

UNIVERSITÉ LUMIÈRE – LYON 2

Ecole doctorale Sciences humaines et Sociales

**Faculté de Géographie, Histoire, Histoire de
l'Art et Tourisme**

Laboratoire de recherche historique Rhône-Alpes

*LE RELIGIEUX DANS LA VILLE DU
PREMIER VINGTIÈME SIÈCLE*

La paroisse Notre-Dame Saint-Alban d'une
guerre à l'autre

Par Natalie MALABRE

Thèse de doctorat d'histoire

Dirigée par le Professeur Etienne FOUILLOUX

Devant un jury composé de :

Monsieur FOUILLOUX Etienne, Professeur émérite à l'université Lyon 2

Monsieur TRANVOUEZ Yvon, Professeur des universités à l'université de Bretagne occidentale.

Monsieur PINOL Jean-Luc, Professeur des universités à l'université Lyon 2.

Monsieur PELLETIER Denis, Directeur des études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes

Monsieur AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

INTRODUCTION LA CONSTRUCTION DE L'OBJET « NOTRE-DAME SAINT-ALBAN »

L'histoire d'une paroisse au risque de la mémoire

La paroisse lyonnaise Notre-Dame Saint-Alban fut fondée dans l'immédiat après-guerre, en 1924, dans le Transvaal, un quartier ouvrier de la rive gauche du Rhône en cours d'urbanisation. Héritière d'un projet missionnaire porté par des représentants d'un milieu militant du catholicisme social, unis autour de l'expérience passée du Sillon, elle devint rapidement un symbole du catholicisme lyonnais, au cours d'une période clé de l'histoire religieuse de Lyon, et même une référence du catholicisme français. Son histoire recouvrit d'abord l'expérience d'un renouveau paroissial qui, amorcé dans les années 1920, s'épanouit au cours des années 1930 et elle fut finalement désignée en exemple, après la remise en cause de la paroisse urbaine traditionnelle par les abbés Henri Godin et Yvan Daniel en 1943¹. Dans cette veine, Notre-Dame Saint-Alban fut louée pour ses pratiques pastorales qui visaient à renouveler la vie religieuse. Les changements liturgiques opérés par l'abbé Remillieux, son curé de 1924 à 1949, retinrent le plus sûrement l'attention². L'abbé Remillieux instaura une messe dialoguée et chantée qu'il célébrait face aux fidèles. Baptêmes, mariages, communions coïncidaient le plus souvent avec la messe dominicale : chaque paroissien partageait les événements de la vie religieuse avec sa famille spirituelle. La simplicité prévalait lors des communions solennelles : les

¹ Yvan Daniel et Henri Godin, *La France, pays de mission ?*, Lyon, Editions de l'Abeille, 1943, 215 p.

² La rénovation liturgique a été mise en valeur par Henri-Charles Chéry, *Communauté paroissiale et liturgie, Notre-Dame Saint-Alban*, Paris, Editions du Cerf, 1947, 157 p.

beaux costumes, l'ambiance de fête profane s'effaçait devant le dépouillement des aubes. Au souci de regagner « les masses de travailleurs déchristianisés » se joignait la volonté de combattre les catholiques conformistes, car c'était aussi leur pratique formaliste qui empêchait l'Eglise de pénétrer le monde des incroyants. Ainsi s'expliquait la traduction des textes de l'espérance chrétienne pendant les funérailles, moment privilégié de l'évangélisation à Notre-Dame Saint-Alban. Les questions financières étaient soigneusement dissociées de la vie liturgique. On supprima les chaises réservées, les différentes catégories proposées pour les cérémonies, la quête pendant la messe. Les dons devaient être anonymes et on publiait chaque semaine les comptes de la paroisse dans le bulletin *La Semaine religieuse et familiale*, à l'occasion d'une rubrique intitulée « La vie de l'âme ».

Le projet missionnaire qui guidait l'action paroissiale sur le quartier devait bien sûr être replacé au sein de l'évolution générale de l'Eglise catholique, passant dans les années 1920 d'une attitude de défense religieuse à une attitude offensive de reconquête³. La stratégie revendiquée résidait dans la constitution d'un noyau militant de chrétiens actifs. La formation de cette élite, tout comme les changements introduits par l'abbé Remillieux dans la vie liturgique, nécessitaient une éducation religieuse du paroissien. La paroisse encadrait ses jeunes en proposant non seulement les activités traditionnelles des patronages, mais aussi en organisant des troupes de guides et de scouts. Les adultes étaient conviés à de multiples réunions leur permettant d'approcher au mieux la parole de Dieu : « Les heures de lumière » du vendredi soir les conduisaient à une lecture commentée des Evangiles pendant une année. Des retraites fermées, annuelles, étaient organisées pour les différents groupes d'hommes, de femmes et de jeunes filles. Réunions d'œuvres paroissiales, cercles d'études, conférences les amenaient à approfondir leur vie spirituelle et à participer aux grands débats qui se posaient à l'Eglise contemporaine. L'Association du Mariage Chrétien de l'abbé Viollet s'implanta parmi les couples mariés. De jeunes paroissiens contribuèrent à assurer la présence de leur Eglise dans la société en participant à une section de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne.

³ Etienne Fouilloux dans un chapitre du tome 12 de l'*Histoire du christianisme*, chapitre qu'il consacre aux « traditions et expériences françaises », évoque « la stratégie de préservation complétée par des projets offensifs en vue de reconquérir tout ou partie du terrain perdu », Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard (dir.), *Histoire du christianisme : des origines à nos jours*, Tome 12. « Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958) » sous la responsabilité de Jean-Marie Mayeur, Desclée / Fayard, 1990, 1149 p., p. 469.

Cependant, par la personnalité singulière et l'action de son curé, le rayonnement de Notre-Dame Saint-Alban dépassait le cadre du renouveau paroissial. Engagée dans le combat pour la paix, la paroisse est restée associée aux initiatives déployées par des catholiques dans l'entre-deux-guerres en faveur du rapprochement franco-allemand⁴. De même, dans l'évaluation de la contribution lyonnaise à l'œcuménisme spirituel, son rôle a été mis en valeur⁵. Les participations, cléricales ou laïques, à l'expérience paroissiale étaient multiples et la paroisse vécut entourée des personnages marquants du catholicisme lyonnais. On pourrait mentionner brièvement Victor Carlhian, l'une des figures du catholicisme social lyonnais, industriel autrefois animateur du Sillon de Lyon, intellectuel passionné de philosophie, qui œuvra pour la fondation matérielle de la paroisse. Il faudrait citer l'abbé Glasberg, vicaire pendant la Deuxième Guerre mondiale, pour évoquer sa lutte dans la résistance chrétienne à l'antisémitisme. Le curé et ses paroissiens évoluaient aussi dans le sillage de la Jeune République et du syndicalisme chrétien. L'abbé Remillieux accueillit les abbés Duperray (vicaire de 1926 à 1933) et Monchanin, travailla avec le père Desbuquois et l'abbé Couturier et eut recours aux Jésuites de Fourvière et aux professeurs reconnus de l'Université catholique et du Séminaire universitaire, comme le père de Lubac, l'abbé Chainé ou l'abbé Richard. Ses relations avec la Chronique Sociale se renforcèrent quand Joseph Folliet devint son directeur, après la mort de Marius Gonin, en 1937. Fondateur des Compagnons de Saint-François, Joseph Folliet avait tissé des liens privilégiés avec l'abbé Remillieux, aumônier général des Compagnons de Saint-François. Après la mort de Laurent Remillieux en 1949, il commença à rassembler des témoignages et une vaste documentation dans la perspective de retracer la vie et l'action du curé de Notre-Dame Saint-Alban. La gestation de l'ouvrage fut longue : il ne publia qu'en 1962 la biographie du *Père Remillieux, curé de Notre-Dame Saint-Alban (1882-1949)*, sous-titrée *Le petit prêtre qui avait vaincu l'argent*⁶.

⁴ Jean-Claude Delbreil, *Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933)*, Université de Metz, S.M.E.I., 1972, 254 p. L'ouvrage est la version abrégée d'une thèse de doctorat de 3e cycle soutenue à la Sorbonne en juin 1969.

⁵ Etienne Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires d'expression française*, Paris, Editions du Centurion, 1982, 1007 p.

⁶ Joseph Folliet, *Le Père Remillieux, curé de Notre-Dame Saint-Alban (1882-1949)*, Lyon, Chronique Sociale de France, 1962, 293 p.

Ces premières données, les plus immédiates, les plus évidentes, invitaient l'historien à une certaine analyse : déceler l'originalité de la paroisse dans la période de l'entre-deux-guerres, montrer l'épanouissement d'un renouveau paroissial au moment des remises en question des années 1940, en étudiant une pastorale qui s'appuyait essentiellement sur une œuvre de rénovation liturgique, en mettant l'accent sur le rôle actif des laïcs, encouragé par un curé d'exception, en dénouant les liens entretenus avec les grandes figures intellectuelles et spirituelles de son temps, en éclaircissant la participation de la paroisse et de ses animateurs aux différentes avancées de l'Église catholique. Il est en effet sûr que les audaces de Notre-Dame Saint-Alban en matière de liturgie, les prises de position pacifistes ou œcuméniques de son curé lui assurèrent une audience au sein des milieux non-conformistes du catholicisme lyonnais et au-delà. Les militants du catholicisme social d'inspiration démocratique comme les partisans d'un renouvellement pastoral, tous ceux qui cherchaient à redéfinir le rapport de l'Église au monde moderne et aux autres se reconnaissaient dans cette expérience menée aux limites de la ville. La particularité de la paroisse résidait bien dans la multiplicité de ses entreprises et dans son pouvoir d'attraction, mais elle renvoyait aussi au foisonnement du catholicisme lyonnais, elle en était le produit. « C'est sans doute à l'effervescence des années 1930-1960, après les remous novateurs des années 1900, que Lyon doit sa réputation de ville attirante et inquiétante, dans le catholicisme français et jusqu'à Rome : un clergé entreprenant mais volontiers sûr de lui, un laïc s'achant faire preuve de liberté intellectuelle et de grande générosité sociale. »⁷ Tout, dans la version connue des faits, nous disait que Notre-Dame Saint-Alban était à l'image de ce catholicisme créatif.

Quelle direction devait alors prendre un travail de recherche qui adoptait pour objet l'histoire paroissiale ? Il restait à établir plus précisément les faits en essayant de les dater avec exactitude, à présenter les acteurs de cette histoire et à les replacer au sein des groupes et des réseaux du catholicisme lyonnais, national, voire international quand il s'agissait des contacts établis avec les catholiques allemands. Pour évaluer l'apport spécifique de Notre-Dame Saint-Alban au renouveau paroissial, il était nécessaire non seulement de la replacer dans le contexte du catholicisme de l'entre-deux-guerres et de la confronter à d'autres expériences locales et nationales, mais aussi de rapporter ses orientations à l'enseignement pontifical. Cela revenait à observer le changement catholique dans le cadre institutionnel de la circonscription

⁷ Françoise Bayard et Pierre Cayez (sous la direction de), *Histoire de Lyon*, tome 2, *Du XVI^e siècle à nos jours*, Le Coteau, Horvath, 1990, p.444.

religieuse de base : le XXe siècle proposait une autre façon d'être catholique, de nouvelles attitudes et de nouvelles réponses au problème du détachement religieux et de la sécularisation. Le projet d'un catholicisme intégral sous-tendait la visée missionnaire. Il fallait enfin cerner la personnalité de Laurent Remillieux. Homme de toutes les situations et de toutes les innovations, était-il un penseur du changement ou un rassembleur, le ferment des rencontres, cristallisant dans son aptitude à se donner comme un agent de liaison, la possibilité d'un changement ? De quelle part d'originalité procédait sa position au sein de l'Eglise catholique et dans le clergé national ?

Le portrait rapide qui vient d'être esquissé de Notre-Dame Saint-Alban relève en fait d'une vision forgée par les premiers témoignages publiés du vivant de l'abbé Remillieux et par la biographie de Joseph Folliet, vision reprise par les travaux d'histoire religieuse qui leur ont succédé. Tous ces récits imposent un exercice de lecture dirigée de l'histoire dont la problématique s'offre dans tous les ouvrages de référence en histoire religieuse, problématique justifiée par un véritable consensus historiographique, comme si l'ouvrage de Joseph Folliet avait figé l'histoire dans une tradition. Alors que ce dernier avait mis en valeur ce qu'il appelait lui-même la « légende dorée de la paroisse »⁸, composant une biographie proche de l'hagiographie, on s'obstinait à reprendre sa grille de lecture. Je disposais d'un fonds principal d'archives conservé par le Prado à Limonest et constitué essentiellement des papiers Folliet, toute une documentation réunie autour de la préparation, de l'écriture et de la diffusion de son livre, et il est clairement apparu qu'il était impossible de faire reposer sur ces seuls papiers la définition d'une problématique : incomplets, ils laissaient dans l'ombre plusieurs aspects et révélaient une présentation issue du souvenir de l'auteur, la perception d'un ami, d'un militant catholique, d'un intellectuel, d'un journaliste qui écrivait avec sa sensibilité, ses sentiments, qui revendiquait sa subjectivité et son statut de témoin.

Le renouveau paroissial devait-il dans ce cas demeurer un axe d'étude primordial ? Quelle place et quel traitement réserver à l'originalité de la pastorale et des engagements de l'abbé Remillieux ? Comment dépasser la conception historiographique traditionnelle, qui puisait ses sources dans la légende, tout en l'intégrant bien sûr dans l'analyse ? Il fallait trouver d'autres clefs de lecture pour pénétrer l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban. Et trouver d'abord d'autres sources.

⁸ Joseph Folliet, *Le Père Remillieux...*, op. cit., p. 290.

Je me lançai alors dans la recherche de papiers aléatoires et éparpillés, et je finis par recenser des fonds dispersés entre fonds publics (Archives départementales du Rhône, Archives municipales de Lyon), fonds ecclésiastiques (Archives diocésaines, archives paroissiales disponibles à la cure, papiers conservés à la bibliothèque des Facultés catholiques, notamment) et papiers personnels, gardés le plus souvent au domicile des anciens paroissiens et des proches de Laurent Remillieux ou de Victor Carlhian. Je parvins à réunir une documentation qui permettait de dépasser les limites chronologiques données dans un premier temps au sujet. Il était dès lors envisageable de mettre en perspective la fondation de la paroisse et d'en scruter les origines. Remonter le fil du temps, abandonner l'accomplissement des années 1930 pour tenter de retrouver « l'avant Saint-Alban », retracer une genèse pour découvrir une nouvelle histoire : il s'agissait de se pencher sur ce qui était dit trop subrepticement dans l'ouvrage de Folliet et qui devait prendre une nouvelle dimension. Notre-Dame Saint-Alban, paroisse novatrice et porteuse de tous les changements, était aussi une héritière : le Sillon, un certain catholicisme social, une génération de clercs et de laïcs, qui avaient vécu la Séparation des Eglises et de l'Etat et l'expérience de la Grande Guerre, l'avaient marquée de leur empreinte. Laurent Remillieux, toujours donné comme un personnage d'exception, n'échappait ni au lieu ni au temps. Il était donc nécessaire d'explorer les deux premières décennies du XXe siècle pour comprendre les origines de la paroisse. En élargissant les limites chronologiques de l'étude pour chercher de nouvelles pistes d'interprétation, on parviendrait peut-être à montrer les continuités et les ruptures de l'histoire, on inscrirait la fondation de la paroisse dans la logique de l'engagement d'une génération qui avait choisi le ralliement à la République, même anticléricale, et s'était confrontée à la crise moderniste, on montrerait le rôle fondateur de la Première Guerre mondiale.

Je décidai aussi, à partir de quelques impressions touchant la personnalité de Victor Carlhian, de travailler parallèlement sur les personnages qui avaient permis le fonctionnement paroissial, mais qui avaient été éclipsés par le curé. L'histoire de Notre-Dame Saint-Alban ne pouvait se résumer à la mémoire de l'abbé Remillieux. Si dans le souvenir, et jusqu'à présent dans l'histoire aussi, Laurent Remillieux avait incarné la paroisse, celle-ci avait existé d'autres façons, au travers d'autres hommes, clercs ou laïcs, et des femmes aussi. Victor Carlhian semblait focaliser cet autre de l'histoire paroissiale. Il avait été, au moment de la fondation de Notre-Dame Saint-Alban et dans les années qui avaient suivi, un acteur du mouvement paroissial et

plus, un de ses penseurs. Il rejeta lui-même le rôle exclusif de philanthrope dans lequel, pendant longtemps, la tradition l'a enfermé⁹. A l'origine de la paroisse était aussi son projet, qu'il aurait dû mettre en œuvre avec la collaboration de son ami l'abbé Jean Remillieux. Laurent Remillieux s'était substitué à son frère, tué à la guerre en 1915. Les données réunies sur Victor Carlhian et les quelques travaux qui lui ont été consacrés ou qui lui font référence¹⁰ montrent combien il était un personnage fédérateur qui appelait les initiatives, facilitait les activités militantes comme les recherches théologiques. Sa vision de l'Eglise et de son rôle dans la société définissait une doctrine chrétienne reposant sur un catholicisme social, à décrypter dans le cadre de cette œuvre paroissiale. Il n'en restait pas moins que son soutien matériel et financier rendit possible la survie de la paroisse et ses orientations nouvelles : le traitement du problème de l'argent dans l'Eglise n'aurait jamais pu fonctionner sans lui. En persévérant dans l'étude du financement de la paroisse, je découvris que Victor Carlhian avait agi avec la collaboration d'autres laïcs. Pour comprendre leur participation, j'essayai de les identifier. Anciens sillonnistes ou unis par des liens familiaux, ils dépendaient d'un même réseau de relations sociales et familiales, au-delà de leur appartenance à un certain milieu du catholicisme social lyonnais.

A ce stade de la recherche, la découverte essentielle fut toutefois celle de la présence sur le territoire de la paroisse d'une équipe de laïques consacrées, dont l'établissement accompagna les débuts de Notre-Dame Saint-Alban. Cette présence relevait du projet conçu initialement par Victor Carlhian pendant la guerre¹¹. A la

⁹ Lettre de Victor Carlhian à Laurent Remillieux, datée du 13 novembre 1922, *Papiers Remillieux*.

¹⁰ Régis Ladous, « Victor Carlhian aux sources du personnalisme », in Jean-Dominique Durand, Bernard Comte, Bernard Delpal, Régis Ladous, Claude Prudhomme (dir.), *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes – La postérité de Rerum Novarum*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1992, 566 p., p. 171-179. Etienne Fouilloux, « Jules Monchanin dans les milieux intellectuels lyonnais de l'Entre-deux-guerres », Jacques Gadille et Jean-Dominique Durand (dir.), *Jules Monchanin (1895-1957) – Regards croisés d'Occident et d'Orient*, Lyon, PROFAC-CREDIC, 1997, 409 p., p. 53-71. Françoise Buclet, *Le Van, Revue lyonnaise de bibliographie, 1921-1939*, Mémoire de Maîtrise d'histoire contemporaine sous la direction d'Etienne Fouilloux, Université Lumière Lyon II, 1995, 260 p.

¹¹ C'est Yves Musset, prêtre du Prado et responsable des archives conservées au séminaire du Prado à Limonest qui m'a lancée sur cette piste. La rencontre fortuite de deux anciennes résidentes de la Maison Sociale de Saint-Alban lui avait permis d'établir le lien qui existait entre cette Maison Sociale, installée dans le quartier du Transvaal, et l'équipe de laïques au centre du

suite de son appel, des femmes optèrent pour un apostolat de laïcs dans le quartier ouvrier du Transvaal, accompagnant finalement à leur façon la mission du curé. De 1919 à 1929, une Maison des Jeunes animée par le groupe « L'Association », placé sous la direction d'Ermelle Ducret, accueillit les paroissiens et seconda l'abbé Remillieux pour des activités culturelles ou d'animation de groupes d'enfants, dans une orientation encore très paroissiale. Mais à partir de 1929, les membres de L'Association acquirent une indépendance vis-à-vis de la paroisse et, en fondant une Maison Sociale imprégnée des initiatives parisiennes, réorganisèrent leurs services. Le travail social se taillait un domaine dans le quartier du Transvaal. Le groupe des laïques de Saint-Alban participait à ce renouveau du catholicisme social, incarné à Ivry-sur-Seine par Madeleine Delbrêl¹². L'existence du groupe dans l'Eglise catholique demeurait ambiguë, plus officieuse que publique. Le Saint-Siège ne reconnut le laïcat féminin consacré qu'en 1947, par le biais des instituts séculiers. Les groupes constitués après 1918 ne possédaient donc aucun statut officiel, ce qui explique en partie la discrétion que les laïques observaient sur leur appartenance à L'Association et la difficulté à relater leur histoire en l'absence de traces notoires. Quand L'Association laissa la place à L'Equipe pendant la Deuxième Guerre mondiale et qu'Ermelle Ducret en transmit la direction à Sylvie Mingeolet, compagne de Saint-François, secrétaire de Joseph Folliet à la Chronique Sociale, l'évolution du groupe était largement entamée. Le recrutement s'était élargi : les nouvelles « Associées » puis « Equipières » venaient des Compagnes de Saint-François et étaient désormais plus étroitement liées à la Chronique Sociale. Dans quelques cas, elles n'habitaient même plus Lyon. Notre-Dame Saint-Alban devenait une référence : une étape dans une histoire personnelle, un lieu de rencontre, un milieu dans lequel on était inséré, mais qui ne correspondait plus à un territoire paroissial.

Ces nouvelles pistes m'entraînaient au-delà de la figure héroïque de l'abbé Remillieux, tout en induisant d'autres interrogations. Pourquoi s'arrêter aux acteurs déjà connus, peu ou prou, de l'histoire religieuse lyonnaise ? Pourquoi se polariser sur les expériences inhabituelles, toujours traquer le rare et l'insolite ? La démarche

projet de Victor Carlhian, dont il avait pris connaissance lors de nos conversations. En croisant les témoignages et les allusions contenues dans les sources secondaires, on pouvait se rendre compte de l'importance de l'expérience menée sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban.

¹² « Les communistes et les chrétiens : alliance ou dialogue ? Madeleine Delbrêl (1906-1933-1964) », *Le Supplément*, Editions du Cerf, juin 1990, p. 5-145.

restait insatisfaisante car, en persistant dans la quête de l'exceptionnel du catholicisme lyonnais, elle alimentait encore la mémoire de Notre-Dame Saint-Alban. Suffrait-il pour autant de distinguer les anonymes exemplaires, les disparus de l'histoire, ceux et celles que Joseph Folliet évoquait à peine et qui étaient parfois cités au détour des témoignages des plus anciens paroissiens car ils survivaient dans les souvenirs intimes ? Certes, apprendre à connaître ces hommes et ces femmes, les reconnaître, c'était tenter de relancer une histoire qui ne se fixerait plus seulement sur les réseaux et les milieux, mais sur les individus et les expériences personnelles. Deux problèmes de fond subsistaient malgré tout. En dépit de toutes ces tentatives, on risquait toujours de s'en tenir à une histoire reprenant étroitement les problématiques du renouvellement catholique de l'entre-deux-guerres et donc à une histoire intra-catholique. De plus, il fallait trouver le moyen d'approcher différemment le personnage de Laurent Remillieux, retrouver l'individu en écartant les témoignages et les sources secondaires, pour tenter de discerner les clés de sa personnalité et comprendre son action. Le dépouillement de la correspondance de la famille Remillieux avant 1914 et pendant la guerre offrait un accès à ces clés en même temps qu'il permettait d'entrer dans une logique familiale. L'exercice confinait aux exigences du genre biographique, mais loin de chercher à déceler l'extraordinaire du personnage, il s'agissait de toucher à la singularité de l'individu.

Avoir trouvé un accès aux archives familiales des Remillieux, à celles des Carlhian ou des anciens paroissiens était rassurant. Les historiens qui travaillent sur le premier XXe siècle n'éprouvent pas forcément des difficultés à rassembler un corpus de sources suffisant sur le sujet qu'ils choisissent. Je devais au contraire gérer la disparition de documents et pendant toute l'année du D.E.A., la question primordiale fut de savoir si une thèse sur le sujet était envisageable. Je n'avais pas pu retrouver le bulletin paroissial, à l'exception d'une année. Aucune correspondance de l'abbé Remillieux avec l'archevêché n'avait été conservée dans les archives diocésaines parmi les papiers Maurin. Les sources disponibles aux Archives de l'Archevêché étaient destinées à réapparaître bien plus tard. En revanche, les sources secondaires et les témoignages recueillis par Joseph Folliet abondaient, infléchissant le regard que l'on pouvait porter sur l'histoire paroissiale et ses acteurs. Au fil du temps, les sources se complétaient, donnant la possibilité de croiser des documents. La critique ne se perdait plus en conjectures. Mais j'avais aussi mis à profit le moment de flottement et d'incertitude, pendant lequel je n'avais pas encore l'assurance d'avoir

rassemblé une documentation qui pouvait paraître suffisante à l'historien du contemporain. La pénurie des sources m'avait poussée à multiplier les questionnements sur un même document, à m'interroger sur les possibilités de son traitement. Je disposais pour cela de multiples références : il suffisait de se tourner vers les historiens des autres périodes, éternellement confrontés au caractère aléatoire et carencé des données¹³. En sollicitant autrement les sources, en leur posant des interrogations que les modernistes ou les médiévistes avaient déjà exploitées, je pouvais définir une nouvelle démarche et explorer une nouvelle thématique qui amèneraient définitivement le travail au-delà de la mémoire.

Il me semblait pourtant que je ne m'écartais pas fondamentalement encore du cadre de la monographie paroissiale dont j'avais décidé de m'éloigner depuis le début de la recherche. Surtout, je continuais à m'occuper exclusivement des catholiques de Notre-Dame Saint-Alban, de ceux qui avaient fondé la paroisse, de ceux qui l'animaient, de ceux qui la fréquentaient, de ceux qui avaient raconté sa différence. Comment aurais-je agi si j'avais dû concentrer mes efforts sur une paroisse catholique n'ayant suscité aucun écho particulier ? Quelles questions aurais-je posées à toute autre paroisse missionnaire implantée dans un quartier ouvrier de la périphérie de la grande ville ? Il fallait songer à déplacer les interrogations posées par l'histoire religieuse à une paroisse exceptionnelle pour explorer différemment le cadre paroissial, d'abord défini institutionnellement par un territoire.

Une partie des réponses aux diverses questions soulevées se trouvait dans certaines des publications du courant de la micro-histoire, fondé par les modernistes italiens au cours des années 1970. Leurs travaux permettaient d'abord de redéfinir l'approche méthodologique. En travaillant sur un espace réduit, même dans un souci comparatiste, j'avais la possibilité de « prendre en compte l'expérience vécue par les acteurs historiques »¹⁴, « de rendre compte de la logique et de la signification de ces

¹³ Une conversation avec Alain Saint-Denis, médiéviste, professeur à l'Université de Bourgogne, que je rencontrai lors d'un colloque à Rouen en janvier 2000, me persuada de la pertinence des interrogations croisées. Qu'il s'agisse d'examiner le problème du religieux dans les villes de la Bourgogne du XIIe siècle ou dans la ville du premier XXe siècle, les préoccupations pouvaient être comparées.

¹⁴ Jacques Revel, « Un vent d'Italie – L'émergence de la micro-histoire », in Jean-Claude Ruano-Borbalan, *L'histoire aujourd'hui*, Auxerre, Editions Sciences Humaines, p. 239-245. Ces quelques pages résument les travaux que Jacques Revel a consacrés à la micro-histoire et notamment sa réception par les historiens français sur le terrain de l'histoire sociale. Deux textes de Jacques Revel ont particulièrement guidé ma démarche et m'ont aidée à définir le cadre

expériences dans leur singularité. Non pour céder à nouveau au vertige de l'individuel, voire de l'exceptionnel, mais avec la conviction que ces vies minuscules participent elles aussi, à leur place, de la "grande" histoire dont elles livrent une version différente, discrète, complexe »¹⁵. Dans un article fondateur paru dans *Le Débat*, Carlo Ginzburg et Carlo Poni annonçaient les « deux faces » de l'analyse micro-historique : « Mise en œuvre à petite échelle, elle autorise souvent une reconstitution du vécu inaccessible aux autres approches historiographiques. Elle se propose d'autre part de repérer les structures invisibles selon lesquelles ce vécu est articulé »¹⁶. Comme les historiens du social, qui ont remis en cause leur pratique, centrée sur l'étude des structures dans la longue durée, et leur confiance en une histoire globale révélée par des enquêtes sérielles, il s'agissait, par un changement de focale, d'apporter une nouvelle dimension à l'histoire du religieux. On s'était déjà intéressé à des paroisses comme poste d'observatoire de la pratique, qu'on tentait de quantifier. Les travaux de sociologie religieuse, qui s'étaient développés dans les années 1950 et 1960¹⁷, déclenchaient un regain d'intérêt avec la poursuite des publications des matériaux Boulard. On avait écrit des monographies édifiantes qui justifiaient et glorifiaient une œuvre apostolique¹⁸. Pour ma part, j'utiliserais cette variation d'échelle à la manière des historiens du social et dans la perspective d'une réévaluation du rôle et de la place des individus dans l'histoire. Penser l'individu, sa « rationalité » et sa « liberté »¹⁹, dans le cadre d'un micro-espace, conduirait à aborder autrement l'histoire paroissiale, à décliner une nouvelle thématique dans

méthodologique de ma recherche. Il s'agit, d'une part de sa présentation de l'ouvrage de Giovanni Levi : Jacques Revel, « L'histoire au ras du sol », présentation de Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1989, p. I-XXXIII, et d'autre part ses contributions à l'ouvrage collectif publié sous sa direction, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil / Gallimard, Hautes Etudes, 1996, 247 p.

¹⁵ Jacques Revel, « Présentation », *Jeux d'échelles...*, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ Carlo Ginzburg et Carlo Poni, « La micro-histoire », *Le Débat*, n°17, 1981, p. 136.

¹⁷ Par exemple : Emile Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, Saint-Pothin à Lyon*, Paris, Spes, 1956, 445 p.

¹⁸ On peut citer l'ouvrage sur la paroisse de L'Haÿ-Les-Roses, animée par des moines bénédictins : Sophie Hasquenoph, Dom Hadelin Van Erck, *Une aventure bénédictine*, Paris, Le Sarment Fayard, coll « Des chrétiens d'Age en Age », 1996, 419 p.

¹⁹ Jean-Claude Ruano-Borbalan, « Introduction générale », *L'histoire aujourd'hui*, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 1999, 473 p., p. 8.

l'étude des pratiques, ou plutôt des recours à la religion, et dans l'exploration du fonctionnement du groupe paroissial. Je commencerais ainsi à déplacer le regard porté sur Notre-Dame Saint-Alban et au lieu d'en solliciter l'originalité, j'en traquerais la complexité du quotidien et du normal.

La micro-histoire s'était construite dans un rapport renouvelé à l'anthropologie, qui offrait à l'historien du religieux des virtualités encore insuffisamment exploitées par les contemporanéistes. Elle fournissait surtout la possibilité d'approcher différemment les questions de spiritualité, quand on abordait les rapports des catholiques au monde, à la vie, à l'amour, à la mort. Mais si l'on osait reprendre les questionnements de l'anthropologue dans une histoire se penchant sur l'imaginaire et les représentations, sur l'univers mental des individus, imposer ce cadre à l'interprétation des documents historiques semblait plus arbitraire. Certes, en reconsidérant le projet durkheimien qui avait voulu fédérer les sciences sociales et leur octroyer un statut scientifique modelé sur les sciences de la nature, on avait dépassé l'illusion de l'objectivité et redéfini le souci de vérité. On avait aussi intégré la méthode wéberienne et son approche compréhensive de l'action sociale et, comme l'anthropologue, on acceptait que le sujet créât sa propre réalité sociale, on se lançait dans un travail de conceptualisation qui menait à la construction de modèles théoriques. Le chercheur sait bien qu'il propose une interprétation du réel et qu'il ne donne pas à voir ce réel. La réalité sociale existe hors de lui et son travail est de traduire cette réalité en la rendant signifiante. L'écriture de l'ethnologue produit du sens autour de la réalité et intègre la subjectivité du chercheur et de son rapport au terrain. En étant dialogique, elle montre les interactions. L'historien assumait désormais, lui aussi, cette subjectivité. Pourtant, « la convergence pressentie entre l'histoire et l'anthropologie doit surmonter de multiples obstacles [...]. La complexité des rapports sociaux reconstruits par l'anthropologie dans son travail de terrain contraste avec le caractère unilatéral des données archivistiques sur lesquelles l'historien travaille »²⁰. Etait encore posé le problème de la spécialisation de l'historien dans un domaine particulier : « On est [...] historien de l'Eglise ou des techniques, du commerce ou de l'industrie, de la population ou de la propriété, de la classe ouvrière ou du parti communiste italien »²¹. A mon tour, je me heurtais à cette fragmentation des sources et du travail qui rendait périlleuse la compréhension de la

²⁰ C. Ginzburg et C. Poni, « La micro-histoire », *op. cit.*, p. 134.

²¹ C. Ginzburg et C. Poni, « La micro-histoire », *op. cit.*, p. 134.

réalité passée et ne pouvait donner lieu qu'à une projection encore plus segmentée du vécu historique.

Certains complexes ont été rapidement levés après la découverte des propos qu'Antoine Prost avait tenus lors de son intervention dans un colloque sur le savoir et qui résumaient bien la position des historiens d'aujourd'hui sur la scientificité de leur discipline : nous ne sommes finalement tenus que de dire « du » vrai sur « un » réel et non pas « le » vrai sur « le » réel, proposition entendue bien sûr dans le cadre d'un respect des « règles strictes de la détermination du vrai en histoire »²². Il ne s'agissait évidemment pas d'adhérer au dogme du relativisme. Dans l'histoire que je souhaitais pratiquer, j'intégrais une analyse des représentations mais je n'en continuais pas moins à traquer la véracité des faits dans une étude de la réalité. En fait, les débats sur « la crise de l'histoire »²³, s'ils m'étaient familiers, me restaient tout de même quelque peu étrangers. Comme beaucoup dorénavant, je ne me reconnaissais pas dans une démarche exclusive et je lui préférais une pratique plurielle.

Cette pratique ne vise pas pour autant à un amalgame des genres et des objets d'étude. Même si le questionnement anthropologique avait pu attirer mon attention dès que j'avais touché à la question des funérailles, tant mises en évidence par la mémoire paroissiale, mes analyses se devaient de conserver une certaine prudence, de demeurer à distance de la naïveté des emprunts sauvages, dénoncés aujourd'hui par ceux qui continuent à réfléchir sur les convergences possibles entre histoire et anthropologie. Une table ronde organisée par la Société d'Histoire Moderne et Contemporaine a permis de croiser sur ce sujet des regards d'historiens et d'anthropologues, de rappeler les grands jalons de la confrontation entre les deux disciplines et de définir quelques pistes au sein du débat actuel ²⁴. Les tenants d'une anthropologie historique ont pu ainsi proposer une critique de l'usage trop superficiel

²² J.-C. Ruano-Borbalan, « Introduction générale », *L'histoire aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 8. Le colloque évoqué était intitulé « Savoir et compétences en formation, éducation et organisation », organisation scientifique *Sciences Humaines*, actes parus sous la direction de J.-C. Ruano-Borbalan, avec la collaboration de Martine Fournier, Paris, Éditions Demos, 2000, 190 p.

²³ Voir la réflexion de Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996, 347 p.

²⁴ Les contributions et les débats suscités par le sujet « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? » ont été publiés par la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 49-4bis, supplément 2002, p. 81-121. Ce dossier est l'occasion de dresser un inventaire des débats les plus récents, de rappeler les conditions de leur développement en les replaçant dans les évolutions de l'historiographie du XXe siècle, et de rassembler une bibliographie, dans laquelle on avait déjà largement puisé mais sans l'avoir encore mise au point de façon systématique.

que font certains historiens de l'anthropologie²⁵. Mais c'est la contribution d'un ethnologue spécialiste de la Nouvelle-Calédonie qui a le plus sollicité ma réflexion²⁶. Après avoir montré l'historicité de toutes les sociétés, qui place nécessairement l'anthropologie parmi les sciences historiques, Michel Naepels s'appuie sur le texte classique de Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*²⁷, pour rappeler que « l'apport de la tradition anthropologique à la discipline historique peut s'énoncer sous une forme très générale », puisqu'elle permet d'abord de « contribuer [...] à l'allongement de la liste des questions qu'on pose aux documents et à l'élargissement du champ de vision de l'historien ». Il continue en revenant, à partir des travaux de Jean Bazin²⁸, sur « les conditions de la mise en discours et de la mémorisation d'un fait », problème qui ramène l'historien à la production et à l'utilisation des sources orales. Mais surtout, il termine son exposé par une mise en perspective de l'identification des deux disciplines autour de l'articulation des relations entre passé, réel et possible, le discours historique accordant « le primat » à « la modalité du réel » et l'anthropologue écrivant « dans la modalité du possible »²⁹. C'est finalement encore une fois le mode d'écriture qui distingue de l'historien l'anthropologue, attaché à décrire « ce qu'est, dans une conjoncture donnée, le choix des actions

²⁵ Sur le problème des emprunts « sauvages », voici ce que déclare notamment Jocelyne Dakhliya, alors qu'elle défend l'actualité d'une anthropologie historique : « Pour fréquenter un peu des anthropologues, je sais qu'ils s'agacent souvent d'un usage peu rigoureux de l'anthropologie là où s'arrête la compétence historique, comme une référence un peu magique, dès que l'on tombe sur un schème plus ou moins universel et apparemment inexplicable. Mais cette critique ne porte pas, me semble-t-il, sur le travail proprement dit de l'anthropologie historique, plutôt sur des annexions un peu sauvages, floues, de la référence anthropologique. », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, *op. cit.*, p. 85.

²⁶ Michel Naepels, « L'anthropologie au sein des sciences sociales historiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, *op. cit.*, p. 103-108. Sauf indication contraire, les citations qui suivent sont tirées de cette contribution.

²⁷ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, Editions du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1971, 350 p., repris dans *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points, Histoire », 1996, 438 p.

²⁸ Jean Bazin, « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, 1979, n° 19, p. 435-483.

²⁹ Michel Naepels suit encore la réflexion de Jean Bazin, « Interpréter ou décrire. Notes sur la connaissance anthropologique », in Jacques Revel, Nathan Wachtel (éd.), *Une école pour les sciences sociales. De la VIe section à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Editions du Cerf, 1996, 554 p., p. 401-420.

plausibles »³⁰ et non à expliquer des faits. En conclusion, Michel Naepels propose à l'historien d'explorer cette voie : « Une approche praxéographique du passé rendant compte des événements accomplis dans leur champ de possibilité, attentive à l'obscurité et à la complexité des actions humaines en même temps qu'à la capacité d'agir des sujets, est peut-être aussi pour la discipline historique l'un de ses horizons actuels ». Mais dans l'analyse des liens réciproques noués entre histoire et anthropologie, on saura retenir les allusions récurrentes à la contiguïté des pratiques et des questionnements déployés par les micro-historiens et les anthropologues. Au cours de cette table ronde, les références à la micro-histoire et à son influence sur les convergences possibles entre histoire et anthropologie sont tout autant revendiquées par des ethnologues³¹ que par des historiens³².

Ce même numéro de *La Revue d'histoire moderne et contemporaine* présente aussi l'intérêt de revenir sur la question du comparatisme à travers la lecture critique de deux ouvrages récents de Marcel Détiéne et de Jack Goody³³. C'est la dernière partie de l'article d'Etienne Anheim et de Benoît Grévin, traitant du comparatisme entendu comme le « pivot d'une science sociale unifiée », qui retient ici l'attention en apportant un prolongement au dossier précédent. Après avoir décodé les enjeux scientifiques et institutionnels qui ont entretenu les défiances et les rivalités entre histoire, sociologie et anthropologie, les deux auteurs du compte-rendu plaident pour un décroisement des diverses disciplines qui composent le champ des sciences sociales, disqualifiant pour finir le terme de comparatisme au profit de celui, plus lisible, d'interdisciplinarité. Mais au cours de cette approche, comme dans les débats qui avaient animé la table ronde sur les convergences possibles entre histoire et anthropologie, les tenants de l'interdisciplinarité n'ont pas manqué d'égratigner les découpages qui marquent la pratique historique, et qu'avaient déjà stigmatisés les micro-historiens. Ces découpages, « entre historiographies nationales » notamment,

³⁰ J. Bazin, « Interpréter ou décrire. Notes sur la connaissance anthropologique », *op. cit.*, p. 420.

³¹ Michel Naepels cite la contribution d'Alban Bensa, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in J. Revel, *Jeux d'échelles...*, *op. cit.*, p. 37-70.

³² Serge Gruzinski évoque Carlo Ginzburg notamment.

³³ Etienne Anheim et Benoît Grévin, « “Choc des civilisations” ou choc des disciplines ? Les sciences sociales et le comparatisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, *op. cit.*, p. 122-146, à propos de Marcel Détiéne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Editions du Seuil, coll. « La librairie du XXe siècle », 2000, 129 p., et Jack Goody, *L'Orient en Occident*, Paris, Editions du Seuil, coll. « La librairie du XXe siècle », 1999, 393 p., (1^{ère} édition Cambridge, 1996).

sont susceptibles de « produire des savoirs “décalsés” autour des mêmes objets »³⁴. D'autres allusions rappellent qu'ils nuisent aussi à la compréhension globale d'un phénomène, quand ils amènent, par exemple, l'historien du religieux à ignorer les méthodes et les résultats de l'histoire sociale.

Le projet de ne pas tenir compte du cloisonnement des spécialités de l'histoire se justifiait d'autant plus. Se recentrer sur le territoire paroissial et le considérer non plus seulement comme un espace religieux mais aussi comme l'espace urbain et social qu'il était en réalité offraient de nouvelles directions de recherche. Si j'avais fréquenté les travaux des modernistes pour m'enquérir de la démarche d'une étude micro-historique ou les productions des médiévistes pour savoir comment ils intégraient les approches de l'anthropologie religieuse, je ne concevais pas cette recherche sans une imprégnation des résultats de l'histoire sociale et de l'histoire urbaine. Je devais même reprendre leurs méthodes et leurs postulats pour mener à bien l'étude de l'espace urbain sur lequel la paroisse s'était implantée. Des catholiques missionnaires avaient investi un espace urbain périphérique, produit par l'industrialisation. L'analyse de la rencontre de deux milieux marqués par la différence sociale et culturelle semblait indispensable à la compréhension des relations qu'entretenait l'espace religieux, défini par le territoire de la paroisse, avec l'espace social du quartier, ou d'ailleurs des quartiers, qu'il recouvrait. A cette condition seulement pouvait être envisagée une étude de la fréquentation de la paroisse, autrement dit une évaluation des résultats de l'évangélisation dont se réclamaient les animateurs de Notre-Dame Saint-Alban.

Les travaux d'histoire urbaine du Centre d'histoire économique et sociale Pierre Léon, de l'Université Lumière Lyon 2, proposent tout un protocole de recherche sur l'étude des quartiers, mis au point à la fin des années 1970 déjà, encore en vigueur dans les années 1990³⁵. Les travaux publiés ou inédits sur Lyon³⁶, mais aussi sur

³⁴ Etienne Anheim et Benoît Grévin, « “Choc des civilisations” ou choc des disciplines ? Les sciences sociales et le comparatisme », *op. cit.*, p. 143.

³⁵ Maurice Garden et Dominique Dessertine, « Les quartiers urbains. Définitions, limites, méthodes d'analyse », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale*, 1979, n°1, p. 21-39.

³⁶ J'ai dépouillé le *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale* de l'Université Lumière Lyon 2 sur les vingt-cinq dernières années. De plus, j'ai utilisé les « Références bibliographiques sur le quartier urbain (Europe ; fin XVIIIe-1940) », mises à disposition par Claire Berthet et Olivier Faron dans ce même bulletin, 1992, 1, p. 43-47.

Saint-Étienne³⁷, fournissent des modèles pour conduire la recherche et des résultats qui permettent la comparaison. Surtout, les travaux de Jean-Luc Pinol sur les mobilités urbaines ouvrent à une histoire urbaine qui prend en compte les approches novatrices des Anglo-saxons et donne à saisir le fonctionnement de la grande ville³⁸. Les recherches des Parisiens sur leur espace urbain ont aussi été intégrées, notamment celles qui portaient sur la périphérie³⁹. Je n'ai eu qu'à pénétrer dans le domaine d'une histoire urbaine en plein essor pour découvrir la multiplicité des chantiers⁴⁰ qui ont su modifier et enrichir ma pratique de l'histoire religieuse. C'est ainsi qu'aux sources classiques de l'histoire paroissiale (dossier de fondation, correspondance du curé, papiers des vicaires, registres de catholicité, témoignages d'anciens paroissiens, etc.), viennent se mêler les sources de l'histoire sociale et urbaine (listes nominatives des recensements, listes électorales, registres de matrices cadastrales et d'impôts, archives de la justice de paix, photographies d'espaces urbains, etc.). Une partie du travail repose dès lors sur la constitution d'une base de données⁴¹, concentrant des informations disponibles sur la population résidant sur le territoire paroissial. Enfin, la perspective a débouché sur un dernier axe de réflexion, rejoignant cette fois les préoccupations de certains géographes sur l'examen des rapports entre religion et territoire en milieu urbain⁴². Elle a déclenché un travail de

³⁷ Jean-Paul Burdy, *Le Soleil noir, un quartier de Saint-Etienne, 1840-1940*, Lyon, P.U.L., 1989, 270 p.

³⁸ Jean-Luc Pinol, *Les mobilités de la grande ville, Lyon fin XIXe – début XXe*, Paris, P.F.N.S.P., 1991, 432 p.

³⁹ Je n'évoquerai que deux références qui me paraissent essentielles parmi les travaux d'histoire urbaine : Gérard Jacquemet, *Belleville au XIXe siècle, du faubourg à la ville*, Paris, 1984 ; Annie Fourcaut, *La banlieue en morceaux*, Paris, Créaphis, 2000, 345 p., synthèse la plus récente des travaux de l'historienne de la banlieue parisienne, qui porte spécialement sur les lotissements de banlieue dans l'entre-deux-guerres, mais qui permet, par sa bibliographie, de faire le point sur les travaux majeurs de l'histoire des périphéries urbaines.

⁴⁰ Bilan historiographique proposé par Jean-Luc Pinol, « L'histoire urbaine contemporaine en France », in Jean-louis Biget et Jean-Claude Hervé (dir.), *Panoramas urbains. Situation de l'histoire des villes*, ENS Editions Fontenay / Saint-Cloud, 1995, p. 209-232. La lecture du deuxième tome de la nouvelle histoire urbaine de l'Europe est aussi éclairante : voir Jean-Luc Pinol (sous la direction de), *Histoire de l'Europe urbaine, Tome II : De l'Ancien Régime à nos jours. Expansion et limite d'un modèle*, Paris, Seuil, 2003, 889 p.

⁴¹ L'annexe 2 relate la constitution de la base de données et ses difficultés méthodologiques.

⁴² Je pense d'abord aux travaux de Pierre-Yves Saunier car ils ont commencé par concerner la ville de Lyon, mais aussi au groupe formé à l'Université de Caen autour de Colette Muller et à

cartographie, mené en collaboration avec un géographe⁴³ et qui a permis de développer une analyse spatiale, complétant les analyses textuelle et statistique déjà mises en place.

A partir de ce moment, la notion de territoire a constitué l'une des notions centrales de la recherche. Le territoire de Notre-Dame Saint-Alban formant désormais le cadre de l'observation, il semblait nécessaire d'en fournir au préalable une définition. Pour cela, on pouvait partir des définitions proposées par les géographes, avant d'examiner l'utilisation du concept par les historiens⁴⁴. Il a fallu rapidement convenir qu'aucune des deux grandes définitions géographiques n'était adéquate. D'une part, même structuré en partie par des flux et des réseaux que les activités paroissiales et les recours à la religion engendraient, le territoire paroissial ne correspondait pas à cette construction géopolitique globale qui aurait pu satisfaire les exigences d'une première définition géographique du territoire. Et d'autre part, il ne recouvrait pas plus la notion utilisée par la géographie urbaine et sociale qui assigne à chaque individu un territoire coïncidant avec un espace de vie. Composé d'un archipel d'espaces qui associaient logement, lieu de travail, lieux de sociabilité, voies de communication conduisant d'un lieu à un autre, etc., le territoire d'un individu résidant sur la paroisse Notre-Dame Saint-Alban, s'il était catholique pratiquant,

l'équipe dirigée par Marc Saint-Hilaire à l'Université Laval de Québec. Parmi ces géographes, ceux qui se sont spécialisés dans le domaine de la géographie historique ont particulièrement attiré mon attention.

⁴³ Cette collaboration avec un géographe de l'Université Jean Moulin Lyon 3, Jérôme Chaperon, m'a conduite à participer aux sessions consacrées au thème « Religion in the City » par la Onzième Conférence de Géographie Historique qui s'est tenue à Québec du 12 au 18 août 2001. Les aspects techniques du travail cartographique sont présentés dans l'annexe 3 et le dossier cartographique est contenu dans l'annexe 4.

⁴⁴ Pour faire le point sur les définitions du concept de territoire, tel qu'il est utilisé par les historiens cette fois, on peut partir d'un article de Nicolas Verdier, « Variations sur le territoire. Analyse comparée de projets urbains : Le Havre 1789-1894 », *Annales HSS*, juillet-août 2002, n° 4, p. 1031-1066. L'auteur y analyse une série de projets urbains concernant la ville du Havre au XIXe siècle, dans le dessein d'en tirer des informations sur les conceptions territoriales de cette époque. Le début de l'article rappelle les nombreuses définitions encore discutées du territoire et propose un point de départ pour constituer une bibliographie sur la question. Cet article est tiré de *Penser le territoire au XIXe siècle, le cas des aménagements de l'Eure et de la Seine Inférieure*, Thèse de doctorat en histoire et civilisation sous la direction de Bernard Lepetit puis Jacques Revel, Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris, 2 vol., 609 f°, soutenue le 18 décembre 1999.

pouvait comprendre certains espaces du territoire paroissial mais sans se confondre avec lui. Définir le territoire paroissial comme le territoire de la communauté des catholiques pratiquants ne permettait pas encore d'atteindre la globalité qui entre dans toutes les déterminations d'un territoire géographique. Le territoire paroissial demeurait, à l'aune des critères géographiques, une construction virtuelle, un territoire qui ne revêtait de sens que pour ceux qui l'avaient défini, qui n'avait de réalité qu'au sein de l'institution ecclésiale. Sa délimitation par des frontières, qui le séparaient des autres circonscriptions religieuses de base, le pouvoir religieux conféré sur cet espace au curé justifiaient l'utilisation du terme de territoire. Se placer du côté de ceux qui avaient inventé le territoire paroissial pour en saisir la pertinence devenait justement l'un des enjeux de la réflexion à mener sur l'histoire paroissiale. La définition préalable était finalement exclue puisque cette définition venait se placer au cœur de la réflexion⁴⁵. Que signifiait l'usage de ce concept par l'Eglise catholique ? Quel projet impliquait-il ? L'étude de la construction du territoire paroissial par l'institution ecclésiale devait progressivement conduire à une analyse des représentations de l'espace urbain investi et du rapport des acteurs paroissiaux à la ville et à ses habitants. L'analyse de la fréquentation paroissiale alimenterait aussi la problématique territoriale : en distinguant deux catégories de paroissiens, les résidents du territoire paroissial et ceux qui ont été désignés comme les paroissiens *extra muros*, on en viendrait à s'interroger sur l'existence et l'usage de territoires religieux dans la grande ville.

Le problème était désormais d'expérimenter un nouveau rapport entre l'histoire de la ville et l'histoire du religieux. En mêlant histoire religieuse et histoire sociale dans le cadre d'un micro-espace urbain, on essayait d'inscrire le religieux dans une histoire urbaine et, inversement, de prendre en considération la dimension religieuse dans l'analyse de la ville du premier XXe siècle. En fait, réaliser un essai de micro-histoire ne constituait pas une fin en soi. Le micro-espace choisi donnait l'occasion de croiser plusieurs regards en associant différentes démarches, de multiplier les clés de lecture et donc de rendre le mieux possible la complexité et la pluralité d'une réalité signifiante, même au prix de la fragmentation. Puisque j'avais choisi un objet de taille limitée, il m'était loisible de suivre « les règles d'une exploitation intensive »

⁴⁵ Concept opératoire, le territoire est un outil de réflexion construit par le chercheur. Employé par les acteurs de l'histoire à écrire, il devient objet d'histoire. Qu'il ait une réalité ou non, le territoire des Eglises demeure celui de l'historien puisque que, tout autant que la réalité, les discours tenus sur cette réalité et ses représentations sont les objets de l'histoire.

inventées par les micro-historiens italiens⁴⁶, sans pour autant souscrire à toutes leurs revendications ni renier l'intérêt d'une macro-histoire⁴⁷. La démarche devait permettre de dépasser le genre de la monographie et inviter à une autre lecture d'un religieux aux prises avec le social⁴⁸ dans l'espace de la grande ville.

A quel résultat le lecteur doit-il donc s'attendre ? Le récit se focalisera a priori sur l'observation du territoire paroissial qui forme donc le cadre spatial de la recherche. Ce territoire deviendra le centre de l'histoire à écrire. En cela, la démarche se conforme finalement à la logique territoriale encore privilégiée par l'Eglise catholique au cours du premier XXe siècle. L'érection de la nouvelle paroisse de Notre-Dame Saint-Alban s'intégrait en effet dans le projet d'établir un contrôle ecclésial sur des espaces périphériques en cours d'urbanisation et contribua ainsi à densifier le maillage paroissial de la rive gauche du Rhône. Le territoire paroissial déterminait néanmoins un espace social et religieux dans lequel évoluèrent des individus aux trajectoires diverses, qui appartenaient à différents milieux sociaux et à différents réseaux lyonnais, des individus qui se rencontrèrent ou non, dont les histoires se croisèrent ou pas. Ce fut bien leur présence à un moment donné de leur vie sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban qui a guidé mon intérêt pour eux. Qu'ils soient venus d'ailleurs pour participer à l'expérience paroissiale ou que, résidant sur le territoire, ils lui soient demeurés étrangers, ils ont tous été pris en considération et ce sont eux qui m'ont amenée à varier les regards et les démarches. Lectures religieuse, sociale et urbaine offraient une complémentarité indispensable dès lors qu'il s'agissait de saisir des groupes aux logiques, aux intentions, aux comportements différents mais néanmoins tous acteurs de l'espace délimité par le territoire paroissial.

⁴⁶ Jacques Revel, « L'histoire au ras du sol », *op. cit.*, p. XI.

⁴⁷ Si j'avais à choisir une position parmi celles des praticiens de la micro-histoire, on aura compris que je suivrais celle de Jacques Revel « (et aussi celle de M. Abélès, d'A. Bensa, de B. Lepetit) [qui] voit dans le principe de la variation d'échelle une ressource d'une exceptionnelle fécondité, parce qu'elle rend possible la construction d'objets complexes et donc la prise en compte de la structure feuilletée du social. Elle pose du même coup qu'aucune échelle n'a de privilège sur une autre, puisque c'est leur mise en regard qui procure le plus fort bénéfice analytique. », Jacques Revel, « Présentation », J. Revel, *Jeux d'échelles...*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁸ « La réduction d'échelle proposée par Ginzburg et Poni, après Grendi, invitait à une autre lecture du social », Jacques Revel, « L'histoire au ras du sol », *op. cit.*, p. XI.

Loin de m'en tenir à une histoire de l'expérience paroissiale, j'ai désiré explorer les autres virtualités de cette histoire. Je n'ai donc pas hésité à suivre certains des acteurs hors de cet espace quand il était nécessaire de comprendre les raisons, la nature et les modalités de leur implication dans l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban. Le temps de l'histoire s'est ainsi dilaté et les méthodes employées se sont encore diversifiées pour me permettre d'atteindre essentiellement les fondateurs de la paroisse avant leur arrivée sur le territoire de Saint-Alban. Au risque de la répétition d'une histoire du Sillon lyonnais déjà écrite, au risque de l'illusion biographique, et en reprenant les problématiques qui renouvellent l'histoire de la Grande Guerre, j'ai sondé le passé de Victor Carlhian et de Laurent Remillieux pour entrevoir la genèse de l'histoire paroissiale et en rechercher des clés. A partir d'eux, j'ai commencé à reconstituer un réseau du catholicisme lyonnais, que j'ai suivi dans ses évolutions et ses recompositions jusque dans les années 1940. Tout autant que la reconstruction historique de la réalité de l'expérience paroissiale, l'analyse des discours tenus sur Notre-Dame Saint-Alban s'est alors imposée.

Il y avait désormais trois niveaux à concilier dans l'écriture de la thèse : la tentative d'interpréter une réalité qui n'existait définitivement plus exigeait une réflexion continue sur la construction de l'objet historique « Notre-Dame Saint-Alban » ; mais, de plus, à cette écriture réflexive qui envisageait mon propre rapport à l'histoire du religieux, à ses objets et à ses méthodes, s'ajoutait la nécessité de mettre en perspective la réalité que je concevais avec l'image qu'avaient renvoyée de l'expérience paroissiale les acteurs et les héritiers de ce réseau du catholicisme lyonnais. S'interroger sur l'image idéale de Notre-Dame Saint-Alban revenait à entrer dans une des mémoires du catholicisme lyonnais et à décrypter l'un de ses mythes. Plutôt que de séparer ces trois niveaux de réflexion, plutôt que de proposer une partie qui individualiserait l'étude des discours tenus sur Notre-Dame Saint-Alban et rendrait compte de la logique de la construction de sa mémoire, j'ai choisi un autre mode d'écriture : le récit est constamment conduit à partir de la confrontation entre réalité, histoire, et discours sur la réalité et sur l'histoire. La présentation des résultats de la recherche pouvait alors être scindée en deux parties, qui correspondraient à deux expériences différentes, l'une reposant sur le temps et l'autre sur l'espace.

La première partie explore l'hypothèse selon laquelle le passé définit le présent, elle redit à sa manière que le début et la fin d'une histoire sont des temps dilatés, que le

temps historique, serait-ce le temps court, celui qui se mesure à l'échelle d'une vie humaine, oscille entre ruptures et continuités. La démonstration n'a rien d'original mais elle permet de donner une profondeur à l'histoire d'une paroisse devenue mythique dans l'imaginaire catholique lyonnais. Et, en déplaçant le récit des origines, elle permet aussi de commencer à amener la matière d'un commentaire critique qui multipliera ensuite les clés de lecture des réalités paroissiales et de leurs retranscriptions par le discours catholique. Entre biographie, histoire familiale et analyse d'un réseau de catholiques lyonnais, ce premier temps de l'histoire, qui laisse le récit mener à leur terme les logiques individuelles, familiales ou collectives des itinéraires, s'intéresse aux acteurs de l'histoire paroissiale à venir. C'est le discours de l'historien qui a inventé ce temps, qui ne lui était en rien donné *a priori*, et qui n'a pas été seulement conçu comme l'étude des origines de l'histoire. Car la première partie a une logique intrinsèque, un objet particulier : l'histoire d'un individu, de son rapport au groupe familial et aux réseaux relationnels entrecroisés qui l'accueillirent, forme son unité, alors que ce n'est plus l'itinéraire particulier de cet individu qui interrogera la deuxième partie de la thèse.

En abandonnant la focalisation sur les acteurs de l'histoire, la deuxième partie privilégiera un autre point de vue. Les analyses historiques continueront à se débattre entre le monde et ses représentations, observés encore à l'échelle de la micro-histoire, mais en se polarisant cette fois sur l'espace délimité par le territoire paroissial. On se concentrera dès lors sur l'histoire de l'expérience paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban, telle qu'elle s'est déroulée de 1919 à 1949, entre le moment où les fondateurs de la paroisse ont investi cet espace de la périphérie urbaine et la mort de Laurent Remillieux, qui a exercé tout ce temps la charge curiale, dans ces trois décennies qui ont renouvelé les perspectives catholiques de la mission intérieure. Le temps et l'espace s'étaient imposés, il ne restait plus qu'à suivre dans leurs agissements et leurs considérations ceux qui, pour une raison ou une autre, habitaient, fréquentaient la paroisse Notre-Dame Saint-Alban ou s'intéressaient à elle. Cette dernière, qui avait donné son nom au sous-titre de la thèse, devenait enfin l'objet central de l'histoire. Mais que l'on réfléchisse sur les itinéraires religieux et social de quelques catholiques lyonnais durant les deux premières décennies du vingtième siècle ou que l'on tente de croiser histoires religieuse et sociale de la paroisse qu'ils fondèrent dans les trois décennies suivantes,

la recherche contribue dans les deux cas à l'écriture d'une histoire du religieux dans la ville du premier vingtième siècle.

PREMIÈRE PARTIE LE TEMPS D'UNE HISTOIRE LES ITINÉRAIRES DES FONDATEURS DE NOTRE-DAME SAINT-ALBAN

L'expérience du temps

« La “guerre de 14”, la “guerre de 14-18” – n'est-elle pas ainsi le plus communément désigné ? – eut peut-être un autre début et une autre fin. Cette révision est d'ailleurs toute inductive : elle résulte du constat établi à partir d'études empiriques qui imposent aux historiens de mieux comprendre le temps qui la précède ou celui qui la suit. [...] »

Pour les découpeurs de temps, pour ceux qui tranchent si brutalement dans la chair de l'histoire et distinguent, avec une aisance vraiment merveilleuse, des périodes claires ou obscures – la distinction faite par Péguy entre “époque” et “période”, bien avant que n'éclate la guerre, vient immédiatement à l'esprit –, des moments de progrès et de sinistres séquences de décadence, la guerre présentait toutes les facilités : elle commençait un jour ; elle avait une fin tel autre jour. Ceux qui signèrent la paix de novembre 1918 les encouragent même, à leur manière, dans cette foi naïve après avoir marqué de symboles chiffrés la victoire des uns sur les autres. Ainsi s'en souviendrait-on et saurait-on que le temps des hostilités n'était qu'une parenthèse tragique dans l'histoire des hommes. [...] »

A l'heure où les idées d'échelle d'observation et d'expérience s'immiscent avec un certain bonheur dans les pratiques de l'histoire, il n'est pas inutile de rappeler que les

bornes chronologiques classiques d'août 1914 et de novembre 1918 ne sont pas toujours les plus appropriées. »¹

Une histoire de la genèse de Notre-Dame Saint-Alban s'imposait dès lors qu'il s'agissait par la suite d'en comprendre le fonctionnement et les réalisations, puisque les données qui allaient présider à sa fondation détermineraient en partie ses développements. Il fallait donc savoir dans quel contexte la fondation paroissiale avait eu lieu et bien connaître ses protagonistes. Il était aisé de définir plusieurs axes d'étude : l'un porterait sur l'état du catholicisme français au cours des deux premières décennies du XXe siècle, un autre sur la situation religieuse lyonnaise et les circonstances locales qui avaient présidé à la mise en place d'une nouvelle paroisse, et un dernier exigerait de partir à la rencontre des fondateurs qui allaient ou non devenir les animateurs de Notre-Dame Saint-Alban. Il était important de montrer aussi comment la paroisse était née à la fois des besoins religieux de la grande ville, du moins tels qu'ils étaient pensés par les catholiques et leurs autorités diocésaines, et des velléités d'un certain milieu catholique lyonnais qui restait à circonscrire.

En soulevant le problème des besoins religieux de la grande ville, l'observateur se plaçait déjà dans le domaine du discours, un discours sur la ville dont on dénonçait la déchristianisation, un discours tenu par des catholiques désirant continuer à investir un espace urbain bouleversé par l'industrialisation. « L'utopie missionnaire »², dans la continuité du siècle précédent, se déployait à l'intérieur du territoire urbain. Dans la pratique, on devait assurer la présence de l'institution ecclésiale et imposer à la ville des repères religieux, marquer matériellement l'espace en construisant des édifices dédiés au culte catholique. Le contrôle territorial était un préalable à l'action pastorale qui relèverait les exigences spirituelles d'une population éloignée de la religion. Le projet d'établir une paroisse sur un quartier neuf de la rive gauche demeurait dans la logique de l'Eglise catholique lyonnaise du XIXe siècle. Après les temps difficiles de la République anticléricale, la loi de la Séparation des Eglises et

¹ Christophe Prochasson, « La guerre et sa périodisation », *1914-1918 aujourd'hui*, n° 1, 1998, p. 158-160.

² Ces lignes qui proposent quelques repères dans l'histoire générale du catholicisme français sont inspirées de la synthèse de Denis Pelletier, *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, Editions La Découverte, 1997, 125 p.

Je reprends ici l'expression qu'il emploie pour évoquer la volonté et les efforts déployés par l'Eglise catholique pour reconquérir une société pensée comme déchristianisée.

de l'Etat avait redonné un dynamisme aux créations paroissiales, en en changeant les modalités. L'Eglise catholique reprit la conquête des nouveaux espaces urbains, entamée avec le cardinal de Bonald³.

La Grande Guerre finit de redistribuer les données. Quand les fondateurs s'installèrent sur le futur territoire de Notre-Dame Saint-Alban, en 1919, le conflit mondial qui venait de s'achever laissait une population traumatisée et déstructurée par plus de quatre années de guerre. Cette guerre semblait avoir défini de nouveaux besoins religieux⁴, tandis que l'hostilité qui avait dominé les relations entre catholiques et républicains reculait, après l'expérience commune des tranchées. Etait désormais ouverte « la voie vers la réconciliation entre les catholiques et la République »⁵. En janvier 1924, l'encyclique *Maximam gravissimamque* réglait le contentieux laissé en héritage par la Séparation. La même année, une ordonnance du cardinal Maurin, datée du 15 octobre, annonçait l'érection canonique de la paroisse Notre-Dame Saint-Alban. Mais le contexte politique inédit importait peut-être moins que les nouvelles données urbaines. L'urbanisation, alimentée par l'exode rural et l'immigration, faisait éclater les cadres urbains. Le maillage territorial était à revoir. La nouvelle paroisse devait relever tous ces défis.

Cette histoire, qui s'inscrit dans un cadre national et dans un contexte local, est aussi l'histoire de quelques hommes et de quelques femmes, dont on doit suivre les évolutions et les intentions pour bien en mesurer l'originalité. Notre-Dame Saint-Alban est issue de l'initiative d'anciens sillonnistes lyonnais qui avaient cherché après 1910, à travers le nouveau Sillon catholique, à poursuivre un apostolat en milieu populaire. De ce réseau nourri par une même sensibilité religieuse et politique, où s'entrelaçaient les relations personnelles et familiales, émergeaient deux figures essentielles de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban. Victor Carlhian, un industriel, l'animateur du Sillon lyonnais, brisé par la condamnation pontificale, se détourna de l'orientation politique que prirent, après 1912, les militants de la Jeune République avec Marc Sangnier. Il conçut alors d'autres projets d'action spirituelle

³ Pierre-Yves Saunier, « L'Eglise et l'espace de la grande ville au XIXe siècle : Lyon et ses paroisses », *Revue historique*, Octobre-décembre 1992, n° 584, p. 321-348.

⁴ On sera amené à utiliser les travaux d'Annette Becker et notamment *La Guerre et la Foi. De la mort à la mémoire 1914 -1930*, Armand Colin, 1994, tant la Première Guerre mondiale devait jouer un rôle essentiel dans la fondation de Notre-Dame Saint-Alban, et la nature de la nouvelle paroisse.

⁵ D. Pelletier, *Les catholiques en France depuis 1815*, op. cit., p. 60.

et sociale avec son ami intime, l'abbé Jean Remillieux, uni à lui par l'expérience du Sillon. La mort du prêtre, en 1915, marqua une autre rupture dans la vie et les desseins de Victor Carlhian. Le frère de l'abbé Jean, Laurent Remillieux, lui aussi prêtre du diocèse de Lyon, occupa aussitôt une place fondamentale dans le projet désormais nourri par les événements, mais toujours inspiré de l'héritage sillonniste, que le laïc bâtit pendant la guerre. Loin de se contenter de s'insérer dans ce projet, Laurent Remillieux réussit à lui donner une nouvelle direction, plus appropriée aux exigences cléricales, plus conforme aussi à ses propres désirs.

La naissance de la paroisse répondait donc aux aspirations d'une génération de catholiques qui avaient survécu aux déchirements des lois anticléricales de la République radicale et aux tourments de la crise moderniste. Ralliée pourtant à la République, soumise au devoir d'obéissance due à la hiérarchie de l'Eglise, meurtrie par les deuils de la Grande Guerre, elle avait persisté dans son désir de se ménager un espace de liberté au sein des institutions, qui lui permît de proposer des solutions aux problèmes que lui posait la société de son temps. Ses analyses comme ses choix étaient imprégnés de la pensée catholique du temps⁶ et des premières expériences de l'âge adulte, qu'elles fussent religieuses, sociales ou politiques. Les héritages pesaient sur elle tout autant que les contraintes extérieures ou les bouleversements récents dus à la Grande Guerre, quand elle conçut et réalisa le projet qui aboutit à Notre-Dame Saint-Alban. Cette première partie se doit de retracer l'histoire du réseau catholique lyonnais formé par l'épreuve du Sillon et de suivre plus particulièrement les itinéraires des deux hommes à l'origine de la création paroissiale. En explorant le temps qui a précédé la fondation, jusqu'au moment de l'érection officielle, on pourra faire surgir les logiques individuelles des deux principaux acteurs et celles, collectives, d'un milieu catholique lyonnais marqué par le Sillon, et encore au-delà, celles des autorités diocésaines et donc de l'institution ecclésiale. Car cette fondation paroissiale a correspondu tout à la fois à des exigences institutionnelles, qui révélaient la résolution d'adapter l'Eglise au siècle en lui ménageant un rôle actif, et à des désirs personnels, dont on a trop souvent masqué

⁶ Deux ouvrages serviront de référence pour l'histoire de la pensée catholique : Pierre Colin, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français, 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 523 p., qui guidera l'analyse contextuelle dans cette première partie, et Etienne Fouilloux, *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 325 p., qu'on sera amené à réutiliser dans toute la suite du travail.

l'influence, car ni l'individu, ni son désir n'étaient censés faire l'histoire du catholicisme, en dehors de toute inspiration religieuse.

Trois chapitres suffiront à porter les exigences de cette première partie. Les deux premiers seront consacrés à dénouer les fils de l'itinéraire des deux fondateurs, qu'on suivra à partir des premières années du vingtième siècle. La présentation du milieu catholique lyonnais, dans lequel Victor Carlhian et Laurent Remillieux évoluaient, se resserrera peu à peu autour d'eux, jusqu'à nous conduire dans l'intimité de leur relation et, surtout, dans celle du clan formé par la famille Remillieux. Le troisième chapitre, après avoir dévoilé les arcanes et les avatars d'un projet qui allait donner naissance à la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban, proposera un récit de la fondation paroissiale, de ses péripéties et de ses vicissitudes. On accompagnera donc l'installation des anciens sillonnistes dans la périphérie de Lyon, jusqu'à la transformation de la chapelle de secours en église paroissiale en 1924. Ces trois premiers chapitres n'ont pas été conçus pour servir de préalable à l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban. Ils ne posent pas seulement les bases d'une histoire qui resterait à écrire dans les parties suivantes. Ils permettent plutôt de parcourir une des dimensions de cette histoire, saisie du côté des fondateurs, et de réfléchir sur les enjeux d'une création paroissiale. Ils ont été également écrits pour nous amener à réfléchir sur les temps d'une histoire qui se dérobaient aux schémas des périodisations traditionnelles et se refusaient aux « parenthèses tragiques » non moins qu'aux ruptures inconditionnelles. On ne pouvait abandonner la réflexion sur la dimension temporelle de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban aux enjeux d'une mémoire qui servirait une troisième partie de la thèse. Il fallait aussi l'inclure dans l'observation de la fondation paroissiale qu'on annonce finalement comme née de la Grande Guerre, alors qu'on ne saurait oublier que les deux premières décennies du vingtième siècle ne se résument pas, pour les protagonistes de cette histoire, à la guerre, pas plus que les enjeux de l'histoire de cette dernière ne se referment en 1918. Une première partie qui s'ouvre sur le siècle naissant et s'achève en 1924 ne cherche pas seulement à tenir compte de bornes chronologiques officielles, de la date de l'érection canonique de la nouvelle paroisse notamment. D'une part, elle tente de démontrer que les temps d'une histoire, s'ils sont évidemment tributaires des événements de l'Histoire, restent aussi irréductiblement liés aux expériences singulières. Et d'autre part, puisqu'il ne s'agit pas non plus de nier le rôle de la guerre dans la fondation de Notre-Dame Saint-Alban, mais au contraire d'en

démontrer l'importance, elle explore certaines des hypothèses qui accordent à l'histoire de la Grande Guerre un temps élargi.

CHAPITRE 1 : Des héritiers du Sillon lyonnais

Le 18 juillet 1912, à neuf heures, le mariage religieux de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla était célébré par le Père de Mijolla, à la chapelle paroissiale de Saint-Georges, deux mois et demie après la bénédiction de leurs fiançailles dans la basilique de Fourvière. Le soir, quatre-vingt-dix de leurs amis prenaient part à la réception organisée par les nouveaux époux dans leur appartement, quai de Bondy. A huit heures et demi, les invités se rassemblèrent autour des mariés pour porter une série de toasts en leur honneur. L'abbé Jean Remillieux et Raymond Thomasset prononcèrent deux allocutions, auxquelles répondit un discours de Victor Carlhian. Emilie Remillieux intervint à son tour pour dresser le panégyrique de la mariée. Et une adresse finale de l'abbé Laurent Remillieux conclut le temps des paroles. Une plaquette tirée à cent cinquante exemplaires préserva le souvenir de cette soirée où « les âmes purent librement fraterniser en mettant en commun leurs souvenirs les plus chers, leurs désirs les meilleurs, leurs aspirations les plus nobles »⁷. Réalisée par l'imprimerie coopérative de « La Source », cette plaquette rassemblait les discours qui louaient l'engagement sillonniste de Victor Carlhian et son œuvre au service de la cause, ainsi que l'action de son épouse dans les cercles féminins du même Sillon. Elle parut grâce au financement de plus d'une centaine de souscripteurs, dont la liste était reproduite dans les dernières pages et qui avaient aussi cotisé pour la commande d'une sculpture en bronze. Cette plaquette nous introduisait en fait dans le milieu sillonniste survivant à la condamnation de 1910 et dressait le bilan d'années de militance, tout en évoquant la réorientation en cours des anciens sillonnistes. Les allocutions plaçaient en exergue le rôle et l'action de Victor Carlhian, héros du jour, l'aîné et le guide du groupe sillonniste lyonnais.

⁷ Plaquette imprimée pour le mariage de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla, « Hommage affectueux de leurs Amis reconnaissants à l'occasion de leur mariage », p. 6. Institut Marc Sangnier, Petits fonds, « Victor Carlhian ».

La mémoire attachée à Notre-Dame Saint-Alban a toujours associé la fondation paroissiale à l'épopée du Sillon lyonnais⁸. Le groupe des sillonnistes s'était constitué tardivement à Lyon, pas avant la fin de l'année 1905, et il avait gardé des dimensions restreintes⁹. Sa difficulté à s'imposer dans l'espace catholique lyonnais s'expliquait en partie par la concurrence que pouvait représenter la Chronique Sociale de Marius Gonin, dans les champs du catholicisme social et de la démocratie chrétienne¹⁰. Les débuts de la militance sillonniste s'étaient d'ailleurs, dans un premier temps,

⁸ Dans les chapitres consacrés à « La vocation sacerdotale » de Laurent Remillieux et à la mise en place de la paroisse, Joseph Folliet évoque l'importance des amitiés sillonnistes du prêtre et précise que ce fut « parmi les anciens sillonnistes qu'il trouva les premiers concours pour son œuvre paroissiale », J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 31. Même si le rôle des sillonnistes est minoré face à celui de Laurent Remillieux, ils apparaissent dès qu'il s'agit de remonter aux origines de la paroisse. De la même façon, les témoignages d'anciens paroissiens ont toujours mis en exergue le fait qu'à ses débuts, la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban était celle des anciens sillonnistes lyonnais.

⁹ Un mémoire de maîtrise a été soutenu sur le sujet par Gatien Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, Maîtrise d'histoire contemporaine sous la direction de Jean-Dominique Durand, Université Jean Moulin Lyon 3, 1995, 212 p. Il propose une synthèse claire et pertinente sur la question et je m'y référerai à plusieurs reprises. J'ai revu certaines sources, étudiées par l'auteur, dans la perspective de mon sujet, notamment les papiers conservés par l'Institut Marc Sangnier à Paris (dont certains avaient été peu ou pas utilisés, comme la correspondance de Francisque Gay) et ceux contenus dans les Archives de l'Archevêché de Lyon et je les ai complétées par les papiers personnels des familles Remillieux et Carlhian que j'ai pu avoir à ma disposition. La correspondance privée des Remillieux m'a permis d'entrer dans des considérations moins connues, car plus personnelles. L'ouvrage de référence sur l'histoire générale du Sillon reste à ce jour le travail, déjà ancien, de Jeanne Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne (1894-1910)*, Paris, Plon, 1967, 798 p. Malheureusement, les documents que l'auteur cite dans ses notes et qui lui ont fourni les renseignements nécessaires sur le Sillon lyonnais semblent avoir disparu. Ils faisaient partie des papiers Carlhian confiés à Jeanne Caron et offraient des informations sur les sillonnistes lyonnais et sur leurs liens avec les autres sillons régionaux ou locaux et avec le Sillon central. Les journées d'études et les publications de l'Institut Marc Sangnier réactualisent l'histoire de ce mouvement et contribuent à ouvrir sur le thème de nouveaux chantiers de recherche. Ainsi des travaux sur les groupes sillonnistes locaux, souvent mal connus, ou sur le devenir de ces mêmes groupes ont été entrepris. Voir la journée d'étude, tenue en Sorbonne le 29 septembre 2000, sur le thème « Marc Sangnier en 1910. La lettre *Notre charge apostolique* et ses suites », et proposant une contribution de Vincent Rogard sur « Le devenir des groupes sillonnistes locaux ».

¹⁰ Voir Christian Ponson, *Les catholiques lyonnais et la Chronique sociale. 1892-1914*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1979, 379 p. L'auteur propose un panorama du catholicisme

confondus avec les activités des cercles d'études de la Chronique et la séparation fut douloureusement acquise. La condamnation du Sillon en 1910 et la soumission du groupe lyonnais garantirent l'avantage pris par la Chronique. En fait, les reproches adressés par l'institution ecclésiastique aux sillonnistes lyonnais ne relevaient pas seulement d'une inquiétude politique. A Lyon, les dirigeants du sillon local, Victor Carlhian en premier lieu et surtout, avaient tissé des liens avec les « milieux modernisants »¹¹ et contrevenaient ainsi, plus gravement encore, à l'ordre de l'Eglise catholique.

Il est impossible de comprendre les réseaux de relations dont a bénéficié Notre-Dame Saint-Alban pendant l'entre-deux-guerres ni d'en concevoir l'étendue, sans revenir aux expériences initiales du réseau sillonniste. L'étude du groupe que formaient les sillonnistes lyonnais s'insère dans le cadre de la définition la plus générale qu'on peut donner d'une structure de sociabilité, « groupe(ment) permanent ou temporaire quel que soit son degré d'institutionnalisation, auquel on choisit de participer »¹². Mais le petit groupe lyonnais était aussi intégré au réseau de sociabilité sillonniste qui s'étendait à une partie du territoire français. Ces liens, poursuivis en dehors des grands moments de la vie militante, étaient marqués à Lyon par un compagnonnage d'autant plus important que les sillonnistes étaient peu nombreux et se singularisaient des autres catholiques par leurs choix politiques et religieux. Les rapports militants furent renforcés par des relations personnelles et familiales qui contribuaient à structurer le groupe et à lui donner sa cohérence. C'est d'abord au sein de ce groupe qu'il faut saisir les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban et leurs futurs partenaires. L'analyse de leurs idées doit conduire bien sûr à mesurer l'écart qui les séparait des autres catholiques, et donc à décrire les positions qu'ils adoptèrent face à la République et à la crise moderniste, mais sans oublier de discerner ce qui les unissait tout de même aux expériences vécues par cette génération de catholiques, qui a dû

lyonnais de la Belle Epoque, indispensable à qui veut se repérer parmi les multiples tendances de ce catholicisme. On peut alors mieux comprendre l'originalité des militants sillonnistes et mettre en perspective leur engagement politique, intellectuel et social.

¹¹ C'est ainsi que Victor Carlhian est envisagé par Etienne Fouilloux lorsqu'il explique que ce fut par lui que passa, dans le Groupe de travail en commun créé par Jacques Chevalier en 1920, l'héritage « du Sillon et des milieux modernisants lyonnais », *Une Eglise en quête de liberté...*, *op. cit.*, p. 163.

¹² La définition est empruntée à Jean-François Sirinelli, « Le hasard ou la nécessité ? Une histoire en chantier : l'histoire des intellectuels », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 9, janvier-mars 1986, p. 97-108, p. 103.

affronter la Séparation des Eglises et de l'Etat, avant d'être exposée, avec les autres Français cette fois, aux menaces de la montée des nationalismes. Il apparaît aussi évident que le travail, s'il doit combiner plusieurs approches en allant voir du côté des historiens qui ont mis en valeur l'étude des réseaux de sociabilité ou le concept de génération¹³, focalisera souvent l'étude sur les futurs acteurs de la fondation paroissiale, pour commencer à en cerner les logiques individuelles.

L'hypothèse de recherche qui a guidé l'étude de la plaquette éditée en hommage à Victor Carlhian, à l'occasion de son mariage, a été fondée sur la supposition que ce document pouvait permettre de saisir les composantes et le fonctionnement du réseau sillonniste lyonnais, et surtout de le suivre après 1910, d'abord à partir des indices

¹³ En ce qui concerne les réseaux et la sociabilité qui leur est attachée, les travaux qui m'ont paru les plus à même de guider l'étude du réseau sillonniste lyonnais, sont centrés sur les intellectuels. On peut alors se référer au numéro 20 des *Cahiers de l'I.H.T.P.* de mars 1992, consacré aux « Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux » et qui propose un état des lieux de la recherche en ce domaine au début des années 1990, multipliant les pistes de réflexion sur la notion de sociabilité dans ses différentes acceptions. On dispose désormais pour le concept de génération et son utilisation en histoire d'une abondante bibliographie, qui touche essentiellement les domaines de l'histoire culturelle, et particulièrement, encore une fois, celui de l'histoire des intellectuels. Le numéro spécial de *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, sur « Les générations », n° 22, avril-juin 1989, me paraît constituer une bonne entrée dans ces problématiques. La définition de l'appartenance des sillonnistes lyonnais à une génération catholique doit servir à évaluer la distance qui les séparait des autres catholiques ou au contraire ce qui les unissait à eux. Le concept de génération a pu être récusé par des historiens pour les problèmes qui restent attachés à l'identification d'une génération et aux limites à lui donner, comme le fait valoir Pierre Nora dans son article « La génération », in Pierre Nora (sous la direction de), *Les lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, 1997 (2^e édition), Tome 2, p. 2975-3015. Mais l'historien confirme tout de même que le terme reste « une notion bien adaptée à l'intelligence d'un long et lourd XIXe siècle » (p. 2985) et précise qu'on « peut enfin, s'attachant davantage au vécu des « groupes concrets », s'efforcer à des découpages plus fins » que ceux qui visent à opérer une solidarité horizontale qui traverserait toute la société. C'est dans ce sens que l'analyse sur « une génération de catholiques » sera menée. Cette analyse reposera évidemment sur des travaux d'histoire religieuse qui retracent l'histoire des catholiques dans la décennie précédant la Première Guerre mondiale. La voie ouverte par les tenants de l'histoire culturelle dans ces deux domaines a désormais été empruntée par les historiens du religieux, et surtout par ceux qui ont commencé à travailler sous la direction d'Etienne Fouilloux à une histoire des intellectuels catholiques, qu'il s'agisse de Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935*, Paris, C.N.R.S. Editions, 1998, 533 p., ou de Sabine Rousseau, *La colombe et le napalm : des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam, 1945-1975*, Paris, C.N.R.S. Editions, 2002, 370 p.

que livraient, essentiellement, les propos des intervenants sur leur auditoire, et donc sur les invités de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla, puis à partir d'une étude de la liste des souscripteurs. L'identification des cent vingt-deux individus cités pouvait paraître difficile à mener, tant de noms n'évoquaient aucune résonance particulière. Mais dès la première lecture, on reconnaissait des personnalités importantes de l'histoire nationale du Sillon, comme Marc Sangnier, des acteurs notoires de l'histoire religieuse et politique, lyonnaise surtout, atteints au moment de leurs premiers engagements, de leurs premières entreprises, tels que Elie Vignal, Eugène Pons ou, dans un autre registre, l'abbé Joseph Lavarenne et, dans un autre lieu, François Perroux, ou s'imposant déjà comme d'éminentes figures intellectuelles, et on peut ici relever le nom de Joseph Serre par exemple. En fin de liste sont inscrits « les camarades de Bourg-Saint-Maurice (Savoie) » et « les camarades de Roanne ». C'est bien la mention de ces deux groupes sillonnistes qui a lancé l'hypothèse de recherche, en dépit de l'anonymat conservé, dans cette approche initiale, par le plus grand nombre des souscripteurs.

Déjà, les allusions directes ou voilées aux invités de la soirée donnée en l'honneur de son mariage par Victor Carlhian, comme la thématique des interventions de Jean Remillieux et de Raymond Thomasset, laissaient entrevoir la forte présence des anciens sillonnistes. Les propos les plus clairs furent tenus par Raymond Thomasset, directeur de « La Source », « au nom de tous les camarades et amis »¹⁴. Le terme de « camarade », qu'utilisaient les sillonnistes pour s'interpeller, est employé quatre fois, soit au singulier pour désigner Victor Carlhian, soit au pluriel pour évoquer le reste du groupe qui était convié à des « réunions », à des « causeries », à « des tournées collectives de propagande pendant lesquelles s'[était] forgée en [eux] l'âme commune qui [les] uni[ssait] encore si étroitement » à ce jour¹⁵. Et de rappeler encore les divers congrès qu'ils avaient tenus à Lyon. Une opposition temporelle marque le texte et l'organise autour d'un avant, tout entier voué au Sillon, et d'un après, où le groupe avait cherché à reconverter ses activités militantes, la ligne de rupture passant implicitement par la condamnation de 1910. Mais ce sont les mêmes « camarades et amis » qu'on retrouve de part et d'autre. Leurs efforts se concentraient maintenant sur l'imprimerie collective de « La Source », sur la Colonie de Vacances de

¹⁴ Plaquette imprimée pour le mariage de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla, « Hommage affectueux de leurs Amis reconnaissants à l'occasion de leur mariage », p. 12. Institut Marc Sangnier, Petits fonds, « Victor Carlhian ».

¹⁵ Ibid., p. 16.

Chapareillan et, pour la plupart des jeunes militants, sur la Ligue de la Jeune République.

Si les propos de l'abbé Jean Remillieux, le premier à prendre la parole, paraissent moins nets dans l'interpellation de l'auditoire, ils restaient tout aussi signifiants. Son discours n'était pas empreint de l'admiration pour « le grand frère », l'initiateur du groupe et de toutes ses actions, qui teintait les paroles de Raymond Thomasset. Il trahissait en revanche le caractère plus intime d'une relation : l'écriture lui confèret un ton personnel, proche de la confidence, alors qu'avec l'allocution suivante, on reste pour l'essentiel dans le domaine du public.

« En appelant [...] à bénir [votre foyer] de la main d'un prêtre dont le seul titre à cet honneur est sa très vive affection pour toi, Victor, mais qui ne saurait oublier à l'ombre de quel idéal est née cette amitié, quelles espérances communes l'ont rendue tout à fait intime et fraternelle ; tu as signifié assez quels souvenirs vous vouliez, Marie et toi, qu'on rappelle ce soir et, au seuil d'une nouvelle période de vie, à quel passé vous entendiez, l'un et l'autre, rattacher les efforts, les joies, les peines, les victoires dont sera fait demain. »¹⁶

Le langage du prêtre revêt aussi une dimension religieuse : le champ du politique, s'il perce dans les propos de Jean Remillieux, côtoyait toujours celui du sacré. D'ailleurs, l'abbé Remillieux, comme il l'annonçait, devait ensuite procéder à la bénédiction de l'appartement des nouveaux époux. Le terme de « camarade » était remplacé par celui d' « ami », alors que Victor Carlhian dans sa réponse reprenait le vocabulaire utilisé par Raymond Thomasset et confirmait à plusieurs reprises qu'il s'adressait à ses « chers camarades », « venus si nombreux affirmer l'amitié que tant d'aspirations et de désirs communs [avaient] depuis si longtemps rendue indissoluble »¹⁷. L'abbé Jean Remillieux ne se comprenait pas dans le groupe des laïcs, militants sillonnistes. Néanmoins, il avait partagé avec eux la même cause, le même « idéal ». Et finalement, la dualité temporelle relevée dans le texte de Raymond Thomasset apparaît aussi et structure, à sa façon plus littéraire, un discours qui reprenait l'itinéraire de Victor Carlhian. Un passé nostalgique se détachait d'un présent chargé d'espérance chrétienne au-delà de toute action. De ce passé, on avait dû faire le deuil et la souffrance éprouvée innervait son souvenir. Pourtant, pour Jean Remillieux, la personne de son ami et son amitié assuraient la continuité et permettaient à chacun de comprendre que les fruits mûris par le Sillon ne se réduisaient pas à ceux d'un combat politique et matériel. Le réseau d'affections qui s'était noué, grâce à Victor

¹⁶ Ibid., p. 7-8.

¹⁷ Ibid., p. 21-22.

Carlhian, autour de l'expérience sillonniste, et là l'auteur du discours s'incluant dans le groupe, pouvait perdurer et être réinvesti dans de nouveaux apostolats.

« En dépit des sacrifices matériels que [...] tu as accomplis pour permettre au *Sillon lyonnais* de vivre et de se répandre, nous plaçons bien plus haut les délicatesses que tu as prodiguées à tous ceux de nos amis dont les découragements, la solitude, la faiblesse ou les ardeurs sollicitaient cette incomparable aumône. Au près de ces conseils, de ces affections tenaces, que sont les soirs glorieux et enthousiastes des congrès de jadis ? La fragilité de ces victoires s'est d'ailleurs montrée tout d'un coup, et, le *Sillon* mort, seuls ont continué de vivre les fruits de tes intimes et silencieuses délicatesses. Ton mérite fut, depuis ce jour douloureux, de rester l'ami qui console et reconforte, quand tu sentais toi-même ton âme désemparée. Et c'est alors que la Providence, attentive à proportionner la grâce à l'effort, la joie à la peine, prépara, avec votre complicité heureuse, le foyer qui se fonde. »¹⁸

La dernier toast, porté en l'honneur de la mariée cette fois, fut prononcé par Emilie Remillieux, la sœur de l'abbé Jean Remillieux. Elle justifia d'emblée sa prise de parole en expliquant qu'elle représentait « le Cercle »¹⁹ et qu'elle s'exprimait au nom de « toutes » ; l'emploi constant de la première personne du pluriel après le paragraphe d'introduction tend à le prouver. Même si elle n'était qu'une « cadette », elle désirait remercier la « sœur aînée » qui avait su faire naître l'ardeur, discipliner les bonnes volontés et les mener vers des résultats tangibles, qui leur avaient permis de gagner la reconnaissance d'autres cercles féminins en dehors de Lyon. Les propos demeuraient donc centrés sur l'expérience sillonniste, même s'ils concédaient que les adhérentes du groupe des dames du Sillon n'étaient pas focalisées sur le combat politique et social et que leurs activités primordiales se déroulaient à un autre niveau. L'intervention de Marie de Mijolla dans le Cercle féminin du Sillon lyonnais semblait tardive, puisqu'elle était datée de 1909 par Emilie Remillieux. Mais justement, dans son intervention, la rupture de 1910 n'apparaissait plus traumatisante. Elle fixait aussi un avant et un après, mais alors que chez les hommes la nostalgie l'emportait et que l'après n'était sauvé que par l'enthousiasme de l'activisme (Raymond Thomasset) ou par la transcendance d'une recherche religieuse (Jean Remillieux), ici, la condamnation s'était ouverte sur une redéfinition positive des priorités :

« Déjà en 1910, ô merveille, une amie, étrangère à notre ville disait de nous : “ Les retardataires, les timorées, les réactionnaires que sont les Lyonnaises sont devenues vraiment *très chic* ! ”. C'est ton ouvrage, ma chère Marie, ouvrage de préparation encore, puisque, quelques mois après – et nous en sommes là – nous devons prendre pied sur le terrain qui est véritablement le nôtre. »²⁰

¹⁸ Ibid., p. 10.

¹⁹ Ibid., p. 36.

²⁰ Ibid., p. 37-38.

On peut se demander si l'assemblée ne comptait vraiment que des anciens sillonnistes, puisque souvent étaient évoqués par Raymond Thomasset « nos meilleurs amis lyonnais », « les personnes sympathiques à la Ligue de la Jeune République », « nos amis très dévoués », qui continuaient à s'opposer au « nous » des « camarades ». On le croira cependant car il ne s'adressait jamais directement à eux, mais les désignait comme une des cibles du prosélytisme des « camarades », assurément présents à la soirée de Victor Carlhian. Pourtant, cette façon de nommer ceux qui, sans participer aux activités militantes sillonnistes, auraient été des sympathisants aux idées sillonnistes et des soutiens du groupe lyonnais, laisse envisager que l'étude du milieu sillonniste lyonnais ne doit pas s'arrêter à celle de ses militants. Il faut y intégrer cette nébuleuse d'amis lyonnais dévoués, qui pourrait nous conduire à définir plus largement tout un milieu catholique, aux sensibilités religieuse et politique particulières. Ce n'est qu'une fois ce milieu défini, qu'on sera amené à le confronter aux autres tendances du catholicisme lyonnais, tout en ayant conscience que, loin d'un cloisonnement strict, des échanges et des liens se tissaient, sinon entre les groupes, du moins entre les individus, liens qui venaient complexifier les différents réseaux catholiques.

Finalement, les toasts portés aux nouveaux mariés lors de ce 18 juillet 1912, en nous introduisant dans le groupe des anciens sillonnistes réunis autour de leur mentor, auront commencé à dévoiler les composantes et le fonctionnement du Sillon lyonnais : des militants laïcs, au sein desquels on devine la coexistence de deux générations (dans le sens démographique de classes d'âge cette fois) qui n'ont peut-être pas connu le même devenir, des clercs, attirés par l'idéal sillonniste et qui ont accompagné, un temps, les laïcs et leur désir d'action, des femmes, des jeunes filles, souvent des célibataires, dont les activités et les œuvres parfois parallèles ont joint la cause sillonniste à celle de la femme catholique. Il faudra vérifier le rôle et la place de chacun pour savoir, notamment, si la responsabilité exclusive du groupe sillonniste attribuée à Victor Carlhian ne constitue pas un effet de grossissement dû à l'événement dont il était pour un jour le héros. On doit approfondir les thèmes esquissés, d'abord en se livrant à une étude des sillonnistes lyonnais à partir de la liste des souscripteurs de la plaquette imprimée par « La Source », sans oublier de s'attarder sur l'animateur du Sillon de Lyon ni de relier les Lyonnais aux autres groupes locaux et au Sillon national. Il s'agira aussi de s'enquérir du cours de la vie sillonniste, autrement dit de l'expérience militante, avant d'évaluer le trouble jeté par

la condamnation de 1910 et de suivre, dans les tout premiers temps, la reconversion des activités du groupe lyonnais et de ses acteurs les plus notables quant à la future histoire de Notre-Dame Saint-Alban²¹. On ne dépassera guère ici les années 1911-1913, et c'est la première année du mariage de Victor Carlhian qui clôturera chronologiquement le développement.

1 – Victor Carlhian et le Sillon lyonnais : un itinéraire intellectuel et spirituel de l'engagement

La première mention d'un groupe sillonniste lyonnais d'envergure dans la revue *Le Sillon* date de 1905²². Le passage de Marc Sangnier à Lyon, le 20 décembre 1905, sembla donner l'élan nécessaire à son officialisation. La déclaration d'association en préfecture n'intervint cependant que le 6 mars 1908. La fondation tardive du Sillon lyonnais, et de tous les sillons locaux du sud-est de la France, par rapport aux autres Sillons de province qui s'étaient organisés entre 1901 et 1904, s'expliquait par la concurrence qu'exerçaient dans la région la *Chronique sociale* et ses cercles d'études. Christian Ponson a montré que les années 1900-1904 furent pour la *Chronique* une période d'affirmation²³ qui vit la réflexion sociale prendre le pas sur la politique militante. Les groupes d'études affiliés à la Fédération du Sud-Est se

²¹ En effet, on veillera toujours à ne pas réécrire l'histoire du Sillon lyonnais, déjà présentée par Gatien Goyard, mais à focaliser cette histoire sur les futurs acteurs de Notre-Dame Saint-Alban.

²² Les débuts du Sillon lyonnais ont été étudiés par Gatien Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904 – 1910)*, *op. cit.*, dans une première partie consacrée à « La difficile naissance du Sillon dans le Rhône. 1904 – 1905 ». Les archives locales lui ont permis de compléter les quelques remarques de Jeanne Caron sur le Sillon de Lyon incluses dans le chapitre sur les Sillons de province. Cf. J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, *op. cit.*, p.. Christian Ponson avait déjà enrichi ces informations grâce à l'étude des papiers conservés à la *Chronique Sociale* et des Archives de l'Archevêché de Lyon, pour écrire les pages destinées à expliquer les relations entre la *Chronique* et le Sillon. Cf. C. Ponson, *Les catholiques lyonnais et la Chronique sociale*, *op. cit.*, p. 153-157 surtout. J'ai utilisé ces travaux pour replacer les sillonnistes qui intéressent mon sujet dans le contexte de l'histoire du Sillon lyonnais.

²³ Voir C. Ponson, *Les catholiques lyonnais et la Chronique sociale*, *op. cit.*, Chapitre V « Les œuvres de l'époque de la démocratie chrétienne : l'affirmation de la *Chronique* (1900-1904) », p. 69-84.

multipliaient dans le Rhône, la Loire, l'Isère et attiraient les jeunes catholiques des milieux populaires, tout en fournissant un encadrement qui permettait d'organiser la formation intellectuelle de leurs membres²⁴. Jeanne Caron invoque cependant la présence à Lyon d'un « Sillon local », formation limitée à la ville²⁵. Dans cet ordre d'idée, Christian Ponson prévient ses lecteurs contre l'idée d'un strict cloisonnement des mouvements catholiques en ce temps d'organisation. « Quelle que soit l'intention de la Chronique de se distinguer des autres mouvements, on doit mentionner que pendant toute cette période, les groupes – groupes d'études, groupes paroissiaux [...] s'affili[aient] à tel mouvement, ou à plusieurs, au gré des circonstances. »²⁶ Cette réalité, ajoutée à « la proximité d'intention et de comportement »²⁷ qu'entretenait la Chronique avec le Sillon, nous permet de comprendre comment une présence sillonniste pouvait se développer au contact des groupes d'études affiliés à la Chronique. Le succès rencontré par le mouvement lyonnais expliquait quant à lui la difficulté d'implantation, sur le même terrain social, de groupes sillonnistes suffisamment étoffés. La volonté du Sillon central changea les données.

L'engagement et la militance

Jusqu'en 1905, la Chronique et le Sillon avaient travaillé ensemble à la formation de la jeunesse catholique et leurs groupes d'études se réunissaient dans les mêmes congrès nationaux. Mais les tensions, révélant des conflits de personnes et d'intérêts, comme des conceptions différentes de la structure interne des mouvements, s'aggravèrent en 1904 pour provoquer une rupture irrémédiable entre l'organisation de Marc Sangnier et celle de Marius Gonin. « L'histoire de la séparation du Sillon d'avec la Chronique sociale, qui [s'est étendue] de l'été de 1903 à février 1905 » a été racontée par Jeanne Caron²⁸. Cette dernière explique que la rupture a coïncidé

²⁴ Sur les cercles d'études de la Loire, voir Jean Nizey, « Les cercles d'études de jeunes gens dans la région stéphanoise », in J.-D. Durand, B. Comte, B. Delpal, R. Ladous, C. Prudomme (dir.), *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes – La postérité de Rerum Novarum*, op. cit., p. 323-342 et du même auteur, « Jeunes sillonnistes de la Loire : le Sillon izieutaire », in Gérard Cholvy, Bernard Comte, Vincent Feroldi (dir.), *Jeunesses chrétiennes au XXe siècle*, Paris, Les Editions ouvrières, 1991, 174 p., p. 31-44.

²⁵ J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, op. cit., p. 227.

²⁶ C. Ponson, op. cit., p. 79.

²⁷ C. Ponson, op. cit., p. 151.

²⁸ J. Caron, op. cit., p. 245-254.

avec « l'effort de mise en place de groupements exclusivement sillonnistes »²⁹. Elle répondait en contrepartie au désir d'autonomie de la Chronique lyonnaise, qui condamnait toute tentative d'absorption et restait attachée au fédéralisme de son organisation. Les Lyonnais de la Chronique refusaient aussi la « personnalisation trop marquée dans le Sillon »³⁰. Christian Ponson, en comparant les formes du militantisme des sillonnistes les plus impliqués avec celles de l'engagement des membres de la Chronique, laissait percevoir un autre problème. Certes, « les affinités de pensées évidentes »³¹ ont continué à marquer la proximité des deux mouvements au sein du catholicisme social après 1905 et à expliquer la persistance des relations entre les deux mouvements lyonnais, mais « dans l'ensemble, les sillonnistes semblent avoir vécu un engagement plus complet »³², engagement qu'ils n'ont pas hésité à inscrire dans les combats syndicaux et politiques, loin de la démarche volontairement apolitique de la Chronique.

Si l'on s'en réfère au témoignage de Maurice Villain, qui a publié en 1965 un ouvrage sur Victor Carlhian³³, le parcours de ce dernier illustre parfaitement

²⁹ J. Caron, *op. cit.*, p. 246.

³⁰ La rupture entre le Sillon et la Chronique est aussi évoquée par C. Ponson, *Les catholiques lyonnais...*, *op. cit.*, p. 79. Il y résume surtout le point de vue de la Chronique et de Marius Gonin. Il renvoie lui-même à l'ouvrage de Jeanne Caron et à un mémoire de Lucienne Dupraz, *La Chronique des Comités du Sud-Est face aux problèmes sociaux, de 1892 à 1904 (Genèse de la Chronique sociale de France)*, D.E.S. d'histoire sous la direction d'André Latreille et Pierre Léon, Lyon, Facultés des Sciences humaines, 1963, 260 p., retraçant notamment les relations entre le Sillon et la Chronique, de 1900 à 1905.

³¹ C. Ponson, *Les catholiques lyonnais...*, *op. cit.*, p. 79.

³² C. Ponson, *Les catholiques lyonnais...*, *op. cit.*, p. 154.

³³ Maurice Villain a raconté les années de jeunesse de Victor Carlhian et celles de sa militance sillonniste dans *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur. 1875-1959*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, 174 p. L'ouvrage est bien sûr centré sur l'action de Victor Carlhian en faveur de l'œcuménisme et sur ses liens avec Paul Couturier, mais il laisse une part notable à l'environnement lyonnais et aux différentes activités de Carlhian. Tous les propos sur ses premiers engagements sont réunis dans les annexes consacrées respectivement à la « jeunesse » (p. 123-126), au « Sillon de Marc Sangnier » (p. 126-129), au « Sillon lyonnais » (p. 131-140) et à « Notre-Dame Saint-Alban » pour l'annexe IV (p. 141-152). Même si le récit de la vie et de l'œuvre de Victor Carlhian est conduit en toute subjectivité par un religieux mariste, disciple de l'abbé Paul Couturier et théologien de l'œcuménisme spirituel, il fournit des informations rendues précieuses par la perte d'une part importante des papiers privés de Victor Carlhian. Il n'est pourtant pas exempt d'erreurs et doit donc être confronté à d'autres témoignages. Sur

l'émergence des groupes sillonnistes au sein de la Chronique jusqu'à la refondation officielle d'un Sillon lyonnais indépendant. D'abord affilié à la Chronique du Sud-Est et à la Fédération des Cercles d'études de Marius Gonin, il aurait rencontré Marc Sangnier probablement lors d'un congrès national des cercles d'études organisé par le Sillon. Il aurait ensuite participé au pèlerinage qui conduisit les sillonnistes à Rome, en compagnie de plusieurs membres de la Chronique dont Marius Gonin³⁴, et au cours duquel Marc Sangnier obtint une audience de Pie X. Maurice Villain insiste sur le congrès qui s'est tenu à Lyon en février 1904, certainement parce que ce fut le fameux congrès qui cristallisa les discordes qui minaient la collaboration entre la Chronique et le Sillon, et place le pèlerinage et l'audience papale dans la suite de ce troisième congrès. Il associe en fait les deux événements qui auraient déclenché la vocation sillonniste de Victor Carlhian (il « reçut l'étincelle » de ce voyage à Rome³⁵) et l'auraient bientôt mis en demeure de réaliser un choix entre son activité à la Chronique et un engagement sillonniste exclusif. La participation de Victor Carlhian au pèlerinage de 1904 est confirmée dans une lettre qu'il écrivit à sa femme pendant la guerre³⁶. Mais si l'on en croit plutôt le témoignage de Jean Carlhian, fils aîné de Victor Carlhian, son père aurait découvert le Sillon lors de ses études parisiennes, dès la fin des années 1890³⁷. Cependant, contrairement à ce qu'avance Roger Voog dans une notice biographique³⁸, il n'aurait pas adhéré au Sillon à ce moment-là, mais après son retour à Lyon. On rejoint alors la version de Maurice Villain.

En 1905, la rupture consommée, à l'appel de Marc Sangnier, un groupe du Sillon local se sépara de la Chronique, décida de refonder une section lyonnaise du Sillon et

Maurice Villain, on peut consulter la notice d'Etienne Fouilloux, dans le volume du *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* consacré à *Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais*, sous la direction de Xavier de Montclos, Paris, Beauchesne, 1994, p. 416-417.

³⁴ J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, op. cit., p. 269.

³⁵ M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, op. cit., p. 125.

³⁶ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 4 novembre 1916 : « En 1904, sous les voûtes de Saint-Pierre de Rome, j'avais bien fait une sorte de dépouillement ».

³⁷ Témoignage recueilli le 28 janvier 1995 et exploité par Françoise Buclet in *Le Van, revue lyonnaise de bibliographie. 1921- 1939*, Mémoire de maîtrise d'histoire contemporaine sous la direction d'Etienne Fouilloux, Université Lumière Lyon 2, 1995, 260 p. Françoise Buclet présente une étude biographique de Victor Carlhian, directeur du *Van* p. 26-32. L'entretien avec Jean Carlhian est reproduit dans l'annexe 1, p. 196-202.

³⁸ Roger Voog, « Victor Carlhian », in *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine : Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais*, op. cit., p. 95-96.

demanda à Victor Carlhian d'en prendre la direction. Maurice Villain sollicite le témoignage de Victor Carlhian lui-même pour rappeler ce tournant d'une vie consacrée jusque-là à penser le monde, à en rechercher une intelligence toute conceptuelle, et qui bascula en 1905 dans l'action collective. Le texte qu'il cite a été écrit à l'occasion du trentième anniversaire de Louis, l'un des fils Carlhian, et certifie le rôle joué par Victor Carlhian dans la renaissance du Sillon lyonnais :

« Trente ans, c'est le plein de la vie ; c'est l'âge où j'acceptais de fonder le Sillon lyonnais et où je lui consacrais toutes mes pensées et toutes mes forces ; en recevant en retour du don que je lui faisais une inappréciable formation humaine. Sans le Sillon je fusse devenu un cuistre, en entendant par là la prédominance des ratiocinations intellectuelles, l'ignorance des sources profondes de l'action humaine, la primauté donnée à une intelligence conceptuelle sur le donné réel. »³⁹

A trente ans, Victor Carlhian abandonnait donc une vie entièrement vouée d'après lui aux préoccupations intellectuelles, pour entrer dans le monde réel de la militance sillonniste, parce qu'on lui avait demandé, à lui industriel, d'assumer la direction du groupe lyonnais. Jean Carlhian estime que sa présence procurait au Sillon « la caution bourgeoise » qui allait l'aider à s'imposer dans les milieux catholiques lyonnais⁴⁰ et le placer dans la tradition du « Sillon rassurant », voulue par Marc Sangnier⁴¹. Victor Carlhian était-il vraiment le bourgeois qui saurait se faire accepter des hommes d'œuvres de la société lyonnaise et permettre ainsi au Sillon de rivaliser avec la Chronique ? A suivre son itinéraire particulier, on pourra aussi comprendre ce qui l'a poussé de son côté à accepter le rôle qu'on a voulu lui confier.

En dehors de toute littérature secondaire, on a tout de même retrouvé un document fondamental qui livre un témoignage autobiographique retraçant l'itinéraire des engagements de Victor Carlhian et son cheminement spirituel, de l'enfance aux années de maturité⁴². De ce récit synthétique d'un demi-siècle de vie, qui fut l'objet d'un exposé présenté aux membres de la section de l'Association du Mariage Chrétien réunis à Notre-Dame Saint-Alban en 1929, on retiendra, pour l'instant,

³⁹ M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, *op. cit.*, p. 125-126. L'auteur ne cite pas sa source.

⁴⁰ Propos tenus par Jean Carlhian le 28 janvier 1995, in Françoise Buclet, *Le Van, revue lyonnaise de bibliographie. 1921- 1939*, *op. cit.*, p. 197.

⁴¹ J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, *op. cit.*, p 207.

⁴² Je n'ai pas eu accès au texte original, mais à sa version saisie sur traitement de texte, que m'a fournie Louis Carlhian. Le fils de Victor Carlhian a lui-même intitulé le document : Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », Exposé fait devant des membres de l'Association du Mariage Chrétien, 1929, 19 p.

l'attention portée aux événements qui ont scandé la jeunesse et les premières années de la vie adulte de Victor Carlhian, événements qui ont marqué les tournants de son existence avant 1914. L'intérêt de ces confidences réside aussi dans la perception que leur auteur avait de lui-même et de son temps. Certes, on doit se méfier de ce regard rétrospectif, qui tend à projeter des sentiments et des pensées forgés après la Première Guerre mondiale, et investis des repères de 1929, sur un passé qui a disparu et qu'on regarde avec nostalgie. On gardera la même méfiance envers l'idéalisation de ce passé : ainsi, le monde de la petite enfance est magnifié selon un processus très commun qui prive le passé des défauts du présent.

« Comme il paraissait simple le monde que nous avons trouvé devant nos yeux, il y a cinquante ans. Il conservait encore l'armature de la vieille société. Les campagnes étaient encore peuplées et traditionalistes ; les foyers abritaient des enfants et la gaieté était répandue dans l'air. »⁴³

Mais Victor Carlhian est lui-même conscient des procédés de reconstruction qui subvertissent les souvenirs et il confie à ses auditeurs sa perplexité quant aux limites de la lucidité de son introspection et quant à la fiabilité de ses conclusions.

« Lorsque je cherche à me replacer, à trente ans de distance, dans mes sentiments d'alors, je suis perplexe, car comment ne pas les colorer de ce que la vie vous a appris. On est exposé à se souvenir des sentiments qu'on aurait dû avoir et non de ceux que l'on a eus. »⁴⁴

De plus, si notre objectif est de comprendre les origines de Notre-Dame Saint-Alban, le témoignage qui met en abyme la vie d'un de ses fondateurs, pour aboutir à la définition de son projet d'apostolat social et à sa réalisation partielle à travers la paroisse, devient essentiel.

Le père de Victor Carlhian, Simon Carlhian, né en 1839 à Château-Queyras, dans le canton d'Aiguilles (Hautes-Alpes), avait emprunté les chemins de la migration qui le conduisirent avec bien d'autres Queyrassins dans l'une de leurs destinations privilégiées, la ville de Lyon⁴⁵. Qu'il ait débuté « dans une affaire de dorure dont il devint le principal associé »⁴⁶ ou qu'il montât « alors une entreprise de dorure qui

⁴³ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 2.

⁴⁴ V. Carlhian, *op. cit.*, p.6.

⁴⁵ Les migrations des Queyrassins et leur mémoire ont été étudiées par Anne-Marie Granet-Abisset dans *La route réinventée. Les migrations des Queyrassins aux XIXe et XXe siècles*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1994, 281 p.

⁴⁶ M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, *op. cit.*, p.123.

fabriquait des fils d'or et d'argent »⁴⁷, son départ avait été sûrement motivé par la volonté d'améliorer sa position sociale et financière et son itinéraire fut finalement marqué par une ascension réussie. Son union avec Jeanne Bosq, lyonnaise originaire de Mornant, donna naissance à deux enfants seulement, témoignage du néo-malthusianisme d'une bourgeoisie montante (contrairement au tableau de la société de 1879 dépeint par Victor Carlhian et déjà cité) et non moins catholique, à l'orée de la Troisième République. De son enfance, Victor, né en 1875 après une fille, avait apparemment conservé le souvenir des combats qui opposaient les Républicains opportunistes aux catholiques, exclus de la République depuis 1879. Pour le quinquagénaire qu'il était devenu en 1929, la découverte de la foi dans ces années 1880 restait inséparable de la lutte à mener pour « défendre les autels » et, même si ces souvenirs semblaient contaminés par la réalité plus violente vécue au moment des lois anticléricales du début du XXe siècle, on peut deviner certains éléments de la politique opportuniste menée à l'encontre des écoles catholiques pour enraceriner le sentiment républicain grâce à l'école publique : les « noirs païens »⁴⁸ de l'enfance de Victor Carlhian évoquaient irrésistiblement les hussards noirs de la République.

Les études secondaires de Victor Carlhian se déroulèrent dans le cadre de la pension des Frères maristes de Saint-Genis-Laval. Après son baccalauréat, gagné par l'enthousiasme des progrès des sciences expérimentales et encouragé par les chercheurs chrétiens qui proposaient une alternative au scientisme, il opta résolument pour la filière scientifique. Il obtint une double licence en mathématiques et en sciences physiques aux Facultés catholiques de Lyon, avant de partir pour la capitale préparer un doctorat, d'après Maurice Villain⁴⁹, ce que son propre témoignage confirme, en précisant qu'après le service militaire, il était parti à Paris « continuer ses études »⁵⁰. Jean et Louis Carlhian pensent qu'il avait au contraire réalisé toutes

⁴⁷ C'est la version de Jean Carlhian, reprise par Françoise Buclet, *op. cit.*, p. 27, et confirmée par un autre fils de Victor Carlhian, Louis Carlhian, lors d'un entretien réalisé le 22 février 1999. Cette version familiale diffère de celle de Maurice Villain par la volonté de mettre en exergue le désir de réussite sociale du grand-père et sa réalisation individuelle grâce à son esprit d'initiative. La version de M. Villain s'approche de façon plus réaliste des itinéraires reconstruits par Anne-Marie Granet-Abisset, qui insiste sur les liens de solidarité mettant en place des réseaux d'accueil et des associations facilitant les promotions individuelles. Voir le chapitre II de la deuxième partie : « Les chemins de la réussite ».

⁴⁸ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 2.

⁴⁹ M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, *op. cit.*, p.123.

⁵⁰ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 5.

ses études supérieures à Paris. Ce déplacement s'explique peut-être par l'association de ces études parisiennes avec l'événement qui cristallisa les divisions de la société française et focalisa la mémoire de Victor Carlhian sur ces « deux années de folie »⁵¹ vécues dans la capitale au cours de l'Affaire Dreyfus. Avec le recul du temps, l'affaire judiciaire désormais résolue et les passions à son sujet éteintes, la justesse de son choix lui apparaissait évidente. Mais déjà en 1898, Victor Carlhian avait été sans état d'âme dreyfusard pour défendre la justice contre l'erreur, les valeurs morales contre les errements et les perversions d'une autorité qui se « prétend[ait] infaillible »⁵² alors qu'elle versait dans le « déni de justice »⁵³.

De toutes les façons, Françoise Buclet a eu raison de retenir de ces années de formation qu'elles débutèrent dans des institutions religieuses pour se terminer dans une université d'Etat⁵⁴. Cela signalait déjà le refus d'une société cloisonnée, où les catholiques continuaient de vivre dans un monde étanche qui ne rencontrait pas celui des républicains. Victor Carlhian avait expérimenté la perméabilité des frontières et choisi le ralliement à la République, qui mobilisait des volontés catholiques conformément aux exhortations de l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*, publiée le 20 février 1892. Qu'il ait eu, dans ce contexte, un premier contact avec le Sillon naissant ne paraît pas étonnant. Le pontificat de Léon XIII avait rassemblé pour lui toutes les promesses d'une ouverture des catholiques au monde moderne et cette ouverture formait la condition nécessaire de la possibilité d'une reconquête religieuse, qui passerait par un apostolat social. L'encyclique *Rerum novarum* avait donné un sens à sa jeunesse et défini son appartenance à une nouvelle génération de catholiques :

« Qui n'a pas vécu dans cette aurore où nos jeunes eux entrevoyaient de victorieuses résurrections, ne pourra comprendre l'optimisme qui fouettait nos espoirs. **Nous serions la génération** qui délivrerait l'Eglise des cadavres auxquels on avait prétendu la lier, les ouvriers du renouveau chrétien dont la voix de Léon XIII était annonciatrice. [...] Nos pères semblaient accepter comme une loi inéluctable du destin l'éviction de l'idée chrétienne dans le monde intellectuel et social ; ils paraissaient résignés à ce que le troupeau des fidèles s'éclaircisse chaque jour. Leurs ambitions religieuses se recroquevillaient comme une peau de chagrin. Les nôtres se voulaient audacieuses, et nous entendions bien porter notre foi jusqu'aux extrémités du monde et dans tous les domaines proclamer notre fierté de croire. »⁵⁵

⁵¹ *Ibid.*, p. 5.

⁵² *Ibid.*, p. 5.

⁵³ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁴ F. Buclet, *Le Van...*, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁵ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 3-4.

J'ai volontairement valorisé dans la citation le terme de génération : Victor Carlhian l'utilisa trois fois au cours de l'évocation de ses souvenirs d'avant 1914 et chaque occurrence révélait son sentiment d'avoir appartenu à une génération bien spécifique du catholicisme français, enthousiasmée par l'espoir des ouvertures du pontificat de Léon XIII et blessée par les clivages de la société française, révélés par l'Affaire Dreyfus. On se situe parfaitement dans le cadre de l'analyse de Jean-Pierre Azéma constatant « qu'il y a des événements inauguraux que l'on peut dire générationnels puisqu'ils structurent toute une époque non seulement en donnant à ceux qui les ont vécus un cadre de représentations mentales complexes (ce que Michel Winock dénomme "un système idéologique"), mais surtout en provoquant et de façon durable des comportements propres, des pratiques politiques, sociales, culturelles, des réflexes singuliers, des refus, des défiances, des inclinations »⁵⁶. Victor Carlhian s'était d'abord défini comme appartenant à la génération du ralliement et du catholicisme social, non pas bien sûr à la minorité qui avait préparé ces nouvelles directions fondamentales de l'Eglise catholique, mais à la jeunesse qui allait les mettre en pratique. La fougue de cette jeunesse et son désir de réconciliation politique et sociale se heurtèrent au regain des vieux démons républicains et à l'égaré plus novateur du nationalisme. L'arrivée au pouvoir des radicaux mettant en œuvre leur politique anticléricale et la menant jusqu'à son terme, l'expulsion des Congrégations et la Séparation des Eglises et de l'Etat, était analysée par Victor Carlhian comme un effet pervers de l'Affaire Dreyfus. L'Affaire avait aussi cristallisé l'expression d'un discours nationaliste et ses manifestations violentes. Sous-jacente à sa critique de l'exploitation passionnelle de la crise, la dénonciation de l'Action française et des autres ligues nationalistes, qui empoisonnèrent la vie politique française, apparaissait à peine masquée. Victor Carlhian y regrettait la division des « forces sociales et religieuses »⁵⁷ emportées par la haine.

« On connaît l'importance des répercussions politiques [de l'Affaire Dreyfus] ; la France coupée en deux, l'œuvre du « Ralliement » interrompue, la renaissance d'un anticléricalisme virulent qui chassera les Congrégations et détruira le Concordat, le nationalisme drainant les forces religieuses et sociales ; bref, tout l'effort d'une génération compromis [...].

Chose curieuse : ceux qui s'étaient faits les champions de la Justice contre la raison d'Etat, vont devenir les protagonistes des droits souverains de l'Etat. Le jacobinisme

⁵⁶ J.-P. Azéma, « La clef générationnelle », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n° 22, avril-juin 1989, p. 4.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 5.

que l'on imaginait périmé va reflleurir avec son despotisme malfaisant et il empoisonnera aussi bien ceux qui s'en servent pour satisfaire leurs rancunes anticléricales que ceux qui s'y opposent et semblent le combattre.

C'est qu'on ne fait pas sa part à l'erreur. Mettre la patrie ou l'Etat au-dessus de tout, lui sacrifier la justice, c'est pervertir tout l'ordre des valeurs morales. La révolution dreyfusienne, commencée pour réparer un déni de justice, a finalement abouti à diviniser l'Etat et la patrie. Mais ce triomphe apparent va provoquer les réflexions de ceux qui de toute leur âme avaient cherché la vérité. »⁵⁸

Dreyfusard par amour de la vérité et de la justice en 1898, ayant de tout temps lutté contre le nationalisme qui avait gangrené les mouvements catholiques, Victor Carlhian souhaitait cependant en 1929 investir son engagement d'un recul critique. Il confiait le malaise qu'il aurait déjà éprouvé trente ans auparavant « en raison des dissonances qui [lui] révélaient la fêlure des opinions qu'[il] ne pouva[i]t pas ne pas partager »⁵⁹. Et pour finir, à travers le rappel des conséquences politiques de l'Affaire, c'étaient les deux camps qu'il condamnait. Néanmoins, cette condamnation restait le produit d'une anticipation⁶⁰. En cette fin de siècle, il se contentait de repartir pour Lyon à la recherche d'une troisième voie, qui lui permettrait d'affirmer son catholicisme dans la République.

En effet, un changement dans le cours des affaires de son père détourna sa vocation initiale d'une réalisation finalement proche. Il abandonna l'idée de tenter une carrière universitaire pour intégrer la maison familiale de dorures, en 1899⁶¹, après la mort de l'associé de Simon Carlhian. On a largement insisté sur le dilemme qui le tenailla alors, dilemme résolu au prix d'un sacrifice personnel imposé par le devoir filial, et dans son exposé de 1929, Victor Carlhian confiait son désarroi face aux nouvelles exigences professionnelles. On a beaucoup rappelé aussi, à cette occasion, les difficultés qu'il aurait dû surmonter pour parvenir à enseigner : alors que ses qualités

⁵⁸ *Ibid.*, p. 5-6.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁰ On ne peut tout de même que remarquer la lucidité politique de Victor Carlhian et la force de ses analyses. Dans son récit de l'Affaire Dreyfus et de ses implications politiques, il met en exergue le clivage de la société française, qui s'institue autour des valeurs morales dont chaque camp se réclame. C'est finalement une analyse de la même nature qu'a proposée Michel Winock, dans une synthèse qui examine les enjeux de la crise. Voir Michel Winock, « L'Affaire Dreyfus », in *La fièvre hexagonale. Les grandes crises politiques, de 1871 à 1968*, Paris, Calmann-Lévy, 1986, rééd. aux Ed. du Seuil, 1987, 470 p., p. 141-191 p. Voir aussi du même auteur, « Les affaires Dreyfus », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 5, janv.-mars 1986, repris dans *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Ed. du Seuil, 1990, 446 p.

⁶¹ C'est la date donnée par M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, *op. cit.*, p. 123.

littéraires servaient son écriture, le bégaiement qui affectait son élocution aurait nui à l'exercice d'une profession où il fallait dominer l'art oratoire. Et puis, comme le rappelle Jean Carlhian, le négoce familial était prospère, grâce notamment à son implantation sur le marché des Indes britanniques⁶², fait notable qu'a retenu la mémoire familiale. La possibilité de mener parallèlement ses activités intellectuelles a finalement permis à Victor Carlhian d'accepter le compromis. Entouré de collaborateurs qui géraient la fabrication et les aspects commerciaux de l'entreprise, il succéda pleinement à son père, après la mort de celui-ci en 1909, à la tête de la Maison Carlhian. Son investissement professionnel ne fut pas à la hauteur de ses premières ambitions en la matière. Il avait espéré appliquer à ses ateliers de fabrication les méthodes de l'organisation scientifique du travail, mais la tentative échoua. Victor Carlhian interpréta cet échec comme la preuve de son incapacité à intégrer la réalité du travail et de ses inerties⁶³. En revanche, il n'abandonna jamais ses prospections mathématiques et il continua à suivre les recherches en cours sur le calcul intégral ou sur la mécanique ondulatoire, la théorie de la relativité, les hypothèses sur les structures de l'univers et de l'atome menées par les physiciens⁶⁴. Sa passion pour Félix Klein l'amena même à partir en pèlerinage à Göttingen⁶⁵, où le mathématicien allemand avait fondé son institut de mathématiques appliquées.

En 1929 pourtant, alors qu'il revenait sur cette inclination pour les sciences pures, il en dénonçait la vanité intellectuelle. Il ne pouvait oublier le plaisir pris à ces jeux de l'esprit qui sollicitaient la logique mais qui, orgueilleusement, procuraient l'illusion de « la toute puissance de la pensée, jugulant le réel dans le filet de la géométrie » jusqu'à prétendre « dresser les catégories de tous les possibles »⁶⁶. La fascination pour un ordre géométrique idéal, relevant de la conception mathématique du monde des Anciens Grecs, avait éloigné Victor Carlhian du monde réel des « réalisations pratiques », un monde que gouvernait la « réalité psychologique » qui était « la

⁶² Entretien avec Jean Carlhian, in F. Buclet, *Le Van...*, *op. cit.*, p. 196.

⁶³ Les allusions à cet épisode de sa vie professionnelle se retrouvent dans « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 8.

⁶⁴ M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, *op. cit.*, p. 123-124.

⁶⁵ Le terme de pèlerinage est employé par Jean Carlhian, certainement pour insister sur la passion de son père pour la recherche mathématique et sur son admiration pour Félix Klein. Entretien avec Jean Carlhian, in F. Buclet, *Le Van...*, *op. cit.*, p. 196.

⁶⁶ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 4.

première réalité »⁶⁷. Englué dans la recherche des lois régissant la matière, il n'avait pu trouver l'homme, si ce n'était lors de l'expérience du service militaire qui l'avait amené, loin de toute spéculation abstraite, à côtoyer les hommes dans leur existence quotidienne. Projeté dans l'univers professionnel de son père, Victor Carlhian était de nouveau confronté au concret et à ses problèmes tangibles. Sa fréquentation de groupes d'études lyonnais, qu'il évoquait sans les nommer car cette fréquentation demeurait pour lui superficielle, semblait l'ouvrir malgré tout aux préoccupations des contemporains : il s'intéressait enfin aux questions politiques et sociales. En cela tout de même, il avait été préparé par les directives de Léon XIII. Son approche des problèmes restait cependant fort théorique puisqu'il les abordait par le biais des discours. Il découvrait les sciences humaines en train de se constituer, à travers les travaux de sociologie de Paul Bureau par exemple. Il portait aussi un intérêt nouveau à l'histoire, qu'il opposait à la « mathématique universelle » : là, il n'était plus question de chercher à comprendre le fonctionnement d'un ordre déjà établi une fois pour toutes ; il réalisait au contraire que les hommes étaient les acteurs de « la destinée du monde » et qu'ils avaient un rôle à jouer. Loin de la modélisation de l'univers et de ses lois universelles, il existait un monde réel, à l'échelle des hommes, sur lequel on pouvait agir⁶⁸.

La reconstruction de son itinéraire intellectuel et spirituel par Victor Carlhian en 1929, fascinante puisqu'elle nous propose un accès direct à sa personnalité et à ses expériences, présente tous les inconvénients d'un discours extrêmement bien construit, qui piège son lecteur dans des enchaînements dont l'évidence rhétorique peut supplanter le déroulement réel du passé. Par exemple, la déconsidération des exercices purement intellectuels des sciences mathématiques était-elle le signe d'une conversion à l'apostolat d'un adepte du catholicisme social et de la démocratie chrétienne, désormais convaincu de la nécessité de l'action pour aider à la transformation de la cité, ou la marque d'une concession faite à la condamnation du modernisme et des idées avancées des sillonnistes, la part de soumission d'un homme attaché à préserver une intégrité intellectuelle qu'il plaçait, plus encore que dans des travaux scientifiques, dans ses conceptions philosophiques ? *Ce mea culpa*, qui remettait en question les années de jeunesse passées à se complaire dans les

⁶⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁸ Les idées et les citations de ce paragraphe sont extraites du même exposé, Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 8-9.

chimères narcissiques d'un plaisir cérébral, relevait d'une autocritique très sévère. Le temps des études est celui de la formation intellectuelle et non de la maturité. Que Victor Carlhian ait découvert une autre réalité sociale lors de son service militaire, qu'il ait rencontré les nécessités d'un engagement dans l'action collective, qu'il ait approfondi sa foi et mieux compris son christianisme après l'âge de vingt-cinq ans, tout cela n'avait rien d'extraordinaire : ces faits n'exhibaient pas pour autant une personnalité à la solitude vaine et égoïste, ils révélaient seulement une personne en devenir. Mais ce devenir avait été aux alentours de l'année 1903 capté par une vérité philosophique et c'était sous sa tutelle que Victor Carlhian plaçait le reste de sa vie, comme si le chemin parcouru depuis n'avait plus suivi qu'une seule ligne directrice. En fait, dans ce récit, tout se passe comme si l'on assistait à la révélation d'une vie, à un basculement qui déterminerait une renaissance et qui permettrait d'atteindre à la fois le monde réel et la vérité de la foi. Le cheminement de Victor Carlhian vers la révélation doit se lire comme un récit de conversion : l'auteur applique rétrospectivement sur son parcours une grille de lecture, qui rend signifiantes les étapes de sa progression vers une foi fulgurante et agissante et vers un catholicisme social militant. Comme dans le cas des intellectuels convertis étudiés par Frédéric Gugelot, « la conversion véritable n'a peut-être pas suivi un cours aussi structuré mais le but apologétique du récit conduit ainsi à dégager des éléments phares, des passages obligés, des exemples très démonstratifs »⁶⁹ : ici, la découverte du « peuple » au service militaire ou l'entrée dans l'univers du travail notamment. Mais le moment précis où tout a basculé est réservé à une émotion qui reste d'une nature intellectuelle :

« J'étais attaché de toute mon âme à la Foi, et je n'étais cependant pas parvenu à l'essence du christianisme, qui nous prêche Jésus crucifié. Pour trouver Dieu, il faut accepter de ne plus s'appartenir. Je n'ai compris intellectuellement le renoncement que vers l'âge de vingt-huit ans.

[...] C'est dans les sombres jours du "combisme" et vers la fin d'un grand pontificat que, dans une lecture du Père Laberthonnière, je fus ébloui par la Croix du Christ Sauveur. Après plus de vingt-cinq années, je garde encore le frémissement de cette découverte qui me plaçait d'emblée au centre de la Foi chrétienne. Beaucoup de vues nouvelles sur l'Histoire et les questions sociales m'étaient graduellement apparues depuis cinq ans ; je m'étais retrouvé dans les aspirations de ma génération ; alors ce fut fulgurant. »⁷⁰

⁶⁹ Frédéric Gugelot, *Conversions au catholicisme en milieu intellectuel. 1885-1935*, Thèse pour le doctorat d'histoire sous la direction du professeur Etienne Fouilloux, Université Lumière Lyon 2, 1997, 3 volumes, 1087 p., p. 428. La thèse a été publiée sous le titre *La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935*, *op. cit.*.

En 1901, l'oratorien Lucien Laberthonnière avait publié sa *Théorie de l'éducation* et deux ans plus tard paraissaient les *Essais de philosophie religieuse*. En dépit d'une lecture purement surnaturelle de l'accomplissement religieux lié à cette découverte philosophique, Victor Carlhian y découvrait certainement aussi une justification de son passage à la militance sillonniste. La philosophie de l'action que constituait alors le père Laberthonnière, suivant la voie ouverte par Maurice Blondel, mettait en place les catégories de pensée qui guideraient pour toujours sa réflexion et sa vie : la morale et la vérité que l'Autorité ne peut seule imposer à la personne. Parce que le philosophe chrétien montrait « l'accord profond entre le catholicisme et les exigences d'une véritable éducation »⁷⁰, il autorisait à Victor Carlhian l'expérience sillonniste conciliant les impératifs de l'action et les tâches d'éducation. Le sillonniste lyonnais prenait ainsi parti dans le débat qui opposait les tenants de la pensée de la tradition à ceux d'une réconciliation du catholicisme avec la pensée moderne. Sa propre formation universitaire avait déjà dû le conduire à évaluer le décalage entre l'Eglise catholique et la culture moderne, et le temps du service militaire l'amener à observer ce monde nouveau devenu étranger aux catholiques. La conversion évoquée rétrospectivement dans la reconstitution de son itinéraire spirituel signifiait cette prise de conscience, précipitée par l'effervescence intellectuelle des années 1890 qui avait agité les mondes catholique et philosophique et qu'il avait côtoyée. Le passage de Victor Carlhian à l'action, concrétisé par son engagement sillonniste, offrait sa réponse à la question de l'adaptation des catholiques au monde moderne.

L'animateur du Sillon de Lyon assumait pleinement sa fonction tout au long des années qui suivirent. Selon Maurice Villain, son ascendant sur les autres militants se renforçait⁷². Son inlassable disponibilité, sa capacité à galvaniser les troupes tout en modérant les ardeurs, sa contribution à la formation intellectuelle des jeunes militants, la réflexion qu'il n'avait pu abandonner mais qu'il poursuivait désormais sur la conceptualisation du mouvement sillonniste, le désignaient effectivement comme le guide des camarades lyonnais. Le 12 avril 1908, les rédacteurs de *L'Eveil*

⁷⁰ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 10.

⁷¹ Pierre Colin, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français, 1893-1914*, *op. cit.*, p. 196. Le reste du paragraphe replace l'itinéraire intellectuel et militant de Victor Carlhian dans la perspective décrite par l'auteur tout au long de son ouvrage sur la crise moderniste et reprend notamment les clés données dans le premier chapitre intitulé « Modernisme et crise moderniste ».

⁷² M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, *op. cit.*, p. 135.

démocratique consacraient le numéro au VIIe Congrès national du Sillon. Les séances de travail de la deuxième journée avaient été organisées autour du thème « Le Sillon et les œuvres sociales » et avaient été ouvertes par la lecture d'un rapport de Victor Carlhian. Il avait désiré définir l'attitude pratique que les sillonnistes devaient observer face aux œuvres économiques et sociales avant de présenter quelques réalisations en cours. Son intervention avait replacé au centre de l'action sillonniste la nécessité de la diffusion des idées démocratiques, « sans lesquelles toute réalisation économique risquerait fatalement de demeurer inféconde », et celle de former avant tout les hommes destinés à habiter l'édifice démocratique qu'on allait ensuite bâtir. Sa conception de la tâche sillonniste mettait en exergue le souci de l'éducation populaire et s'accordait totalement aux objectifs prônés encore à cette date par le Sillon. Les quelques lettres conservées qui attestent ses rapports avec le Sillon central confirment que les directives et les informations à répercuter aux groupes sillonnistes lyonnais passaient par lui. En mai 1909, Henry du Roure sollicitait son aide pour recueillir les souscriptions en vue de la parution quotidienne de *L'Eveil démocratique* et, en annonçant une tournée de Jacques Rodet, lui demandait aussi d'organiser une réunion intime de camarades⁷³. En octobre 1909, il répondait cette fois à des questions de Victor Carlhian touchant à l'organisation de la vente dudit quotidien à Lyon⁷⁴. Et pour finir sur ce même sujet, en août 1910, un message du Secrétariat de la Rédaction des Publications du Sillon commandait à Victor Carlhian, « membre du Conseil national de *L'Eveil démocratique*, un article⁷⁵. Raymond Thomasset évoquait dans son allocution du 18 juillet 1912 tout le temps offert à la cause, ce temps nourri des amitiés et de l'action que Victor Carlhian avait recherchées au moment de son engagement.

« N'étais-tu pas comme un grand frère chargé de famille, autrefois, dans notre petit local du quatrième étage, au numéro 8 de la rue Sainte-Catherine ?

[...] C'était merveille pour nous de voir avec quelle richesse d'ardeur et de dévouement, tu nous conviais constamment à des réunions, à des promenades agrémentées souvent de causeries et toujours de pittoresque, à des tournées collectives de propagande [...] Les congrès divers que nous avons tenus à Lyon doivent avant tout leur ampleur et leur éclat à ta largeur de vues. Tu ne t'es pas privé d'organiser grandement les manifestations de notre vie collective. »⁷⁶

⁷³ Lettre de Henry du Roure à Victor Carlhian, datée du 25 mai 1909, A.A.L., Fonds Carlhian.

⁷⁴ Lettre de Henry du Roure à Victor Carlhian, datée du 5 octobre 1909, A.A.L., Fonds Carlhian.

⁷⁵ Lettre du Secrétariat de la Rédaction des Publications du Sillon à Victor Carlhian, datée du 27 août 1910, A.A.L., Fonds Carlhian.

Jean Remillieux avait aussi insisté sur l'aide financière que l'industriel en dorure n'hésitait pas à fournir pour soutenir l'organisation matérielle des activités du Sillon. Le bulletin du Sillon lyonnais, *L'Aiguillon*, qui parut du 15 août 1908 à septembre 1910, et dont le tirage a été chiffré à trois cents exemplaires en janvier 1910⁷⁷, n'aurait pu survivre sans son soutien financier, alors que le nombre insuffisant d'abonnés remettait en cause chaque parution. Un local, connu sous le nom « Le Sillon » et qui accueillait les réunions des sillonnistes au 21 de la rue Vieille Monnaie, était loué en son nom personnel, le bail ne devant expirer qu'en 1913⁷⁸. Les deux intervenants n'avaient pas manqué de souligner les qualités d'ouverture et d'accueil de Victor Carlhian. Il mettait son appartement, sa bibliothèque et tout ce qu'il possédait au service de ses camarades sillonnistes. Les temps de sa vie n'étaient en aucune façon cloisonnés et il recevait aussi bien les sillonnistes dans le bureau professionnel du 13 de la rue d'Algérie qu'il leur accordait des moments que d'autres auraient réservés à leur vie privée.

Il ne concevait d'ailleurs son engagement que dans le célibat et ses amis sont tous revenus, lors de la soirée de son mariage, sur une conversation qui s'était déroulée dans l'appartement de la famille Remillieux, lors de la veillée du 1er janvier 1911, et où chacun avait exposé sa conception des liens que pouvaient entretenir militance et vie familiale. Pour Victor Carlhian, les deux restaient alors assurément inconciliables et, dans la réponse qu'il apportait à Jean Remillieux et à Raymond Thomasset ce 18 juillet 1912, il revenait sur ce point de vue, avant de justifier sa conversion au mariage.

« Je plaçais la cause des célibataires afin d'être plus libres, de lutter contre la laideur ou l'iniquité. [...] »

J'avais cru que le mariage détendait les énergies révolutionnaires de ceux qui rêvent d'un monde nouveau ; il me semblait être un embourgeoisement ; ses soucis et ses responsabilités ne me semblaient point convenir à ceux qui ont juré de s'indigner sans lassitude, d'espérer sans découragement, de n'avoir nulle tranquillité d'esprit et d'âme qu'ils n'aient crié à la laideur leur mépris et à l'injustice leur haine. Je pensais que pour combattre ces puissances malfaisantes [...], il fallait être seul, libre d'immoler sa vie s'il était nécessaire, de mourir pour les écraser. »⁷⁹

⁷⁶ Plaquette imprimée pour le mariage de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla, « Hommage affectueux de leurs Amis reconnaissants à l'occasion de leur mariage », p. 15-16.

⁷⁷ A.D.R., 4 M 253, Etat des journaux politiques, janvier 1910. Voir G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, op. cit., p.73.

⁷⁸ A.A.L., Casier Coullié, Dossier Sillon, lettre de Victor Carlhian au Cardinal Coullié (septembre 1910 ?).

⁷⁹ Plaquette imprimée pour le mariage de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla, op. cit., p. 23.

Le célibat de Victor Carlhian pouvait sûrement s'expliquer par d'autres raisons mais, sans être dupe d'un discours qui ne livrait que la perception qu'il avait de lui-même et les raisons conscientes de son choix, il est intéressant de remarquer qu'il définissait là une possibilité pour un laïc de se consacrer à la cause de Dieu en se mêlant aux combats du siècle et qu'il entamait donc un débat dont la récurrence allait alimenter les réflexions de l'entre-deux-guerres, tout en promouvant de nouvelles attitudes laïques et en redéfinissant les rapports entre clercs et laïcs.

La condamnation et la soumission

Le mariage de Victor Carlhian s'inscrit de toutes les façons dans le vide qu'avaient entraîné la condamnation de 1910 et l'abandon du militantisme sillonniste. La mémoire familiale a retenu la formule lapidaire lancée à Jean Carlhian par Jeanne Le Gros, sœur aînée de Victor, pour expliquer la renonciation tardive de son frère à l'état de célibat : « C'est Pie X qui a marié ton père ! »⁸⁰. Non seulement la condamnation du Sillon, mais aussi, et peut-être surtout pour cet intellectuel converti à la pensée de Laberthonnière, celle du modernisme, ont mis un terme à une période de sa vie pendant laquelle il avait osé se lancer dans le réel pour aider à la transformation de la cité. Cette période de lutte pour la réconciliation des catholiques avec une République, qu'il voulait animée d'un esprit de justice sociale, et un monde moderne, qu'il fallait accepter pour mieux l'investir des principes chrétiens, se clôturait sur un échec qui l'atteignait personnellement, au plus profond de ses choix. Victor Carlhian, même s'il avait douté de la justesse de l'orientation résolument politique donnée par Marc Sangnier au « plus grand Sillon »⁸¹, avait continué à suivre la ligne imposée par le Sillon central à Paris. Aussi devait-il affronter, entre 1907 et

⁸⁰ Entretien avec Jean Carlhian, in F. Buclet, *Le Van..., op. cit.*, p. 198.

⁸¹ G. Goyard rapporte les propos tenus par Jean Guitton sur cet épisode : d'après l'auteur de « Portrait d'un laïc : Victor Carlhian », in *Œuvres complètes*, Tome 3 « Portraits », Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 943 p., p. 753, Victor Carlhian aurait reproché à Marc Sangnier « d'avoir négligé l'anonyme institution, l'incarnation artisanale, le travail et la peine pour devenir seulement un prophète ». Sans mettre en doute les réserves de Victor Carlhian quant à l'orientation prise dans ses dernières années par le Sillon, il faut cependant considérer avec circonspection le témoignage de Jean Guitton. Face au politique, les deux hommes n'auront jamais les mêmes réactions et on verra par la suite Jean Guitton adopter des attitudes contraires aux principes, éclairés par une lucidité sans compromission, de Victor Carlhian. On reviendra de toutes les façons, dans la troisième partie de la thèse, sur les prises de position politiques des deux hommes au cours des années trente et de la Seconde Guerre mondiale, des choix qui peuvent expliquer certains jugements des témoignages livrés a posteriori.

1910, au plus fort des débats politico-religieux, la dégradation continuelle des relations des sillonnistes avec la hiérarchie catholique, en même temps qu'il était confronté à la condamnation des philosophes et théologiens qui avaient nourri son rapport au monde et à la foi. En 1907, l'encyclique *Pascendi* qui, au-delà des écrits de Loisy, atteignait notamment les ouvrages de Le Roy et de Laberthonnière, censurait finalement son propre système de pensée. La marge de liberté qu'il croyait conserver dans les domaines politique et social lui était confisquée par la lettre du 25 août 1910 de Pie X aux cardinaux et évêques français condamnant à son tour le Sillon.

La soumission de Victor Carlhian à l'autorité ecclésiastique ne se fit pas attendre. Dans les faits, elle apparaissait pleine et entière. Pour la confirmer, il envoya une lettre au cardinal Coullié qui commençait par remercier l'archevêque de Lyon d'avoir accepté la démarche commune des sillonnistes « de filiale soumission ». Les marques de l'obéissance due à la hiérarchie de l'Eglise catholique irriguaient tout le premier paragraphe et étaient reprises dans la conclusion :

« Eminence,
Je ne veux pas manquer de vous remercier, au nom de tous mes amis, de *l'accueil si paternel* que Votre Eminence et monseigneur l'évêque d'Hiérapolis ont fait à notre démarche de *filiale soumission*. C'est avec une *joie confiante* que je m'empresse de vous remettre quelques notes qui *vous permettront de prendre une décision* au sujet de nos groupes d'éducation populaire, *décision que nous attendons* dans des sentiments de très *respectueuse obéissance*. Nous vous avons entretenu, Eminence, des suppressions et des changements déjà faits pour *obéir aux ordres* du Souverain Pontife. »⁸²

Dès l'introduction à la lettre, reproduisant le schéma hiérarchique de l'autorité paternelle qui induisait toute une série d'attitudes (le respect, le dévouement, la soumission, l'obéissance, dans la confiance accordée à celui qui leur veut du bien parce qu'ils sont ses enfants), les sillonnistes, en position d'attente, subissaient la volonté de la hiérarchie, seul sujet des verbes de décision. Des preuves de la soumission des sillonnistes étaient apportées dans le paragraphe suivant : le local du 21 de la rue Vieille Monnaie avait déjà été débarrassé de « tout ce qui rappelait sa destination primitive » et Victor Carlhian se proposait de prêter la grande salle de ce local pour les réunions des œuvres qui en exprimeraient le besoin ; de même, la publication du bulletin mensuel *L'Aiguillon* cessait immédiatement. Dans le souvenir qu'il désirait rapporter à ses auditeurs de 1929, la condamnation de 1910 apparaissait

⁸² A.A.L., Casier Coullié, Dossier Sillon, lettre de Victor Carlhian au Cardinal Coullié (septembre 1910 ?). Les passages mis en valeur par l'utilisation du style « italique gras » ont été sélectionnés pour les besoins du commentaire. Le procédé sera repris pour d'autres citations.

acceptée, au terme d'un raisonnement qui refusait à l'action sociale une finalité politique :

« Ainsi l'action sociale m'orientait non vers l'organisation d'un système politique, mais vers une compréhension meilleure des leviers humains. [...] C'est pourquoi, lorsque l'instrument qui nous rassemblait fut *brisé*, je ne le regrettai que comme un moyen qui nous était enlevé avant que la tâche ne fût achevée. Pourquoi s'attarder à des regrets superflus ? »⁸³

La violence attachée à la forme passive du verbe « briser », traumatisme qu'on subit, contredisait cependant l'idée de libre sujétion à l'injonction pontificale. Victor Carlhian se devait d'obéir, il se résignait à la docilité, était-il pour autant convaincu ? Des notes qu'il avait écrites en 1908 sur les théories et les pratiques sillonnistes⁸⁴ l'avaient révélé dans une tout autre disposition d'esprit deux ans auparavant. Il y revendiquait la liberté du catholique à choisir et à assumer les directions de son action sociale et politique, sans que l'Eglise pût intervenir.

« Dans le *choix* des instruments avec lesquels nous devons préparer le règne de Dieu, dans le *choix* de notre vocation, [l'Eglise] *n'intervient pas pour commander*, car *nous jouissons* pour ceci *d'une liberté illimitée*. [...] *Ce n'est pas parce que* notre action sera conçue dans un esprit religieux, et que nous serons des catholiques militants *qu'elle nous dictera* une direction sociale et politique. »⁸⁵

Le revirement de Victor Carlhian, opéré deux ans plus tard dans l'introduction de la lettre au cardinal Coullié, s'exprime dans l'opposition des champs lexicaux : à celui dominé par le refus de la contrainte qui s'étale ici, répond celui de l'obéissance et de la soumission. Mais en réalité, cette soumission n'avait pas revêtu la même évidence pour tous les sillonnistes et durant les mois de septembre et d'octobre 1910, les débats avaient secoué tous les groupes du diocèse de Lyon. D'ailleurs, l'exposé de 1929, en dépit du recul que Victor Carlhian souhaitait donner à ses souvenirs, laissait percer les sentiments douloureux qui l'avaient alors étreint.

« Ce qui causait mon regret, ce n'était donc pas un instrument perdu, mais la détresse des âmes auxquelles on avait insufflé le désir et le goût de l'apostolat social, et qui ne savaient comment y travailler. Qui a donc parlé de la joie d'avant guerre ? Peut-être ces petits rentiers si malheureux depuis et, qui encore jeunes, recroquevillaient leurs désirs et leurs ambitions aux amusements bourgeois de la table et de la chasse ; mais pour ceux qui avaient quelques ambitions moins terre à terre, quel étouffement sous un ciel si obscur et chargé de nuages ! »⁸⁶

⁸³ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 13.

⁸⁴ Victor Carlhian, « La théorie politique et sociale du Sillon », 1908, 15 p., Notes entrées sur traitement de texte par Louis Carlhian qui leur a lui-même choisi ce titre.

⁸⁵ Victor Carlhian, « La théorie politique et sociale du Sillon », *op. cit.*, p. 3-4.

⁸⁶ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », *op. cit.*, p. 13.

Loin d'une Belle Epoque mythifiée, le jugement porté sur le climat de l'avant-guerre dévoile cette fois la lucidité de Victor Carlhian. L'étouffement ressenti dépassait bien sûr l'épisode sillonniste, pour peser sur l'ensemble du pontificat de Pie X, en tout opposé au « grand pontificat » précédent. La réaction n'avait pas seulement « brisé » un instrument politique, elle opprimait les aspirations à une liberté intellectuelle et avait fait taire ses plus éminents représentants. De cela, Victor Carlhian ne se remettrait jamais.

Enfin sa sœur avait raison de considérer son mariage comme l'aboutissement de ses échecs de militant sillonniste et d'intellectuel proche des milieux modernisants. Lui-même finirait par établir un lien entre la disparition du Sillon et l'évanescence de toute vie humaine. De plus le décès de son père en 1909 n'avait pu que précipiter la prise de conscience de l'inéluctabilité de sa propre mort. Le temps des deuils réalisé, Victor Carlhian allait pouvoir s'investir dans une autre quête.

« Dans l'anxiété de ces jours où les ruines succédant aux ruines présageaient de nouvelles catastrophes, la pensée que la mort viendrait aussi nous prendre se présentait naturellement. Mais l'homme n'accepte point de mourir sans vouloir revivre dans des fils capables de continuer sa tâche. Le sentiment des paternités futures oriente son regard et, lorsque la Providence s'en mêle, un autre regard rencontrant le sien, un foyer se constitue dans l'union des mêmes désirs et dans la même volonté de préparer aux grandes causes que l'on a aimées ensemble, des serviteurs jeunes et courageux. »⁸⁷

L'histoire personnelle rejoignait ainsi le climat oppressant d'une Eglise catholique en réaction et Victor Carlhian s'engouffrait dans la brèche que lui offrait sa relation avec Marie de Mijolla. L'amour et le mariage, les naissances espérées redonnaient à cet homme de trente-sept ans l'assurance d'une victoire sur la brièveté de la vie, tout en lui ouvrant les nouvelles perspectives d'une action religieuse et familiale, celle qu'il mettrait bien sûr en évidence lors de la réunion des membres de l'Association du Mariage Chrétien en 1929. Le choix de la partenaire demeurait dans la continuité de la militance sillonniste : c'était au sein de ce réseau que Victor Carlhian avait rencontré celle qui partagerait sa vie et pourrait désormais l'accompagner dans ses engagements.

⁸⁷ V. Carlhian, *op. cit.*, p. 14.

2 – La formation d'un réseau de militants sillonnistes

Lors de la veillée du premier janvier 1911, invité par la famille Remillieux, Victor Carlhian était donc intervenu pour défendre avec conviction la cause du célibat. Un an et demi plus tard, le mariage scellait son union avec Marie de Mijolla. Animatrice elle-même du Sillon féminin, elle était la sœur de deux militants sillonnistes. Le plus connu des deux était Louis de Mijolla, né en 1891 à Saint-Chamond⁸⁸. Ses études l'avaient amené en 1907 dans la classe de mathématiques spéciales du lycée de Lyon et ce fut en tant qu'étudiant qu'il adhéra au Sillon lyonnais. L'été, de retour dans la Loire, il fréquentait le Sillon izieutaire, vendant pour son compte *L'Eveil démocratique*. En 1910, il intégra l'Ecole des Mines de Saint-Etienne, dont il sortit major en 1913. Au cours de son séjour lyonnais, il était devenu l'ami de Victor Carlhian, son aîné, qui l'initia à la philosophie de Laberthonnière et de Bergson. Leur formation scientifique comme leur enthousiasme pour les grandes théories scientifiques modernes avaient sûrement contribué à rapprocher les deux hommes. La rencontre entre Marie de Mijolla et Victor Carlhian, plus tardive, fut provoquée, en septembre 1910, par la nécessité de réorganiser les différents groupes sillonnistes après la condamnation pontificale⁸⁹. La collaboration nouvelle entre les groupes d'hommes et de femmes permit de réitérer ces réunions et de les rapprocher dans l'action commune qui donnerait un de ses sens à leur union. Ceux qui ont insisté sur la timidité de Victor Carlhian envers les femmes et sur la séparation, habituelle avant septembre 1910, entre les cercles masculins et féminins du Sillon ne faisaient que rappeler le cloisonnement des activités des deux sexes dont les catholiques apparaissaient parmi les défenseurs les plus ardents. Certes, le Sillon offrait dans certaines de ses manifestations un cadre pour une sociabilité mixte qui concédait à

⁸⁸ Les éléments biographiques recueillis sur Louis de Mijolla proviennent d'une biographie composée par son fils François de Mijolla et déposée à l'Institut Marc Sangnier, « Petits fonds : Louis de Mijolla ».

⁸⁹ Dans une lettre adressée à son fils aîné, Jean Carlhian, en 1949, à l'occasion du décès de son épouse, Victor Carlhian revenait sur leur rencontre et les moments qui précédèrent leurs fiançailles. Cette lettre est citée par M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, op. cit., p. 139-140.

ses militantes une « modernisation des comportements sociaux féminins »⁹⁰. Mais on restait très loin du modèle minoritaire de la féministe. Les réactions des dames sillonnistes de Lyon à la condamnation de 1910 le montreraient clairement. De plus, l'exaltation des qualités féminines de la fiancée de Victor Carlhian se conformait à une image traditionnelle de la femme dans la société bourgeoise du siècle : son dévouement à la cause sillonniste témoignait des vertus d'épouse et de mère qu'elle saurait infailliblement mettre en pratique après son mariage et qui assureraient à son époux un bonheur privé et familial. Victor Carlhian a raconté l'épisode qui lui fournit l'occasion de se déclarer. Mais au-delà des circonstances anecdotiques d'un voyage en Corse qui se déroula au printemps 1912, il faut retenir le rôle médiateur des autres participants à ce voyage – l'abbé Vallas, qui en était l'organisateur, Joseph et Marie Remillieux, frère et sœur des abbés Remillieux – et de leurs proches, car ils nous introduisent dans l'intimité de Victor Carlhian et nous montrent que cette intimité s'était construite autour du réseau relationnel des sillonnistes.

Une lettre écrite par Laurent Remillieux à sa sœur Emilie et datée du 23 mars 1912 nous laisse entrevoir les émois de Victor Carlhian et la mise en œuvre de la médiation de ses amis pour favoriser la réalisation de ses désirs.

« Maintenant une question d'affaires, pressée, à laquelle je te prie de me répondre dès demain à moins d'impossibilité absolue. Voici la chose : M. Vallas a invité Carlhian à aller en Corse avec Joseph, Marie et « une de ses amies » (J. G.). Carlhian accepte avec enthousiasme, mais croyant lire entre les lignes, il met un nom sur cette amie de Marie, Mlle de Mijolla ! Lettre explorée de Victor à M. Vallas le priant de réparer la « gaffe » soit par une invitation, soit par tout autre moyen. M. Vallas te demande, connaissant ton jugement : 1°/ Si la famille de Mlle de Mijolla (je me souviens que tu m'en as parlé pendant les vacances) est assez dégagée de tout préjugé pour ne pas trouver étrange une invitation d'aller en Corse avec Carlhian... et surtout sous la direction d'un prêtre. 2°/ Si oui, est-on capable de garder le secret le plus absolu ? Tu comprends l'importance de cette question. Réponds au plus vite. »⁹¹

On négligera pour l'instant le rôle particulier joué par Laurent Remillieux au sein de sa famille et sa tendance à devenir le médiateur incontournable de toutes les

⁹⁰ Georges Duby et Michelle Perrot (sous la direction de), *Histoire des femmes en Occident*, T. 4, *Le XIXe siècle*, sous la direction de Geneviève Fraisse et Michelle Perrot, Paris, Plon, 1991 pour l'édition française, 640 p., p. 190. La citation est extraite du chapitre 7 rédigé par Michela De Giorgio et intitulé « La bonne catholique ». Cet ouvrage collectif a été utilisé d'une façon plus générale pour replacer les expériences vécues par les personnages féminins étudiés dans le cadre de cette thèse dans une histoire globale des femmes au XIXe siècle.

⁹¹ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie Remillieux, datée du 23 mars 1912, et certainement envoyée de Roanne, Correspondance familiale, Papiers Remillieux . C'est Laurent Remillieux qui souligne.

situations. On se concentrera au contraire sur l'ensemble des intervenants du voyage et sur leur attitude face au problème sentimental de Victor Carlhian, pour tenter d'en mesurer les implications relationnelles et de saisir l'originalité de cette attitude. L'abbé Jean Vallas, professeur de philosophie et collègue de Laurent Remillieux à l'Institution Saint-Joseph de Roanne, était devenu en ces années un ami proche des Remillieux et était régulièrement reçu à Lyon, dans le cadre familial. Des liens plus étroits avaient été noués avec Jean Remillieux et l'avaient conduit à partager certaines expériences en cours, qui avaient suivi la reconversion des sillonnistes. Ainsi, sa participation à la charge de la colonie de Chapareillan l'avait amené à côtoyer Victor Carlhian. Le voyage en Corse montrait l'intimité partagée autour de la famille Remillieux, dans le secret des confidences. Le débat sur l'opportunité d'inviter une jeune fille à participer au voyage, sans aucun membre de sa famille, et qui plus est, dans la compagnie d'un célibataire, nous révèle que, tout en étant fort conscient du code des convenances, on n'hésitait pas à outrepasser un certain conformisme social. Certes la présence d'un prêtre, qui pourrait chaperonner la jeune fille, était censée rassurer la famille de Marie de Mijolla. Mais on ne peut que relever la part de liberté qui définissait les relations entre ces anciens sillonnistes, en se demandant si cette liberté appartenait aux usages d'un groupe social qu'ils représentaient, ou si elle était le résultat des années de militance sillonniste et des liens particuliers qui régissaient les rapports entre les membres du Sillon lyonnais. En explorant le groupe des anciens sillonnistes de Lyon, on comprendra peut-être la force et l'originalité de ces liens personnels qui continuaient, encore après 1910, à structurer leurs relations et à organiser leur reconversion. Comment s'était constitué le réseau des sillonnistes lyonnais et comment ce réseau avait-il survécu à la mort du Sillon ? Cette double interrogation nous servira d'une part à conduire l'étude du réseau des sillonnistes lyonnais et de son fonctionnement et, d'autre part, à suivre ses membres au cours de leur militance et de la reconversion qui les amènera à se dissocier. S'il est juste qu'on accorde, dans cette étude, une place privilégiée aux futurs fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban et à leurs proches, on cherchera en dernier ressort à comprendre ce qui les a amenés à se distinguer de leurs compagnons et à se retrouver dans la recherche commune d'un nouvel apostolat.

Des premiers sillonnistes au réseau

D'après les sources dont nous disposons, en 1905, les sillonnistes lyonnais avaient donc prié Victor Carlhian de prendre la direction de leurs groupes à Lyon pour

assurer la coordination de leurs activités, les aider à étendre leur implantation et favoriser les liens avec les autres groupes sillonnistes du diocèse et entre ces Sillons locaux et le Sillon central. Et en effet, à partir de cette date, le Sillon de Lyon allait regrouper « peu à peu, sous l'impulsion de Victor Carlhian, les éléments d'un vaste Sillon régional, sans en porter le titre »⁹². Cette remarque nous indique déjà que, si des groupes sillonnistes existaient bien à Lyon avant 1905, le recrutement allait ensuite s'élargir. Finalement, la liste des souscripteurs publiée dans la plaquette réalisée en hommage à Victor Carlhian pourrait peut-être rendre compte de l'état final de ce réseau. Aucune étude exhaustive ni précise n'a pu être conduite sur les sillonnistes lyonnais, d'abord parce que la structure informelle du groupe, comme l'absence de listes d'adhérents, empêche une approche prosopographique efficace. Gatien Goyard a dressé une liste de militants et sympathisants du Sillon, d'après les relevés des souscripteurs publiés dans *L'Eveil démocratique* et des informations livrées par les témoignages oraux recueillis⁹³. Elle offre l'inconvénient de ne pas pouvoir isoler les militants actifs des simples sympathisants et de laisser une part trop grande à l'arbitraire de la mémoire des témoins interrogés. Elle reste de plus incomplète, puisque d'autres sillonnistes lyonnais ont pu être identifiés alors qu'ils n'étaient pas mentionnés dans cette liste. Ces quelques sillonnistes supplémentaires ne devaient sûrement pas bouleverser l'estimation de Gatien Goyard ne voyant dans ce mouvement aux effectifs limités qu'une « minorité de catholiques lyonnais »⁹⁴. De même, la liste permet de repérer des noms qu'on retrouvera parmi les souscripteurs de la plaquette offerte à Victor Carlhian pour son mariage, et donc de confirmer l'hypothèse de départ d'une écrasante présence sillonniste dans l'entourage des futurs fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban. Et parce qu'elle indiquait pour un nombre suffisant d'individus leur qualité, elle a aussi autorisé Gatien Goyard à dresser les contours du groupe sillonniste lyonnais et à définir sa composition sociale. Après avoir noté « la part très faible des ouvriers », il distinguait trois catégories : « les employés, les professions intellectuelles, libérales et indépendantes et les étudiants »⁹⁵. Il rejoignait ainsi les conclusions de Jeanne Caron sur la

⁹² J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, *op. cit.*, p. 227

⁹³ Deux listes qui concernent à la fois le Sillon féminin et le Sillon des hommes à Lyon ont été reproduites en annexe du mémoire de maîtrise. Voir Gatien Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, *op. cit.*, p. 155-158.

⁹⁴ G. Goyard, *op. cit.*, p. 34.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 34.

surreprésentation des classes moyennes dans le recrutement des Sillons locaux. Les éléments biographiques des individus qui nous intéressent particulièrement ne font que confirmer la formation dans les écoles catholiques des sillonnistes lyonnais et leur participation passée ou présente à des œuvres paroissiales et, de la même façon, on retrouvera souvent le cas de ces sillonnistes « anciens élèves des Frères des Ecoles Chrétiennes », qui ont « constitué le noyau de nombreux cercles »⁹⁶, ne serait-ce qu'à travers l'exemple des frères Remillieux.

Le cas de Raymond Thomasset illustre mieux ces propos généraux⁹⁷. Son père, fabricant de médailles à Vaise, était issu d'une famille installée dans la région lyonnaise depuis le début du XIXe siècle. Le premier des Thomasset dont la mémoire familiale a conservé le souvenir était un tailleur de pierres, qui avait quitté le Limousin pour venir à Couzon au Mont d'Or. Sa réussite professionnelle l'avait conduit à exercer des fonctions politiques au niveau de la municipalité. L'ascension sociale était bien confirmée quand on atteignit la génération du père de Raymond Thomasset : à la tête d'une petite entreprise, ce dernier habitait à Vaise, quai de l'Industrie, une maison en pierre et possédait une deuxième résidence à Montchat. Malgré le décès précoce du père, les frères et sœurs de Raymond Thomasset parvinrent tous à des situations confortables : membres de professions intellectuelles et libérales (un médecin et un journaliste parti en Amérique) pour les frères ou ayant épousé des chefs de petite et moyenne entreprise pour les sœurs (un entrepreneur de maçonnerie et un fabricant d'apéritifs liqueurs), les Thomasset appartenaient à ce monde très large des classes moyennes voire de la moyenne bourgeoisie. Raymond Thomasset, né en 1883, fut scolarisé dans une école catholique privée à Lyon, St-François de Sales, puis suivit les cours de l'Ecole de tissage. La profession indiquée sur les documents sillonnistes le classait parmi les employés de commerce. Dans son témoignage, son fils, Paul Thomasset, expliquait son entrée dans le mouvement sillonniste par sa rencontre avec Elie Vignal. Né en 1885, celui-ci, originaire de

⁹⁶ Les remarques de G. Goyard retrouvent les conclusions de Jeanne Caron. Les citations sont ici extraites de J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne (1894-1910)*, *op. cit.*, p. 115.

⁹⁷ Les éléments biographiques recueillis sur Raymond Thomasset m'ont été confiés par son fils, Paul Thomasset, lors d'un entretien qui s'est déroulé le 4 février 1999. Les souvenirs concernant l'histoire familiale manquent de précision et n'ont pas été confirmés par une recherche documentaire. Mais ces limites sont largement compensées par le fait que l'entretien a tout de même livré un itinéraire familial exemplaire qui conforte les remarques sur le milieu social et le parcours des sillonnistes.

l'Ardèche, était venu à Lyon compléter lui aussi sa formation à l'École de Tissage⁹⁸. La location d'une chambre rue de Flesselles, dans le 1^{er} arrondissement, avait introduit Raymond Thomasset dans le cercle d'amis du futur beau-frère d'Elie Vignal et il fut ainsi amené à fréquenter ce dernier. C'est ainsi en tout cas que Paul Thomasset a retracé l'itinéraire qui avait amené son père à la militance sillonniste. Il n'a jamais livré d'information sur son parcours religieux, si ce n'est le choix des parents pour l'école privée qui renseignait déjà sur leur appartenance au camp catholique. De quelques documents ultérieurs, des éléments d'une correspondance qui lia Raymond Thomasset à Laurent Remillieux entre 1909 et 1914, on peut peut-être déduire certaines hypothèses. Une lettre de 1912 évoquait notamment la fréquentation du cercle paroissial de l'Annonciation, paroisse créée à Vaise en 1861⁹⁹. Que cette fréquentation ait été antérieure à la militance sillonniste paraît probable. Raymond Thomasset, catholique pratiquant et membre des classes moyennes, avait circulé dans des lieux et parmi les hommes où recrutait le Sillon lyonnais. Il en était l'un de ses représentants exemplaires.

L'absence d'organisation très structurée, propre au mouvement sillonniste, contrarie les tentatives de redonner à chacun une place fixe et une fonction bien définie au sein du réseau. Les seuls renseignements précis sont fournis par la déclaration d'association en préfecture datée du 6 mars 1908¹⁰⁰. Le Sillon lyonnais, « société d'éducation et d'instruction populaire », avait pour objet « l'instruction et l'éducation démocratique de ses membres et du public » et siégeait « 21 rue Vieille Monnaie » à Lyon. Son conseil d'administration était composé de cinq personnes : un président, Victor Carlhian ; un vice-président, Raymond Thomasset ; un secrétaire, Elie Vignal et apparemment deux trésoriers, Joseph Vitte et Aimée Cardon. La mention de la profession ou du statut de ces seuls membres illustre de façon exemplaire la composition sociale de l'ensemble des sillonnistes, puisqu'elle met en scène trois employés de commerce (Victor Carlhian ne dirigeait pas encore l'entreprise de son père), un étudiant et une institutrice. Par ailleurs, Gatien Goyard est parvenu à repérer une division des sillonnistes en quelques groupes selon le genre et les âges, organisation qui relevait parfois d'une spécificité lyonnaise. Ainsi le « Sillon des vieux » était « né d'une idée d'Alfred Vanderpol » et regroupait en plus de ce dernier

⁹⁸ Marc Météry, « Elie Vignal », notice biographique, in Xavier de Montclos (sous la direction de), *Lyon - Le Lyonnais - Le Beaujolais...*, op. cit., p. 415.

⁹⁹ Lettre de Raymond Thomasset à Laurent Remillieux, datée du 8 février 1912.

¹⁰⁰ A.D.R., 4 M 502.

« Monsieur Remillieux, père des abbés Jean et Laurent, et Joseph Serre »¹⁰¹, donc des hommes nés avant 1870. Le Sillon lyonnais avait aussi mis en place « une école de formation sillonniste pour les jeunes, qui fonctionnait pendant les vacances, et des “ cercles de gosses ”, pour préparer la relève »¹⁰². Le groupe des dames du Sillon s’intégrait dans le schéma sillonniste classique. Les hommes se retrouvaient soit dans le cercle de Perrache, soit dans celui des Terreaux, deux implantations géographiques qui demeuraient dans le cadre de la Presqu’île et donc dans le centre de la ville. Gatien Goyard note ensuite le rôle des prêtres, souvent jeunes, parfois même simplement séminaristes, et il donne les noms de l’abbé Fatisson, ceux de Jean et Laurent Remillieux, « deux prêtres qui marquèrent les sillonnistes », et celui de Joseph Lavarenne¹⁰³, qui fut d’ailleurs le condisciple de Laurent Remillieux au séminaire de philosophie d’Alix avant d’être ordonné prêtre à l’automne 1909, la même année que Jean Remillieux¹⁰⁴. En 1907, l’abbé Fatisson était consigné dans l’*ordo* comme auxiliaire de la paroisse Saint-Polycarpe, dans le quartier des Terreaux. Mais parallèlement à ses fonctions officielles, il aurait assuré la direction spirituelle des cercles sillonnistes. L’abbé Jean Remillieux allait jusqu’à signer des éditoriaux dans *L’Aiguillon*.

Ces quelques remarques aiguisaient la curiosité. Après avoir relevé plusieurs des noms que j’allais retrouver dans la suite de l’histoire de Notre-Dame Saint-Alban, j’avais remarqué l’insistance à mettre en valeur la présence des frères Remillieux et le signalement du concours de leur père. La question se posait de savoir comment la famille Remillieux en était venue à fréquenter les cercles sillonnistes et quel y était son degré d’implication. De plus, s’il était intéressant de comprendre comment étaient recrutés les sillonnistes lyonnais, on ne pourrait jamais remonter l’intégralité des filières de recrutement : il apparaissait en effet difficile de lever l’anonymat de tous les souscripteurs de la plaquette offerte à Victor Carlhian et de suivre l’itinéraire de chacun, ce qui n’était d’ailleurs pas le sujet de la thèse en cours. En revanche, à partir des traces retrouvées parfois au hasard du dépouillement des correspondances privées, d’autres fois en consultant les fonds de l’Institut Marc Sangnier, on pouvait

¹⁰¹ G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, op. cit., p. 41.

¹⁰² *Ibid.*, p. 42.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁴ Voir la notice biographique sur Joseph Lavarenne rédigée par Bruno Dumons, in Xavier de Montclos (sous la direction de), *Lyon - Le Lyonnais – Le Beaujolais, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 267-268.

reconstituer des itinéraires exemplaires. Le plus efficace était alors de concentrer les recherches sur la famille Remillieux, puisqu'on avait réuni une abondante correspondance familiale, qui portait justement sur les années 1905 à 1914 et renseignait sur tous ses membres, leurs activités, leur engagement et leurs sentiments vis-à-vis du Sillon. En raison des liens particuliers qui avaient été tissés entre Victor Carlhian et les Remillieux, ce choix ramenait évidemment à l'exploration des origines sillonnistes de Notre-Dame Saint-Alban. Enfin, la présence à Roanne de Laurent Remillieux nous mettait en contact avec un autre groupe de sillonnistes du diocèse de Lyon, ce qui permettait d'envisager le réseau des sillonnistes à une autre échelle.

Dans la correspondance familiale des Remillieux, le Sillon n'apparaissait guère avant l'automne 1907. Dès lors, l'engagement des fils Remillieux paraissait acquis. Aucun indice de leur rencontre avec les groupes sillonnistes n'a pu être relevé au cours des années précédentes, peut-être tout simplement parce que la correspondance est moins abondante pour cette période. Mais il faut aussi tenir compte du fait que les relations épistolaires s'organisaient autour de Laurent Remillieux, auteur ou destinataire quasi unique des lettres. Le point de vue qu'on a sur la famille reste donc partiel. Et justement, ce ne fut pas Laurent Remillieux qui s'investit le plus dans la cause sillonniste et on ne peut pas s'empêcher de penser qu'il y vint plus tardivement que son jeune frère, Jean Remillieux, qui passait au contraire pour le militant le plus actif et le plus convaincu de la famille. Par recoupement avec d'autres sources et par déduction, on peut imaginer que l'entrée dans le mouvement se joua pour eux l'année précédente. Ce fut sûrement à l'automne 1906 que Jean Remillieux, alors élève en troisième année au grand séminaire de philosophie de Sainte-Foy-lès-Lyon, intégra l'un des groupes de sillonnistes lyonnais. En effet, on possède par ailleurs un témoignage direct de la présence d'activité sillonniste dans les nouveaux bâtiments du grand séminaire¹⁰⁵, dans lequel est évoquée l'ampleur de l'intérêt manifesté pour le

¹⁰⁵ Jacques-Guy Petit, dans son étude consacrée aux années de formation de l'abbé Jules Monchanin, résume l'histoire des grands séminaires de Lyon au tournant du XXe siècle, *La jeunesse de Monchanin, 1895-1925. Mystique et intelligence critique*, Paris, Beauchesne, 1983, 276 p., p. 58-59. Il explique que « les Sulpiciens dirigeaient le séminaire de philosophie du diocèse de Lyon à Alix (Rhône) depuis octobre 1877. [...] M. Verdier, supérieur d'Alix depuis 1898, constatant l'inadaptation des lieux [...] fit construire un nouveau séminaire à Francheville [...]. A partir d'octobre 1903, le séminaire est transféré à Francheville ». Il accueillit d'abord les deux années de philosophie, puis la première de théologie quand les locaux de Saint-Irénée, à Sainte-Foy-lès-Lyon, ne furent plus assez grands pour loger tous les théologiens. Le nouveau

Sillon par un nombre non négligeable de séminaristes. Ce témoignage est apporté par Francisque Gay qui, à l'automne 1905, était entré en première année audit séminaire¹⁰⁶.

Francisque Gay était né à Roanne, en 1885. Son père y avait d'abord fondé une « entreprise de plomberie couverture », activité qu'il compléta par un fonds de quincaillerie. La maladie interrompit sa scolarité à l'Ecole des Frères Maristes de Charlieu et en 1899, après avoir été reçu aux épreuves du Certificat d'Etudes, il entra à Lyon en quatrième au collège « Aux Lazaristes », où il demeura jusqu'à l'obtention du baccalauréat. Le récit des années de l'enfance et de l'adolescence de Francisque Gay, écrit par Alain Terrenoire, son petit-fils¹⁰⁷, est émaillé des difficultés dues à une santé fragile et la seule mention d'un quelconque enthousiasme, qu'on est enclin à attendre de la jeunesse, est à relier au souvenir d'une retraite vécue au sanctuaire de La Saussaie. Mais à partir de 1903, un événement donné comme décisif vient briser le cours subi de sa vie et lui donner le relief qu'il pouvait espérer.

« C'est en l'année 1903 qu'un événement capital lui donna un élan capable de dépasser sa fréquente tristesse, et qui lui procura une passion qui orientera toute sa vie. [...] C'est en 1903, en effet, que Francisque Gay entendit pour la première fois Marc Sangnier. Il fut aussitôt saisi d'enthousiasme pour ce grand orateur, à la parole ardente, qui luttait pour le rapprochement de l'Eglise et de la Démocratie. Francisque Gay comprit qu'il avait trouvé son maître et qu'en le suivant il donnerait à sa vie le sens apostolique auquel il aspirait. Il prit contact avec le Sillon et voulut faire partie de cette phalange de jeunes chrétiens, consacrés à la « Cause », la cause, disaient-ils, du Christ et du Peuple. »¹⁰⁸

séminaire de Philosophie était bâti sur une propriété qui appartenait en fait aux deux communes de Sainte-Foy et de Francheville. Les correspondances de la famille Remillieux et de Francisque Gay mentionnent plutôt la commune de Sainte-Foy quand elles font référence au grand séminaire de Francheville. Et l'*Ordo* du diocèse de Lyon de 1905 mentionne le séminaire de philosophie en ces termes : « séminaire de philosophie Sainte-Foy-lès-Lyon par Francheville ».

¹⁰⁶ Une partie de sa correspondance de jeunesse, et donc les lettres qu'il envoyait du séminaire de philosophie de Sainte-Foy-lès-Lyon à son ami Maurice La Mache, ont été rassemblées à l'Institut Marc Sangnier, dans le Fonds Francisque Gay, et c'est là que j'ai pu les consulter. Elles sont incluses dans le carton FG3, contenant des papiers sur le Sillon, la correspondance destinée à Maurice La Mache de 1905 à 1909, une correspondance plus générale entre 1905 et 1910, et la lettre de soumission après la condamnation pontificale et datée d'août 1910. Quatre lettres rendent compte de la présence de sillonnistes au grand séminaire de Lyon : elles sont toutes datées du premier semestre de l'année 1906.

¹⁰⁷ Toujours dans le fonds Francisque Gay de l'Institut Marc Sangnier (FG1), on peut disposer d'un résumé dactylographié de quatre pages, sur les années de jeunesse de Francisque Gay, rédigé par Alain Terrenoire et daté du 21 octobre 1972.

Si la rencontre décisive avec le Sillon intervint nettement plus tôt que dans le cas de Victor Carlhian, elle est revêtue du même pouvoir et le récit qui en est fait la met en exergue, comme celui d'une conversion qui révèle le sens à donner à une vie. Un séjour à Paris concrétisa son désir d'appartenir désormais au Sillon. De retour à Roanne, en 1904, il prenait contact avec le Sillon de Lyon, « à l'occasion d'un Congrès »¹⁰⁹, toujours certainement ce congrès qui cristallisa les oppositions entre le Sillon et la Chronique, et il fondait « lui-même sans tarder le Sillon de Roanne, avec Pierre Morel et quelques militants »¹¹⁰. Laissons de côté pour l'instant le Sillon de Roanne et Pierre Morel, qu'on retrouvera au moment de la nomination de l'abbé Laurent Remillieux comme professeur à l'Institution Saint-Joseph de Roanne. Suivons plutôt Francisque Gay dans sa volonté de réaliser une vocation ecclésiastique, d'abord au petit séminaire de Notre-Dame de Joubert où il se lança dans l'étude du latin et du grec, puis, après un nouveau séjour parisien en tant qu'employé de la librairie Bloud, au grand séminaire de Lyon. La réalisation de cette vocation, contrariée à la fois par l'opposition de ses parents et ses ennuis de santé, le conduisit donc à Lyon au moment où les sillonnistes lyonnais réorganisaient leur mouvement sur l'injonction du Sillon central. La présence de Francisque Gay, militant déjà actif et convaincu, allait leur donner un élan supplémentaire et leur ouvrir les portes du séminaire.

Le 13 mars 1906, Francisque Gay avertissait Maurice La Mache des progrès rapides du Sillon au séminaire. Le groupe informel qui réunissait les sympathisants

¹⁰⁸ Alain Terrenoire, « La jeunesse de Francisque Gay », p. 2-3, Fonds Francisque Gay, 1, Institut Marc Sangnier.

¹⁰⁹ A. Terrenoire, *op. cit.*, p. 3.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 3. La fondation du Sillon local de Roanne n'a pas été étudiée à ma connaissance. Certains indices montreraient que l'individualisation des sillonnistes de Roanne aurait un processus qu'on peut retrouver ailleurs. Le dirigeant du Sillon de Roanne, Pierre Morel, est mentionné comme membre du bureau de l'Union générale de la jeunesse catholique française du Roannais, créée dans la dynamique de l'Encyclique *Rerum novarum* en 1902 et affiliée définitivement à l'ACJF en mai 1903. Voir Brigitte Waché, « Les lendemains de *Rerum novarum* dans la Loire », in J.-D. Durand, ... *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes*, *op. cit.*, p. 62-81. Ce serait donc encore à la suite du Congrès de 1904 qu'aurait eu lieu le reclassement de certains cercles d'études en groupes sillonnistes. Pierre Morel resta l'interlocuteur roannais du Sillon central (certaines de ses lettres ont été conservées à l'Institut Marc Sangnier) et après sa soumission en septembre 1910, il se chargea d'organiser le groupe de la Jeune République à Roanne.

sillonistes comptait déjà huit séminaristes, « presque tous [...] des premiers de cours » et qui étaient parmi « les plus estimés des directeurs et de leurs confrères à la fois »¹¹¹. Trois étaient abonnés au *Sillon* depuis huit jours et un à *L'Eveil démocratique* : ce résultat ponctué de points d'exclamation expliquait la joie ressentie par Francisque Gay et confiée à son ami. La lettre suivante, du 21 avril 1906, confirmait les progrès des sillonistes.

« Nous avons constitué le premier petit noyau de sillonistes : nous sommes sept... qui nous sommes entièrement donnés à [...] la Cause. Une dizaine désire encore en faire partie... Tous comptent parmi les meilleurs séminaristes, mais je ne compte pas en prendre plus de quatre à cinq d'ici à la fin de l'année... Ce sera suffisant que nous nous développons nous-mêmes... »¹¹²

Un groupe de sillonistes était désormais organisé officiellement selon les normes du Sillon et il se structurait autour de Francisque Gay. Celui-ci voulait limiter le nombre des adhésions, dans la logique de la formation d'une élite qui respecterait l'idéal silloniste : d'abord se transformer soi-même avant de songer à intervenir sur les autres. Le vocabulaire reprend les expressions favorites des sillonistes : les séminaristes devenaient ces camarades qui forgeaient leur âme commune dans la chaleur de l'amitié. Mais ils intégraient aussi leur réflexion sur les revendications légitimes de leur temps à leur vocation de prêtre et cela les amenait tout de même à rétrécir le champ de leur action silloniste. Ainsi les questions sociales n'étaient traitées que dans la perspective d'une définition du devoir du prêtre dans la société du XXe siècle.

« Mais à vrai dire notre prétention est moindre. Nous essayerons surtout de trouver dans le Sillon un moyen d'être meilleur séminariste. Tu ne saurais croire ce qu'un Idéal positif, précis, concret met d'énergies et d'unité dans une âme. Pour nous, « La Cause » se confond avec notre mission de futurs prêtres : c'est Jésus et les âmes que nous devons amener à Jésus ; c'est cet apostolat que nous rêvons tous fécond et généreux... Nous sommes tous les sept bien unis dans le même désir intense d'être plus prêtres, c'est-à-dire plus apôtres et plus victimes. Ah ! comme l'on trouve des forces pour cela dans l'intime et chaude affection du Sillon ! »¹¹³

Pourtant, en dépit de ces précautions, des dérapages pouvaient intervenir. Le 6 juin 1906, Francisque Gay avouait finalement sa crainte d'avoir réuni un groupe trop intellectuel, dont « la propagande un peu indiscreète »¹¹⁴ risquait d'alerter la direction du séminaire. Effectivement, cette propagande remportait un certain succès auprès

¹¹¹ Lettre de Francisque Gay à Maurice La Mache, datée du 13 mars 1906 et envoyée du séminaire de philosophie de Sainte-Foy-lès-Lyon, Fonds Francisque Gay, 3, Institut Marc Sangnier.

¹¹² Lettre de F. Gay à M. La Mache, datée du 21 avril 1906, Fonds Francisque Gay, 3, Institut Marc Sangnier.

¹¹³ *Ibid.*

des séminaristes. Le 27 juin 1906, Francisque Gay annonçait à son ami que dorénavant ils étaient « neuf du Sillon au séminaire »¹¹⁵.

L'épisode de la formation d'un groupe de séminaristes sillonnistes a été relaté brièvement par Alain Terrenoire, qui ne lui prête pas le même succès. Lui retient plutôt la déception de son grand-père face à « des condisciples [qui] ne lui paraissaient pas assez surnaturels »¹¹⁶. Serait-ce la traduction du « trop intellectuel » qui avait nuancé l'enthousiasme de Francisque Gay ? Le jugement ne peut cependant pas infirmer la présence de séminaristes sillonnistes à Lyon en ce début de l'été 1906. Pendant les vacances, Francisque Gay assista à la Semaine sociale de Dijon et en octobre, il entra en deuxième année de séminaire. Mais à la fin du mois de décembre, en raison des difficultés suscitées par les lois contre les congrégations, le séminaire fermait pour un temps ses portes. Francisque Gay ne devait pas y revenir : de retour à Paris, il suivit un enseignement d'anglais en Sorbonne tout en s'engageant plus encore dans les activités sillonnistes. Néanmoins, pendant l'automne passé à Sainte-Foy-lès-Lyon, il avait pu rencontrer Jean Remillieux, lui-même inscrit en troisième année de séminaire. Ce dernier n'avait pas participé à la mise en place des groupes sillonnistes autour de Francisque Gay l'année précédente car, à ce moment-là, le service militaire avait interrompu le cours de ses études. En effet, ses deux premières années de séminaire de philosophie terminées à l'été 1905, à dix-neuf ans, il rejoignit la caserne de Bourg et remplit ses obligations militaires pendant une année, une année qui allait l'éloigner non seulement des engagements lyonnais possibles, mais aussi de l'univers clos et protégé du grand séminaire qui ne laissait filtrer que difficilement et parcimonieusement les problèmes du temps.

Certes, Jean Remillieux avait intégré, dès octobre 1903, selon le témoignage de son frère, un groupe de séminaristes « où s'agitaient les questions les plus diverses »¹¹⁷. Des conférences données par les séminaristes eux-mêmes précédaient la discussion et on reconnaît là le schéma des conférences d'œuvres proposées aux élèves des grands séminaires. L'intérêt pour les questions politiques et sociales s'était

¹¹⁴ Lettre de F. Gay à M. La Mache, datée du 6 juin 1906, Fonds Francisque Gay, 3, Institut Marc Sangnier.

¹¹⁵ Lettre de F. Gay à M. La Mache, datée du 27 juin 1906, Fonds Francisque Gay, 3, Institut Marc Sangnier.

¹¹⁶ Alain Terrenoire, « La jeunesse de Francisque Gay », *op. cit.*, p. 4.

¹¹⁷ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915)*, Lyon, Imprimerie Veuve Paquet, 1917, 203 p., p. 39.

développé chez les « séminaristes sociaux », présents dans ces conférences qui les réunissaient dans un esprit nouveau depuis l'encyclique *Rerum novarum*. Ailleurs en France, de tels groupes avaient déjà pu laisser pénétrer les idées sillonnistes et devenir un lieu de rencontres et d'échanges sur les idées sociales les plus avancées du monde catholique. Mais les velléités de réflexion et d'ouverture sur le siècle des séminaristes se heurtèrent à des autorités conservatrices réservant à l'encyclique de Léon XIII une interprétation très étroite. Aucun enseignement social régulier et organisé n'était officiellement délivré, et les initiatives personnelles étaient finalement sanctionnées¹¹⁸. Ainsi, en 1901, Mgr Coullié interdit la circulation dans les séminaires du diocèse de Lyon de *Trait d'union*, la feuille de l'abbé Martin qui assurait le lien entre ces séminaristes sociaux depuis 1899. Même s'il rétablissait en même temps à Saint-Irénée la conférence d'œuvres supprimée en 1898, il signifiait par là sa réserve. Il redéfinissait aussi les limites de la réflexion et de l'action sociales des séminaristes, après la condamnation de l'américanisme, dont on a pu supposer qu'il exerça une influence sur les séminaristes¹¹⁹, et la publication de l'Encyclique *Graves de communi*.

Laurent Remillieux avait lui-même participé à ce type de discussions à l'occasion de la constitution de petits groupes d'études au séminaire de philosophie d'Alix, sous

¹¹⁸ Philippe Lécivain évoque « l'entrée manquée des séminaires sur la scène sociale » dans sa contribution intitulée « La formation sociale dans les séminaires à la “ Belle Epoque ” », à l'ouvrage dirigé par Denis Maugeness, *Le mouvement social catholique en France au XXe siècle*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990, 254 p., p. 115-150.

Marie-Thérèse Cloître a toutefois nuancé ce jugement en montrant l'importance des Conférences des Œuvres à travers l'exemple local du grand séminaire de Quimper, « “ Séminaristes sociaux ”, “ séminaristes démocrates ” : le cours de la conférence des Œuvres au grand séminaire de Quimper, 1885-1908 », in *R.H.E.F.*, t. LXXVIII, 1992, p. 288-310. Le cours d'Œuvres aurait été « un lieu d'initiation économique, sociale et politique » qui aurait assuré la présence des clercs ainsi formés sur la scène sociale, écrit-elle dans sa conclusion. C'est aussi dans cet article qu'est montrée l'audience du Sillon chez certains séminaristes, qui faisaient pénétrer les idées sillonnistes dans les conférences et dont le militantisme déclaré déclencha les tensions avec les autorités diocésaines dès 1904.

¹¹⁹ Philippe Molac, *Les Sulpiciens à Lyon au XIXe siècle*, Mémoire de maîtrise sous la direction d'Etienne Fouilloux, Université Lumière Lyon 2, juin 1995, 214 p., p. 149, s'interroge sur l'intérêt qu'ont pu susciter les thèses américanistes au grand séminaire de Saint-Irénée au tournant du siècle. Il rappelle aussi la demande formulée en 1901 par quelques séminaristes désirant former des groupes de réflexion sur la question sociale et précise que les conférences débutèrent au mois de novembre de la même année.

l'impulsion de Jean Verdier qui en était alors le supérieur¹²⁰. Des groupes de six à huit séminaristes se réunissaient pour traiter des questions que les futurs prêtres devraient aborder au cours de leur vie pastorale, dans les paroisses dont ils auraient la charge : cercles d'études, patronages, mutualités, coopératives, jardins ouvriers, éducation de l'enfant, etc. Laurent Remillieux, plutôt connu pour sa réserve, révélait au cours de ces réunions des facilités d'élocution et « des idées personnelles originales »¹²¹. Il faut peut-être se méfier de ce jugement rétrospectif, réinterprétant les années de formation de Laurent Remillieux à partir de l'opinion consensuelle qui se dégagait après sa mort, au moment où Joseph Folliet recueillait des témoignages en vue d'écrire la biographie du curé de Notre-Dame Saint-Alban. De toutes les façons, ses tendances qualifiées de démocrates par un de ses condisciples demeuraient mal dégagées d'une certaine ambiguïté.

« Comme idées, il s'affichait comme, disons démocrate, lui qui sortait d'un milieu plutôt bourgeois, mais il ne fallait pas chercher le fond car il prenait volontiers le contre-pied des idées émises par l'interlocuteur. »¹²²

Les positions de son frère apparaissaient plus clairement engagées du côté de la démocratie. Jean Remillieux choisit par exemple un jour d'étudier « l'influence de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen sur la mentalité contemporaine »¹²³. S'il se préoccupait aussi « du mouvement et des doctrines de l'Internationale » pour tenter d'en montrer les erreurs et les espoirs utopiques, c'était bien pour proposer cette troisième voie sociale et politique qu'offrirait aux citoyens une société rechristianisée. Jean Remillieux avait donc été sensibilisé aux problèmes sociaux et politiques, mais cette formation, limitée et débarrassée des potentialités de sa dangerosité sociale par les filtres du séminaire, restait toute théorique. En son temps, Laurent Remillieux avait envoyé à ses parents une liste d'ouvrages à commander, ouvrages en vigueur dans les cours du séminaire de philosophie d'Alix, parmi lesquels on reconnaît les publications des abbés démocrates promoteurs d'un

¹²⁰ La participation de Laurent Remillieux à des groupes de séminaristes s'intéressant à la question sociale lors de ses études au grand séminaire est révélée par trois témoignages envoyés en 1951 à Joseph Folliet par des condisciples du séminaire de philosophie d'Alix : témoignages de l'abbé André Poncet (25 février 1951), de l'abbé Ballandras (28 février 1951) et de l'abbé Louis Haro (5 mars 1951), tous trois curés dans la Loire, conservés au Prado parmi les papiers Folliet, carton Laurent Remillieux 1.

¹²¹ Témoignage écrit de l'abbé Ballandras à Joseph Folliet, 28 février 1851.

¹²² Témoignage écrit de l'abbé Haro à Joseph Folliet, 5 mars 1951.

¹²³ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915), op. cit.*, p. 39.

catholicisme social audacieux : le *Manuel social catholique* du chanoine Dehon et le livre de l'abbé Cetty sur *Une paroisse ouvrière organisée* faisaient partie des lectures conseillées¹²⁴, en dehors de l'étude directe des grands textes pontificaux et notamment des encycliques sociales de Léon XIII, que Laurent Remillieux avait aussi réclamées à ses parents¹²⁵. Laurent et Jean Remillieux avaient donc reçu au sein du grand séminaire une première initiation à la question sociale. Cela ne peut cependant suffire à expliquer le goût qu'ils développèrent pour cette question et il faut continuer à chercher ailleurs des explications. L'influence réciproque des deux frères jouait manifestement un rôle en attisant leurs préoccupations communes. Jean Remillieux amena aussi un nouveau souffle dans leur recherche d'une rencontre avec le monde moderne en dilatant les frontières de leur réflexion. L'interruption de sa formation par les obligations militaires l'arracha à l'univers fermé de l'institution ecclésiastique et le plongea dans une réalité sociale extérieure et moins virtuelle. C'était durant le service militaire qu'il rencontrerait effectivement la différence et la camaraderie, qu'il se persuaderait de la nécessité des tâches d'éducation et de la force du dialogue, tout ce qui orienterait désormais ses projets apostoliques. De retour à Lyon, il en aurait fini avec les attentes et les incertitudes de l'adolescence, il s'ouvrirait plus franchement au monde et à son temps.

Un témoignage reçu par Joseph Folliet en 1951 affirmait pourtant qu'en 1904 les Remillieux se trouvaient déjà en contact avec le Sillon, qui attirait à lui les séminaristes¹²⁶. Elève cette année-là du grand séminaire avec Laurent Remillieux, l'abbé Ballandras confiait sa participation « au troisième congrès du Sillon ». Parce qu'il avait été hébergé à Lyon par la famille Remillieux, il avait pu

« suivre régulièrement, avec l'abbé Laurent, toutes les réunions. Le Sillon était alors en vogue et prenait chaque jour de l'importance. Séminaristes, nous en avions les

¹²⁴ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 2 décembre 1901. Le manuel du chanoine Dehon était alors un classique qu'on retrouvait dans les bibliothèques des séminaires, l'un des ouvrages les plus lus par les clercs qui s'intéressaient à la question sociale. Voir Philippe Lécivain, « La formation sociale dans les séminaires à la " Belle Epoque " », *op. cit.*, p. 123. Les tendances sociales et démocrates de l'abbé Cetty ont fait l'objet de l'article de Raymond Mengus publié dans le même recueil de textes sous la direction de Denis Maugenest, « L'abbé Cetty (1847-1918). Une contribution alsacienne au discours social de l'Eglise. », *op. cit.*, p. 23-48.

¹²⁵ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 5 mars 1902.

¹²⁶ Témoignage de l'abbé Ballandras daté du 28 février 1951, Papiers Joseph Folliet, Carton « Père Remillieux », 1, Prado.

idées et nous nous sentions prêts, futurs prêtres, à en suivre les directives pour les groupements de jeunes gens. »¹²⁷

En fait, si l'on considère comme exacte la date de 1904, on peut penser que l'ancien séminariste évoquait le fameux « troisième Congrès national des Cercles d'études et des Instituts populaires », qui se tint à Lyon en février et réunit pour la dernière fois le Sillon et la Chronique Sociale dans une organisation commune. On continue cependant à douter des affinités sillonnistes que Laurent Remillieux aurait révélées avant même la refondation du Sillon lyonnais. En effet, Jeanne Caron a montré que la réception du congrès parmi les Lyonnais fut largement défavorable aux sillonnistes et que les attaques les plus violentes à l'encontre de Marc Sangnier trouvèrent place dans la revue ecclésiastique le *Trait* de l'abbé Martin¹²⁸, celle-la même qui avait été l'organe de liaison des séminaristes sociaux avant 1901. De plus, si Laurent Remillieux a bien suivi ce congrès de 1904, on préférera imputer sa présence à son intérêt pour les travaux de la Chronique Sociale sur la question sociale qu'à un improbable engagement sillonniste.

Dans la correspondance familiale, l'institution lyonnaise est mentionnée avant 1904. Une lettre de 1901 montre que la famille fréquentait à l'occasion la librairie de la Chronique du Sud-Est¹²⁹ et Laurent Remillieux a déjà formulé l'importance qu'il accordait à ces représentants du catholicisme social, accueillis parfois dans l'enceinte du séminaire de philosophie :

« Mercredi dernier nous avons eu Gonin qui a fait à la communauté une magistrale conférence sur la question sociale, qui pour ma part me trouble énormément. Le soir, avec l'abbé Colas, je l'ai accompagné à Anse. »¹³⁰

En 1906 encore, dans une lettre écrite à Jean, il s'enthousiasmait pour un dimanche après-midi passé en compagnie des membres de la Chronique et épousait les positions de ces derniers sur la Séparation, sujet qui avait été développé au cours de la réunion.

« C'est un volume que je devrais écrire si j'entreprendais de te conter notre après-midi de dimanche. Quelle belle jeunesse est venue fusionner avec nous ! Puisse notre Louis être comme tel et tel que j'ai vus là. Toutes les grandes idées philosophiques et sociales qui nous séparent d'avec tant de monde aujourd'hui, ont été traitées et discutées dans un échange de vues aussi amical qu'élevé. Qu'est-ce qu'un dogme ? Le primat de l'action... La séparation. Que penser de la résistance

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, *op. cit.*, p. 250-251.

¹²⁹ Lettre de Laurent Remillieux datée du 5 décembre 1901.

¹³⁰ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 6 juin 1902, Papiers Remillieux.

violente ? Rien. Pour nous les jeunes, prêtres et laïcs, notre rôle est de faire l'avenir en travaillant la main dans la main. Et pour ne pas rester dans la théorie pure on a essayé d'élaborer les grandes lignes d'un programme religieux, philosophique, social, politique... Puis de la musique (piano, chants). Enfin un punch qui se termina par des toasts vibrants de Gonin, Mr André, Crétinon, un étudiant laïc puis ecclésiastique. Intéressant au suprême degré. »¹³¹

Les travaux de la Chronique sur la doctrine sociale de l'Eglise attiraient aussi Jean Remillieux. En août 1907, après sa troisième année de grand séminaire, fidèle à ses orientations de « séminariste social », il assista à la Semaine sociale d'Amiens articulée sur la question des « principes de l'économie chrétienne »¹³². Mais on peut déjà se demander si sa présence à Amiens n'était pas plus liée à son intégration au réseau sillonniste lyonnais qu'à son seul intérêt pour la Chronique. En effet, d'autres sillonnistes de Lyon, et plus largement du sud-est, suivirent aussi les conférences d'Amiens¹³³. De toutes les façons, à la fin de l'année 1907, les deux frères semblaient avoir pris leurs distances et le jugement désormais porté sur la Chronique se calquait sur celui de l'ensemble des sillonnistes. Laurent Remillieux avertissait sa sœur Emilie des ambiguïtés de la Chronique :

« As-tu entendu que dimanche dernier, il s'est tenu un grand rassemblement de la Chronique au Cirque Rancy ? J'ai lu quelque chose au sujet du discours de l'avocat Tourret dans *La Dépêche de Lyon*. C'est beau et important, mais certainement, à la Chronique, on vit selon une ambiguïté, ce qui a naturellement pour conséquence que leur situation est de moins en moins claire, et aussi, bien entendu, qu'ils créent moins de bien. »¹³⁴

Les trois lettres distantes de plus de cinq ans laissent percevoir l'évolution des sentiments de Laurent Remillieux envers la Chronique Sociale et la rupture qui intervint entre 1906 et 1907 ne peut que confirmer l'hypothèse d'un engagement sillonniste tardif. Ces documents montrent encore que la Chronique et le Sillon recrutèrent leurs militants sur des terrains semblables et que le passage dans la première institution pouvait avoir favorisé ensuite un engagement plus radical dans le second mouvement. Cela avait été apparemment le cas pour Victor Carlhian et

¹³¹ Lettre de Laurent Remillieux à son frère Jean, datée de 1906 (sans plus de précision), Papiers Remillieux.

¹³² On le sait grâce à une carte postale envoyée par Louis Remillieux le 5 août 1907 à son « cher Jean » et adressée à « M. l'abbé Remillieux (à la Semaine Sociale), Ecole de théologie, 21 rue Porte-Paris, Amiens (Somme).

¹³³ G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, op. cit., p. 124.

¹³⁴ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du 27 novembre 1907, Papiers Remillieux. Cette lettre fait partie de la correspondance familiale écrite en allemand.

l'histoire se répétait pour Laurent Remillieux. Mais pour ce dernier, la médiation de son frère s'imposait.

Les Remillieux : un itinéraire familial de l'engagement

Pour reconstituer le parcours de Jean Remillieux, on ne dispose que de quelques sources éparpillées. La plus notable est la biographie déjà citée, publiée par son frère Laurent en 1917, deux ans après sa mort sur le front¹³⁵. Intitulée *Âme de prêtre-soldat. L'Abbé Jean Remillieux (1886-1915)*, préfacée par Monseigneur Lavallée, recteur des Facultés catholiques de Lyon, elle magnifie le rôle joué par les prêtres catholiques au cours de la Première Guerre mondiale et prouve ainsi la contribution des catholiques à l'effort de guerre et leur fidélité à l'Union Sacrée. Mais si la reconstitution de la vie édifiante de l'abbé Jean Remillieux est orientée dans la perspective ultime du sacrifice patriotique, elle donne aussi lieu à un discours sur l'exemplarité d'une vocation religieuse. Quatre chapitres résument l'existence du prêtre lyonnais : le premier, « Préparation – Vie intérieure » présente l'enfance et la formation de Jean Remillieux, jusqu'à la dernière année du grand séminaire ; le deuxième, « Sacerdoce – Recueillement », se concentre sur son ordination et la fin de sa formation intellectuelle au Séminaire universitaire ; le troisième, « Ministère », présente ses premières activités pastorales dans la paroisse Saint-Julien de Cusset à Villeurbanne, activités conduites en parallèle avec sa tâche d'enseignant remplie à l'Institution Notre-Dame des Minimes à Lyon pendant l'année scolaire et avec son ministère à la colonie de Chapareillan qui l'occupait pendant les vacances ; enfin le dernier chapitre, « Vie militaire – La mort », le suit pendant toute cette année de guerre qui l'amena à la mort glorieuse sur le champ de bataille. A ce stade de notre analyse, on se contentera d'exploiter les trois premiers chapitres qui nous révéleront, comme on peut l'attendre, les préoccupations spirituelles de l'abbé Jean Remillieux et la réflexion qu'il mena sur l'orientation à donner à son ministère sacerdotal.

Déjà, la personnalité du prêtre s'exprimait, loin de tout conformisme, dans des projets offensifs et audacieux qui se démarquaient des inquiétudes d'une Eglise en réaction. Et justement, ces chapitres renferment aussi des traces de son appartenance sillonniste, jamais évoquée de façon explicite, mais très aisément détectable pour les lecteurs avertis. Il s'agissait de ne pas heurter la sensibilité des autorités diocésaines

¹³⁵ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915)*, *op. cit.* L'auteur n'apparaît nulle part, mais on sait, grâce à la correspondance familiale, que Laurent Remillieux fut chargé de la préparation et de la publication de l'ouvrage.

qui veillaient toujours à censurer l'expression d'idées qui ne se conformeraient pas à la ligne prescrite par Rome, sans cependant trahir la mémoire de l'abbé Jean Remillieux ni les attentes de ses amis qui décoderaient mieux que les autres la réalité des événements. Laurent Remillieux a émaillé le récit de la vie de son frère de nombreuses citations prélevées dans la correspondance que Jean entretenait avec sa famille ou dans des notes spirituelles prises tout au long de retraites. On a ainsi compris que les lettres écrites par Jean Remillieux et conservées parmi les papiers familiaux, avec celles de son frère aîné, étaient largement amputées. Mais la correspondance retrouvée a l'avantage de proposer un contrepoint aux extraits qui avaient été sélectionnés par Laurent Remillieux dans un but apologétique et dans une perspective conforme aux prescriptions de la hiérarchie ecclésiale. On découvre alors Jean Remillieux dans son cadre familial et on le voit évoluer au sein d'un réseau relationnel qui intéresse l'étude du Sillon, alors que la liberté de parole lui était rendue. L'ouvrage publié en 1917 comporte aussi des fragments du témoignage de Victor Carlhian, l'ami intime sollicité par Laurent Remillieux. L'animateur du Sillon lyonnais n'est jamais nommé. L'anonymat permettait de taire encore une fois l'incartade sillonniste et donc de conférer au récit un caractère exemplaire : la vie de l'abbé Jean Remillieux avait été celle d'un prêtre, certes exceptionnel, mais dont le sacrifice révélait la grandeur de l'Eglise tout entière et son unanimité face aux problèmes du temps.

En octobre 1906, Jean Remillieux réintérait le grand séminaire après une année de service militaire qui avait semblé marquer, dans sa vie, le même tournant qu'on avait déjà observé dans l'histoire de Victor Carlhian. Là évidemment, la mise en exergue de cette année correspond aussi aux besoins de la construction d'un récit déterminé par sa fin militaire. Nombreux sont par ailleurs les éléments qui, tout au long du texte, parasitent le cours de la vie de Jean Remillieux, pour annoncer sa destinée tragique. Ces incises injectent un sens unique à ses choix et à ses actions, qui amenaient sa vie vers le sacrifice consenti. Pourtant le parallèle avec l'expérience vécue par Victor Carlhian demeure intéressant et montre que le service militaire, dont les républicains avaient voulu faire un des creusets de la nation, pouvait parfois servir les desseins de la République. Les catholiques continuaient à échapper à l'école de la République, mais les jeunes hommes de cette société divisée devaient bien finir par se rencontrer. Dans les souvenirs qui reconstituaient la vie des deux sillonnistes, le temps du service militaire cristallisait la prise de conscience de Victor

Carlhian et Jean Remillieux : pour la première fois, ils avaient atteint le monde réel et les controverses sociales et politiques avaient perdu leur aspect exclusivement théorique. Les autres, incroyants, ouvriers, socialistes, syndicalistes, que la société catholique dénonçait comme des ennemis irréductibles de la religion, se changeaient en compagnons partageant la vie quotidienne et ses difficultés. Certes, la vie militaire reprenait les codes hiérarchiques de la vie civile, mais nos deux hommes n'en retenaient que le mythe égalitaire de la camaraderie entre soldats. La découverte du Sillon interviendrait dans les deux cas après cette initiation. Enfin, la valeur particulière accordée au service militaire dans l'itinéraire des deux sillonnistes s'alimentait au modèle fourni par Marc Sangnier : pour ce dernier aussi, le temps des obligations militaires avait dessiné l'une des ruptures de sa vie, et la conformité des expériences confortait ici l'âme commune des sillonnistes.

Mais pour Jean Remillieux, l'année passée sous l'uniforme s'était compliquée d'un épisode aux circonstances plus dramatiques. La vague de grèves et la poussée syndicale qui agitèrent la France industrielle et ouvrière de 1904 à 1907 culminèrent en cette année 1906¹³⁶, et le vingt-troisième régiment d'infanterie de Bourg dans lequel il était incorporé fut envoyé dans le Nord pour réprimer les mouvements des grévistes.

« Ce fut pour lui une épreuve. Par bonheur, le régiment ne prit part à aucune répression violente. Il eut l'occasion, dans une usine occupée, de causer questions sociales avec un contremaître. »¹³⁷

En précisant que l'unité de son frère n'avait heureusement pas participé aux violences de la répression, Laurent Remillieux plaçait son frère, sinon dans le camp des grévistes, du moins comme un médiateur favorisant le dialogue et prônant une solution négociée : il définissait une attitude que lui-même revendiquait pour désamorcer aussi les conflits religieux de la société. D'ailleurs, la phrase suivante met en scène un échange, dans le train du retour, entre Jean Remillieux et « un camarade irréligieux ». Il faut cependant remarquer que ce fut avec le contremaître de l'usine occupée que Jean Remillieux avait conversé. On ne sait pas quelle était la position de ce contremaître face au mouvement de grève mais on peut déduire de sa situation sociale intermédiaire ce qui l'avait rapproché de son interlocuteur. Par son appartenance aux classes moyennes et par sa formation intellectuelle, Jean

¹³⁶ Pour replacer cet épisode dans le contexte général, on peut utiliser la synthèse de Madeleine Rebérioux, *La République radicale ? 1898-1914*, Paris, Ed. du Seuil, 1975, 256 p.

¹³⁷ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915)*, op. cit., p. 53.

Remillieux ne ferait jamais partie des classes populaires qu'il désirait aborder, pas plus qu'il ne voulait frayer avec cette bourgeoisie murée dans des préjugés qu'il abhorrait. D'après Laurent Remillieux, la fréquentation de ses camarades militaires avait amené son frère à former les projets qu'il mettrait en œuvre les années suivantes : la reconquête religieuse comme la résolution des questions sociales passeraient par une œuvre d'éducation, qui prônerait la rencontre des différents milieux sociaux et culturels et le dialogue favorisé par les liens de l'amitié. Mais on peut finalement se demander si le regard rétrospectif porté sur l'année du service militaire n'était pas contaminé par les idéaux et les méthodes du Sillon.

La première référence au Sillon qu'on aurait tendance à relever dans la biographie proposée par Laurent Remillieux se situe en effet à la fin des pages consacrées au temps des obligations militaires. Elle transparaît dans l'usage d'un vocabulaire emprunté au champ sémantique sillonniste. En juin 1906, après l'ordination de son frère aîné, Jean Remillieux célébrait au milieu des siens « "l'âme commune", si douce à tous ceux qui participent au grand idéal »¹³⁸. Ce mois de juin correspondait au premier congrès public du Sillon lyonnais, qui affirmait ainsi son existence et plus, « sa primauté parmi les groupes sillonnistes du sud-est »¹³⁹. Quarante ecclésiastiques assistaient à la conférence publique de Marc Sangnier¹⁴⁰. Pourtant, dans la correspondance familiale, on ne trouve toujours pas d'allusion au Sillon. La deuxième référence implicite que Laurent Remillieux glissait dans l'ouvrage consacré à son frère était associée à l'été de l'année suivante. L'engagement sillonniste de Jean Remillieux paraît cette fois très clair et il est corroboré par les allusions au Sillon qui composait dorénavant un thème incontournable de la correspondance familiale. De plus, Laurent Remillieux laissait le soin à Victor Carlhian de remémorer ces vacances.

« Pendant les vacances 1907, il pense beaucoup et il agit déjà. Un ami, aimé entre tous, qui en ce moment entra dans sa plus stricte intimité, écrit de lui : " Une occasion se présentait de faire une connaissance plus approfondie avec les idées qui nous unissaient de toute leur force. Il la saisit. La retraite devait avoir lieu à X... Le plaisir du voyage fut, pour moi, sa compagnie d'une semaine entière." »¹⁴¹

¹³⁸ *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 57. Son frère Laurent Remillieux venait de célébrer sa première messe, le 10 juin 1906, à l'église Saint-Paul, la paroisse familiale.

¹³⁹ G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁴⁰ C'est le chiffre donné par G. Goyard, *op. cit.*, p. 104.

¹⁴¹ *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 72.

Une retraite organisée pour les sillonnistes les réunissait dans la région de Fontainebleau au début du mois de septembre. Les locutions « déjà » et « en ce moment », qui accompagnent le premier complément de temps « pendant les vacances de 1907 », laissent entendre une action en cours et montrent la simultanéité de l'engagement sillonniste et des prémices de l'amitié qui allait lier Jean Remillieux au dirigeant du Sillon lyonnais. Cette chronologie échappe à la banalité : alors que les relations du Sillon avec la hiérarchie catholique entraient dans une période de tensions, dans le contexte d'un raidissement idéologique et d'une condamnation des modernismes, Jean Remillieux, séminariste, devenait un militant sillonniste et entraînait dans cette militance sa famille, laïcs et prêtre confondus.

A partir de l'été 1907, sa correspondance révélait sa conversion définitive à « la cause », à « l'idéal », son attachement aux méthodes sillonnistes de « l'échange des idées » et sa résolution de partager avec sa famille son enthousiasme. Il conseillait des lectures sillonnistes à sa sœur Emilie, qualifiée de « chère sillonniste », et sollicitait les avis familiaux sur un article qui devait porter sur « L'esprit du parti »¹⁴². Cette contribution annonçait sa participation à l'écriture du bulletin des sillonnistes lyonnais, *L'Aiguillon*, édité à partir du 15 août 1908. Le 6 septembre 1907, Laurent Remillieux écrivait à Jean sur les lieux de sa retraite et le priait de communiquer à Victor Carlhian, « l'ami commun », son souvenir le plus affectueux. Il regrettait son absence à la réunion du dimanche et lui demandait d'embrasser « les familles chrétiennes et sillonnistes, tous les petits camarades, toutes les âmes idéalistes qui sont sur la terre »¹⁴³. Désormais, on retrouvera souvent dans les lettres des deux frères cette expression exaltée d'une fraternité, qui ne constituait pas seulement l'une des modalités relationnelles du mouvement sillonniste, mais presque la raison d'être de chacune de ses actions. L'élan affectif que les militants cherchaient dans « l'esprit du Sillon », dans « l'âme commune », reproduisait le lien indissoluble, si particulier, des relations familiales. Le réseau d'amitiés qui structuraient chaque groupe sillonniste plaçait les militants dans un univers marqué par des repères affectifs, qui les protégeaient des polémiques et de l'hostilité des autres catholiques et qui valorisaient ce qui était conçu comme une différence. Les 27 et 28 septembre 1907, un congrès organisé par le Sillon lyonnais réunissait un millier de participants sur le thème de la

¹⁴² Lettre de Jean Remillieux à Emilie, datée du 15 juillet 1907, Papiers Remillieux.

¹⁴³ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 6 septembre 1907, Papiers Remillieux.

coopération¹⁴⁴. La *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* avait publié le 20 septembre un message de Mgr Coullié qui « recommand[ait] à ses prêtres et aux élèves des séminaires de ne prendre aucune part aux travaux ou réunions de ce congrès »¹⁴⁵. La mise en garde de la hiérarchie ne semble pas avoir troublé l'enthousiasme des frères Remillieux. Laurent Remillieux, nommé professeur au petit séminaire du Rondeau, à Grenoble¹⁴⁶, entretenait une correspondance assidue avec les membres de sa famille et défendait sans relâche la cause sillonniste. Il recommandait à Emilie la lecture de *L'Éveil démocratique* et tentait de dissiper ses inquiétudes quant au bien-fondé de l'engagement sillonniste de la famille et quant à ses difficultés face aux mises en garde de la hiérarchie.

« Tu trouveras [dans *L'Éveil*] **tout ce que nous aimons**. Je te demande de ne pas être **troublée** parce que tu penses différemment des autres hommes. Au contraire, c'est la **meilleure** preuve que tu es dans la vérité. [...] Prions pour le Sillon. »¹⁴⁷
« Avez-vous, et plus particulièrement as-tu lu le **merveilleux discours** de Marc, tout comme *L'Éveil*, il y a là-dedans beaucoup de choses qui t'intéresseront. »¹⁴⁸
« Pourquoi n'écris-tu plus sur le papier à lettres du Sillon ? Est-ce que tu n'en as plus ou **crains-tu** pour moi, ou est-ce de ta part un amoindrissement de ton **enthousiasme** pour le Sillon ? **Oh !** Cela, certainement pas. Cela est **tellement vrai ! Je me sens de mieux en mieux**. Dimanche, dans huit jours, nous parlerons de cela. »¹⁴⁹
« J'ai reçu le journal *Le Sillon* du 10 de ce mois et je l'ai lu ou plutôt "étudié". **Encore plus merveilleux** que les précédents ! »¹⁵⁰
« As-tu lu *L'Éveil démocratique* d'aujourd'hui, tout comme celui de la semaine dernière. Il est merveilleusement intéressant et particulièrement conforme à la vérité. »¹⁵¹

La confusion des sentiments évacue les aspects rationnels qui pourraient motiver l'engagement sillonniste. Laurent Remillieux ne discute pas les idées du Sillon bien

¹⁴⁴ G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, op. cit., p. 62-63, p. 90, p. 107.

¹⁴⁵ Citation empruntée à G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, op. cit., p. 107.

¹⁴⁶ Il a été impossible de trouver une explication à cette nomination. La seule hypothèse que la lecture de la correspondance familiale des Remillieux permet de formuler reste liée au désir de Laurent Remillieux de tenter, après plusieurs échecs subis aux Facultés catholiques de Lyon, les examens de la licence d'allemand dans une nouvelle université, tentative que lui autoriserait sa présence dans le diocèse de Grenoble.

¹⁴⁷ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du 9 novembre 1907, Correspondance écrite en allemand, Papiers Remillieux. L'utilisation des caractères gras dans certains passages se conforme aux besoins de ma démonstration.

¹⁴⁸ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 25 novembre 1907.

¹⁴⁹ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 27 novembre 1907.

¹⁵⁰ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 11 décembre 1907.

¹⁵¹ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 26 janvier 1908.

qu'il dise « étudier » la revue. Mais il confine ses jugements au domaine du « merveilleux ». Les verbes d'étude et de réflexion sont sans cesse contredits par l'accumulation des superlatifs, le choix des points d'exclamation comme ponctuation, ou le vocabulaire qui rend compte de l'état d'esprit des correspondants et de leurs émotions. La personnalité de Laurent Remillieux le prédisposait à « l'enthousiasme » d'un engagement sentimental pour la cause sillonniste. Entre l'automne 1907 et le printemps 1910, les lettres que l'abbé Laurent Remillieux envoyait à Emilie fournissaient l'occasion de passer en revue les différents articles de *L'Eveil démocratique*, lecture hebdomadaire très attendue, « la seule lecture reconfortante de la semaine »¹⁵² à partir du moment où il fut envoyé comme professeur d'allemand à l'Institution Saint-Joseph de Roanne. Laurent Remillieux continuait aussi à lire la revue *Le Sillon* que lui faisaient parvenir ses frères et sœurs restés à Lyon. Et il observa la même assiduité quand parut le quotidien *La Démocratie*. Il restait aussi informé des développements locaux du Sillon lyonnais par *L'Aiguillon* que lui envoyait, entre autres, Raymond Thomasset. Il épluchait littéralement, écrivait-il à sa sœur, les journaux sillonnistes et lui conseillait leur lecture intégrale, jusqu'au feuilleton. La communauté d'idées ainsi établie et révélée par ces lectures communes contribuait à resserrer les liens entre les membres de la fratrie. Même éloigné de Lyon par ses nominations à des postes d'enseignement, Laurent Remillieux suivait l'évolution des activités sillonnistes de la famille et les encourageait. Elles constituaient un véritable devoir auquel il ne fallait jamais se soustraire et qui devait rassembler la famille. L'engagement sillonniste obéissait chez les Remillieux à une logique familiale. En fait, la structure et le fonctionnement de la famille favorisait l'enrôlement de tous les Remillieux dans un mouvement qui reposait sur la force des liens interpersonnels. Les virtualités de l'histoire familiale des Remillieux seront plus longuement explorées par la suite. Continuons pour le moment à les suivre dans le cours de leur vie sillonniste qui les amena à étendre le réseau des sillonnistes du diocèse de Lyon.

Il est difficile de retracer le détail des activités sillonnistes de Jean Remillieux car finalement peu de documents nous le donnent à voir dans son quotidien. Les textes de Victor Carlhian inclus dans l'ouvrage publié par son frère en 1916 demeurent beaucoup trop confinés dans le registre de la spiritualité pour qu'on puisse saisir le militant. Choisis par Laurent Remillieux, ces textes révèlent surtout la fascination

¹⁵² Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 24 octobre 1908.

que le clerc exerçait sur le laïc ou, à la limite, évoquent l'orientation que le futur prêtre désirait donner à sa carrière. On possède cependant une idée de la portée de son engagement puisqu'on sait qu'il écrivait dans le bulletin des sillonnistes lyonnais. Il est vrai que jusqu'à l'été 1908, la vie du grand séminaire le retint à l'écart du monde. Les visites que lui rendait Victor Carlhian se résumaient à de « courtes rencontres » au parloir, parfois à une promenade sur la terrasse qu'ils « arpent[aient] de long en large », le temps d'une conversation¹⁵³. Il lui restait les vacances pour participer activement au mouvement sillonniste. Son attachement au Sillon se renforçait, jusqu'à se présenter comme inséparable de la réalisation de sa vocation religieuse. C'était lui qui donnait le ton de l'engagement familial et qui suivait le plus régulièrement possible le cours de la vie du Sillon lyonnais. Chaque fois que son frère aîné avait à participer plus directement au mouvement, il s'en référait à Jean pour lui demander des conseils théoriques ou pratiques sur la position qu'un clerc devait adopter au milieu de sillonnistes, sur la tâche apostolique qu'il devait remplir. En matière sillonniste, la correspondance familiale érigeait Jean Remillieux en référence pour le reste de la fratrie.

En octobre 1909, Jean Remillieux intégrait le Séminaire universitaire et le surcroît de liberté qu'il en obtenait était investi dans la préparation du congrès de novembre 1909. Les circonstances de la tenue de ce troisième congrès sillonniste organisé à Lyon étaient pourtant largement défavorables aux sillonnistes lyonnais. Gatien Goyard a rappelé le climat d'hostilité qui l'entourait¹⁵⁴. Le sentiment de former une minorité victime de critiques infondées avivait la fibre sillonniste de la famille Remillieux au lieu de la décourager. Le congrès de novembre 1909 constitua un moment fort de l'histoire familiale. Sujet essentiel de bien des lettres écrites par tous les membres de la famille entre août et décembre 1909, le congrès cristallisa la solidarité familiale autour du Sillon et confirma le rôle incitateur des deux frères destinés à la carrière ecclésiastique. Laurent Remillieux, retenu ailleurs par ses obligations professionnelles, suivait de loin les efforts familiaux, multipliant les conseils et les encouragements. Mais Jean Remillieux, sur place, coordonnait l'ensemble des activités. Dès le mois d'août, il annonçait à Laurent, qui passait ses vacances à Berlin, la mise en route de l'organisation du congrès : il fallait assurer son annonce et toute la famille collaborait aux tâches de propagande en commençant par

¹⁵³ *Âme de prêtre-soldat...*, op. cit., p. 76.

¹⁵⁴ G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, op. cit., p. 62-63, p. 90, p. 124.

préparer les enveloppes qui seraient envoyées aux participants potentiels. La lettre avait débuté par une antienne familière, plaçant en exergue des souhaits familiaux la réalisation conjointe de la vocation religieuse des deux frères et la réussite du Sillon.

« Je te souhaite de toute mon âme la réalisation de tous nos rêves [...] et que le Sillon triomphant, Notre Seigneur soit toujours plus aimé. »¹⁵⁵

Elle continuait donc par l'annonce enthousiaste du Congrès :

« Et le Sillon ?? A Lyon, il se prépare à frapper un grand coup le 20 novembre : la famille, dans quelques soirs, va consacrer ses veillées à calligraphier mille adresses sur les cinquante mille nécessaires à la propagande du congrès. »¹⁵⁶

Et elle se terminait par le projet que Jean émettait sur sa participation à la retraite annuelle des sillonnistes lyonnais qui devait cette fois avoir lieu en septembre, toujours dans un établissement des Frères des Ecoles Chrétiennes qui se situait dans l'Ain. L'année précédente, la retraite avait été dirigée par l'abbé Beaupin et avait compté une douzaine de prêtres¹⁵⁷. Mais Jean Remillieux nuancait ici l'enthousiasme exprimé auparavant en évoquant implicitement les inquiétudes des militants sillonnistes. Il ne doutait cependant toujours pas de la réussite finale.

« A la Saulsaie, les ombrages attendent du 6 au 13 septembre, les militants lassés. En serai-je ? C'est un peu à toi, mon cher Laurent, que j'adresse la question, car cela coûte... 35 francs et... ?? Je vais écrire au Père Cousin à ce sujet et au sujet du reste... A Paris, on vient d'imprimer tout un numéro de la revue exclusivement consacré à la campagne d'abonnements : on prie, on supplie, on met en demeure... : on aboutira. »¹⁵⁸

Le congrès de novembre fut aussi, pour les frères Remillieux, l'occasion d'associer plus encore leurs parents à la militance sillonniste. Le père, Laurent Remillieux, membre du tiers ordre franciscain, était sensible aux initiatives du catholicisme social et avait pu rencontrer des sympathisants, sinon des militants de la première démocratie chrétienne, dans le milieu franciscain¹⁵⁹. Aussi ses fils se confiaient-ils

¹⁵⁵ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 13 août 1909.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, *op. cit.*, p. 98.

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ On reviendra sur la figure de Laurent Remillieux Père lors de l'exploration de l'histoire familiale. Il suffit ici de citer l'article de Jean-Marie Mayeur, « Tiers ordre franciscain et catholicisme social en France à la fin du XIXe siècle », repris dans *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Les Editions du Cerf, 1986, 287 p., p. 193-207, pour comprendre les liens qui ont existé à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, entre le tiers ordre franciscain, la catholicisme social et la démocratie chrétienne.

facilement à lui et le tenaient-ils au courant de l'évolution de leurs positions sillonnistes. Laurent, le fils aîné, partageait avec lui, comme avec ses frères et sa sœur Emilie, les réflexions suggérées par la lecture de *L'Eveil démocratique* et lui faisait part de ses impressions hebdomadaires. Il lui demandait de prier avec lui pour le Sillon. L'automne 1909 semblait apporter la confirmation de l'assentiment du père pour les choix de ses enfants, alors que ces choix étaient fortement remis en cause par les autres catholiques et que la situation des deux fils qui avaient embrassé une carrière ecclésiastique devenait de plus en plus litigieuse. La solidarité familiale se renforçait de cette approbation parentale et Jean et Laurent Remillieux se sentaient dès lors capables d'affronter l'adversité.

« C'est pour nous, Jean et moi, une véritable consolation de vous voir comprendre et aimer ce que nous aimons. Cela est une preuve entre mille que nous suivons la voie de l'avenir... Vous n'imaginez guère combien, malgré les apparences, je suis plus heureux que mes confrères qui travaillent dans le vide et sans espoir... Le " Sillon " et surtout la tendance de chrétienne loyauté qu'il accuse ne peuvent qu'être bénis du Bon Dieu. »¹⁶⁰

Gatien Goyard, dans son étude du Sillon dans le Rhône, a avancé le soutien actif du père des Remillieux au Sillon lyonnais. En fait, il reprenait les propos de Maurice Villain qui le donnait comme « familial » des sillonnistes : et même, le « père des deux abbés [aurait] exerc[é] sur le groupe une influence de qualité franciscaine »¹⁶¹. Cette opinion me paraît relever de l'amalgame. Jamais la correspondance familiale ne livre d'indice sur la participation directe de Laurent Remillieux Père aux activités publiques du Sillon. En revanche, il est vrai que le foyer des Remillieux accueillait bien des sillonnistes, amis proches de leurs fils, comme Victor Carlhian, militants de passage invités à partager un repas ou à demeurer une nuit, pensionnaires qui trouvaient l'adresse des Remillieux par l'intermédiaire du réseau sillonniste.

Augustine Remillieux appréciait elle aussi les relations sillonnistes de ses enfants et ne mettait aucun frein aux invitations. Mais c'était seulement en cette occasion que ses enfants la mentionnaient dans leurs lettres. Jusqu'à la mort du père, en 1913, elle n'intervenait pas dans les discussions qui concernaient des questions politiques et sociales. Sa place restait celle d'une maîtresse de maison. Peut-être plus timorée que le reste de la famille en la matière, elle acceptait les choix de ses enfants et s'en tenait aux préférences de son fils aîné. Elle s'était pourtant inquiétée à plusieurs reprises des « influences pernicieuses » susceptibles de nuire à la vocation de

¹⁶⁰ Lettre de L. Remillieux à son père, datée du 28 octobre 1909.

¹⁶¹ M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, op. cit., p. 125.

Laurent. Ainsi, en 1905, alors que la crise moderniste guettait les séminaires, elle s'était interrogée sur les dangers qu'il pouvait courir. Des propos tenus par le curé de la paroisse qu'elle fréquentait l'avaient poussée à avertir son fils aîné de ces dangers et à s'assurer qu'il était à l'abri de la contagion moderniste. Elle était arrivée dans un état de grande agitation au grand séminaire, où son Laurent effectuait sa dernière année. Ce dernier, légèrement exaspéré, avait relaté l'incident à Jean :

« Enfin n'était-ce pas le comble ? Moi qui avais tant attendu ces quelques minutes, comme si j'oubliais notre "chez nous", toutes les questions que pourtant, de plus en plus, je faisais miennes. La petite Mère ne me parle-t-elle pas de... Loisy ? Idées dangereuses dans les séminaires, l'Eglise est perdue, je dois être un révolutionnaire en... je ne sais quoi... etc. : tout cela fruit de la visite, du moins suites de la visite du P. Charret. Il y a des imbéciles partout, mais certes il y en a aussi parmi les curés. »¹⁶²

Laurent Remillieux ne semblait pas personnellement impliqué dans le conflit intellectuel qui minait les séminaires. Si sa correspondance ne révèle aucune adhésion aux thèses modernistes, ses réactions aux propos tenus par sa mère ne le plaçaient pas non plus dans le camp des contempteurs du modernisme. Divers témoignages sur Jean Remillieux laissent au contraire entendre, de sa part, une certaine inclination pour les thèses défendues. L'intérêt qu'il montrait est mis sur le compte d'une plus grande curiosité intellectuelle. Aucune preuve tangible ne permet cependant de confirmer ce type de témoignages. L'unanimité des deux frères sur le bien-fondé d'un engagement sillonniste, la bienveillance de leur père, finiraient par avoir raison des réticences d'Augustine Remillieux. La peur qu'elle aurait pu montrer envers ce modernisme social que représentait le Sillon n'a pas entravé la détermination de ses enfants ni freiné leur enthousiasme. Du moins, si cette peur a jamais existé, elle n'a pas été rapportée dans la correspondance familiale, signe que la mère de Laurent et de Jean Remillieux qui avait autrefois exprimé les craintes d'une Eglise conservatrice ne s'opposait plus à leur désir de concilier foi et modernité. Les attitudes des parents Remillieux posent néanmoins le problème de la diversité des influences qui jouèrent dans l'éducation des enfants et préparèrent leurs orientations futures.

Louis, Emilie et Marie Remillieux participèrent au congrès de novembre 1909 et les lettres qui rapportèrent à leur frère aîné les événements de la manifestation et les rencontres qu'elle occasionna clamaient leur exaltation unanime. Une phrase d'une lettre d'Emilie Remillieux à Laurent laissait même entendre que toute la famille avait assisté au punch qui avait clôturé la session.

¹⁶² Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 16 mars 1905.

« Le congrès a été magnifique, enthousiasmant ! [...] Le soir nous assistions tous au punch de clôture : quelle force, quelle profonde amitié, quelle piété dans le Sillon ! Du reste, tu auras des échos par les sillonnistes de Roanne. [...] Le congrès a produit une heureuse influence sur nous tous à la maison. Louis est reparti heureux ce matin. »¹⁶³

L'investissement des deux sœurs était particulièrement relevé. Marie Remillieux, qui avait alors 16 ans, avait été chargée de la vente d'edelweiss et une photographie, prise dans la rue sur le seuil de la salle Rameau, la montrait en compagnie d'une autre jeune fille de son âge.

« Marc les a publiquement félicitées après en avoir payé une un franc ; puis sur la discrète intervention de Montera, on a attribué sur le champ les deux abonnements ainsi recueillis aux deux vendeuses ; Marie, de cela et de tout le reste, est ravie, encouragée. »¹⁶⁴

Même les aspects les plus anecdotiques étaient relatés à Laurent Remillieux à partir du moment où ils montraient l'intégration des Remillieux dans la grande famille sillonniste. Il fallait que chacun participât de façon concrète à la réussite du congrès. Emilie n'avait pas osé prendre part à cette vente publique mais elle suivit toutes les séances du congrès et assista à la réunion des dames du Sillon. Et ce fut apparemment le congrès de novembre 1909 qui amena par la suite Emilie Remillieux à fréquenter plus assidûment le groupe des dames sillonnistes de Lyon, qui évoluait sous l'égide de Victoire Labeye. Le Congrès tenu à Lyon en juin 1906 avait opéré un premier rapprochement entre les cercles féminins de la région lyonnaise et le Sillon. Le samedi 9 juin, une réunion des « Groupes de Dames » avait été présidée par Marc Sangnier. La séance de travail avait permis à ces groupes de découvrir le rôle dévolu aux femmes dans le Sillon¹⁶⁵. En avril 1907, une retraite prêchée par l'abbé Beaupin était organisée à Lyon pour les dames sillonnistes¹⁶⁶. C'était bien après la refondation du Sillon lyonnais que le groupe féminin sillonniste de Lyon avait acquis une visibilité dans le paysage catholique de la ville. Emilie Remillieux connaissait déjà le cercle Saint-Gabriel, comme en témoignait la mention de « Mme François » dans une lettre de Laurent Remillieux datant du printemps 1908, mais la forme interrogative

¹⁶³ Lettre d'Emilie Remillieux à Laurent, non datée, mais très certainement de la fin du mois de novembre 1909.

¹⁶⁴ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 23 novembre 1909.

¹⁶⁵ Tract du 25 mai 1906 annonçant une réunion consacrée aux cercles féminins à l'occasion du Congrès du Sillon de juin 1906, Institut Marc Sangnier, MS 17 Groupe de dames.

¹⁶⁶ Tract non daté annonçant une « retraite de dames » organisée du 8 au 11 avril 1907 à Lyon, Institut Marc Sangnier, MS 17 Groupe de dames.

qui s'attachait aux demandes de son frère, lors de l'échange épistolaire de l'automne 1909, et à ses incitations, ne révélait que la volonté de ce dernier d'associer tous les membres de sa famille à la militance sillonniste. D'ailleurs le nom d'Emilie Remillieux n'avait jamais figuré sur les documents relatifs au groupe des dames sillonnistes¹⁶⁷. De plus, les frères Remillieux comptaient dorénavant sur les fréquentations sillonnistes d'Emilie pour les aider dans l'orientation des études de leur sœur. A plusieurs reprises, les conseils de Mlle Régimbal, sillonniste et professeur de l'enseignement public¹⁶⁸, étaient répétés à Laurent Remillieux qui envisageait pour Emilie une carrière semblable. Les sœurs Remillieux approchaient ainsi « la “femme nouvelle” du militantisme catholique »¹⁶⁹ émergeant au début du XXe siècle et à laquelle le Sillon offrait un cadre d'action. Les repas pris en commun sur les lieux du congrès, les conversations qui se nouaient alors, ou les invitations à partager le soir le dîner des Remillieux favorisaient l'établissement de relations personnelles qui confortaient les liens formels dus à l'appartenance au réseau sillonniste.

Réseau et logiques relationnelles

Il semble très peu sûr en revanche que Jean Remillieux ait lui-même assisté aux diverses séances du congrès, toute réunion publique du Sillon ayant été interdite aux clercs et aux séminaristes par le cardinal Coullié. Il ne pouvait pas désobéir aussi directement aux consignes de sa hiérarchie un mois avant son ordination. Gatien Goyard laisse d'ailleurs supposer que ses contributions à *L'Aiguillon* s'arrêtèrent en 1909. Les lettres qu'il envoya à son frère pour le tenir au courant du déroulement de la manifestation sillonniste ne livraient effectivement que des informations qui lui avaient été rapportées par le reste de la famille ou par d'autres militants. Cela ne l'avait pas empêché de mener une propagande active en faveur du congrès et de ramener de nouveaux congressistes. Parallèlement à des études poursuivies dans le cadre du Séminaire universitaire, Jean Remillieux avait, depuis le mois d'août 1909,

¹⁶⁷ Sur le groupe des dames sillonnistes de Lyon, voir les remarques incluses dans le travail de Gatien Goyard sur *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, *op. cit.*

¹⁶⁸ Jeanne Caron évoque à deux reprises Mlle Régimbal, agrégée de l'Université qui avait intégré le corps des professeurs de cette même Université. Elle épousa P. Gemaehling, juriste et orateur de premier plan du Sillon. Voir J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne (1894-1910)*, *op. cit.*, p. 467 et note 49 p. 475.

¹⁶⁹ G. Duby et M. Perrot (sous la direction de), *Histoire des femmes en Occident*, T. 4, *Le XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 180.

la responsabilité du patronage de garçons de Croix-Luizet dans une paroisse de Villeurbanne. La paroisse de Saint-Julien de Cusset, dont dépendait le quartier de Croix-Luizet, accueillait déjà l'abbé Laurent Remillieux, qui offrait périodiquement son aide à l'abbé Corsat avec l'accord des autorités diocésaines. L'apprentissage du ministère paroissial se réalisait pour les deux frères sur ce territoire de banlieue à l'est de Lyon, auprès d'une population ouvrière. Jean Remillieux avait eu aussi l'occasion d'intervenir devant les jeunes hommes du cercle d'études. C'était justement parmi les jeunes gens rencontrés à Croix-Luizet que son prosélytisme de sillonniste s'exerçait.

« Te rappelles-tu Paul Flückiger, ce jeune homme de Croix-Luizet, à qui tu as fait faire il y a deux ans une première communion tardive ? De tous mes gones du patronage, il est le plus âgé, le plus sérieux, et, malgré les apparences, le plus intelligent : or, par lui et par d'autres, j'avais appris que depuis quelque temps il était très entouré à l'usine par des camarades anarchistes qui lui prêtaient des livres tels que " Les crimes de Dieu " ou " La confession des filles " : tu vois le double courant... Ajoute à cela que le nouveau vicaire de Cusset, dévoué, intelligent même, mais beaucoup trop superficiel et autoritaire pour "comprendre" l'état d'âme de Paul, avait commis la maladresse bien cléricale de le gronder un jour en public pour je ne sais quel manquement à la discipline : le pauvre, aigri et désespéré, doutait, ne priait plus et s'avouait tout près de se laisser à la dérive. J'eus l'idée de lui offrir une carte de congressiste pour dimanche : il accepta avec un véritable plaisir. Samedi soir, il vint souper chez nous et fut, paraît-il, vivement impressionné par la réunion publique. Dimanche matin, messe à Fourvière, déjeuner à la maison et journée complète passée au Congrès : on m'a dit qu'il avait été enchanté et très ému du contraste entre les anarchistes, débraillés et haineux et les sillonnistes, joyeux toujours et débordant d'affection, surtout au punch de dimanche soir... C'est peut-être une âme sauvée ! ... »¹⁷⁰

L'adolescent distingué au patronage, ouvrier d'usine, certainement en contact avec des syndicalistes de tendance anarchiste, paraissait sensible à la propagande anticléricale de ces derniers, d'autant qu'il ne supportait plus l'autoritarisme du vicaire condamnant ses fréquentations, mais ne lui proposant aucune alternative. La communion tardive impliquait pourtant un choix religieux personnel, tout comme sa présence au patronage, alors qu'il était plus âgé que les autres garçons. Jean Remillieux pouvait réaliser avec lui l'espoir sillonniste de gagner à la cause du christianisme une population ouvrière déjà acquise à la démocratie. Il semblait démontrer que le Sillon pouvait réaliser son objectif prioritaire pour lui : devenir le moyen d'approcher et de convertir les classes populaires qui s'étaient détachées de la religion. La dernière phrase de la lettre montre bien l'intention missionnaire : c'était « une âme » qu'il fallait « sauver ». Avec cet exemple, le recrutement du Sillon lyonnais débordait des classes moyennes. Paul Flückiger demeure toutefois un exemple isolé et marginal. La conjugaison de ses parcours religieux et professionnels

¹⁷⁰ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 23 novembre 1909.

le préparait à entendre le discours du séminariste social sur la troisième voie possible entre le socialisme et l'anticléricalisme d'une part, le capitalisme et le refus de la République d'autre part. Mais ce fut bien sa rencontre avec Jean Remillieux qui cristallisa l'évolution possible. Son passage par le foyer des Remillieux l'amena au Sillon, montrant l'importance du relais relationnel dans l'incorporation au groupe.

La description antithétique des milieux anarchistes et sillonnistes rapportée par Jean Remillieux souligne d'ailleurs l'attrait du nouveau venu pour le mode relationnel propre aux sillonnistes. Le récit que Jean Remillieux fait de la participation de Paul Flückiger au congrès insiste sur les repas pris en commun, les invitations à partager la table des Remillieux et le punch final, sur tous les moments de convivialité qui scandaient les réunions de travail. En cela, il se rapproche beaucoup de la perception qu'Emilie Remillieux avait eue du déroulement de ces journées. Le regard de Jean Remillieux infléchissait l'expérience de son protégé et en retirait des leçons conformes à ses propres vues. La conversion du néophyte à l'idéal sillonniste passait aussi par le dénigrement des compagnons de travail, qui avaient tenté de l'attirer vers les théories anarchistes et de le détacher des influences cléricales. L'étiquette politique que leur attribuait Jean Remillieux collait à leur tenue « débraillée » et à leurs propos anticléricaux « haineux » : c'était leur attitude extérieure qui définissait négativement leur appartenance à un groupe anarchiste. Peut-être ces hommes étaient-ils victimes d'un amalgame entre socialistes, syndicalistes et anarchistes. Rejetés dans le camp de la dangerosité sociale, ils ne supportaient de toutes les façons plus la comparaison avec les sillonnistes, « joyeux et débordants d'affection », investis de sentiments positifs et imprégnés de repères affectifs. En fait, le contraste entre les deux groupes qui avait provoqué l'émotion (et l'on restait encore dans le domaine affectif) doit surtout être analysé en termes d'opposition sociale. Echappé de l'usine et d'un milieu ouvrier de la périphérie urbaine, Paul Flückiger avait été précipité dans une assemblée où dominaient les représentants des classes moyennes et amené au centre de la ville. Ce seul dépaysement social et urbain pouvait l'avoir impressionné, lui qui souffrait déjà d'une certaine marginalisation et doutait de la place qu'il avait à prendre dans son quotidien. L'adhésion de Paul Flückiger au mouvement sillonniste dans les mois qui suivirent est confirmée par sa présence nominale sur la liste des souscripteurs imprimée à la fin de la plaquette offerte à Victor Carlhian pour son mariage. Il était aussi l'un de ceux qui signèrent la lettre appelant à la souscription en vue de l'achat d'un cadeau

de mariage pour le même Victor Carlhian et envoyée aux « camarades » sur une initiative du groupe sillonniste lyonnais. Son cas a permis d'exposer l'une des filières possibles du recrutement sillonniste, de rappeler sur ce thème l'importance des patronages considérés par les sillonnistes comme des viviers, et de vérifier le rôle moteur d'un séminariste sur le point d'être ordonné, qui agissait dorénavant avec prudence et discrétion, mais avec tout autant de résolution dans l'intérêt du Sillon.

Les Remillieux apparaissaient de plus en plus fortement impliqués dans le réseau relationnel du Sillon. Et leur exemple montre que les relations personnelles entretenues entre les membres du Sillon renforçaient la cohésion générale du groupe, et ceci à différentes échelles. A l'échelle lyonnaise d'abord, nous ne reviendrons pas ici sur le cas de l'amitié qui liait spécialement Jean Remillieux à Victor Carlhian. Nous choisirons plutôt de montrer comment le foyer des Remillieux devint un lieu d'accueil de sillonnistes à la recherche d'un logement ou d'une pension, et comment les liens noués à cette occasion nourrissaient la fidélité au Sillon. Les Remillieux connaissaient des difficultés financières récurrentes qui les avaient amenés à héberger des pensionnaires dans leur appartement, au 14 du chemin de Montauban, puis au 18 du quai de la Guillotière. Laurent Remillieux cherchait toujours activement ces locataires qui équilibreraient le budget familial et il poussait ses frères à multiplier eux-mêmes les efforts en ce sens. Le Sillon allait procurer un gisement nouveau de pensionnaires à partir de 1909, conciliant ainsi le besoin d'argent des Remillieux et leurs amitiés sillonnistes. Louis de Montera fut apparemment le premier à bénéficier de leur accueil. En août 1909, le prix de sa pension entraînait pour quatre-vingts francs dans les recettes budgétaires mensuelles de la famille. Etudiant en droit, originaire de L'Arbresle, il était donné comme responsable du service des consultations juridiques et des réunions d'étudiants par le bulletin de *L'Aiguillon* de juin 1909¹⁷¹. Il demeura chez les Remillieux jusqu'au mois de mai 1910. Toujours en ce mois d'août 1909, alors que la recherche d'éventuels pensionnaires prenait un aspect frénétique et désespéré, Jean Remillieux annonçait avec soulagement à son frère la venue d'un nouvel hôte, Raymond Thomasset, employé de commerce et inscrit officiellement sur la déclaration d'association en préfecture datant du 6 mars 1908 comme étant le vice-président du Sillon lyonnais.

« Depuis ce matin vendredi nous avons à tous les repas un hôte – fort aimable – qui l'est sans doute à titre définitif : Raymond Thomasset. Depuis la mort de sa mère il

¹⁷¹ G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, op. cit., p. 159, Annexe sur les services du Sillon Lyonnais établis d'après *L'Aiguillon*, n°11, juin 1909.

habitait près de nous, au numéro 20 du chemin de Montauban et, tristement solitaire, devait manger au restaurant : j'ai pensé qu'en lui faisant réaliser une économie et en lui procurant un nouveau foyer, on pourrait peut-être réaliser sans grand peine un petit bénéfice. Sans doute, financièrement parlant, c'est peu de chose ; mais dans la situation présente, rien n'est à dédaigner. »¹⁷²

Raymond Thomasset prenait ses repas chez les Remillieux pour soixante-dix francs par mois. Il connaissait déjà la famille pour l'avoir fréquentée à l'occasion des rencontres sillonnistes, et la carte postale qu'il envoya quelques jours après à Laurent Remillieux, qui passait l'été à Berlin, pour le remercier d'accepter la proposition de son frère de l'accueillir au sein de leur famille, renfermait tout le vocabulaire de la camaraderie sillonniste :

« Je te remercie de la poignée de mains que tu m'envoies par l'intermédiaire de Jean. Je t'en envoie une tout aussi sympathique et amicale. »¹⁷³

Le réseau sillonniste avait permis aux Remillieux de trouver de nouveaux pensionnaires parmi les plus impliqués des sillonnistes lyonnais. Ce fait révélait aussi le degré d'insertion dans le mouvement sillonniste des frères Remillieux, et surtout de Jean qui avait joué le premier rôle auprès de Raymond Thomasset. Son amitié avec Victor Carlhian l'avait finalement conduit au plus près du centre de gravité du Sillon lyonnais.

L'amitié sans cesse revendiquée par les sillonnistes lyonnais, dès qu'ils désiraient s'entretenir des relations qui les unissaient, pose un problème à l'historien. Les aspects psychologisants paraissent prendre le pas dans l'analyse du fonctionnement relationnel du réseau sillonniste. Qu'il s'agît des frères Remillieux, de Raymond Thomasset, de Victor Carlhian ou de Paul Flückiger, les discours renvoyaient toujours à l'expression d'une amitié, indissoluble de la militance sillonniste. Les sentiments posaient autant de repères affectifs qui balisaient l'appartenance au réseau et semblaient la justifier. Ils expliqueraient aussi la continuité des liens par-delà la condamnation de 1910 dans les toasts portés en hommage à Victor Carlhian lors de son mariage. Et pourtant le travail de l'historien, proche en cela de celui du sociologue, reste bien d'« envisager le processus d'interaction entre individus en dehors de ses connotations psychologiques ». « En d'autres termes », dans le cas qui nous préoccupe, il faut se défendre de considérer « l'amitié » comme « un sentiment », mais au contraire la replacer au sein « des processus de régulation » qui

¹⁷² Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 20 août 1909.

¹⁷³ Carte signée de Raymond Thomasset et adressée à Laurent Remillieux, datée de la fin du mois d'août 1909.

normalisent les relations des membres de la structure de sociabilité en question¹⁷⁴. Il faut formaliser ce code de conduite pour en dégager une signification qui nous amène à réfléchir sur la logique sociale des comportements interindividuels observés dans le groupe des sillonnistes lyonnais. De la considération d'une relation personnelle liant deux individus, il faut donc passer à l'analyse d'un comportement collectif puisque sans cesse reproduit à l'échelle du groupe. Et c'est bien cette dernière échelle qui nous intéresse ici : pourquoi les sillonnistes ont-ils fait de l'amitié le mode relationnel qui venait réguler l'interaction de tous les individus de leur réseau ? L'amitié implique une égalité dans la relation entre deux individus qui en témoignent. On peut alors parfaitement regarder cette amitié sillonniste comme un moyen d'accéder à des relations d'égalité au sein du groupe, condition nécessaire à son fonctionnement démocratique. Elle participait ainsi à la codification d'un système relationnel concourant aux objectifs politiques et sociaux du Sillon. De plus, s'il s'agissait de pénétrer des milieux sociaux qui n'étaient pas ceux des militants d'origine et des cadres du mouvement pour les rallier à un idéal démocratique porté par des catholiques, proposer à ceux qu'on voulait convertir une pratique relationnelle qui permît de dépasser la différence sociale et culturelle pouvait s'avérer une méthode efficace. L'amitié, naturelle, innée, spontanée, inévitable et désormais infaillible, ouvrait la possibilité d'une action commune après avoir facilité l'accueil de nouveaux membres. Dans les discours et les apparences, nul n'était besoin d'appartenir au même milieu social ou professionnel. L'amitié palliait les difficultés relationnelles qu'aurait pu engendrer la dissemblance ou encore celles qui naîtraient de conflits et de divergences de vues.

Une relecture de l'expérience de Paul Flückiger peut être proposée dans cette nouvelle optique. Le jeune ouvrier de Croix-Luizet a été pris dans les filets du Sillon lyonnais après avoir goûté aux joies de la convivialité sillonniste mettant en scène des relations personnelles toutes fondées sur l'amitié, même si l'on n'appartenait pas au même milieu. L'amitié avait pour lui transcendé la différence et les inégalités sociales dont il pouvait être le témoin direct. De la même façon, Laurent Remillieux

¹⁷⁴ Les citations de ces deux phrases sont extraites de la lecture que Denis Pelletier fait de « Georg Simmel : la sociabilité, "forme ludique des forces éthiques de la société concrète" », in Nicole Racine et Michel Trebitsch (sous la direction de), *Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux, Les Cahiers de l'IHTP*, n°20, mars 1992, p. 37. La remarque ne concerne pas seulement « la société intellectuelle », objet des développements proposés dans le numéro, mais s'applique aussi parfaitement au cas du réseau sillonniste lyonnais.

revenait toujours à ces relations personnelles qui guidaient l'action commune, et Victor Carlhian évoquait le bonheur trouvé lors de ses premiers engagements dans les amitiés qui le liaient à ses « camarades » et contribuaient à donner un sens à sa vie. Cette relecture possède cependant des limites et l'on ne peut négliger le maintien de relations plus traditionnelles sous le couvert des relations d'amitié célébrées. Le patronage d'un clerc par un laïc a aussi joué pour l'introduction de Paul Flückiger dans le réseau sillonniste. Dans l'allocution de Raymond Thomasset louant le rôle du dirigeant du Sillon lyonnais le jour de son mariage, Victor Carlhian apparaissait comme une figure paternelle, un guide pour la jeune génération, démentant ainsi quelque peu la fiction d'une égalité totale entre les camarades. La complexité des relations développées entre Victor Carlhian, un laïc, et Jean Remillieux, un clerc, remettait aussi en doute l'égalité qui aurait marqué les amitiés sillonnistes. Ces amitiés se développaient d'ailleurs d'autant plus facilement entre jeunes gens socialement semblables, aux itinéraires scolaires et professionnels parallèles. Il suffit de rappeler l'homogénéité sociale du recrutement sillonniste pour apporter un nouvel argument : l'amitié sillonniste répondait à un idéal social et politique, mais ses effets opératoires dans l'élargissement du recrutement sillonniste restaient circonscrits à quelques exemples peu représentatifs. Il faut surtout retenir de cette analyse que l'amitié proposait un cadre formel aux relations interindividuelles sillonnistes, et qu'en les codifiant, elle assurait une régulation du fonctionnement du groupe, à une échelle collective cette fois. Mais les affinités électives pouvaient se décomposer en unités plus restreintes et, au-delà de l'amitié qui déterminait la survie du groupe tout entier, elles pouvaient déterminer des sous-ensembles relationnels qui développaient une logique propre. L'échelle collective ne suffit pas si l'on veut rendre compte des évolutions diverses qui auraient lieu après 1910. Un va-et-vient entre le groupe et ses individus, entre les logiques collectives et individuelles, s'impose pour tenter de retracer le devenir du réseau. L'examen du code relationnel régissant l'ensemble des rapports sociaux au sein du groupe doit être complété par celui des comportements des acteurs individuels. Ce n'est qu'en multipliant et en déplaçant les regards qu'on pourra mieux comprendre le réseau sillonniste et son fonctionnement.

En octobre 1908, Laurent Remillieux effectuait sa rentrée à l'Institution Saint-Joseph de Roanne. Cette nomination non souhaitée l'accablait. Il aurait préféré demeurer au plus près des siens, à Lyon même, à l'Institution Notre-Dame des Minimes, par exemple, où peut-être il aurait eu « si bien la vie active et fructueuse qu'[il avait]

rêvée »¹⁷⁵. Pendant des années, sa correspondance raconta les regrets qui le saisissaient face à un poste pour lequel il ne ressentait aucune affinité, face à un travail dont il se désintéressait. Rien dans la ville de Roanne ne le retenait, encore moins dans cette institution réservée aux enfants de la bourgeoisie, dont il exécrait les préjugés et le formalisme. Il associait dorénavant son attachement au Sillon à son aversion de la bourgeoisie et continuait à apaiser les craintes de sa sœur à propos des conséquences de leur engagement sillonniste en renvoyant la suspicion des autres catholiques au « seul danger sérieux », constitué par les jugements portés sur les sillonnistes par « le milieu bourgeois ».

« As-tu connaissance de la journée sillonniste à Grenoble dimanche avec grand discours de Marc ? Ah, nos petits bourgeois, ici ! Mon Dieu, quels gens à plaindre ! »¹⁷⁶

« Ah ! notre cher Sillon ! Comme je le comprends mieux entouré de nos petits bourgeois ! Prions et agissons. »¹⁷⁷

« N'aie aucune crainte, tout ce que tu feras sera bien fait, puisque tu as bonne volonté et que notre éducation, notre christianisme, notre idéal, je dirais notre piété intelligente sont une infaillible garantie. Le seul danger, entends-tu bien, le seul danger sérieux pour nous, c'est le milieu bourgeois qui nous entoure [...]. Oh ! *L'Eveil* d'aujourd'hui depuis sa première page jusqu'à sa dernière ligne, jusqu'à la liste toujours intéressante, parfois touchante des souscriptions au « Quotidien » comparé à nos bonshommes d'élèves, quel saut périlleux ! Il me semble que cette simple lecture qui respire le bon sens, la vie surtout, me rendrait démocrate si, bourgeois de naissance, j'avais été habitué à ne considérer que mon intérêt personnel ou mon intérêt de classe. »¹⁷⁸

« Oh ! comme je me sens intimement du Sillon [...] ! Tenez, je souffre un peu ce soir de faire la classe à des petits bourgeois qui d'avance, pour la plupart au moins, sont presque fatalement voués, avocats ou ronds de cuir quelconques, à être des gens sans influence, inconsciemment conservateurs ! »¹⁷⁹

Laurent Remillieux trouvait dans le Sillon le moyen d'échapper au monde étouffant de la bourgeoisie qui réglait la vie sociale et intellectuelle de l'Institution Saint-Joseph de Roanne. Déjà les échanges épistolaires et les lectures partagées avec le reste de la famille lui permettaient de suivre les activités du Sillon lyonnais, l'investissement de ses frères et sœurs et l'évolution du Sillon central. Mais sa rencontre avec les groupes sillonnistes de Roanne exauça son désir de servir plus activement « la cause », désir qui balayait tous les conseils de prudence donnés par les autorités diocésaines.

¹⁷⁵ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 3 octobre 1908.

¹⁷⁶ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 9 octobre 1908.

¹⁷⁷ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 15 octobre 1908.

¹⁷⁸ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 24 octobre 1908.

¹⁷⁹ Lettre de L. Remillieux à son père, datée du 9 novembre 1908.

Le 24 décembre 1908, Laurent Remillieux annonçait à Jean qu'il avait pris quelques jours auparavant « un contact intime avec les camarades du Sillon » et qu'il avait reçu la veille « la visite d'un jeune garde », le « priant de bien vouloir les diriger et les former au point de vue religieux »¹⁸⁰. Il s'adressait à son frère pour qu'il l'informât de l'adresse de l'abbé Beaupin, aumônier de la Jeune Garde, et des conseils plus immédiats sur la conduite que devait tenir en cette occasion le prêtre chargé de ces groupes, dont on exigeait un « haut niveau de vie chrétienne », exigence qui définissait leur « originalité à l'intérieur du Sillon »¹⁸¹. Pas la moindre hésitation à accepter la proposition des sillonnistes de Roanne ne venait nuancer ses propos. Au contraire, le ton décidé annonçait sa résolution à accorder son appui et son concours au Sillon local de Roanne. Il est vrai que la mission qu'on lui confiait lui convenait particulièrement puisqu'elle l'amenait à s'occuper de la formation et de la direction spirituelles de jeunes gens. Mais la tâche l'entraîna dans une fréquentation régulière des militants sillonnistes de Roanne et le conduisit ainsi à élargir son domaine d'activités. Des rapports plus personnels le liaient parfois à certaines familles sillonnistes : en témoigne la suggestion formulée à ses parents d'inviter un couple de Roanne, signalé comme sillonniste, à la première messe célébrée par Jean¹⁸². Il rapportait à sa famille ses conversations avec Pierre Morel, l'animateur du Sillon de Roanne, et son implication dans les actions locales qui semble s'être amplifiée dans les deux années qui précédèrent la condamnation. Cette appréciation reste peut-être un effet grossissant des sources, mais toujours est-il que les renseignements les plus abondants qu'on a pu recueillir concernent les années 1909 et 1910.

En avril 1909, ce fut en compagnie des « camarades de Roanne » que l'abbé Laurent Remillieux participa au VIII^e Congrès national du Sillon à Paris. Son enthousiasme, marqué par une abondance de superlatifs, débordait de la lettre adressée à Jean le 13 avril de la « Cité sillonniste, 6 boulevard de Grenelle, Paris : « tout [était] merveilleux » et « la vie trop belle ». Il y précisait la présence « de nombreux et très excellents prêtres »¹⁸³. Le 22 avril, une nouvelle lettre annonçait sa rentrée à Roanne, mais il était décidé à revenir à Paris en fin de semaine pour ne pas manquer la

¹⁸⁰ Citations extraites d'une lettre de L. Remillieux à Jean, envoyée de Roanne et datée du 24 décembre 1908.

¹⁸¹ J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, op. cit., p. 162.

¹⁸² Lettre de L. Remillieux sa famille, datée du 11 décembre 1909.

¹⁸³ Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 13 avril 1909.

dernière journée du congrès. Le retour définitif était prévu pour le dimanche soir avec « les camarades de Roanne »¹⁸⁴ et ce soir-là il envoyait à ses parents de la gare de Lyon une carte postale, représentant une vue des installations mises en place pour le congrès, pour confirmer les espoirs placés dans la dernière journée, « journée indicible qui marquer[ait] dans [sa] vie »¹⁸⁵. En mars 1910, à Roanne, il aidait ces mêmes camarades à préparer une réunion publique qui réunirait un samedi soir, « sur la proposition [...] du Sillon de Roanne », tous les « groupements d'idées : ligue des droits de l'homme, union chrétienne » dans un « grand meeting antialcoolique »¹⁸⁶. Il avait collaboré pendant un après-midi à la rédaction de l'affiche. Sa participation aux réunions organisées par Pierre Morel lui offrait aussi l'occasion de rencontrer des membres du Sillon central. Le premier juin 1910, il faisait la connaissance du « camarade Gay de Paris, celui qui accompagna G. Renard dans les visites d'évêques » et obtenait avec lui une entrevue privée¹⁸⁷. Au printemps 1910 justement, il exhortait le groupe de Roanne à ne pas tomber dans le découragement. « Les camarades [...] avaient une tendance à se laisser troubler par des lettres beaucoup trop hâtives, aux jugements sommaires, reçues d'ailleurs »¹⁸⁸.

Le soutien accordé par l'abbé Remillieux aux sillonnistes de Roanne avait toujours gêné ses supérieurs ; il avait constamment cherché à leur cacher ses activités et avait toujours recommandé aux destinataires de ses lettres une discrétion absolue. Le jugement porté sur son engagement par le Supérieur ne l'émouvait cependant pas et il ne semblait jamais se soucier de quêter une quelconque approbation.

Ainsi au sujet de sa participation au congrès de Paris d'avril 1909 :
« Bien entendu, à Roanne, je ne dirai pas que je reviendrai à Paris, pas plus que mes faits et gestes pendant ces vacances. »¹⁸⁹
Puis après la condamnation du Sillon, alors que Laurent Remillieux fréquentait toujours le milieu sillonniste de Roanne :
« T'ai-je dit qu'à propos de mon amitié avec Morel Mr le Supérieur a été d'une platitude désolante. Elle me donne des armes en cas d'un conflit que j'éviterai le plus possible. »

184 Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 22 avril 1909.

185 Carte de L. Remillieux à ses parents, datée du 25 avril 1909.

186 Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 13 mars 1910.

187 Lettre de L. Remillieux, datée du 2 juin 1910.

188 Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 23 mai 1910.

189 Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 22 avril 1909 et envoyée de Paris.

Intention provocatrice ou preuve de son loyalisme envers le Sillon et l’Eglise tout à la fois, il avouait chanter la messe à l’Institution pour le Sillon¹⁹⁰. Les responsables de l’Institution Saint-Joseph de Roanne ignoraient cependant que son prosélytisme s’était étendu jusqu’à ses collègues. Sa correspondance livre un exemple de la propagande pratiquée à l’intérieur de l’institution ecclésiastique où il évoluait comme enseignant. Depuis le début de l’année 1910, il menait « une très active campagne “privée” auprès de Mr Desloires » et annonçait, très heureux, qu’elle était « couronnée de succès »¹⁹¹. Ailleurs, il détaillait les modalités de cette campagne. Après quelques discussions privées, le prêt des ouvrages de Marc Sangnier permettait à son interlocuteur de découvrir par lui-même les idées sillonnistes et la mise à disposition des journaux sillonnistes finissait de l’associer à « la cause ».

« Intéressé, intrigué, Mr Desloires vient au Sillon. En ce moment, il étudie les ouvrages que je lui ai fait venir. Cela est entre nous. La délicatesse m’y oblige. »¹⁹²
« En ce moment même une grande joie m’est donnée. Mr Desloires à grands pas vient au Sillon. Il a lu le “ Plus grand Sillon”, le “Sillon et les catholiques”, le “Sillon et les erreurs contemporaines”, il lit enfin la “Revue” et L’Eveil. il ne se passe pas de jours sans qu’il me dise combien il regrette ses erreurs vis-à-vis du Sillon dont il parlait sur des on dit. Il souhaite de tous ses vœux l’élection de Marc Sangnier et désire beaucoup l’entendre, il attend avec une curiosité de camarade l’article de Marc sur les partis politiques à l’heure actuelle qui va paraître cette semaine dans la revue hebdomadaire. Tous les soirs je suis requis pour “aller faire son éducation démocratique”. En ce moment nous causons de la “classe dirigeante”, sujet que nous épuisons. Avec quel plaisir au contact de nos doctrines partant des faits et aboutissant dans l’idéal je vois changer ses idées au jour le jour ! »¹⁹³

Un autre collègue, l’abbé Vallas, professeur de philosophie, venait aussi au Sillon sous son influence. Mais avec lui, les relations, d’abord entretenues à titre professionnel, avaient pris un tour plus personnel et les sentiments partagés qui les inclinaient vers le Sillon y étaient pour beaucoup. A la Toussaint 1909, Laurent Remillieux l’introduisait dans son univers lyonnais et dans son intimité familiale en l’invitant à passer une nuit chez ses parents. Peu à peu, l’abbé Vallas gagnerait la confiance et l’amitié de toute la famille Remillieux et, par son intermédiaire, pénétrerait le réseau sillonniste.

« J’ai pensé qu’il y avait intérêt et pour nous, et pour lui à ce qu’il fasse connaissance avec notre “chez nous”. Je me suis permis de l’inviter à souper et même à coucher. [...] Avec Mr Vallas nous nous retrouverons certainement dans la

¹⁹⁰ Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 9 janvier 1910 : « Je viens à l’instant de chanter la messe à l’institution. Elle fut pour le Sillon. »

¹⁹¹ Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 23 février 1910.

¹⁹² Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 23 janvier 1910.

¹⁹³ Lettre de L. Remillieux à ses parents et à Emilie, datée du 21 février 1910. Parmi la liste des ouvrages de Marc Sangnier, on reconnaît *Le Plus Grand Sillon*, Au Sillon, 1907.

vie... Par le cercle étendu de ses connaissances, son esprit, son caractère charmant, son jugement sûr, il nous sera certainement utile [...]. Parler d'Amérique, du "Sillon" comme nous en parlons entre nous à l'Institution... »¹⁹⁴

Les relations des catholiques sillonnistes avec la hiérarchie de leur Eglise entraînent pourtant dans leur phase critique. Le 20 août 1909, dans un communiqué de la *Semaine religieuse du diocèse de Lyon*, le cardinal Coullié avait renouvelé « l'interdiction faite à son clergé de participer aux réunions du Sillon »¹⁹⁵. Sa position face aux sillonnistes demeurait cependant empreinte d'une certaine modération qui se refusait à toute sentence publique¹⁹⁶, surtout si on la comparait par exemple à celle de Mgr Sevin, évêque de Châlons, qui « voulait détruire le Sillon et [...] prit l'initiative de rédiger contre lui un texte de condamnation »¹⁹⁷. Laurent Remillieux se raccrochait aux documents épiscopaux encore favorables au Sillon. Il évoquait ainsi la lettre du 10 janvier 1910 de Mgr Mignot, archevêque d'Albi, même s'il doutait de son efficacité à convaincre les détracteurs du Sillon¹⁹⁸. A la veille de l'été 1910, l'inquiétude des sillonnistes sur leur devenir se lisait dans toutes les lettres reçues ou envoyées par l'abbé Laurent Remillieux¹⁹⁹, mais ce dernier se refusait toujours à tout pronostic pessimiste, tant il était persuadé être dans la vérité. On ne retrouve aucun commentaire sur la soumission des sillonnistes de Roanne, obtenue par les autorités diocésaines après la condamnation. On sait en revanche que nulle rupture n'intervint dans les relations qu'entretenait Laurent Remillieux avec les anciens militants du Sillon. Il continuait à les suivre dans leurs efforts pour restructurer leur action en tenant compte à la fois des impératifs dictés par la hiérarchie et des principes

¹⁹⁴ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée de la Toussaint 1909.

¹⁹⁵ J. Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne*, op. cit., p. 675.

¹⁹⁶ Lettre du cardinal Coullié à Alfred Vanderpol, 1^{er} décembre 1909, A.D.R., 65 J, citée par G. Goyard, *Le Sillon dans le Rhône (1904-1910)*, op. cit., p. 115.

¹⁹⁷ J. Caron, op. cit., p. 665.

¹⁹⁸ Lettre de L. Remillieux à sa famille, datée du 11 avril 1911. Les positions prises par l'archevêque d'Albi au moment de la crise moderniste ont été analysées par Louis-Pierre Sardella dans sa thèse *Un évêque français au temps du modernisme. Mgr Eudoxe Irénée Mignot (1842-1918), l'autorité et la conscience*, Thèse pour le doctorat d'histoire sous la direction d'Etienne Fouilloux, Université Lumière Lyon 2, 2000, 678 p.

¹⁹⁹ Ainsi une lettre, non datée mais qu'on peut estimer de la fin du printemps 1910, reçue de Louis de Montera en partance pour Sfax, en Tunisie, confiait l'anxiété de ce dernier face à l'évolution de la situation des sillonnistes. La correspondance familiale des Remillieux relate aussi quelques épisodes des inquiétudes des sillonnistes de Roanne exprimées à Laurent Remillieux et donc les réactions de ce dernier qui cherchait toujours à rassurer ses interlocuteurs.

politiques et sociaux qui les avaient guidés jusque-là. Christian Ponson nous a déjà appris que la lettre de Pie X avait « porté un rude coup » aux sillonnistes, puisqu'en février 1911 n'étaient plus mentionnés « que trois groupes principaux dans le diocèse »²⁰⁰. Les camarades de Roanne constituaient l'un de ces trois groupes.

3 – La survivance du réseau sillonniste

Une reconversion partielle vers le militantisme politique

Victor Carlhian n'abandonna pas la direction des groupes sillonnistes lyonnais et accompagna leur reconversion vers le militantisme politique choisi par les laïcs ou vers les œuvres sociales voulues par les clercs. Il s'engagea sur les deux fronts en prenant la tête de la formation d'une section locale de Jeunes Républicains et en soutenant l'abbé Jean Remillieux dans l'organisation d'une colonie de vacances à Chapareillan dans l'Isère²⁰¹. Le premier congrès de la Ligue de la Jeune République se tint le 27 octobre 1912. « Formation non confessionnelle » qui se construisit en « référence à la morale sociale chrétienne », elle gagna dès lors une place parmi les partis démocrates chrétiens français²⁰². Son programme associait à des réformes politiques, assurant « la pleine participation des citoyens » à travers le référendum, la représentation proportionnelle ou le vote des femmes, la volonté de donner à la démocratie un contenu social par le biais de lois sur la protection du travail ou sur la valorisation de régimes coopératifs. En octobre 1913, un deuxième congrès national réunissait les militants à Lyon. A cette occasion, René Lemaire et Victor Carlhian échangeaient une correspondance portant sur la préparation matérielle de ces journées et les thèmes du programme politique qui allaient être discutés et développés. Aux yeux du Conseil national, Victor Carlhian était bien considéré comme le porte-parole des Lyonnais. Mais ce rôle ne provenait-il pas d'un héritage

²⁰⁰ C. Ponson, *Les catholiques lyonnais et la Chronique sociale, op. cit.*, p. 154.

²⁰¹ Le village de Chapareillan se situe dans le massif du Grésivaudan à la limite des départements de l'Isère et de la Savoie.

²⁰² La naissance de la Ligue de la Jeune République est rapidement évoquée par Jean-Marie Mayeur, dans la synthèse consacrée à l'évolution *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne, XIXe-XXe siècles*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 87. Une thèse a été consacrée à l'histoire de la Jeune République par Claudine Guerrier, *La Jeune République de 1912 à 1945*, Université de Paris II, 1979, 790 p.

du Sillon ? Les dirigeants nationaux de la Jeune République, anciens sillonnistes, reprenaient le même relais bien qu'ils eussent conscience de traiter avec une équipe au sein de laquelle Elie Vignal ou Camille Potel prenaient une place de plus en plus importante²⁰³. Le premier se chargeait de la communication entre les sections du Rhône, de Roanne et de Grenoble. Le second se désignait comme rapporteur. Certes, toujours en octobre 1913, Marc Sangnier demandait à Victor Carlhian d'organiser un vote télégraphique, pour permettre aux membres du Conseil national de la Ligue de se prononcer sur la candidature d'un Jeune Républicain aux élections législatives dans une circonscription de Sceaux. Et l'ancien dirigeant du Sillon lyonnais participait encore à toutes les réunions de la Ligue et disait s'être déplacé à Paris, en avril 1913 par exemple. Il continuait enfin à héberger dans le local loué en son nom, 21 rue Vieille Monnaie, les activités de la Ligue qui voisinaient avec le dépôt de *La Démocratie*. Cependant, le courrier devait être envoyé au nom de Francisque Hermitte et son activité politique à la Jeune République était privée de l'enthousiasme qui avait caractérisé son engagement pour la cause sillonniste. Dans l'itinéraire spirituel qu'il retraçait en 1929, ces années apparaissaient en creux, jamais la Ligue de la Jeune République n'était citée et il préférait mettre en avant l'affirmation que « l'action sociale » l'orientait « non vers l'organisation d'un système politique, mais vers une compréhension meilleure des leviers humains »²⁰⁴.

Le développement que Raymond Thomasset réservait à l'engagement politique de Victor Carlhian, dans le toast porté le 18 juillet 1912 en l'honneur des mariés, laissait percer d'ailleurs les mêmes réserves. Le frère aîné, le mentor qu'avait représenté Victor Carlhian pour les sillonnistes lyonnais, occupait au sein de la Jeune République une place moins éminente puisqu'il rentrait désormais dans le rang des collaborateurs : à la direction du mouvement se substituait une « collaboration affectueuse et dévouée »²⁰⁵. On chargeait bien le foyer des Carlhian qui venait d'être fondé d'une mission spéciale, celle de déployer la propagande au service de la Jeune

²⁰³ Elie Vignal apparaît d'ailleurs comme le fondateur de la Jeune République à Lyon dans la notice qui lui est consacrée par Marc Météry, in X. de Montclos (sous la direction de), *Lyon - Le Lyonnais - Le Beaujolais, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, op. cit., p. 415.

²⁰⁴ Victor Carlhian, « Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », op. cit., p. 13.

²⁰⁵ Raymond Thomasset, Plaquette imprimée pour le mariage de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla, « Hommage affectueux de leurs Amis reconnaissants à l'occasion de leur mariage », p. 15.

République dans des milieux que les jeunes célibataires ne parvenaient pas à atteindre, et de convertir aux idées et au militantisme politique du nouveau parti des pères de famille, pour qui l'action politique paraissait incompatible avec les charges familiales.

« Votre mariage, très chers Victor et Marie Carlhian, constitue pour notre mouvement démocratique actuel, un important moyen de propagande. Votre foyer va devenir – vous le voulez ainsi – une sorte de creuset où les amis, chauffés, deviendront des camarades, où les peureux, les sceptiques, les indifférents se transformeront au contact de la plus vive amitié, en collaborateurs très actifs. Parmi les personnes sympathiques à la *Ligue de la Jeune République*, il en est, à Lyon, un certain nombre qui redoutent les réunions, même privées, et auxquelles une intimité familiale rendra seule la liberté d'allures nécessaire à l'éclosion d'une conviction profonde et active.
[...] Quelle n'est pas notre joie de voir que vous allez, en somme, pouvoir faire davantage de travail, mieux servir notre cause dans des milieux nouveaux, presque inabordables pour nous jusqu'à ce jour, mais que le mariage va vous permettre d'atteindre. que, l'un ou l'autre, vous ayez à parler dans des réunions politiques, sociales, pacifistes, féministes ou autres, ou, qu'en comité intime, vous causiez amicalement, votre voix aura désormais une portée plus grande sur une partie de vos auditeurs. »²⁰⁶

L'exemple de Victor Carlhian, chef de famille et membre de la Jeune République, devait provoquer des émules parmi les hommes mariés et celui de Marie Carlhian agirait sur leurs épouses. La formation d'un réseau de Jeunes Républicains restait étroitement liée au réseau de sociabilité qui gouvernait la vie sociale de ses membres et chacun le développerait à partir de ses relations personnelles, comme cela avait été le cas pour le Sillon. Mais autant le Sillon avait d'abord recruté ses membres dans les cercles de jeunes gens et s'adressait donc à une classe d'âge en particulier, autant la Jeune République tenterait d'élargir la base générationnelle de son recrutement. Il ne s'agissait plus uniquement de s'en tenir aux tâches d'éducation et de propagande qui prépareraient l'avènement d'une société conciliant les valeurs chrétiennes à celles de la démocratie sociale. Il fallait agir sur le terrain dans la logique politique du plus grand Sillon, en plaçant le combat électoral au centre de l'action militante. La condamnation du Sillon avait contribué à rendre irréversible l'inflexion prise à partir de 1907, dépouillant les groupes sillonnistes survivants de leurs premières orientations éducatives, les obligeant à cloisonner des activités autrefois liées. Victor Carlhian avait accepté de rejoindre la Jeune République, comme s'il avait été entraîné par ses amis sillonnistes, sans pouvoir se résoudre à les abandonner. Mais le cloisonnement imposé entre la militance politique et les œuvres religieuses et sociales rendait ce choix difficile. Déjà l'orientation vers le plus grand Sillon lui avait été pénible. Tout se passait comme si Victor Carlhian avait ainsi perdu sa raison

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

d'agir : il ne pouvait se contenter de « faire de la politique », s' « occuper des élections » et « songer aux réformes », comme le résumait Raymond Thomasset²⁰⁷.

De son côté, dès octobre 1910, Laurent Remillieux se réjouissait de la poursuite des activités des sillonnistes de Roanne et les conseillait sur la conduite à tenir pour être acceptés des milieux ecclésiastiques.

« Hier soir j'ai vu longuement les camarades et surtout Morel. Ils vont bien et promettent beaucoup pour l'avenir. *La Démocratie* est ici bien lancée et avec succès. C'est déjà un journal connu : on la trouve partout, dans les kiosques, chez les coiffeurs...

Sur mes conseils Morel ira cette semaine voir Mr le Curé de Saint-Etienne, essayera de lui faire comprendre sa mentalité et celle de ses "amis". Cette ou ces visites auront surtout pour but de parer aux élucubrations dangereuses de sieur Daléry, qui, hier encore, "entretenant" un camarade dans la rue lui a déclaré qu'il "était la bête noire du (Sillon !!!), qu'il voulait l'être et s'en faisait un honneur". »²⁰⁸

Outre le témoignage apporté sur le climat de suspicion et d'hostilité qui régnait à Roanne et dont les militants sillonnistes restaient les victimes en dépit de leur soumission, les propos de Laurent Remillieux permettent de formuler une hypothèse sur ses propres réactions vis-à-vis de la lettre de Pie X du 25 août précédent. Pas plus qu'il n'avait reconnu la gravité de la sanction qui avait pesé sur les sillonnistes tout au long du printemps 1910, il ne doutait maintenant du bien-fondé de la soumission. Les quatre points d'exclamation qui ponctuent le terme « Sillon » montrent que, pour lui, le Sillon n'existait sans conteste plus et qu'il était peu pertinent de s'entêter à le persécuter. Après tout, l'action du Sillon pouvait se poursuivre sans le Sillon et cela seul importait. Comme pour le groupe des dames sillonnistes de Lyon, la condamnation de 1910 ne lui apparaissait absolument pas incompatible avec la continuation d'une quête de l'idéal sillonniste. C'est tout le rapport de l'abbé Remillieux à sa hiérarchie et à l'institution ecclésiastique qui est là en question, ainsi que son rapport au politique, toujours subordonné à l'action religieuse et sociale. Il ne comprenait pas l'insistance des laïcs à rattacher les différents types d'action. En février 1911, Emilie lui rapportait une conversation que d'anciens sillonnistes lyonnais avaient eue avec un clerc, dont le nom était tu. Laurent Remillieux s'indignait des propos tenus par ce clerc, lui reprochant de n'avoir rien compris au projet que les camarades lui avaient confié. Pour lui, la condition qu'il avait exprimée « de ne pas faire de politique » était « bizarre », mais qu' « au fait, on

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 15.

²⁰⁸ Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 10 octobre 1910.

[pouvait] l'accepter »²⁰⁹. On possède là déjà, dans la continuité d'un enthousiasme exprimé tout au long de l'année 1910, sans que la condamnation vînt le démentir, un échantillon des ambiguïtés qui participaient de la définition de la personnalité de Laurent Remillieux et qu'on sera amené à mieux étudier. Pour le moment, Laurent Remillieux s'en tenait à rapporter à sa famille les encouragements prodigués à Pierre Morel qui tentait de mobiliser ses troupes tout en gardant le contact avec les sillonnistes lyonnais, Elie Vignal et Raymond Thomasset en particulier, et avec les dirigeants nationaux. Pierre Morel avait effectivement organisé la distribution de *La Démocratie* à Roanne, participait aux réunions rassemblant les sillonnistes à Lyon pour le réaménagement des activités, et s'investissait à partir de 1912 dans la fondation d'un groupe de la Jeune République à Roanne.

Le 14 décembre 1913, Pierre Morel était chargé de présenter au bureau parisien de la Jeune République un rapport sur l'activité du groupe de Roanne pendant l'année qui venait de s'écouler²¹⁰. Il regrettait le faible effectif et en appelait à une politique de recrutement plus active. Il évoquait les « amis » portés au découragement et enclins à la passivité, qui avaient refusé de s'engager dans les activités militantes : doit-on en déduire que les sillonnistes n'avaient pas tous suivi la nouvelle voie qui leur étaient proposée ? Le terrain occupé était désormais celui de la politique et tous les catholiques qui avaient autrefois choisi le Sillon pour investir la République des idées du catholicisme social ne s'y sentaient peut-être pas prêts. La condamnation de 1910 avait gelé certaines ardeurs, qui s'étaient probablement repliées sur les œuvres paroissiales, comme l'avait recommandé la hiérarchie ecclésiastique. Le même problème avait été posé à propos de Lyon par Victor Carlhian. Mais les plus décidés des sillonnistes s'étaient retrouvés dans la nouvelle structure politique, qui leur offrait la possibilité de manifester publiquement à nouveau leurs idées, après deux ans d'atermoiements. La première manifestation de la Ligue à Roanne avait eu lieu en décembre 1912. Une conférence de Georges Renard avisait les citoyens roannais de l'entrée des Jeunes Républicains sur la scène politique locale. Elle ne remporta pas le succès escompté mais réunit tout de même un auditoire de deux cent cinquante personnes. Dans les mois qui suivirent, la section de la Jeune République de Roanne organisa des réunions dans les villages environnants pour sensibiliser les paysans à

²⁰⁹ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 7 février 1911. L'objet de la conversation n'est pas précisé et seule la réponse du clerc resté anonyme est commentée.

²¹⁰ Rapport sur l'activité du Groupe de la Jeune République de Roanne pendant l'année 1913, rédigé par Pierre Morel le 14 décembre 1913, document conservé à l'Institut Marc Sangnier.

ses conceptions politiques, proposa aux autres partis des débats contradictoires, multiplia les tracts affichés sur la voie publique, tracts qui étaient édités par l'imprimerie coopérative de « La Source » à Lyon, soutint la création d'un syndicat indépendant d'employés, prit position dans une campagne dédiée à la lutte contre l'alcoolisme et défendit l'ordre moral face à l'impudence d'une « pièce nettement pornographique ». Les militants assuraient aussi la vente de *La Démocratie* et chaque manifestation devenait l'occasion d'écouler les ouvrages de Marc Sangnier. Dix-huit d'entre eux (peut-être la totalité ?) avaient participé au Congrès national de la Ligue à Lyon durant l'été. Relais du Conseil national présidé par Marc Sangnier, la section locale de la Jeune République appliquait ses directives et transmettait aux citoyens de Roanne son programme politique. Mais Pierre Morel tenait à faire savoir aux Parisiens qu'il était parvenu à imposer le groupe dans la vie politique locale et que les catholiques de la ville devaient maintenant compter avec lui²¹¹. Sans cesse, des chiffres venaient illustrer les faits rapportés. Il avait conscience de la faiblesse des effectifs, des difficultés financières qui bridaient les activités, mais il espérait que la ténacité et le zèle des militants pallieraient pour un temps les obstacles. Le noyau dur du réseau sillonniste avait survécu à la condamnation et constituait dorénavant le centre de gravité de la Jeune République.

Laurent Remillieux restait en relation avec les anciens sillonnistes de Roanne, mais son rôle et ses attributions au sein du réseau s'étaient modifiés. Il n'en poursuivait pas moins sa propagande en faveur de leurs idées. A partir de l'automne 1910, Laurent Remillieux introduisait *La Démocratie* dans l'institution et rapportait à son frère Jean les réactions des deux confrères qu'il avait convertis dans les mois précédents aux idées sillonnistes.

« *La Démocratie* plaît énormément [à Mr Desloires]. Il a particulièrement remarqué la façon critique, éducative et intéressante dont elle vient de présenter la révolution au Portugal. Mr Vallas, lui, est tout à fait conquis. Il ne critique que l'administration. Voilà huit jours que nous avons fait un changement d'adresse suivant les règles, et il n'est rien venu. Mr Vallas, impatienté, a écrit une seconde fois à Paris. »²¹²

Laurent Remillieux acceptait même une proposition de Georges Hoog l'enjoignant de rédiger chaque semaine ou chaque quinzaine pour *La Démocratie* une revue « des

²¹¹ Le groupe de la Jeune République est mentionné subrepticement, ce qui montre la marginalité de sa position dans le jeu politique local, dans l'ouvrage de Marcel Goninet, *Histoire de Roanne et de sa région*, Tome 2, Roanne, Editions Horvath, 1976, 515 p., p. 285.

²¹² Lettre de L. Remillieux à Jean, datée du 10 octobre 1910.

choses d'Allemagne²¹³. Il conseillait toujours à ses sœurs la lecture assidue et quotidienne de ce journal qui leur permettait d'accéder à l'actualité. Les discours de Marc Sangnier continuaient à être loués sans discussion. Ces clercs ne s'en tenaient pas seulement à des lectures suspectes. En juin 1911, Laurent Remillieux évoquait la possibilité de se rendre à « une réunion de propagande » organisée un samedi soir et à laquelle des Lyonnais, tel Raymond Thomasset, devaient participer. L'accusation de modernisme social qui planait sur le sujet de leurs préoccupations ne l'empêchait pas d'effectuer, en compagnie de l'abbé Vallas, des actes manifestant publiquement leurs préférences politiques et sociales. Le 18 janvier 1913 au soir, ils assistaient à Roanne, dans une réunion publique, « à une belle conférence de Paul Bureau sur la crise morale de l'époque moderne »²¹⁴. L'abbé Vallas prenait même la parole à la suite des interventions d'un socialiste et de Pierre Morel, et Laurent Remillieux considérait qu'il avait « vraiment bien parlé ».

Les filières qui avaient assuré le recrutement des militants sillonnistes ne s'étaient pas taries. Alors que le Sillon avait officiellement disparu, les groupes sillonnistes qui existaient encore veillaient toujours à recruter des hommes proches de leur sensibilité politique et qui pourraient rejoindre un jour la Jeune République. Si la structure officielle avait disparu pour les recevoir entre l'automne 1910 et le printemps 1912, les relais étaient restés en place pour les orienter et entamer le dialogue, et ces relais comprenaient bien les hommes qui s'étaient investis dans le Sillon. Ainsi, les liens personnels qui attachaient Laurent Remillieux aux Lyonnais permettaient la circulation des adhérents entre Lyon et Roanne. Raymond Thomasset n'hésitait pas à lui adresser un jeune homme rencontré dans le cercle paroissial qu'il fréquentait. Ce fait rappelait d'ailleurs que les cercles d'études des paroisses avaient constitué un vivier de recrutement sillonniste, et il montrait que les sillonnistes n'avaient pas abandonné la partie, que le débat se poursuivait au sein des œuvres paroissiales qu'ils avaient pu rejoindre. Mais désormais, face à l'adversité et dans les efforts de réorganisation, les liens personnels pesaient de plus en plus.

« Dans le cours de la dernière semaine, très souvent ma pensée m'a transporté à Roanne, soit auprès de toi, soit chez Morel, soit vers Mr Vallas et vers Joseph. [...] Alors Tony Rosset est allé te voir. Il t'a produit une bonne impression ; cela ne m'étonne point. C'est un jeune homme de l'Annonciation, camarade du cercle paroissial, qui a toujours été très dévoué et affable. Il partage à peu près, je crois,

²¹³ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 24 novembre 1910.

²¹⁴ Lettre de L. Remillieux écrite en allemand, datée du 20 janvier 1913.

toutes nos idées sociales : son milieu, ses fréquentations ont orienté son dévouement vers les œuvres paroissiales. »²¹⁵

La coopérative, plusieurs fois mentionnée dans la plaquette réalisée pour le mariage de Victor Carlhian, contribuait, certes, à maintenir le lien entre les anciens sillonnistes à l'échelle régionale. Société anonyme à capital variable fondée le 25 mai 1910, elle avait été, en tant qu'association, l'objet d'un rapport rédigé par un employé de la Préfecture de Police le premier janvier 1912²¹⁶. Ses activités déclarées comprenaient la « création et exploitation à Lyon ou dans d'autres villes de maisons de famille, hôtels, magasins coopératifs, ateliers de fabrication, salles de lecture, bibliothèques, salles de réunion, etc., et toute autre organisation pouvant servir à la diffusion des idées démocratiques ». Ses animateurs avaient refusé de fournir des renseignements sur le nombre de ses membres et sur son chiffre d'affaires. Le 21 de la rue Vieille Monnaie, héritage de la structure de sociabilité des sillonnistes, restait donc un lieu de ralliement général. Cependant, on se raccrochait surtout aux amitiés qui permettaient au groupe de subsister en l'absence de cadres définis, puis de transcender le nouvel ordre politique qui définissait les modalités inédites d'un engagement qui ne convenait plus aux clercs. Le réseau sillonniste, tel qu'il s'était constitué entre 1905 et 1910, survivait désormais dans les relations personnelles qui évoluaient parallèlement aux nouveaux engagements. Le contact entre tous était aussi maintenu par la lecture d'une presse qui préservait la communauté d'idées. C'est du moins ce que nous enseigne le cas de la famille Remillieux et des proches entrés dans son intimité au temps des années du Sillon. Régulièrement mentionné dans la correspondance familiale, Raymond Thomasset ne fut d'abord que celui par qui les nouvelles du Sillon étaient quotidiennement communiquées, celui qui se chargeait d'envoyer la presse sillonniste aux membres de la famille éloignés de Lyon et à qui l'on s'adressait quand on avait besoin des services du centre coopératif de La Source. Puis les relations de camaraderie sillonniste évoluèrent vers des liens plus personnels et plus familiers. Raymond Thomasset partagea les fêtes familiales, il devint le confident des moments douloureux et l'on acceptait ses conseils. Au début de l'année 1914, ses fiançailles avec Marie Remillieux fixèrent définitivement sa place au sein de la famille. Deux autres familles sillonnistes, après Victor Carlhian et Marie de Mijolla, liaient ainsi leur sort. Des liens familiaux prolongeaient les liens de l'amitié sillonniste, fixant durablement l'héritage relationnel du réseau.

²¹⁵ Lettre de Raymond Thomasset à Laurent Remillieux, datée du 8 février 1912.

²¹⁶ A.D.R., 4 M 557, Associations, Coopératives.

Le repli sur une action religieuse et sociale

Ce réseau formé avait donc survécu à la condamnation de 1910. Il s'était resserré autour d'un noyau qui reprenait en main les activités militantes réorientées sur le terrain politique avec la Jeune République. Les clercs qui avaient participé au mouvement sillonniste avaient certes pris leurs distances avec l'action politique. Mais cet éloignement s'inscrivait pour la plupart dans la continuité de la réserve publique qu'ils avaient adoptée dans la dernière année de l'existence du Sillon et, de toutes les façons, il était déjà devenu difficile de confondre membres du réseau et militants actifs : même si certains, comme les frères Remillieux, ne participaient plus à la lutte politique, ils appartenaient encore au réseau de sociabilité des anciens sillonnistes. La collaboration qui s'engageait entre laïcs militants à la Jeune République et clercs pour mettre en place la colonie de Chapareillan et garantir son fonctionnement le montrait concrètement. Ce projet puisait ses ressources dans l'amitié qui liait Jean Remillieux à Victor Carlhian et dans leur volonté de poursuivre l'œuvre d'éducation populaire qui les avait retenus dans le Sillon. Dans la biographie publiée par Laurent Remillieux après la mort de son frère, la colonie de Chapareillan occupe vingt-deux des pages du troisième chapitre, consacré à retracer les expériences ministérielles de l'abbé Jean Remillieux²¹⁷. Largement remplies par les notes rédigées par Victor Carlhian, ces pages, sans jamais envisager directement l'inspiration sillonniste ni la continuité des deux expériences, l'évoquent implicitement : les idées sociales et éducatives mises en exergue par Victor Carlhian, comme le vocabulaire qu'il employait ramenait le projet de Chapareillan au texte qu'il avait écrit en 1908 sur « la théorie politique et sociale du Sillon », objet aussi de son rapport qui avait ouvert la séance sur les œuvres sociales lors du VIIe Congrès national du Sillon. La formation et l'éducation d'une élite, capable à son tour de forger la société à venir sur les bases de l'idéal qui avait été défini par les sillonnistes, déterminait la base du programme. Mais alors qu'en 1908, le programme débouchait sur la diffusion des idées démocrates et sociales, en 1911, il se réduisait à sa dimension religieuse : censure de Laurent Remillieux ou évolution de Victor Carlhian, influencé par son ami, Jean Remillieux, et blessé par la condamnation de 1910, ne pouvant finalement pas se résoudre à suivre la logique très politique de la Jeune République, on ne peut trancher sur l'explication, la solution se trouvant certainement dans la conjugaison des deux propositions. Dans tous les cas, on cerne

²¹⁷ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915), op. cit.*, p. 129-150.

là une inflexion majeure dans la vie de Victor Carlhian. En se mariant et en s'investissant dans l'œuvre d'un clerc, il privilégiait l'action religieuse, familiale et sociale, au détriment de l'action politique. On ne voudrait pas sombrer dans les travers de l'« histoire jugée » en essayant de dégager *a posteriori* les étapes qui l'auraient amené à l'œuvre accomplie avec la fondation de Notre-Dame Saint-Alban, mais on ne peut s'empêcher de mettre en parallèle l'expérience politique vécue à la Jeune République et celle de la colonie de Chapareillan : la comparaison des deux quant à l'enthousiasme de l'investissement montré par Victor Carlhian s'établit au détriment de la première. On a déjà remarqué que les autres sillonnistes, plus jeunes, étaient désormais appelés à occuper une place de plus en plus importante au sein de la Jeune République. On rappellera aussi que lors de l'allocution qu'il prononça au mariage de Victor Carlhian, Raymond Thomasset présentait l'ancien dirigeant du Sillon comme un compagnon et un collaborateur dévoué mais non comme celui qui menait la lutte politique. L'œuvre accomplie par le laïc à la colonie de Chapareillan montrait au contraire une détermination personnelle et résolue, que Raymond Thomasset replaçait sans hésiter dans le prolongement de l'action sillonniste :

« C'est bien aussi dans le même esprit que tu as conçu et organisé la *Colonie de Vacances de Chapareillan* où se formeront des jeunes gens hors de pair. »²¹⁸

Le projet de cette colonie, œuvre rattachée au Sillon catholique de Lyon, fut mené à son terme dès l'été 1911. Après la mort de Jean Remillieux, dans l'ouvrage qui lui était consacré, Victor Carlhian lui assignait un but exclusivement religieux rejoignant l'utopie missionnaire que les catholiques français désiraient mettre en œuvre sur le territoire national. Si l'on reconnaissait les méthodes du Sillon et son idéal démocratique et social, elles étaient dorénavant orientées uniquement vers la conversion de la société au christianisme.

« Il y a nécessité absolue aujourd'hui de former des hommes complets, corps et âme, dans une harmonieuse dépendance, mis au service du seul idéal qui mérite d'être poursuivi, parce qu'il est seul l'intégrale vérité : l'amour de Dieu, l'amour des autres. Ces hommes-là seront des meneurs ; ils appartiendront à l'élite qui, disséminée dans tous les milieux sociaux, fera l'avenir. En théorie, la famille devrait former cette élite ; l'école le pourrait. En fait, dans les conditions actuelles de la société, elles en sont toutes deux souvent incapables. L'abbé Jean Remillieux en vient à penser qu'il faut créer des milieux artificiels où s'accomplira la tâche nécessaire ; il lui apparaît que la colonie de vacances peut être l'un de ces milieux. »²¹⁹

²¹⁸ Raymond Thomasset, Plaquette imprimée pour le mariage de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla, « Hommage affectueux de leurs Amis reconnaissants à l'occasion de leur mariage », p. 17.

²¹⁹ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915), op. cit.*, p. 129-130.

Victor Carlhian s'effaçait devant l'abbé Jean Remillieux et c'était peut-être une façon de préserver son anonymat. Cela donnait aussi l'occasion à Laurent Remillieux de replacer l'œuvre de son frère dans une logique ecclésiale, conforme aux exigences de la hiérarchie vis-à-vis du Sillon catholique, plus généralement à la politique de Pie X, et qui écartait la suspicion engendrée par le Sillon. On retrouve dans ce discours et ses implications les encouragements pontificaux à une action catholique sociale certes menée conjointement par des laïcs et des clercs, mais celle des premiers demeurant dans le prolongement de celle des seconds. Le projet qui mêlait colonie de vacances et formation d'une élite éclairée, fer de lance d'une Eglise missionnaire, s'imprégnait des œuvres et des réflexions qui lui étaient contemporaines. « La première Action catholique »²²⁰ déployait ses patronages, ses cercles d'études, ses sociétés de gymnastique et ses colonies de vacances dans le cadre paroissial ou dans celui de groupes liés à l'A.C.J.F. « En 1913, 171 patronages catholiques envo[yaient] 7000 enfants en colonies. »²²¹ Les anciens sillonnistes n'avaient pas été absents de ce mouvement qui renouvelait le catholicisme social. L'initiative de Jean Remillieux et de Victor Carlhian recueillait un double héritage, que l'abbé Vallier promouvait pour sa part depuis 1903 pour le compte de la Conférence lyonnaise Saint-Vincent de Paul à Verrières près de Montbrison, dans la Loire²²². Après l'œuvre des Enfants à la Montagne, ce dernier avait ouvert, en 1907, deux autres colonies, à Aurec (Loire) et à Monsols (Rhône).

Les supérieurs de l'abbé Jean Remillieux avaient cependant d'abord retenu du projet la menace de l'héritage sillonniste et le prêtre n'avait obtenu que difficilement les autorisations officielles qui lui permettaient de prendre la direction de la colonie. On avait bien senti que sa volonté de refuser d'accorder à son œuvre un caractère charitable l'éloignait d'un catholicisme social traditionnel. Il ne s'agissait nullement d'accueillir des enfants déshérités en raison de leur pauvreté matérielle et morale.

²²⁰ On retrouve l'expression dans un titre donnée à un développement sur la renaissance catholique des années d'avant-guerre dans l'ouvrage de synthèse de Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Tome 2, 1880 / 1930, Toulouse, Editions Privat, 1986, 547 p., p. 150.

²²¹ André Rauch consacre un chapitre aux « vacances en colonie avant la Grande Guerre » dans son ouvrage sur les *Vacances en France de 1830 à nos jours*, Paris, Hachette, coll. « La vie quotidienne », 1996, 279 p. La citation est extraite de la page 69.

²²² Bruno Dumons et Catherine Péliissier, « Laïcat bourgeois et apostolat social : la Société Saint-Vincent de Paul à Lyon sous la IIIème République », in J.-D. Durand..., *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes*, op. cit., p. 299-300.

Ceux qui rejoindraient la colonie seraient au contraire sélectionnés sur leur valeur morale et intellectuelle dans tous les milieux sociaux qu'on pourrait atteindre. Il n'était donc pas seulement question d'offrir des vacances qui soustrairaient ces enfants à l'influence pernicieuse de leur milieu et de la ville industrielle²²³. Même si cet objectif entrerait dans les projets de la colonie de Chapareillan, comme le montrera l'analyse du choix du lieu et la description des occupations des colons, il n'épuisait pas les intentions des organisateurs. Le temps de l'éloignement devait être consacré à leur formation morale et spirituelle : leur inculquer la discipline, le sens de l'effort et la beauté du sacrifice, les ouvrir à la vie en commun et aux autres milieux, voilà le programme de l'abbé Jean Remillieux redéfini par Victor Carlhian quelques années après. Certes, la formulation du programme, telle qu'elle apparaît dans l'ouvrage édité en 1916, peut avoir été contaminée par le vocabulaire lié à l'expérience de la Grande Guerre et il faut considérer avec prudence la terminologie utilisée. Certes, l'exposé sur les intentions reprend aussi le discours du temps sur « l'intérêt général », sur l'expérience de la vie commune qui permettait de fonder « une collectivité » et, à travers la célébration du contact retrouvé avec la nature procurant un bien-être physique et moral, on devine l'influence des théories hygiénistes. Mais de toutes les façons, les objectifs de cette colonie de vacances cadraient bien avec les aspects sociaux et religieux de l'idéal sillonniste qui avait enflammé les deux hommes. De plus, l'appui accordé à Jean Remillieux par l'ancien dirigeant du Sillon lyonnais, le fait que le projet apparût à tous comme une entreprise commune, renforçaient les inquiétudes des autorités diocésaines. La correspondance de Jean et Laurent Remillieux échangée en juin 1911 nous relate les péripéties de l'affaire en nous laissant entrevoir les réactions de leurs supérieurs hiérarchiques.

Le 23 juin 1911, Laurent Remillieux rendait compte à son frère d'une entrevue que lui avait accordée Mgr Lavallée, alors recteur des Facultés catholiques de Lyon, ainsi que directeur de l'enseignement secondaire catholique et, à ce titre, vicaire général du diocèse. Au cours de l'entretien, « Mr Lavallée » avait demandé des nouvelles des

²²³ A. Rauch écrit que « dans un contexte de scolarisation générale, la colonie de vacances remplit une mission : l'école a contraint la famille à lui abandonner l'instruction de l'enfant, la colonie doit le soustraire aux nuisances de la ville. », in *Vacances en France de 1830 à nos jours, op. cit.*, p. 65. Les remarques qui suivent et qui replacent les intentions de Jean Remillieux et de Victor Carlhian dans le discours du temps reprennent ses conclusions sur « la doctrine des colonies », p. 70-72.

examens universitaires que Jean Remillieux était en train de passer. Puis, après avoir fait son éloge intellectuel, il en était venu à aborder le fond du problème :

« “J’ai appris au conseil de l’archevêché que votre frère allait ou désirait diriger une colonie de vacances du Sillon catholique. Je regrette de ne pas l’avoir su d’abord, car je tiens essentiellement à ce qu’aucun soupçon n’entache les débuts de son sacerdoce. Je tiens à causer longuement de cela avec lui.” »²²⁴

Bien que Laurent Remillieux tînt à préciser que tout fut dit « sur un ton très aimable », il indiquait que, dans sa réponse, il avait protégé et justifié son frère, en précisant que ce dernier n’avait « pas le désir ni le droit d’enfreindre des ordres qui seraient explicitement donnés ». Le vicaire général envisageait le projet de Jean Remillieux avec une extrême réticence liée à la trop grande proximité de l’expérience sillonniste.

« “Ne croyez-vous pas Mr Remillieux que le fait de refuser des séminaristes à cette colonie de vacances, ne soit de la part de son Eminence une indication défavorable ?”

Puis pendant une heure il me soutint très éloquemment cette thèse : “Le Sillon fut et est un état d’esprit qui demeure sous des noms et dans des organes renouvelés. Cet état d’esprit lie intimement la vie religieuse, voire même la vie intérieure aux problèmes sociaux et politiques qui se posent. C’est là que fut la force du Sillon, ce sera encore celle de *La Démocratie* ou des partis nouveaux. Défalcation faite des erreurs de détail ou des exagérations de langage condamnées par le pape, le Sillon est essentiellement le mélange de la vie publique à la vie spirituelle. C’est cet état d’esprit qui aura fait écrire “la plus belle page de l’Eglise de France”. Mais c’est un fait dont on ne peut pas sortir : cette magnifique branche d’idéalisme a été cassée, brisée.”

Je te fais grâce de ce que j’ai répondu. Tu le devines. Je crois que mes réponses ont porté. Néanmoins nous avons couché sur nos positions. [...] Prépare-toi à cette visite qu’il faut faire avant de voir le Cardinal. [...] Il a été si gentil, si aimable tout en gardant parfois un ton doctoral. Il paraît avoir pour toi une telle affection que je ne saurais trop te conseiller de t’ouvrir entièrement à lui. Si tu es reçu [...], il te laissera faire la colonie sans difficulté... sinon ??? La question est pendante au conseil de l’archevêché. Mr Lavallée fera en somme ce qu’il voudra. »²²⁵

Ce long extrait de la correspondance de Laurent Remillieux semble significatif des positions de chacun et des rapports que les frères Remillieux entretenaient avec leurs supérieurs hiérarchiques au sein de l’institution ecclésiale.

Le climat de l’année qui suivit la condamnation du Sillon était chargé de méfiance et personne ne doutait des survivances de l’esprit sillonniste. Le jugement de Mgr Lavallée sur le Sillon semble cependant empreint d’une compréhension qui nuançait la condamnation, et même d’une certaine mansuétude. Mais ses propos étaient évidemment rapportés par Laurent Remillieux qui pouvait les avoir filtrés ou interprétés ou encore déviés selon ses préoccupations personnelles. Ainsi, quand on

²²⁴ Fleury Lavallée est cité par Laurent Remillieux, lettre du 23 juin 1911 à Jean Remillieux.

²²⁵ Lettre de Laurent Remillieux à son Jean, datée du 23 juin 1911.

connaît la volonté de réussite scolaire et universitaire qu'il avait reportée sur son frère, on peut se demander si l'espèce de chantage formulé autour de l'obtention de la licence de lettres qu'était en train de tenter Jean Remillieux n'était pas tout autant un effet de ses propres désirs, que le fruit de l'attachement du recteur des Facultés catholiques, agrégé de lettres, à la réussite d'un clerc destiné à un poste d'enseignement dans un petit séminaire. De plus, si Laurent Remillieux se donnait comme le héraut du sillonnisme, certaines de ses remarques et son insistance justement à se montrer comme l'ardent défenseur des positions sillonnistes n'étaient pas dépourvues d'ambiguïté. En octroyant à Fleury Lavallée une gentillesse et une amabilité qui allaient au-delà des convenances sociales, en lui prêtant d'abord des propos bienveillants à l'égard du Sillon puis une affection ressentie à l'égard de Jean, il influençait ce dernier et le prévenait contre toute tentation de velléités contestataires. L'ombre d'un chantage affectif planait sur ses conseils. Enfin, il faut relever la liberté de propos sinon de ton que révèle la relation de l'entrevue entre Laurent Remillieux et Fleury Lavallée. Certes, l'abbé Remillieux mentionnait le « ton doctoral » du chanoine, mais, d'après ce qu'il voulait bien répéter à son frère, il avait exprimé ses idées avec une liberté d'expression qui laisserait entendre un climat plus libéral qu'on n'aurait pu l'envisager au sein de l'institution. On ne peut pourtant pas supposer au chanoine Lavallée des sympathies sillonnistes²²⁶. La liberté qu'il accordait à Laurent Remillieux pouvait cependant aussi être la conséquence de la position de ce dernier à l'égard de sa hiérarchie : ne serait-il pas celui qui, plus prudent, plus mesuré, plus conforme aux attentes de l'institution, devait ramener son frère à la raison ?

En dépit des craintes que Laurent Remillieux exprima le lendemain lorsqu'il apprit l'échec de Jean à ses examens, l'entrevue de ce dernier avec le chanoine Lavallée, au soir du dimanche 25 juin, se déroula au mieux²²⁷. Le vicaire général l'autorisait à prendre pour un mois la direction de la colonie, tout en exigeant la promesse de rentrer au plus tard vers le 15 ou le 20 septembre. Il lui conseillait de se rendre au plus tôt chez le cardinal pour lui communiquer les résultats de cet entretien. La rencontre eut effectivement lieu le lundi 26 juin. Le cardinal Coullié se laissa aisément convaincre par la recommandation de son vicaire général, non sans avoir répété à Jean Remillieux que « ces messieurs du Sillon, si généreux, viv[aient] dans

²²⁶ Voir la notice biographique rédigée par Jean Comby in *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* consacré à *Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais*, op. cit., p. 266-7.

²²⁷ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 26 juin 1911.

les nuages »²²⁸. L'abbé Remillieux repartit des bureaux du secrétariat avec une lettre signée de l'archevêque l'autorisant à se charger de la colonie du Sillon catholique de Lyon. A son retour à Lyon, un nouvel entretien accordé par Fleury Lavallée lui confirma, le 22 septembre, la nouvelle de sa nomination comme professeur d'une classe de quatrième à l'Institution Notre-Dame des Minimes. Ce poste répondait à ses vœux car il lui permettait de continuer à vivre chez ses parents tout en poursuivant le ministère entamé à Croix-Luizet, « avec l'assentiment exprès de M. Lavallée lui-même »²²⁹. Ce dernier n'avait pas manqué de le remettre en garde contre un attrait intempestif pour les fréquentations sillonnistes.

« Tu devines avec quelle joie je te confirme la nouvelle de ma nomination aux Minimes : j'ai vu hier M. Lavallée qui me l'a annoncée avec un mélange d'amabilités et de sévères conseils préventifs : Sillon... etc. ! Tout a d'ailleurs été gentiment dit, avec des protestations répétées de confiance... »²³⁰

On retrouve toujours cette même légèreté avec laquelle Jean Remillieux accueillait les conseils et les mises en garde de sa hiérarchie. Idéaliste, sûr du bien-fondé de ses choix sillonnistes, confirmé dans ces choix par son entourage familial, il ne remettait pas en question la direction qu'il avait donnée aux réalisations temporelles de sa vocation ni la réflexion qu'il avait menée sur les rapports que devaient entretenir christianisme et société moderne. Il ne faudrait pas croire cependant que ses audaces demeuraient sans limites. Si sa hiérarchie recevait avec tant de bienveillance « ses originalités », elle restait en contrepartie assurée de son respect des règles et des décisions de l'institution.

Sans aucune ambiguïté, chaque fois qu'il en avait l'occasion, il défendait les positions de l'Eglise catholique lyonnaise face au camp anticlérical. C'était bien sûr avec plaisir que Laurent Remillieux avait mis en valeur ces interventions dans l'ouvrage qui lui était consacré après sa mort. A plusieurs reprises, au cours de l'année 1911, Jean Remillieux interpella les habitants de Croix-Luizet pour justifier le point de vue officiel des catholiques face à des attaques anticléricales menées par des journaux républicains proches des radicaux. Dans des tracts répandus dans le quartier, il soutenait les décisions des « évêques de la région », qui avaient « interdit la lecture du *Progrès de Lyon* et du *Lyon républicain* », ou dénonçait les polémiques de journalistes vilipendant l'oppression dont se rendaient coupables les autorités

228 *Ibid.*

229 Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 23 septembre 1911.

230 *Ibid.*

ecclésiastiques vis-à-vis des « pauvres cervelles catholiques » à l'occasion des illuminations du 8 décembre glorifiant le dogme de l'Immaculée Conception²³¹. Aucune concession envers le camp ennemi n'était envisageable et l'abbé Jean Remillieux participait activement de la politique de défense religieuse menée par l'Eglise catholique à Lyon.

Son amitié avec Victor Carlhian ne l'avait pas non plus conduit jusqu'à épouser les sympathies de son ami pour les thèses modernistes ni sa tendance à une critique sociale acerbe. Il se refusait ainsi à envisager les inégalités économiques et sociales comme un obstacle à l'épanouissement spirituel des classes populaires. Alors que Victor Carlhian désirait combattre la pauvreté et ses injustices pour préparer une reconquête religieuse, lui au contraire reprenait la tradition ecclésiale en opposant à ses ambitions réformatrices la conception mystique du sacrifice.

« Tandis que je montre le fardeau économique faisant ployer l'humanité sous son faix et étouffant en elle le sentiment du beau, l'emprise des besoins matériels assujettissant l'âme à la domination charnelle, la servitude de l'esprit sous le travail qui l'écrase, le prêtre me montre la religion venant au secours de l'esprit, substituant à la misère qui dégrade la mortification qui exalte, à la souffrance de la faim l'épreuve purifiante du jeûne, laissant intactes les choses, mais en transposant la valeur, refaisant notre psychologie humaine, pour substituer aux sentiments naturels la grâce divine qui les transfigure. Je pars d'un point de vue rationnel. Je voudrais briser et alléger le fardeau de misère et de travail afin que l'humanité puisse lever la tête vers ses destinées spirituelles et divines, contempler la beauté et faire le bien ; le prêtre qu'il est part d'un point de vue surnaturel et mystique qui rend le fardeau doux et léger : il veut enseigner à porter la croix. »²³²

La misère matérielle était transcendée par le sacrifice et la rédemption qui lui était liée. Cette lecture religieuse de la question sociale avait le mérite d'évacuer toute tentation de lui chercher une solution politique. Les positions de Jean Remillieux adoptaient paradoxalement le point de vue d'une pensée catholique réactionnaire éloignée de l'état d'esprit sillonniste.

De la même façon, sa conception de l'autorité ne pouvait contrevenir à l'ordre institutionnel. Toute réflexion d'ordre théologique devait se soumettre au contrôle de l'institution et accepter son jugement. Les termes d'autorité, de contrôle et de discipline revenaient régulièrement dans les échanges que rapporta plus tard Victor Carlhian. Loin de discuter des idées qui circulaient dans les milieux modernisants qui avaient pourtant attiré le dirigeant du Sillon lyonnais, Jean Remillieux renvoyait son ami à la nécessité de se conformer aux enseignements officiels de l'Eglise. Quand

²³¹ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915), op. cit., p. 116-120.*

²³² *Âme de prêtre-soldat..., op. cit., p. 93-94.*

Victor Carlhian lui opposait la difficulté de faire le deuil des opinions et des projets condamnés, il avançait la primauté du spirituel et les exigences de l'intérêt supérieur de l'Eglise. Dans tous les cas, seule l'institution détenait la vérité et le catholique devait reconnaître cette évidence.

« Il m'expliquait alors la nécessité de l'autorité. Afin de discipliner le courant de la vie mystique et d'en écarter toute illusion, afin d'opérer le triage de l'humain et du divin, du charnel et du surnaturel, il faut que la théologie, s'appuyant sur les enseignements officiels de l'Eglise, en développe les conséquences rationnelles. L'Eglise progresse par les saints, par les bourgeons de leurs vertus. Ils manifestent la sève divine qui circule dans tous les rameaux vivants issus de son tronc ; mais ne faut-il point émonder l'arbre, éviter qu'il se couvre de feuilles au détriment des fleurs et des fruits ? [...] Nous chrétiens, nous y voyons la nécessité d'être unis, dans une même foi, au siège de Pierre. Est-ce que d'ailleurs, un contrôle de la vie mystique n'est pas nécessaire ? Il doit être concordant avec l'expérience antérieure, concordant avec la révélation. C'est au magistère de l'Eglise à confirmer cette concordance. La vie surnaturelle dans les âmes requiert l'autorité. »²³³

Evidemment, Victor Carlhian avait épuré de tout leur contenu polémique les conversations qu'il avait rapportées par écrit à Laurent Remillieux. Il s'en tenait à des généralités prudentes. Dans l'objectif d'une publication soutenue par l'Eglise et préfacée justement par Monseigneur Lavallée, il ne pouvait être question de soulever le problème du modernisme et, comme on laissait dans l'ombre l'engagement sillonniste de Jean Remillieux, on édulcorait les débats théologiques que Victor Carlhian avait pu soulever lors de ses discussions avec le jeune prêtre. De ce fait, la biographie de l'abbé Jean Remillieux n'offre que l'image reconstituée d'une communauté catholique lyonnaise consensuelle.

L'amitié de Victor Carlhian et de Jean Remillieux était née du compagnonnage sillonniste. Pourtant les rapports que les deux hommes avaient développés ne reprenaient pas ceux qui structuraient le groupe sillonniste. Victor Carlhian n'apparaissait plus comme l'aîné et le guide que désignait Raymond Thomasset. La différence d'âge, encore plus importante entre Victor Carlhian et Jean Remillieux (onze ans) qu'entre Victor Carlhian et Raymond Thomasset (huit ans) aurait dû jouer en sa faveur. Mais le statut de Jean Remillieux lui assurait une prééminence spirituelle qui régissait les rapports entre clerc et laïc. Victor Carlhian avait lui-même retranscrit les propos tenus par son ami et les avait orientés selon les besoins de sa démonstration. Il mettait donc en scène la supériorité spirituelle du clerc sur le laïc qui ne savait pas tout abandonner à sa foi : il méprisait dorénavant l'intellectualisme qui l'avait conforté dans ses velléités contestataires. Mais il est aussi possible

²³³ *Âme de prêtre-soldat...*, op. cit., p. 98-99.

d'imputer la repentance que Victor Carlhian montrait implicitement dans ces passages à la mort de son ami et à la culpabilité qu'il pouvait en éprouver. Son texte confiait la douleur de la perte.

« A l'évocation de ce souvenir, toute ma pensée s'émeut d'une douleur tragique. Il n'est plus là, et certaines choses ne pourront pas être. Chaque homme a un secret à révéler, et s'il meurt trop tôt, il emporte ce secret dans la tombe. Le secret qu'il avait à dire, on ne le saura jamais. C'est là l'inconsolable regret, la grande souffrance que l'on éprouve, devant le souvenir de ceux qui sont partis trop tôt. »²³⁴

Et cette confiance de « l'inconsolable regret » jetait une autre lumière sur l'admiration portée par le laïc au clerc. La disparition héroïque de Jean Remillieux mettait un terme à leurs débats et la seule marque d'affection que Victor Carlhian pouvait encore lui offrir était de se rendre à sa vision du monde et à sa conception de la foi. Celui qui restait vivant s'effaçait devant l'inévitable supériorité de celui qui était mort. En devenant le garant du souvenir, il devait abdiquer la part de libre arbitre qui avait maintenu le débat tant que l'autre était présent.

« Malgré nous, le siècle nous enveloppe, nous les laïcs, et de même que nos habits étaient pleins de la poussière de la grande ville, ainsi le monde s'attache à nous et nous naturalise. Nous sommes imprégnés des senteurs du siècle et de la poussière des choses profanes ; c'est un voile imperceptible ; il suffit à ternir l'éclat de l'âme. Avec l'abbé Jean, je comprenais mieux la grandeur du sacerdoce et la beauté d'une âme qui vit dans l'atmosphère spirituelle et morale la plus haute, qui échappe à la fumée du monde. »²³⁵
« Ce n'est pas la première fois que je sens toute la distance qui sépare ses pensées, toutes imbibées de surnaturel, de mes vues trop humaines. Je cherche Dieu ; lui l'a trouvé. Je voudrais aller à la Beauté ; il en vient. Je voudrais l'homme plus homme, plus affermi dans son rôle de créature raisonnable et libre, et lui m'explique les étranges abaissements d'un Dieu devenu homme. »²³⁶

Aussi quand Laurent Remillieux assurait en juin 1911 le chanoine Lavallée que son frère se conformerait bien aux ordres qu'il recevrait, ne peut-on qu'accepter son appréciation. Le témoignage de Victor Carlhian repris dans la biographie de 1916 semble même confirmer le jugement. Alors que le laïc peinait à comprendre comment Jean Remillieux acceptait des décisions toute administratives, qui contrevenaient à ses désirs et à la façon qu'il avait d'envisager la réalisation de sa vocation, ce dernier le rassurait en opposant à la vanité de sa volonté personnelle la grandeur du sacrifice. Pour l'abbé Jean Remillieux, l'obéissance à l'autorité participait de son « abandon à Dieu » et c'était en son nom qu'il retenait son ami dans ses élans à bâtir des projets d'avenir.

²³⁴ *Âme de prêtre-soldat...*, op. cit., p. 73.

²³⁵ *Âme de prêtre-soldat...*, op. cit., p. 74.

²³⁶ *Âme de prêtre-soldat...*, op. cit., p. 94.

« Le sens de la discipline et de l'abandon à la volonté de Dieu, qui était si développé chez lui, était aussi un fruit de l'humilité. Quand son ami faisait des plans d'avenir il lui répondait "qu'il appartenait au devoir que la discipline lui imposerait, aujourd'hui ici, demain là.." L'ami se révoltait. "Mais si c'est ici que tu peux rendre des services, pourquoi accepter d'aller là, pourquoi ne pas mettre en premier lieu ses goûts, ses préférences, ses possibilités de travail ? Je suis un païen d'avoir articulé ces mots *en premier lieu*. Ce n'est pas ainsi qu'une âme chrétienne raisonne. Il faut placer en premier lieu l'obéissance et la fidélité ; c'est en second lieu qu'il faut tenir compte de ses goûts. L'autorité, au reste, en tient toujours largement compte. A elle seule appartient d'organiser le travail. Faisons-lui crédit." [...] "J'admirais l'éducation qui aboutit à un tel dépouillement de l'homme et le forme ainsi pour la société... Quand, parfois, il insistait sur la nécessité de l'obéissance absolue à l'autorité, il m'arrivait de trouver ses paroles dures. En théorie, j'admettais ; mais en pratique, s'imposer cette loi de l'obéissance et du silence me semblait le renoncement suprême." [...] Cette obéissance était du sacrifice. "Il me montrait le christianisme comme entièrement organisé autour de cette loi du sacrifice rédempteur ; il m'exposait toute l'économie providentielle de la souffrance, en vue de racheter le péché." »²³⁷

Victor Carlhian finissait par reconnaître l'inanité de sa position et la légitimité transcendante de celle du clerc. Mais cette fois les citations utilisées dans le passage en question étaient entrecoupées de phrases de transition écrites par Laurent Remillieux, faisant clairement apparaître les manipulations successives qu'avaient subies les propos tenus par Jean Remillieux. S'il est alors difficile de faire la part des choses et d'attribuer à chacun sa pensée et ses paroles originelles, le résultat n'en demeure pas moins intéressant. On doit en retenir le consensus dégagé autour du noyau d'anciens sillonnistes formé par les frères Remillieux et Victor Carlhian : la soumission aux autorités de l'Eglise catholique était revendiquée, la primauté du spirituel devait guider l'action religieuse et sociale de ces hommes, les frères Remillieux représentaient une sorte de force centrifuge qui avait absorbé l'ancien dirigeant du Sillon lyonnais et Laurent Remillieux apparaissait déjà comme celui qui détenait le mot de la fin.

L'expérience de Chapareillan confirme d'ailleurs ces quelques conclusions. Plusieurs membres de la famille Remillieux participèrent directement à la première colonie : Jean Remillieux bien sûr, mais aussi Joseph, le benjamin de la famille, qui vint comme colon et dont on attendait qu'il formât « un noyau de solide bon esprit et de joyeuse piété »²³⁸, et Augustine, la « Petite Mère », qui assuma l'organisation matérielle des repas essentiellement. Laurent Remillieux avait intercédé en faveur de son collègue, l'abbé Vallas, qu'il avait déjà présenté à sa famille mais qui n'était pas encore entré dans son intimité. Il tenait à l'intégrer dans les projets familiaux pour

²³⁷ *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 109-110.

²³⁸ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 26 juin 1911.

« affermir sa vocation, jeter peut-être quelques germes qui ailleurs ne l'[auraient] jamais [atteint] en le séparant de sa famille qui [était] un véritable enfer ». La colonie de Chapareillan l'accueillit comme directeur et ces quelques semaines partagées firent beaucoup pour l'introduire effectivement dans le cercle relationnel des frères Remillieux. Quelques jours avant le début de la colonie, Jean Remillieux, Victor Carlhian et Jean Vallas s'accordèrent un peu de répit et se retrouvèrent pour un séjour en haute montagne, dans le massif de la Maurienne. Après une ascension guidée par l'abbé Vallas, emportés par la contemplation des hauts sommets, Jean Remillieux et Victor Carlhian ramenaient de leur expédition « la nostalgie avide des cimes »²³⁹. La haute montagne venait d'entrer dans le programme d'éducation réservé aux colons de Chapareillan après avoir trouvé sa place dans leurs objectifs de réalisation personnelle. Après l'été 1911, les projets d'excursions, de voyages et de vacances se réalisaient en la compagnie de Jean Vallas et le trio qu'il finit par former avec Jean Remillieux et Victor Carlhian multipliait les occasions de se retrouver en dehors de toute activité officiellement organisée, en dehors de toute militance formelle. Qu'il s'agît d'aller skier, de participer à une journée d'alpinisme ou de s'embarquer pour la Corse, la configuration amicale restait la même, si toutefois l'on exceptait une variable : le nombre de Remillieux participant à l'entreprise.

L'élection du lieu qui devait accueillir la colonie du Sillon catholique s'imposa au dernier moment. On ne sait pas qui proposa à Jean Remillieux le local de Chapareillan, « petite ville [située] dans la vallée du Grésivaudan, sur la frontière de l'Isère et de la Savoie »²⁴⁰. Victor Carlhian l'accompagna pour les premiers repérages. De Chambéry un détour les conduisit à Notre-Dame de Myans, lieu d'un pèlerinage local²⁴¹ où ils prièrent pour la bénédiction de leur œuvre. Une marche de deux heures et demie les conduisit ensuite à Chapareillan. Le paysage qui s'étendait entre le massif de la Grande Chartreuse et la chaîne de Belledonne les conquit d'emblée. Durant cet été 1911, la colonie s'établit dans l'ancienne église de Chapareillan pendant six semaines. Victor Carlhian ne resta pas sur place mais ses visites soutenaient son ami dans ses efforts de pallier les imprévus et les difficultés du

²³⁹ *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 138.

²⁴⁰ *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 136.

²⁴¹ Christian Sorrel, « Aspects du culte marial dans le diocèse de Maurienne à la fin du XIXe siècle », *Chemin d'histoire alpine : mélanges dédiés à la mémoire de Roger Devos*, réunis par Michel Fol, Christian Sorrel et Hélène Viallet, Annecy, Association des amis de Roger Devos, archives départementales de la Haute-Savoie, Imprimerie Chirat, 1997, 510 p., p. 183-215.

premier séjour. Entre les exercices de piété et les corvées, les jeux et les courses en montagne égayaient le quotidien des colons. On retrouve dans la mise en œuvre de cette pédagogie qui « obéi[ssait] à un renouveau de la catéchèse » le « renversement de l'éducation morale » déjà observé dans d'autres patronages catholiques²⁴². Répondre aux besoins et aux aspirations du colon et instaurer activement les bases d'une vie saine permettaient de transmettre un message éducatif beaucoup mieux que ne l'aurait fait l'assistance passive aux prédications, aux cérémonies ou aux leçons de catéchisme. Le choix d'une région montagnaise se révélait particulièrement propice à l'éducation des corps et des esprits.

« Plus encore que le jeu discipliné, la pratique de la haute montagne est une école d'énergie. En effet, elle demande aux excursionnistes un effort permanent et une discipline absolue. C'est le cheminement à travers des sentiers à peine tracés et pleins d'obstacles, roches ou éboulis, qu'il faut franchir en observant soigneusement les recommandations du chef de la caravane ; toute fausse manœuvre expose quelquefois à des dangers, toujours à des retards. L'escalade vous oblige à l'aide d'autrui. Là, plus que partout, le sentiment de la solidarité vous obsède et vous domine, requiert et facilite la pratique des vertus qui rendent la société possible. Tout ce dont on a besoin, même la nourriture, a dû être transporté péniblement. En montagne, il n'y a rien qui ne soit acheté, rien qui ne soit conquis. Mais voici la récompense de la pénible ascension. [...] La fatigue disparaît, tandis que seule demeure la vision radieuse d'un panorama inoubliable. Quelle leçon plus convaincante [...] ! Quel exemple peut mieux frapper de jeunes imaginations et leur prouver la nécessité de l'aide mutuelle, de la peine et de la discipline ! Quelle meilleure façon d'apprendre que la nature ne se dompte qu'au prix d'un retranchement et d'une privation, que tout enrichissement moral exige le don de soi-même et que tout progrès réclame la rançon d'un sacrifice ! Exposer les conditions de toute conquête spirituelle et morale, indiquer le prix qu'il y faut mettre, sont les points fondamentaux de toute science qui s'occupe d'éducation. »²⁴³

La haute montagne portait à son apogée « les leçons de la vie commune »²⁴⁴ dont profitaient tous les colons. Victor Carlhian reprenait aussi à son compte le discours des pédagogies actives désirant amener l'enfant à prendre connaissance du monde et du réel en dehors de toute abstraction²⁴⁵. Mais la montagne exaltait le rite initiatique suivi par les colons et l'ascension vécue par les adolescents avec leurs guides relevait de la métaphore. L'abbé Jean Remillieux les conviait à une autre élévation, spirituelle cette fois, mais dont la voie restait ouverte par le même guide. Cependant le discours sur l'ascension renvoyait aussi à celui des bienfaits de l'alpinisme et de « l'invention de la montagne » dans le cadre des nouveaux loisirs promus au tournant

²⁴² A Rauch, *Les Vacances en France de 1830 à nos jours*, op. cit., p. 71.

²⁴³ *Âme de prêtre-soldat...*, op. cit., p. 132-134.

²⁴⁴ A Rauch, *Les Vacances en France de 1830 à nos jours*, op. cit., p. 73.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

du siècle. On était au temps où « la promotion de la montagne cré[ait] le mythe alpestre : régénération par l'air pur, élans moraux et poétiques dans le face-à-face du marcheur et des sommets. L'ascension dev[enait] une valeur »²⁴⁶. Mais on s'en tiendra ici au message éducatif livré par Victor Carlhian au nom de son ami. On reviendra plus tard sur la participation personnelle des organisateurs de la colonie de Chapareillan au développement des loisirs offerts par la montagne, participation qui ne nous renseigne pas seulement sur leur spiritualité mais aussi sur leur vie sociale et ses conditions.

Les trois années suivantes la colonie se reforma à Chapareillan. En 1912, Victor Carlhian était présent lors de l'accueil des colons. Cette année-là, la colonie disposa d'une chapelle où l'on assistait chaque matin à la messe et chaque soir à la prière. Pendant l'année scolaire, les contacts étaient maintenus par des réunions régulières, des promenades collectives et parfois, quand des vacances le permettaient, des excursions de quelques jours. Pour ceux qui ne pouvaient pas y participer, un périodique fut fondé, *Notre Journal, les Gones !*²⁴⁷. Le 15 août 1912, les organisateurs reçurent des parents de colons à Chapareillan, dans un local qui avait été aménagé à leur intention.

« Avec émotion, ils prirent part à la vie de la colonie. Ils étaient transportés dans le lointain passé de leur enfance. Les sentiments religieux, enfouis sous l'âpreté quotidienne de la lutte pour l'existence, se réveillaient. Ils rapportèrent de leur séjour à Chapareillan une reconnaissance confiante envers les directeurs, prélude de l'heureuse influence que ceux-ci pourront exercer plus tard auprès de leurs enfants. »²⁴⁸

Le reste de l'année, l'abbé Jean Remillieux rendait visite aux familles à leur domicile, et les pères étaient invités à participer aux excursions.

« Ainsi, la colonie devait être une petite cellule bien organisée de vie morale et religieuse, aux lointains prolongements dans la famille et la société. L'action de la colonie aurait à s'étendre par contiguïté de voisinage et de temps, c'est-à-dire aller des colons à leur famille, à leur milieu et ainsi de proche en proche. »²⁴⁹

²⁴⁶ André Rauch, « Les vacances et la nature revisitée », in Alain Corbin, *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995, 471 p., p. 81-117.

²⁴⁷ Seul le témoignage de Laurent Remillieux nous en propose une trace. Voir *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 134-135.

²⁴⁸ *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 141.

²⁴⁹ *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 135.

Ces paroles étaient encore celles de Victor Carlhian retranscrivant les intentions de son ami. Ces intentions étaient-elles issues d'une réflexion commune ? Ne portaient-elles pas la marque de la réflexion personnelle que le laïc était alors en train de développer en ces années de guerre ? Ou au contraire les nouveaux projets de Victor Carlhian s'inspiraient-ils de l'expérience initiale de Chapareillan ? Le discours tenu dans la biographie de Jean Remillieux ne revêt pas l'originalité que Laurent Remillieux et Victor Carlhian désiraient prêter aux intentions du prêtre mort à la guerre. On a vu combien le projet de la colonie de Chapareillan s'inscrivait fidèlement dans le contexte des autres colonies développées en France avant la guerre. Mais il méritait d'être étudié car il livrait l'état d'esprit de ses fondateurs, anciens sillonnistes qui avaient opté pour une action religieuse et sociale. La formation d'une élite d'adolescents devait non seulement servir à poser les bases d'un monde à venir mais, dans l'immédiat, elle fournirait aussi des chrétiens convaincus et exemplaires susceptibles de ramener leurs proches à ce que Victor Carlhian considérait comme la religion de leur enfance. Jean Remillieux et Victor Carlhian ne s'adressaient pas à un milieu athée ou agnostique, à convertir. Ils visaient un milieu qui s'était détaché de la pratique religieuse et de l'Eglise catholique parce qu'elles ne répondaient plus à leurs besoins quotidiens et dont il fallait réactiver la foi. L'utopie missionnaire se réalisait en vase clos, elle cherchait à créer une communauté idéale qui répondrait aux sollicitations spirituelles et morales d'un christianisme exigeant. Le lien avec le reste de la société, avec la société réelle, n'était pas clairement ni concrètement envisagé. Au problème des milieux populaires a-religieux et anticléricaux, les deux hommes n'apportaient pas (encore ?) de solution. L'examen de la reconversion des activités des sillonnistes de la région lyonnaise n'a finalement ouvert que quelques pistes et les conclusions restent partielles et fragiles. On peut seulement déduire des remarques développées dans ce chapitre que les plus jeunes et les plus convaincus des laïcs sillonnistes poursuivirent généralement la militance politique entreprise dans le plus grand Sillon au sein de la Jeune République, tandis que les femmes et les clercs se réfugièrent dans les œuvres religieuses et sociales. Mais d'après ce que nous livrait Raymond Thomasset notamment, les premiers n'avaient jamais rompu les contacts avec les activités de leur paroisse et ils étaient encore susceptibles de collaborer avec les seconds. L'engagement sillonniste avait été mené parallèlement à leur participation aux œuvres paroissiales, et leur entrée dans la Jeune République n'avait pas modifié leurs

pratiques de catholiques insérés dans une communauté paroissiale. L'appartenance au réseau sillonniste n'exigeait aucune exclusivité, même si elle avait transformé le regard qu'ils portaient désormais sur les autres catholiques et réciproquement. Comme on n'a jamais retrouvé les papiers Carlhian donnant des renseignements précis sur la composition du Sillon lyonnais, papiers pourtant évoqués par Jeanne Caron dans sa bibliographie, et qu'il n'existe aucun travail sur les débuts de la Jeune République à Lyon, on ne peut être assuré du passage de tous les sillonnistes au nouveau parti politique, ni mesurer la déperdition que nous pousse à envisager, par comparaison, le rapport présenté par Pierre Morel pour le mouvement à Roanne quelques mois plus tard. Les quelques itinéraires particuliers suivis au long de ce chapitre n'envisagent que des cas extrêmes et donc sûrement pas les plus représentatifs du groupe : le parcours de l'animateur du Sillon lyonnais ou de deux clercs qui connurent une certaine renommée au sein du groupe, l'évocation des principaux militants, ceux qui détenaient une fonction notable et qui étaient en contact avec les dirigeants du Sillon central, ne peuvent pas résumer le devenir des sillonnistes lyonnais.

Mais le plus important pour notre propos, c'est de savoir que le réseau sillonniste survécut à la condamnation, ce dont nous sommes sûrs. Le mariage de Victor Carlhian présenta l'occasion de manifester la continuité des solidarités et des amitiés sillonnistes. Les « vingt-quatre Camarades » qui avaient eu le « plaisir d'entendre Victor Carlhian, à Saint-André-la-Côte, leur faire part de ses fiançailles et leur annoncer son mariage prochain » envoyèrent une lettre à chacun des « chers camarades » susceptibles de participer à la souscription ouverte pour offrir aux futurs époux une œuvre d'art, « gage de [leur] fraternelle affection et symbole de l'âme commune qui [les] uni[ssait] »²⁵⁰. La lettre, datée du 22 mai 1912, était signée par vingt-quatre jeunes hommes domiciliés à Lyon, Caluire ou Villeurbanne et qu'on retrouve dans la liste des souscripteurs imprimée à la fin de la plaquette qui voulait conserver le souvenir du mariage de Victor Carlhian. Ces hommes, en se désignant comme des camarades et en rappelant l'âme commune qui les unissait, établissaient une continuité explicite entre Sillon et Jeune République. En appelant leurs camarades à participer au cadeau de mariage de Victor Carlhian, ils signifiaient tout aussi explicitement la permanence du réseau sillonniste. Plus de la moitié des noms de la liste des souscripteurs ont finalement été identifiés en tant que sillonnistes : les

²⁵⁰ Lettre du 22 mai 1912 conservée à l'Institut Marc Sangnier, Petits fonds, « Victor Carlhian ».

renseignements fournis par les divers travaux sur le Sillon et les sources consultées se recourent. Ce chapitre aura définitivement montré non seulement que les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban étaient bien issus du milieu sillonniste, mais aussi que ce milieu continuait à jouer un rôle dans leur vie sociale et à informer de nouveaux projets.

La condamnation du Sillon avait fait basculer Victor Carlhian dans le cercle familial restreint des Remillieux. Alors qu'il avait perdu sa fonction de dirigeant du mouvement sillonniste, son amitié avec Jean Remillieux lui laissait un repère et lui permettait de se réinvestir dans de nouvelles entreprises. Sur ces dernières pesait désormais une influence cléricale. On aurait dit que la famille Remillieux avait phagocyté la vie relationnelle et affective de Victor Carlhian : des vacances au réveillon du 31 décembre 1911, elle accueillait le temps que ce dernier consacrait aux loisirs et aux fêtes familiales, elle allait jusqu'à lui fournir les circonstances favorables à sa déclaration auprès de Marie de Mijolla. Comment s'étonner alors que, sur les quatre orateurs qui prirent la parole, le jour de son mariage trois appartenaient à la famille Remillieux, le dernier étant l'un de ceux qui partageaient son intimité ? L'ancien réseau sillonniste avait développé des micro-logiques relationnelles qui parvenaient à leur terme. Ces logiques proposaient des éléments d'explication à la direction que chacun donnait en ce temps à ses activités publiques, mais réciproquement elles étaient aussi en accord avec la personnalité, le statut et l'histoire de chaque ancien sillonniste. Cela ne signifiait pas que d'autres ruptures n'interviendraient pas pour redéfinir les groupes et les équilibres relationnels, pour rendre possibles de nouvelles rencontres qui déploieraient des virtualités encore inexploitées. Ainsi la mort de Jean Remillieux recomposerait le groupe qui lui était lié et altérerait les projets communs. Elle laisserait peut-être aussi l'attrait exercé sur Victor Carlhian par les débats intellectuels et théologiques connaître une réalisation et des engagements concrets. Mais les accomplissements à venir seraient aussi redevables des dynamiques mises alors en place.

Enfin, toutes les explications développées sur le thème de l'amitié qui liait Victor Carlhian et Jean Remillieux, à partir d'une critique des textes que le premier a livrés à Laurent Remillieux pour la biographie du prêtre mort à la guerre, ne doivent pas nous éloigner du problème essentiel : si elles nous aident à appréhender les sentiments et les préoccupations qui assaillaient Victor Carlhian au moment où il écrivait ces lignes et à interpréter ses efforts de soumission spirituelle et

intellectuelle, elles ne nous disent pas comment comprendre la différence qui marquait les idées et l'état d'esprit des deux hommes. Ils s'étaient rejoints dans la militance sillonniste, privilégiaient tous les deux les logiques éducative, religieuse et sociale du premier Sillon au détriment de l'orientation politique du plus grand Sillon. Jean Remillieux avait accepté des engagements qui avaient soulevé la suspicion de sa hiérarchie. Pourtant, il restait très en deçà de l'audace intellectuelle, des préférences théologiques et de la réflexion sociale développées par Victor Carlhian. Certes, ils appartenaient peut-être à la même génération de catholiques dont la sensibilité avait été façonnée par les événements et les questions du siècle naissant. Cependant, même le changement d'échelle opéré pour étudier le réseau sillonniste ne suffit pas à épuiser l'analyse des comportements et des choix des membres de ce réseau, et donc en particulier ceux de Victor Carlhian et de Jean Remillieux. Il ne faut plus considérer le groupe sillonniste dans son ensemble, mais déterminer de nouvelles lignes de partage si l'on veut atteindre la pluralité de ces comportements et de ces choix. Et l'on ne doit pas se contenter d'un nouveau changement d'échelle, on doit lui superposer de nouvelles grilles de lecture. Après l'analyse en terme de clef générationnelle opératoire dans un premier temps, après l'étude qui a permis d'établir la position des sillonnistes dans le champ catholique dans un deuxième temps, il faudra maintenant se lancer dans un examen des conditions sociales et familiales qui ont permis à chacun de s'intégrer dans le groupe dans une perspective singulière. En effet, comme « bon nombre de sociologues soulignent [...] la dépendance de la jeunesse dans le processus de socialisation » et affirment qu'« à leurs yeux, la transmission et la reproduction des valeurs au sein de la famille se font autant sous le signe de la continuité que sous celui de la rupture, et en tout cas pour ce qui est des valeurs partisanses »²⁵¹, nous partirons de l'hypothèse que, pour comprendre la différence qui existe entre les conceptions de Victor Carlhian et de Jean Remillieux, il faut se résoudre à explorer leurs histoires familiales, leur fonctionnement et leurs logiques. L'analyse serait à répéter pour chacun des sillonnistes, mais on se contentera évidemment dans ce travail, pour des raisons déjà explicitées, de l'étude de cas qu'offre la famille Remillieux. L'engagement de Jean Remillieux et ses particularités seront alors indissociables de l'ensemble des expériences familiales. En

²⁵¹ J.-P. Azéma, « La clef générationnelle », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n° 22, avril-juin 1989, p. 6. L'auteur renvoie aux travaux de sociologues sur le sujet et notamment à Annick Percheron, « Préférences idéologiques et morale quotidienne d'une génération à l'autre », *Revue française de science politique*, 32 (2), avril 1982.

déplaçant le cadre de l'histoire vers les Remillieux, on réduira, certes, le terrain de l'observation mais, en contrepartie, on pourra atteindre de nouvelles thématiques indispensables à l'intelligence de certains aspects de l'histoire paroissiale à venir. Et par un autre glissement, les nouvelles questions soulevées se focaliseront inévitablement sur le personnage de Laurent Remillieux puisque ce dernier joua un rôle clé dans la structure familiale, alors que jusque-là il était plutôt apparu dans une position périphérique au sein de l'histoire du réseau sillonniste.

En effet, l'engagement sillonniste de Laurent Remillieux s'était véritablement révélé à Roanne, où la situation d'une poignée de sillonnistes, isolés mais convaincus, avait permis à un jeune ecclésiastique lyonnais de jouer un rôle notable au sein du groupe. Parce que son frère avait déjà noué des liens avec le Sillon lyonnais et son dirigeant, parce que ce frère avait désormais conquis une place reconnue de tous les sillonnistes, il avait d'autant plus bénéficié de l'aura que les militants sillonnistes prêtaient aux clercs ralliés à leur cause. Il était ainsi devenu l'interlocuteur clérical privilégié du Sillon de Roanne et était en mesure d'assumer une certaine médiation avec le Sillon lyonnais, chargé de coordonner les activités régionales et d'assurer la liaison avec le Sillon central. Les circonstances avaient fait de l'abbé Laurent Remillieux un militant sillonniste. Pourtant, cet engagement était resté, à Lyon et auprès des autorités diocésaines, plus discret que celui de son frère, Jean Remillieux. Après la condamnation du Sillon, il s'était retiré des débats et ses interventions auprès des anciens sillonnistes avaient perdu de leur caractère public, même s'il continuait en privé à soutenir les efforts de réorganisation de leurs activités et à lire la presse qu'ils éditaient. Ses choix désormais ne s'expliquaient plus aussi largement par les options politiques de l'ancien Sillon et l'on assistait à une redéfinition de ses priorités. Son attitude face à l'Allemagne, en cette période de tensions qui poussaient la Jeune République à se défier d'un pacifisme intégral, se démarquait notamment des positions affichées par les anciens sillonnistes de la Jeune République. Il suffit pour s'en convaincre de lire Louis Remillieux retraçant à son frère aîné sa participation le 12 avril 1913, à Paris, à un banquet des étudiants Jeunes Républicains.

« Je t'avoue que je m'attendais à mieux. Ce qui était très intéressant, c'était la rencontre de jeunes républicains venus d'horizons bien différents. Mais leur point de vue patriotique, c'était le lien qui unissait, m'a paru à différentes reprises assez faux. C'était un peu pompier : tirades patriotiques assez banales. Je n'ai pas pu attendre malheureusement la fin, le toast de Marc. [...] J'ai rencontré au banquet Bruchon et Carlhian ; cela m'a fait grand plaisir. »²⁵²

²⁵² Lettre de Louis Remillieux à Laurent, datée du 16 avril 1913 et envoyée d'Evreux.

Les Remillieux évoluaient toujours au sein du réseau des anciens sillonnistes et se réjouissaient de cette fréquentation amicale. Mais les points d'achoppement résidaient encore dans les choix politiques de chacun. Comment expliquer les divergences ? L'exploration de l'autre partie de l'histoire personnelle de Laurent Remillieux, celle qui nous conduira au cœur de sa famille et des premières expériences vécues en dehors du Sillon, pourra apporter de nouveaux éléments de compréhension. Il faut aussi savoir chercher ailleurs que dans le Sillon les origines de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban, car l'aventure sillonniste qui avait mobilisé Laurent Remillieux, en compagnie de ses frères, essentiellement pendant quatre ou cinq ans, ne peut épuiser les spécificités du projet paroissial. En résumé, après l'analyse du réseau de sociabilité sillonniste, l'enquête biographique conduite sur les années de jeunesse et de formation de Laurent Remillieux devrait, dans la poursuite de l'effort entrepris, nous faire parvenir à une connaissance du milieu des fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban et de son environnement lyonnais.

CHAPITRE 2 : Les jeunes années de Laurent Remillieux L'œuvre du hasard, la part de la nécessité

La ferveur que l'abbé Laurent Remillieux avait montrée de 1908 à 1910 pour la défense des idées sillonnistes aurait pu le faire passer pour un partisan inconditionnel de la démocratie, depuis longtemps convaincu de la nécessité du ralliement des catholiques à la République. Mais Laurent Remillieux n'avait pas toujours été ce défenseur ardent de la démocratie républicaine que présente le premier chapitre. Et l'on peut légitimement se demander si son combat sillonniste englobait bien les convictions politiques qui animaient, au même titre que des convictions religieuses, l'action de Marc Sangnier. Même quand il attendait avec impatience les résultats électoraux du dirigeant du Sillon central au printemps 1910, mesurait-il vraiment l'importance des enjeux politiques du combat sillonniste ou s'enthousiasmait-il seulement pour le soutien à Marc, le chef charismatique ? En effet, et c'est déjà un premier argument, sa conversion à la démocratie semblait dater de son engagement sillonniste et non lui être antérieure. Quelques années auparavant, en 1902, alors que

la République radicale acheminait la société française vers une nouvelle étape de la laïcisation, Laurent Remillieux, élève du grand séminaire, formulait, à l'occasion d'un projet de pèlerinage familial au sanctuaire marial du Puy, des vœux de prière, aux intentions très éloignées de ce que serait l'esprit du plus grand Sillon :

« Nous y prions pour toutes nos intentions, pour le désengagement complet de la politique et de la religion. Que les politiciens fassent donc de la politique pure et qu'ils laissent tranquille mon Dieu. Qu'on soit monarchiste, impérialiste, républicain, socialiste... parfait... mais qu'on se serve du Christ pour le mêler à nos discordes de partis... jamais : ce fut, et c'est encore notre perte. »²⁵³

Le refus de mêler politique et religion s'appliquait à toutes les tendances politiques représentées chez les catholiques, tout aussi bien à l'Action française qu'à ceux qui tentaient d'établir un lien entre démocratie et christianisme. Il est vrai qu'en ce temps-là les préférences de Laurent Remillieux le portaient à la fréquentation de la Chronique sociale. Mais cela signifiait aussi que son évolution vers le Sillon n'allait pas de soi, qu'elle n'était pas la seule issue possible et que, si elle avait eu lieu, il fallait chercher des explications plus subtiles que le fait d'avoir été un séminariste porté par le catholicisme social. La part du hasard et donc de l'arbitraire ne peut certes pas être niée, mais le hasard même des rencontres n'était-il pas le fruit de la convergence d'itinéraires aux modalités complexes ? S'il s'agit toujours de retrouver les raisons des choix effectués par Laurent Remillieux à différents moments de sa vie et de reconnaître à ses prises de décision une rationalité explicable, ne réduisons pas l'individu à un parcours monolithique guidé par une ligne directrice unique. Cherchons au contraire à préserver la complexité de l'individu et, en multipliant les clés qui permettront d'accéder à la compréhension de sa personnalité et de ses actes, détruisons la tentation de renvoyer de Laurent Remillieux une image simplificatrice et caricaturale, même au prix de conclusions troublantes qui dépasseront la définition de choix rationnels réduits aux domaines politiques et religieux.

Le souci de recadrer le récit sur la personne et la famille de Laurent Remillieux au cours d'un deuxième chapitre ne nécessite pas de longs préalables justificatifs. L'exposé à mener sur les jeunes années de Laurent Remillieux et la reconstitution de son entourage d'alors est bien évidemment un thème que j'ai commencé à traiter dans le chapitre précédent. Mais les considérations déjà développées et qui avaient toutes trait à son itinéraire de sillonniste et à l'intelligence de cet engagement n'ont finalement pas épuisé le sujet. A mesure que j'examinais l'investissement de chaque membre de la famille Remillieux dans le mouvement sillonniste, je tentais de

²⁵³ Lettre de L. Remillieux à sa famille, datée du 9 juin 1902.

comprendre leurs attitudes et leurs positions. Mais souvent les éléments d'explication, à peine amorcés, renvoyaient à l'étude familiale à venir. Car on a déjà bien compris que, toujours sous-jacente à l'histoire de la militance personnelle, demeurait la logique familiale de l'engagement, logique qui condamnait tous les enfants Remillieux à la même militance, sans possibilité de s'y soustraire. Si la participation des Remillieux au mouvement sillonniste a donc pu constituer un premier poste d'observation sur le mode de fonctionnement particulier de leur famille, on doit maintenant déplacer le cadre de cette observation pour pénétrer plus avant l'histoire familiale. L'objectif n'est alors plus seulement de retracer les influences politiques et religieuses qui ont agi sur Laurent Remillieux et sur ses frères et sœurs et qui éclaireraient les choix effectués au sein de l'Eglise catholique. Le pari est de saisir plus largement les histoires familiale et personnelle de Laurent Remillieux au sein du milieu social qui les a façonnées, avec toutes les implications relationnelles qu'elles comportaient.

Le travail privilégiera dès lors dans ce chapitre la forme biographique, qui seule permettra de parvenir à une connaissance des logiques individuelles. Le personnage de Laurent Remillieux sera au centre des questionnements, à la fois parce qu'il faut en finir avec la légende qui s'est cristallisée avec la biographie de Folliet, en commençant par comprendre les fondements de sa personnalité, et parce qu'il n'en demeure pas moins un acteur essentiel du futur jeu paroissial. Les problèmes méthodologiques tenant à l'exercice de la biographie historique ont fait l'objet de longues réflexions historiographiques depuis les années 1980²⁵⁴. Le résultat en a été un renouvellement du genre qui a influencé l'analyse et l'écriture de l'histoire personnelle et familiale de Laurent Remillieux. De plus, le texte ne se transformera jamais en une étroite biographie du prêtre puisque, au-delà d'une mise en contexte de la vie d'un homme, il doit aussi continuer à explorer les virtualités de son entourage. En accord avec le modèle historiographique choisi, je ne tenterai pas de proposer un récit dominé par l'ordre de la chronologie et qui serait animé du souci de procurer

²⁵⁴ On retrouvera dans la bibliographie les réflexions qui ont guidé ici cette pratique particulière de l'histoire. Mais on peut déjà citer l'éditorial de Bernard Pudal, qui propose une mise au point récente, « Biographie et biographique », in *Le Mouvement Social*, n° 186, janvier-mars 1999, p. 3-7. Tout en rappelant les exigences des sociologues qui ont dénoncé « l'illusion biographique », Bernard Pudal met particulièrement en avant le *Saint-Louis* de Jacques le Goff, Paris, Gallimard, 1996, dont la préface lui paraît « édifiante ». La volonté d'associer « le biographique » à « l'histoire-problème » octroie à l'exercice son statut scientifique.

une cohérence illusoire au personnage. Les éléments qui seront mis en valeur doivent, au contraire, donner à voir et à comprendre les incertitudes et les discontinuités d'une vie, sans y chercher un sens ou une finalité qui aurait abouti à l'œuvre paroissiale accomplie à Notre-Dame Saint-Alban. On veillera cependant à retracer les expériences initiatrices et fondamentales qui pourraient livrer certaines clés de l'itinéraire du prêtre et du fonctionnement de sa personnalité.

1 – Portrait de famille

Dans la matinée du 4 février 1999, je rencontrai Paul Thomasset, l'un des enfants de Raymond Thomasset et de Marie Remillieux, dans l'espoir de recueillir des informations sur l'histoire personnelle de son père. Mais au cours de la conversation, Paul Thomasset en vint à évoquer le souvenir de sa mère et me confia alors quelques impressions que la famille avait conservées sur les aïeuls des Remillieux. Les questions posées à propos de Raymond Thomasset concernaient son milieu social et familial et son engagement sillonniste. Spontanément, Paul Thomasset reprit le même thème quand il aborda l'histoire familiale de sa mère. Je connaissais quelque peu l'origine géographique et l'itinéraire social de la famille des parents de Marie Remillieux pour avoir suivi les différents membres de cette famille pendant près d'un siècle à travers les registres de l'état civil et les listes nominatives des recensements, mais il me paraissait intéressant d'entendre ce que la mémoire familiale, qui s'exprimait par l'intermédiaire du témoin, avait retenu de ce parcours. Peut-être parce que justement j'étais venue rappeler les aspirations démocratiques que ses parents avaient défendues au sein du catholicisme lyonnais, Paul Thomasset me renvoya aux préférences royalistes de la branche maternelle de la famille d'Augustine Remillieux. Les Berthet étaient « royalistes, très fervents et croyants »²⁵⁵. Cette affirmation, plusieurs fois répétée, étonnait son auteur, sûrement parce qu'elle lui apparaissait en contradiction avec les souvenirs qu'il avait livrés précédemment. Mais elle concordait finalement assez bien avec d'autres éléments trouvés par ailleurs : les inquiétudes manifestées par Augustine Remillieux lors de la crise moderniste, le ralliement tardif à la démocratie des Remillieux, ralliement qui n'était jamais apparu comme une priorité de leur engagement sillonniste, sont des points qui ont déjà été développés. L'ouvrage de Joseph Folliet indiquait également que « Mme

²⁵⁵ Paul Thomasset, Entretien du jeudi 4 février 1999.

Remillieux [...] venait d'une famille rattachée à la « Petite Eglise » – cette chapelle schismatique, où survivaient le jansénisme et le légitimisme lyonnais »²⁵⁶. L'entretien avec Paul Thomasset finit de me persuader qu'on ne pouvait pas réduire l'intelligence de la personnalité de Laurent Remillieux, ou celle de son frère Jean, aux influences sillonnistes qui avaient marqué leur vie entre 1907 et 1910 essentiellement. Il était légitime et nécessaire de partir à la recherche du reste de leur histoire. Et il fallait d'abord retracer l'itinéraire de leur famille pour apprendre à connaître le milieu social dans lequel ils avaient évolué et dont leurs aspirations étaient redevables. Leur vocation sacerdotale et les formes qu'ils donneraient à sa réalisation ne dépendaient pas seulement de l'institution au sein de laquelle ils seraient formés. Elles appartenaient aussi à une histoire familiale dont il fallait élucider les logiques sociales.

L'itinéraire d'une famille lyonnaise

Pour répondre à cette exigence, j'ai donc suivi la trace des familles de Laurent Remillieux et de son épouse Augustine Combet tout au long du XIXe siècle, d'abord grâce aux actes de naissance, de mariage et de décès des registres de l'Etat civil²⁵⁷, conservés par les services des Archives municipales de Lyon. La reconstitution généalogique des deux branches familiales est restée inachevée car je n'ai pas toujours poursuivi les recherches hors du département du Rhône : j'aurais dû me rendre notamment à la Côte Saint-André et à Saint-Bonnet-de-Mure, en Isère, pour compléter plus précisément l'arbre généalogique d'Augustine Combet. Les renseignements déjà obtenus à Lyon étaient suffisamment significatifs pour que j'abandonne la piste. La consultation des listes nominatives des recensements a permis d'apporter des informations complémentaires et d'assurer un meilleur suivi chronologique des familles. Finalement, il a été possible de retrouver les origines géographiques des Remillieux et des Combet, de reconstituer leurs déplacements dans la ville de Lyon sur trois ou quatre générations et de connaître les métiers qu'ils avaient pratiqués. J'ai pu déduire de ces déplacements et de ces métiers la position sociale qu'ils avaient occupée ou son évolution, et leur façon d'habiter la ville de

²⁵⁶ Joseph Folliet, *Le Père Remillieux, curé de Notre-Dame Saint-Alban*, Lyon, Chronique Sociale de France, 1962, p. 17.

²⁵⁷ Série 2 E des Archives municipales de Lyon. A partir de l'acte de mariage de Laurent Remillieux et d'Augustine Combet, j'ai remonté la piste des deux branches familiales en utilisant les tables décennales des actes de naissance, mariage et décès, chaque acte consulté me proposant de nouveaux indices.

Lyon qui en découlait. J'ai pu approcher leur environnement social et les réseaux de sociabilité au sein desquels ils avaient évolué. Le mariage de Laurent Remillieux et d'Augustine Combet, célébré le 25 avril 1881, formera la conclusion de ces deux itinéraires observés en parallèle. Après cette date, l'étude se resserrera sur le couple et ses enfants et considérera cette fois le fonctionnement de la cellule familiale. Deux schémas simplifiés permettront de visualiser la reconstitution généalogique des deux familles et de mieux suivre les commentaires qu'elle appelle. Seules les informations permettant d'envisager les origines géographiques des familles et leur installation à Lyon ont été reportées. Le développement qui prend en compte les données des recensements et les autres actes d'Etat civil sera plus complexe : on percevra beaucoup mieux les déplacements au sein de Lyon, voire de ses banlieues, et les recompositions familiales quand elles ont lieu d'être signalées.

Les deux familles avaient en commun d'être devenues lyonnaises au cours de la première moitié du XIXe siècle. Elles avaient participé aux courants migratoires qui alimentaient traditionnellement la ville de Lyon et qui ont pu être, pour certains, déjà repérés pour les siècles précédents²⁵⁸. Les Remillieux étaient originaires des confins du Rhône et de l'Isère. Les deux villages voisins de Condrieu et des Roches, au sud de Vienne, apportaient ainsi leur tribut aux migrations de population remontant jusqu'à Lyon le long du couloir rhodanien. Le berceau de la famille maternelle d'Augustine Combet se situait non loin de là, dans les terres froides du Bas-Dauphiné, tandis que la branche paternelle provenait des environs plus immédiats de Lyon, soit de Limonest au pied des Monts d'Or au nord de la ville, soit de Saint-Bonnet-de-Mure à l'est de Lyon, mais encore dans l'Isère à cette époque. L'arrivée à Lyon avait eu lieu pour tous, deux générations avant les parents de l'abbé Laurent Remillieux, pendant la Restauration.

La filiation de Laurent Remillieux

illustration01.jpg

La filiation d'Augustine Combet

²⁵⁸ Pour les précédents du XVIIIe siècle, voir Maurice Garden, *Lyon et les Lyonnais au XVIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, 772 p. Les mouvements migratoires au XIXe siècle ont été analysés en ce qui concerne le groupe des ouvriers par Yves Lequin, *Les ouvriers de la région lyonnaise*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1977, 2 vol., 574 + 500 p. La famille de Laurent Remillieux rentre aussi dans le cadre de l'étude de Gilbert Garrier sur les *Paysans du Beaujolais et du Lyonnais, 1800-1970*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2 vol., 7115 + 246 p.

Les installations n'ont pas été toujours définitives et des « retours au pays »²⁵⁹ doivent expliquer l'impossibilité à retrouver aux Archives municipales de Lyon certains actes de décès, comme celui de Jacques Remillieux. Les informations restant incomplètes, il est difficile de reconstituer la totalité des parcours de chacun et de resituer les migrations individuelles dans un contexte familial plus large. Mais à l'occasion des mariages, des naissances ou des décès, des frères, des oncles ou des membres plus éloignés de la famille apparaissaient, nous suggérant alors, d'une part, des filières et des stratégies familiales qui pouvaient faciliter l'insertion des migrants dans la ville et, d'autre part, des choix professionnels et résidentiels différents. C'est ainsi que si les Remillieux dont on va suivre les itinéraires sur trois générations appartenaient au monde de la boutique, d'autres membres de leur famille, originaires aussi de Condrieu ou des Roches et dont on rencontre les noms dans les actes d'état civil parce qu'ils servaient de témoins, semblaient avoir intégré le monde des travailleurs de la soie : domiciliés sur les pentes de la Croix-Rousse, ils pouvaient être tisseurs ou teinturiers. On ne sait pas quelles furent les voies qui assurèrent leur intégration dans la grande ville, mais de toutes les façons ce ne sont pas ces Remillieux qui nous occupent ici.

La première trace trouvée de Jacques Remillieux, arrière-grand-père paternel de l'abbé Laurent Remillieux, remonte au 6 juin 1830, au moment du décès à Lyon de sa première épouse, Marie Dutrieux. Il était alors déclaré comme boucher et résidait au 16 de la Chaussée Perrache, dans cette nouvelle section du deuxième arrondissement qui accueillait de nombreux immigrants et maintenait à elle seule la croissance de l'arrondissement²⁶⁰. L'espace qui s'étendait au sud du quartier d'Ainay jusqu'au confluent contrastait largement avec le reste de la Presqu'île. Au milieu du

²⁵⁹ Voir Bruno Dumons et Gilles Pollet, « Le "retour au pays". L'exemple d'une population retraitée en région lyonnaise (1880-1914) », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1992, 2, p. 101-109.

²⁶⁰ Voir Félix Rivet, *Le quartier Perrache, 1766-1946*, Etudes d'Histoire et de Géographie urbaines, Lyon, Institut des études rhodaniennes, mémoires et documents, 1951, 126 p., illustrations ; Pascal Clerc, *L'urbanisation du quartier Perrache, 1766-1934. Esquisse d'analyse urbaine*, Lyon, 1983, Maîtrise d'histoire de l'art. Mais on peut aussi glaner des informations sur l'évolution de chacun des espaces urbains lyonnais dans les deux articles de Raymond Curtet, « Rénovation et extension de Lyon dans la deuxième moitié du XIXe siècle », *Cahiers de Rhône* 89, 1991, 7 et 8, p. 77-87 et p. 3-18.

XIXe siècle encore, son isolement expliquait qu'il demeurait très faiblement occupé, présentant un habitat discontinu. Ce quartier figurait déjà la périphérie de la ville qui accueillait les installations indésirables au centre : prisons, arsenal, abattoirs, gare d'eau, premier chemin de fer dont les travaux avaient débuté pendant l'été 1829. Dans les années 1820, ce faubourg à vocation industrielle était destiné à devenir une seconde ville de Manchester. Si le projet échoua, à la fin de la Monarchie de Juillet, le quartier présentait encore les traits d'une banlieue excentrée. L'acte de mariage daté du 27 avril 1831 qui liait Jacques Remillieux à une deuxième épouse précisait qu'il n'était que garçon boucher. Sa nouvelle épouse, Eléonore Chanal, était née aussi aux Roches, près de Condrieu. Son remariage relevait d'une endogamie géographique qui caractérisait déjà d'autres unions matrimoniales de sa famille et qui se répéterait à la génération suivante. Le réseau relationnel du nouvel arrivant dans la grande ville restait rattaché au lieu d'origine, signe d'une insertion urbaine encore faible et de la prégnance des solidarités traditionnelles²⁶¹. D'ailleurs, Jacques Remillieux semble disparaître de Lyon à la fin des années 1830. Le recensement de 1836 le trouva toujours dans le quartier Perrache à la même adresse, mais il n'y résidait plus en 1841. De son union avec Marie Dutrieux étaient nés plusieurs enfants et j'en ai croisé certains au cours de mes recherches, domiciliés à la même adresse que leur père et dont un au moins exerçait la même profession.

En revanche, Jean Remillieux, le grand-père de l'abbé Laurent Remillieux, était enregistré comme commis dans l'acte de mariage daté du 9 février 1836 qui officialisait son union avec Marguerite Joly. A la naissance de leur première fille en mai 1837, le couple était installé rue Gentil, la mère était désormais sans profession alors que le père se déclarait commis négociant. Jean Remillieux avait donc quitté le quartier Perrache pour le centre de la Presqu'île, où résidait déjà son épouse. Le migrant franchissait par là une étape notable dans son insertion dans la grande ville. Marguerite Joly venait aussi des Roches et sa mère, Françoise Dutrieux, possédait

²⁶¹ Ce cas particulier rejoint les conclusions des travaux de Jean Le Yaouanq sur le monde de la boutique parisienne. Voir notamment l'article « Trajectoires sociales au XIXe siècle : le monde de la boutique », in *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1993, 4, p. 25-40. La recherche centrée sur les boutiques des quartiers centraux de Paris au XIXe siècle porte sur les problèmes de mobilité sociale et tente de reconstituer les trajectoires sociales suivies par les héritiers. Elle éclaire d'autant plus l'histoire des Remillieux qu'on retrouve les deux branches de la famille insérées dans ce monde de la boutique et permet donc de replacer l'itinéraire familial dans son contexte social.

certainement un lien de parenté avec la mère de son époux. D'autres cas d'alliances matrimoniales entre les familles Dutrieux, Joly et Remillieux, toujours originaires des Roches et de leurs environs, figurent dans les registres de l'Etat civil de Lyon, confirmant les premières remarques de ce développement. La mort de Jean Joly en 1833 avait laissé les deux femmes seules dans un logement de la rue de la Monnaie où Marguerite gagnait leur vie comme couturière, métier pour lequel elle avait recueilli l'héritage professionnel de son père, déclaré comme tailleur d'habits dans l'acte de son décès. Dans les années 1840, Jean Remillieux et Marguerite Joly déménagèrent encore, mais cette fois ils quittèrent Lyon pour Villeurbanne où la municipalité a gardé la trace des suites de leur vie familiale : cinq enfants y naissaient entre 1842 et 1854, mais c'étaient surtout les décès successifs de quatre de leurs sept enfants qui y étaient consignés. Jean Remillieux, dorénavant établi comme marchand épicier, d'abord place des Maisons Neuves, devenait propriétaire dans le recensement de 1856 qui saisissait la famille au 18 de la place de la Mairie. En 1866, sa veuve était recensée comme propriétaire rentière avec ses trois enfants survivants, dont les aînés contribuaient à subvenir aux besoins de la famille : Louise, 24 ans, travaillait comme lingère et Laurent, 20 ans, était employé comme contremaître.

Mais quinze ans plus tard, le 25 avril 1881, lorsque Laurent Remillieux se mariait avec Augustine Combet dans le deuxième arrondissement de Lyon, ils avaient à nouveau regagné Lyon et demeuraient au 159 de la rue Vendôme, sur la rive gauche du Rhône, non loin de la Préfecture. Si Marguerite Joly gardait son titre de rentière, le nouveau marié exerçait désormais la profession de comptable au sein de la Maison Beaumont, joaillier bien établi à Lyon, une place qu'il conserverait tout au long de sa vie active, et Jean Beaumont, son patron qui avait sensiblement le même âge que lui et qui était domicilié quai Saint-Antoine, apparaissait parmi les témoins de l'événement. Les autres témoins, voisins des parents d'Augustine Combet rue de la Charité ou membres de l'une des deux familles, signalaient aussi la promotion sociale qui caractérisait finalement la trajectoire de Laurent Remillieux et qui était confirmée par son mariage. Ainsi Jean Bernus, un autre gendre de Laurent Combet, tenait un magasin de quincaillerie et habitait quai de la Charité. La mémoire familiale a retenu de lui qu'il possédait « une grosse affaire de quincaillerie »²⁶² et effectivement en 1886, lorsqu'il signait l'acte de décès de Marcelline Berthet, sa belle-mère, c'était en tant que négociant. En 1881 toujours, Laurent Remillieux était

²⁶² Paul Thomasset, Entretien du jeudi 4 février 1999.

recensé avec sa nouvelle épouse au 41 de la rue Franklin. La distance géographique qui le séparait du lieu de résidence de son grand-père, Jacques Remillieux, était bien courte, mais le chemin parcouru entre le quartier Perrache et le quartier d'Ainay revêtait une tout autre signification sociale, même si les voies qui accueillaient les Remillieux et leurs alliés ne faisaient que côtoyer celles réservées aux résidences des familles nobles et bourgeoises, qui définissaient par excellence cet espace compris entre la place Bellecour et la gare Perrache²⁶³.

L'itinéraire de la famille d'Augustine Combet a été plus difficile à suivre car, sur les deux générations qui ont précédé celle de la mère de l'abbé Laurent Remillieux, l'histoire familiale a été complexifiée par des recompositions dues à des décès prématurés qui ont brisé à chaque fois un premier mariage. Il est alors plus malaisé d'échapper à certaines confusions, et notamment de passer des registres d'état civil aux listes nominatives de recensement, pour retrouver des enfants nés de ces premiers mariages. Ces remariages n'apparaissent pas dans les schémas proposés, mais ils doivent être intégrés dans ce développement car, sans eux, on ne peut pas comprendre la trajectoire sociale du père d'Augustine Combet. François Combet, « propriétaire cultivateur », et Marie Vincent, arrière-grands-parents d'Augustine Combet, ont vécu toute leur vie à Limonest. Leurs familles se dispersaient dans d'autres communes des Monts d'Or et après leur mort, leurs patronymes apparaissaient encore en nombre dans les listes nominatives du recensement des habitants de Limonest en 1836 : tous les Combet et les Vincent présents dans ces listes étaient cultivateurs. Jean-Louis Combet, né en 1784, fut l'un des signataires de l'acte de décès de sa mère le 28 octobre 1818. Lui aussi était déclaré comme cultivateur, mais il résidait dans la commune d'Oullins. Il y demeura jusqu'à son mariage avec Claudine Aymé, célébré le 14 septembre 1820. De jardinier il devint alors farinier-grainetier : c'est du moins ce que dit de lui l'acte de son décès, daté du 24 décembre 1820. Jean-Louis Combet illustre les cas nombreux d'émigrants venus des campagnes environnantes de Lyon, que Bernadette Angleraud a repérés dans sa thèse sur les boulangers à Lyon²⁶⁴. Le recrutement des boulangers lyonnais puisait

²⁶³ Bruno Dumons, « Ainay, le quartier noble et catholique de Lyon ? », in Annie Fourcaut (sous la direction de), *La ville divisée. Les ségrégations urbaines en question. France XVIIIe-XXe siècles*, Grâne, Editions Créaphis, 1996, 480 p., p. 377-393.

²⁶⁴ Bernadette Angleraud, *Les boulangers lyonnais aux XIXe-XXe siècles (1836-1914). Une étude sur la petite bourgeoisie boutiquière*, Lyon, thèse de doctorat sous la direction d'Yves Lequin, Université Lumière Lyon 2, 1993, 2 vol., 544 p. + annexes. Thèse publiée sous le titre *Les*

dans le bassin migratoire qui avait caractérisé le XVIII^e siècle alors qu'il était devenu atypique au XIX^e siècle²⁶⁵. Les paysans qui arrivaient à Lyon, animés par le désir de s'installer à leur compte, avaient quitté une campagne prospère : ils bénéficiaient de soutiens ruraux et d'un capital qui leur permettaient d'affronter une installation onéreuse. Jean-Louis Combet commença cependant par s'embaucher comme employé chez un marchand de grains, c'était en tout cas ce que laissait deviner son acte de décès.

Depuis l'automne 1820, il était donc venu s'établir à Lyon au 16 de la rue Thomassin, dans le quartier Grolée de l'actuel deuxième arrondissement²⁶⁶. La rue Thomassin formait en ce temps-là un étroit boyau, n'atteignant pas toujours deux mètres, sombre et vétuste, mais animé par de nombreux artisans et commerçants. Les boutiques des épiciers et des boulangers côtoyaient les échoppes de cordonniers et les ateliers de tannerie diffusant leurs odeurs incommodantes qui contribuaient à l'insalubrité du quartier. La présence du Mont-de-Piété derrière l'église Saint-Bonaventure, comme celle de maints hôtels « sordides », confortaient les récits des nuits de rixe et de débauche qui troublaient la vie des habitants du quartier, confirmant sa réputation de dangerosité sociale. L'acte de décès de Jean-Louis Combet était signé par André Guillet, marchand de grains domicilié à la même adresse et dont on pouvait supposer qu'il avait été son patron, et par Pierre Nugue, un autre farinier. Les témoins du mariage de Jean-Louis Combet montraient déjà que

boulangers lyonnais aux XIX^e et XX^e siècles, Paris, Editions Christian, 1998, 212 p. Les références citées dans les notes qui suivront sont celles de la thèse, version la plus complète. J'ai aussi consulté du même auteur « La petite boutique dans la ville : les boulangers de Lyon au XIX^e siècle », contribution publiée dans l'ouvrage dirigée par Annie Fourcaut, *La ville divisée...*, *op. cit.*, p. 395-409, et qui aborde le thème des ségrégations urbaines à travers l'exemple de ce petit commerce alimentaire à Lyon, pointant notamment l'enjeu social que constitue le quartier d'implantation pour le boutiquier.

²⁶⁵ B. Angleraud, *Les boulangers lyonnais aux XIX^e-XX^e siècles (1836-1914). Une étude sur la petite bourgeoisie boutiquière*, *op. cit.*, p. 103.

²⁶⁶ Voir Félix Rivet, *Une réalisation d'urbanisme à Lyon à la fin du XIX^e siècle. L'aménagement du quartier Grolée (1887-1908)*, Institut des Etudes rhodaniennes de l'Université de Lyon, Mémoires et documents n°10, 1955, 82 p. + XIV planches, Publication hors série de la *Revue de Géographie de Lyon*. L'auteur commence par une description du quartier Grolée vers 1887, qui donne un bon aperçu de ce que pouvait être cet espace urbain avant les travaux d'aménagement qui conduisirent à sa transformation. L'aspect général du quartier ne semblait pas s'être modifié depuis plusieurs décennies. J'ai donc utilisé cette description pour évoquer la rue Thomassin sous la monarchie censitaire.

l'insertion de l'ancien paysan dans le monde de la boutique était en cours : parmi les six témoins, outre les pères des mariés, on comptait un marchand farinier, un marchand grainetier, un marchand de vin et un perruquier, tous domiciliés dans le même quartier. Claudine Aymé, quant à elle, habitait déjà dans cet environnement urbain avant son mariage, rue de la Boucherie des Terreaux plus précisément, comme le perruquier et le marchand de vin témoins de son mariage, et donc évoluait déjà dans ce milieu. Bernadette Angleraud a montré que la corrélation qui existait entre le moment du mariage et celui de l'ouverture d'une boutique dans le cas de nombreux types de commerces s'appliquait tout aussi bien aux boulangers²⁶⁷. La réunion de deux patrimoines qui facilitaient l'installation en était une raison. Mais Bernadette Angleraud explique aussi que « le deuxième chemin menant du mariage à l'installation » était « culturel »²⁶⁸. Les épouses, insérées depuis un temps plus long dans le milieu urbain, paraissaient mieux familiarisées avec le monde de la petite entreprise et elles apportaient à leurs conjoints « une connaissance de la sociabilité urbaine ». Claudine Aymé correspondait à ce modèle et elle le montrerait une autre fois à l'occasion de son remariage.

Elle était née en 1787 dans le hameau de Saint-Bonnet-de-Mure, dépendant de la municipalité de Saint-Laurent-de-Mure, dans l'Isère, où son père était installé comme charpentier. Laurent Aymé avait choisi de s'établir dans la paroisse de son épouse, Marguerite Ligonnet. Tous les actes d'état civil dans lesquels on distingue son nom le trouvaient dans les mêmes lieux et le donnaient comme charpentier, menuisier, voire entrepreneur de bâtiment. S'il vivait aussi en milieu rural comme la famille de son gendre, c'était en tant qu'artisan travaillant à son compte. La solidarité familiale s'exprima quand Claudine Aymé perdit son époux quelques mois seulement après leur mariage et avant la naissance de leur enfant, le 10 juillet 1821. François Combet et Laurent Aymé signèrent l'acte de naissance de Laurent Combet, signifiant ainsi leur présence à Lyon. Le déclassement social qu'aurait pu entraîner cette viduité parentale²⁶⁹ fut évité par le remariage de Claudine Aymé. Le 30 mai 1822, elle épousa Joseph Garriaux et quatre enfants naquirent de cette union entre 1823 et 1831. « Le jeu des relations sociales et professionnelles »²⁷⁰ avait pallié les

²⁶⁷ B. Angleraud, *Les boulangers lyonnais aux XIXe-XXe siècles (1836-1914)...*, *op. cit.*, p. 148.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 167.

²⁶⁹ Ce déclassement a été repéré par J. Le Yaouanq, « Trajectoires sociales au XIXe siècle : le monde de la boutique », *op. cit.*, p. 34-36.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 34.

problèmes liés au décès de Jean-Louis Combet, puisque sa veuve se remariait au sein du milieu des boulangers. Le nouvel époux, né en 1793 à La Balme en Savoie, travaillait comme garçon boulanger rue Thomassin. Lui aussi satisfaisait aux critères définis par Bernadette Angleraud dans sa description des garçons boulangers pour qui l'attraction de la grande ville se combinait avec une expérience plus négative du milieu rural²⁷¹. Les témoins de leur mariage appartenaient tous au monde urbain de l'artisanat et de la boutique, qu'ils fussent cordonnier, menuisier, chapelier ou épicier. Le couple partit habiter la rue de Laurencin où le recensement de 1836 le retrouva en compagnie de ses cinq enfants dans le voisinage d'artisans et de commerçants. On considérera systématiquement que le lieu de l'installation de la boutique se confondait avec le lieu du domicile, tant les vies professionnelle et privée des boulangers étaient imbriquées. Joseph Garriaux était déclaré comme boulanger, et la présence à son domicile d'un garçon boulanger de 26 ans sans aucun lien de parenté avec lui laisse penser qu'il était désormais établi à son compte et qu'il logeait son employé. En 1841, la présence d'une domestique au sein du ménage, qui comportait toujours par ailleurs un garçon boulanger, devenait un signe supplémentaire de la réussite professionnelle de Joseph Garriaux. Le recensement révélait aussi la présence de Laurent Combet, âgé de 20 ans, cette fois sous le nom de son père. Lui aussi était garçon boulanger. L'apprentissage professionnel s'était donc déroulé sous l'égide de son beau-père et Laurent Combet pouvait bénéficier de l'insertion dans un corps de métier réglementé qui assurait à ses membres une certaine solidarité. Le recensement suivant faisait de lui un boulanger déjà établi à 25 ans et on le retrouvait en 1851 tout près de la rue de Laurencin, rue de la Liberté, une voie dont l'existence était attestée depuis 1832 et qui devint après 1854 un tronçon de la rue de la Charité. Si le recensement de 1851 a noté la présence de nombreux ouvriers, en soie surtout, et de petits artisans, relativisant ainsi l'homogénéité sociale du quartier, il faut tout de même relever que Laurent Combet termina sa vie comme rentier dans ce quartier d'Ainay, un quartier à la fonction résidentielle très affirmée, pôle d'attraction de la bourgeoisie rentière et des professions libérales.

Laurent Combet avait donc quitté très tôt le quartier où ses parents s'étaient connus, en tout cas bien avant les grandes transformations urbaines suscitées par le préfet Vaïsse dès le début du Second Empire, qui provoquèrent la restructuration de l'espace compris entre Bellecour et les Terreaux. Le plan d'aménagement urbain

²⁷¹ B. Angleraud, *Les boulangers lyonnais aux XIXe-XXe siècles (1836-1914)*, *op. cit.*, p. 230.

était cependant centré sur la rue Impériale et ses environs immédiats. La métamorphose du quartier Grolée où se situait la rue Thomassin ne serait conduite que sous la Troisième République²⁷². Ce ne sont donc pas ces travaux qui chassèrent la famille de Laurent Combet avec ceux qui ne pouvaient plus se maintenir en des lieux devenus trop onéreux. Le départ de Laurent Combet pour la rue de Laurencin facilita peut-être sa rencontre avec Catherine Berthet. Parmi les témoins du mariage qui eut lieu le 10 janvier 1843, apparaissait un oncle de la mariée demeurant justement rue de la Liberté. Catherine Berthet était née en 1817 à la Côte Saint-André, en Isère, où son père habitait encore et était signalé comme propriétaire. Mais une partie de la famille avait déjà migré à Lyon, comme le montre l'acte de mariage. Trois oncles et un frère étaient présents et Catherine Berthet, qualifiée de ménagère, avait habité jusqu'à son mariage chez l'un de ses oncles au 9 de la rue d'Auvergne. Les Berthet semblent dès lors avoir pris une place prééminente dans la vie de Laurent Combet et avoir contribué à son enracinement dans le quartier d'Ainay. Déjà, sur les cinq témoins de son mariage, quatre étaient des Berthet. On est loin du réseau de sociabilité professionnelle et de voisinage qui avait marqué les deux mariages de sa mère. Le milieu professionnel n'était d'ailleurs pas le même. Si deux oncles étaient rentiers (alors qu'un avait à peine 56 ans), le dernier exerçait le métier de tenseur de livres et le frère de Catherine Berthet, Jean-Baptiste Berthet, se déclarait tulliste et résidait rue du Commerce. En 1846, Laurent Combet était toujours recensé rue de Laurencin et il était désormais marié à Marcelline Berthet, la sœur de Catherine, née en 1815. La rapidité de ce remariage ne doit pas surprendre. L'importance des remariages et leur proximité par rapport au décès de la première épouse apparaissaient comme une constante de la vie des boulangers. Ils étaient commandés par la nécessité économique que représentait une complémentarité poussée du travail dans le couple, indispensable au fonctionnement de la boulangerie²⁷³. C'est à la naissance de sa fille Augustine en 1851 qu'on retrouve Laurent Combet rue de la Liberté. L'acte de naissance avait été signé par un nouvel oncle, lui aussi rentier et domicilié rue de l'Arbre-sec, et par le même Jean-Baptiste Berthet, fabricant de tulle place Croix-Paquet. On restait toujours dans le monde du petit patronat, même si des boulangers on passait au travailleur indépendant de l'industrie textile, produisant souvent à la tâche à son domicile et pouvant parfois employer quelques ouvriers. Les

²⁷² Voir Félix Rivet, « Une réalisation d'urbanisme à la fin du XIXe siècle : le quartier Grolée à Lyon », *Revue de géographie de Lyon*, *op. cit.*

²⁷³ *Ibid.*, p. 148.

ateliers urbains se maintenaient encore dans cette phase de croissance industrielle dualiste et assuraient à certains des revenus confortables. Les pentes de la Croix-Rousse et les rues qui se situaient au plus près des Terreaux retenaient en ce milieu du XIXe siècle une population diversifiée où se mêlaient les ouvriers de la Fabrique et des industries de consommation, leurs employeurs et la bourgeoisie du négoce installée au débouché du travail de la soie.

Il n'est pas sans importance de remarquer que si les Remillieux et Laurent Combet avaient évolué dans le monde de la boutique, c'était au sein des deux métiers les mieux réglementés, boulangerie et boucherie, qui faisaient de leurs membres « une sorte de bourgeoisie boutiquière », pratiquant « l'autorecrutement » et « une très forte endogamie »²⁷⁴. Certes on peut aussi voir dans leur parcours la « quête d'un statut social reconnu dont l'accès passait par l'entrée en patronat »²⁷⁵. Mais on reste loin des expériences précaires vécues par des manœuvres, des domestiques ou des ruraux nouveaux arrivants ouvrant un atelier ou une échoppe minuscule en parallèle à un autre emploi. Le mariage de Laurent Remillieux et d'Augustine Combet, dont on ne sait comment ils se sont rencontrés, venait sanctionner le déroulement parallèle de deux itinéraires familiaux : on peut penser que cette union relevait cette fois d'une endogamie sociale. Pourtant, le parcours des Remillieux depuis leur arrivée à Lyon avait semblé plus incertain que celui des Combet, et leurs déplacements au sein de l'agglomération lyonnaise paraissaient sur ce point significatifs. La comparaison entre les deux familles doit s'inscrire en regard de cette géographie boutiquière qui renvoyait à des réalités sociales fort différentes²⁷⁶. Jacques Remillieux était certes boucher, mais il avait vécu dans la partie méridionale de la Presqu'île qui accueillait alors une population ouvrière travaillant dans un cadre usinier dans les secteurs de la métallurgie et du chemin de fer, des ouvriers qui ne ressemblaient pas à ceux des pentes de la Croix-Rousse. Jean Remillieux avait dû partir, à un moment de sa vie, s'installer à Villeurbanne, et si sa veuve était qualifiée de propriétaire rentière dans le recensement de 1861, il n'avait pu établir ses enfants à leur compte. Quand la famille revint à Lyon, elle s'établit cette fois dans le troisième arrondissement. Cependant, même si la famille d'Augustine Combet apparaissait socialement en position de

²⁷⁴ J. Le Yaouanq, « Trajectoires sociales au XIXe siècle : le monde de la boutique », *op. cit.*, p. 28.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ La question forme l'un des thèmes de l'étude de B. Angleraud et elle est développée dans le premier chapitre de sa thèse.

force, l'entrée de Laurent Remillieux comme comptable dans la joaillerie Beaumont amenait la proximité sociale nécessaire et facilitait donc la relation matrimoniale. En effet, on serait plutôt enclin à considérer que la trajectoire de Laurent Combet était plus clairement marquée par une mobilité ascendante. Il n'avait jamais quitté la Presqu'île, centre du pouvoir économique et politique qui monopolisait les fonctions de commandement et concentrait la population bourgeoise de Lyon, et son parcours, qui avait débuté dans un quartier encore dominé par les classes populaires avant de basculer dans une ambivalence sociale après les grands travaux du Second Empire, s'était ensuite inscrit au sein du quartier résidentiel bourgeois à partir du moment où son beau-père avait ouvert sa propre boulangerie. Et cette installation dans l'espace compris entre Perrache et Bellecour à la fin de la première moitié du XIXe siècle est bien à interpréter comme un signe de promotion sociale²⁷⁷. Son alliance avec les Berthet avait conforté par la suite sa réussite. Le mariage d'une de ses filles avec Jean Bernus ne faisait que la confirmer. Grâce à eux, les Remillieux évolueraient désormais dans la proximité d'une bourgeoisie boutiquière, « parfois proche du négoce ou du commerce de gros par l'envergure de ses affaires »²⁷⁸ et que Jean Bernus, l'oncle de l'abbé Laurent Remillieux, représentait particulièrement bien, même si l'affaire des Bernus allait par la suite connaître quelques difficultés financières.

Les aspirations d'une famille des classes moyennes

La définition de la position sociale occupée par les Remillieux au sein de la société lyonnaise se heurte au problème de vocabulaire classiquement rencontré par tous ceux qui ont eu à réfléchir à la question des classes moyennes²⁷⁹. Quand Bernadette

²⁷⁷ Voir les conclusions de B. Angleraud sur la mobilité des boulangers, in *Les boulangers lyonnais aux XIXe-XXe siècles (1836-1914)*, *op. cit.*, p. 353.

²⁷⁸ J. Le Yaouanq, « Trajectoires sociales au XIXe siècle : le monde de la boutique », *op. cit.*, p. 28.

²⁷⁹ En 1993, la revue *Vingtième siècle. Revue d'histoire* a consacré à la question des classes moyennes un numéro spécial qui interroge aussi utilement le XIXe siècle, même si les études sont le plus souvent centrées sur le XXe siècle. En ouverture du dossier, l'article de Serge Berstein permet de faire le point sur les problèmes d'existence de ces classes moyennes, de leur définition et de leur évolution. Ses conclusions restent valables pour la fin du XIXe siècle et le début du XXe et nous aident donc à comprendre la trajectoire sociale de Laurent Remillieux père et de ses enfants. Serge Berstein, « Les classes moyennes devant l'histoire », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 37, janvier-mars 1993, p. 3-12. D'autres contributions sur des thèmes plus spécifiques de l'histoire des classes moyennes seront aussi utilisées par la suite. En fait, le début

Angleraud veut tracer les limites sociales du groupe des boulangers dans l'introduction de sa thèse, elle se résigne à le définir par la négative : « bloc social entre classes populaires et bourgeoisie », la « petite bourgeoisie » boutiquière n'appartenait ni au « milieu ouvrier » ni à « la bourgeoisie »²⁸⁰. Elle ne fait que reprendre là les conclusions adoptées par Christophe Charle dans son ouvrage de synthèse sur l'histoire sociale de la France au XIXe siècle²⁸¹. Dans le chapitre qu'il consacre à « l'essor des classes moyennes » durant la Troisième République, il commence par attirer l'attention du lecteur sur la diversité de ces classes moyennes et explique que, s'il existe bien une certaine unité, elle est « pour partie négative »²⁸². Il conclut en revenant sur cette définition par la négative : « L'expression “classe moyenne”, synonyme de bourgeoisie dans la première moitié du XIXe siècle, a pris un sens tout autre en se déclinant au pluriel à la fin du siècle. Elle sert à englober tout ce qui cherche à échapper au peuple (ouvrier ou paysan) sans être sûr d'accéder à un statut bourgeois incontestable »²⁸³. Entre son introduction et sa conclusion, Christophe Charle décline toutes les façons d'être des classes moyennes. Dans son inventaire, on a pu reconnaître à plusieurs reprises le cas des Remillieux, héritiers d'une petite bourgeoisie²⁸⁴ boutiquière ou participant du monde des employés. Il sera facile de montrer qu'ils rassemblaient effectivement les critères délimitant ce bloc social intermédiaire, taraudé par la hantise du déclassement et animé par l'espoir de

du chapitre, en retraçant des itinéraires de Lyonnais appartenant au monde de la boutique, a déjà posé le problème des classes moyennes et j'aurais pu amorcer certaines analyses que je vais développer ici en m'appuyant sur un numéro spécial du *Mouvement social*, « L'atelier et la boutique », n° 108, juillet-septembre 1979. J'ai pourtant préféré m'appuyer sur le dossier plus récent de *Vingtième siècle* remettant justement en question l'approche de l'histoire sociale de la fin des années 1970, ne serait-ce que par la critique du concept de « petite bourgeoisie » qu'on retrouvait dans le titre de plusieurs des contributions publiées en 1979.

²⁸⁰ B. Angleraud, *Les boulangers lyonnais aux XIXe-XXe siècles (1836-1914)*, *op. cit.*, p. 4.

²⁸¹ Christophe Charle, *Histoire sociale de la France au XIXe siècle*, Paris, Editions du Seuil, 1991, 399 p.

²⁸² *Ibid.*, p. 180.

²⁸³ *Ibid.*, p. 226.

²⁸⁴ Ce terme que j'ai employé déjà à deux reprises et que j'ai repris à Bernadette Angleraud est en fait contestable, comme je l'ai précédemment laissé entendre, car il appartient à une classification issue de la pensée binaire marxiste et qu'il a pu être utilisé par ceux qui niaient l'existence des classes moyennes et leur autonomie dans le champ social.

la promotion sociale²⁸⁵. Mais l'entrée de Laurent Remillieux dans le groupe des employés ajoutait encore d'autres paramètres à ceux de l'héritage boutiquier. On ne reviendra évidemment pas sur les problèmes épistémologiques liés au thème de l'histoire des employés en ce début du XXe siècle et concernant d'abord la complexité d'une définition de ce groupe social. Delphine Gardey, dans sa thèse sur les employés de bureau en France de 1890 à 1930, a résumé dans un premier chapitre ces problèmes et a retracé les caractéristiques générales et la diversité du groupe²⁸⁶. Cette synthèse a aussi permis de saisir Laurent Remillieux père dans la spécificité de son emploi de comptable.

Le travail de Delphine Gardey nous renseigne effectivement sur la place des comptables au sein de la hiérarchie qui structurait le groupe des employés. On apprend qu'avant 1914, les fonctions financières et celles de calcul étaient les mieux rémunérées, et que sur ce point les comptables semblaient donc au sommet de la hiérarchie. Ils appartenaient ainsi à la minorité d'employés qui « conserv[aient] un certain niveau social, et continu[aient] de bénéficier de l'aura sociale qui [avait entouré] la position d'employé de bureau au XIXe siècle »²⁸⁷. Leur recrutement ne dépendait pourtant pas encore d'une formation professionnelle spécifique. On ne réclamait qu'un bon niveau d'instruction et une bonne culture générale, autrement dit principalement la maîtrise de la lecture, de l'écriture et du calcul. « L'essentiel se jou[ait] dans l'apprentissage *in situ* ». Il faut cependant préciser que le « savoir-être »

²⁸⁵ Deux critères caractérisant la notion de classes moyennes que Serge Berstein reprend à son compte en leur ajoutant cependant celui d'une « conscience de classe moyenne », « c'est-à-dire le sentiment clairement perçu par les intéressés d'appartenir au sein de la société française à des catégories intermédiaires qui ne se confondent ni avec les prolétaires ni avec les strates supérieures de la société ». Voir S. Berstein, « Les classes moyennes devant l'histoire », *Vingtième siècle...*, *op. cit.*, p. 7-8.

²⁸⁶ Delphine Gardey, *Un monde en mutation. Les employés de bureau en France. 1890 – 1930. Féminisation, mécanisation, rationalisation*, Paris, Université Paris I, Thèse sous la direction de Michelle Perrot, 1995, 3 vol., 946 p. la première partie retrace donc un panorama d'ensemble du groupe des employés de bureau depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à la crise de 1929. Le chapitre 1 « rappelle les impasses auxquelles mènent la définition et le positionnement a priori des employés en tant que groupe social, en exposant les différentes théories et traditions existantes » (p. 24). Delphine Gardey se livre ensuite à un « examen détaillé des métiers, tâches, conditions et lieux de travail, des modalités et niveaux de rémunération de ceux qui consacrent l'essentiel de leurs journées au travail de bureau » (p. 29).

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 87.

comptait tout autant que le « savoir-faire »²⁸⁸. Les attitudes et les comportements de Laurent Remillieux devaient donc se conformer à ceux de ses employeurs et en cela on rejoignait l'aptitude des classes moyennes à imiter le mode de vie des élites. La position de Laurent Remillieux découlait aussi de celle de son patron. La Maison Beaumont était implantée au 17 de la rue de la République, l'ancienne Rue Impériale qui avait focalisé les projets d'urbanisme du préfet Vaïsse sous le Second Empire. Désormais au centre d'un quartier d'affaires rénové, elle jouissait d'un environnement propice à l'artisanat et au commerce de luxe que représentait bien la joaillerie. Dans la correspondance familiale des Remillieux des années 1901 et 1902, le travail du père « au magasin » était à plusieurs reprises commenté. On se ravissait de l'installation du téléphone et on évoquait les diamants que Laurent Remillieux était amené à approcher. Chaque mention de la famille des Beaumont était entourée d'un respect jamais dissimulé.

Au fur et à mesure des années passées dans la Maison Beaumont, Laurent Remillieux était devenu l'employé de confiance auquel on faisait partager des moments de l'intimité familiale. En mai 1901, Augustine Remillieux aidait à la préparation du mariage du fils de Jean Beaumont, Joseph. Le couple était aussi invité avec ses enfants dans la propriété que les Beaumont possédaient à la périphérie de Lyon, dans les environs de Cusset²⁸⁹, dans le quartier de Croix-Luizet en formation, encore largement marqué par son passé rural. L'agriculture n'y avait pas encore été chassée par les activités industrielles qui commençaient tout juste dans les années 1890 à marquer l'espace de cette périphérie de Villeurbanne²⁹⁰. Les Beaumont avaient fait construire une des « habitations d'été » qui accueillait le long de la route de Vaux ou du chemin Gaillard des bourgeois profitant le dimanche ou pendant les mois d'été des charmes d'une campagne proche de Lyon²⁹¹. C'était d'ailleurs par leur intermédiaire que les frères Remillieux avaient commencé à nouer des liens avec la paroisse de Saint-Julien de Cusset. Les Remillieux pouvaient profiter de la mise en service, aux alentours de 1900, d'une ligne de tramway qui les conduisait depuis les

²⁸⁸ Citations reprises de D. Gardey, *Un monde en mutation...*, *op. cit.*, p. 112.

²⁸⁹ Témoignage de l'abbé Corsat, ancien curé de Saint-Julien de Cusset, adressé à Joseph Folliet en avril 1951, conservé au Prado dans les papiers Folliet, « Le Père Remillieux », carton 1.

²⁹⁰ Bernard Meuret, *Croix-Luizet, quartier de Villeurbanne, Programme de recherche en sciences humaines dans la région Rhône-Alpes : observation du changement social et culturel*, Paris, Editions du C.N.R.S., 1980, 76 p.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 27.

Brotteaux jusqu'à Croix-Luizet. Ces invitations venaient renforcer les rêves de résidence secondaire d'Augustine Remillieux qui aimait à passer ses vacances, entourée de ses enfants, à la campagne, dans une propriété à Saint-Clair, près de Vienne. En ce XIXe siècle finissant, alors que la bourgeoisie s'était mise à imiter le modèle aristocratique, l'élite urbaine sacrifiait au plaisir de la villégiature pendant la belle saison²⁹². Si l'on ne possédait pas de propriété personnelle à la campagne, on louait une maison de vacances ou on s'installait à l'hôtel. Cette pratique qui ne valait que pour les classes dominantes, Augustine Remillieux tentait de l'approcher lors des vacances de Pâques ou d'été dans la région d'origine de la famille de son mari. Ses enfants, en revanche, concevaient différemment leur séjour dans les environs de Vienne. C'était « le retour aux sources et aux origines familiales » qui interpellaient d'abord les aînés, de la même façon que ce fut plus tard la préoccupation qui marqua le « retour à la campagne » des ouvriers et des employés²⁹³. En 1900, parti à la recherche des origines familiales, le jeune Laurent Remillieux avait consulté, à la cure de la paroisse de Saint-Clair, un registre de catholicité où il avait retrouvé la trace d'un Simon Remillieux qui habitait Chuyer (dans la Loire ?) en 1660. Mais il annonçait aussi fièrement à ses frères que la maison où ils résidaient était « une très illustre maison »²⁹⁴. En fait, comme le révélait une lettre d'un certain Joseph Levet, c'étaient les relations familiales de leur père qui les avaient amenés à fréquenter cette maison. Le nom des Levet était en effet apparu lors de la consultation des registres d'Etat civil dans un acte de mariage liant cette famille à celles des Joly, des Dutrieux et des Remillieux. Joseph Levet apparaissait dans sa lettre comme le gardien de la propriété.

« S'est bien temps que je me décide pour accuser réception de l'envoi que vous m'avez envoyé le trois octobre. Je peut bien dire que avec les vendanges et les pressailles on ne pouvaient pas arrivé à faire son travail. Maintenant nous sommes un peu moins pressés. Je vais vous dire que j'ai fait tout le nécessaire chez Mr Jullien. Le tapis est lavé le billard est couvert. J'ai mis une bonne dose de la boîte que Madame avait laissé ainsi que sur les lits et les effets. Je pense que rien ne craindrat pour les bêtes. A Saint-Clair depuis le départ de ces Messieurs sa fait un grand vide il n'y a pas de mouvement ; nos enfants tous les jours en parlent il voudraient d'abord les vacances pour pouvoir faire quelques petites parties. Dans l'attente de se revoir ma femme et mes enfants se joignent pour présenter nos meilleures amitiés. [sic] »²⁹⁵

²⁹² A. Rauch, « Les vacances et la nature revisitée », in A. Corbin, *L'avènement des loisirs...*, op. cit., p. 90-91.

²⁹³ *Ibid.*, p. 92.

²⁹⁴ Lettre de Laurent Remillieux à ses frères, datée du 20 mai 1901 et envoyée de Saint-Clair.

L'orthographe et la syntaxe mal maîtrisées renseignent sur le niveau culturel et social de l'auteur de la lettre. Ce dernier s'adressait avec une déférence incontestable à Laurent Remillieux qui, avec ses enfants, symbolisaient ces « messieurs » venant de la grande ville pour les vacances. Mais ils n'en appartenaient pas pour autant au monde inabordable des classes dirigeantes. Joseph Levet pouvait encore leur présenter ses amitiés et rappeler les jeux communs des enfants. La frontière entre les classes populaires et les classes moyennes demeurait perméable.

Les rapports entre les Beaumont et leur employé restaient beaucoup plus marqués par la différence sociale qui séparait les deux familles, mais les Remillieux ne semblaient pas s'en offusquer. On ne peut bien sûr envisager les relations développées en dehors de la vie professionnelle, que dans une perspective paternaliste que favorisait la structure de la petite entreprise. Elles étaient cependant appréciées des Remillieux qui avaient de cette façon l'occasion de côtoyer des membres reconnus de la bourgeoisie lyonnaise. Ainsi Laurent Remillieux ne se formalisait aucunement du désistement de Jean Beaumont invité à la cérémonie de son sous-diaconat en décembre 1904, et se contentait de ses vœux qui accompagnaient la réalisation en cours de sa vocation sacerdotale²⁹⁶. Dix ans plus tard, il annonçait avec plaisir à Louis et à sa mère la participation d'Emilie à une soirée mondaine organisée au profit de la paroisse de Croix-Luizet, dont les Beaumont figuraient parmi les instigateurs²⁹⁷, même si la présence de sa sœur ne s'expliquait que par la fonction de serveuse qu'on lui demandait de remplir pour un soir.

« Hier soir a eu lieu à l'hôtel de la chanson une très sélecte réunion mondaine au profit de Croix-Luizet. La tenue de soirée était conseillée dans un article du "Tout Lyon". Vous voyez la note... Or M. Beaumont a fait demander Emilie et Mlle Pailleux pour tenir le buffet. »²⁹⁸

Les conseils des Beaumont étaient sollicités dans maintes affaires, surtout celles qui mettaient les Remillieux aux prises avec des notaires pour des questions d'héritage ou de vente de biens immobiliers. Durant les années qui précédèrent la guerre, la protection que les Beaumont accordaient à la famille Remillieux s'étendit à une aide financière. Lors de la maladie de son père et après sa mort, Laurent Remillieux

²⁹⁵ Lettre de Joseph Levet à Laurent Remillieux père, datée du 21 octobre 1901 et envoyée de Saint-Clair.

²⁹⁶ Lettre de Jean Beaumont à Laurent Remillieux, datée du 16 décembre 1904.

²⁹⁷ Dans son témoignage d'avril 1951, l'abbé Corsat considérait Mr Beaumont comme « un homme de haute valeur morale et un grand chrétien ».

²⁹⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 16 mai 1914.

sollicita d'eux un prêt personnel qui lui fut accordé moyennant des garanties qui montraient qu'on restait tout de même dans le domaine quelque peu impersonnel des affaires. Les difficultés financières des Remillieux, déjà esquissées depuis 1904, remplissaient une large part de leur correspondance à partir de 1908. C'est dire que le cancer de Laurent Remillieux qui s'était apparemment déclaré en 1911 n'expliquait pas à lui seul l'infortune familiale. Il était difficile d'entretenir un ménage qui comportait cinq enfants et dont les trois fils avaient suivi de longues études. Mais les habitudes de consommation et le mode de vie des Remillieux étaient aussi en cause.

Laurent Remillieux naquit le 26 février 1882 au domicile de ses parents, 41 rue Franklin, dix mois après leur mariage. La famille habita plus de dix ans à cette adresse, avant de déménager pour le 8 de la rue Bourgelat qui se situait tout près de la basilique d'Ainay. En 1896, dix-sept ménages étaient recensés dans cet immeuble. La seule occupation des femmes nous donne une idée du niveau social de ses habitants. Plusieurs d'entre elles travaillaient même quand elles n'étaient pas seules à subvenir aux besoins de la famille : ouvrière, couturière ou chevilleuse, elles renvoyaient à la nécessité économique d'un deuxième emploi vécue par de nombreuses familles des classes populaires. Une blanchisseuse et une domestique se comptaient aussi parmi les chefs de ménage. Pourtant l'immeuble offrait une certaine diversité sociale à laquelle contribuaient les Remillieux. Le grand-père, Laurent Combet, vivait désormais avec eux et ses revenus de rentier s'ajoutaient à ceux de son gendre. Augustine Remillieux ne travaillait pas mais était aidée dans ses tâches de ménagère par une domestique. La famille s'était agrandie de quatre nouveaux enfants, Jean né en 1886 après le décès d'un deuxième fils, Louis né en 1889, Emilie et Marie nées en 1891 et 1893. Les listes nominatives du recensement suivant notaient la présence d'un petit dernier, Joseph, né en 1897. Le 8 de la rue Bourgelat accueillait alors une population quelque peu différente. En 1901 en effet, quand le chef de ménage était un homme, l'épouse ne travaillait plus et ce de façon systématique. Parmi les chefs de famille, cinq se trouvaient sans profession, un se déclarait papetier, quatre autres appartenaient à la catégorie des employés et le dernier dont on connaissait l'occupation professionnelle était ouvrier. Les Remillieux employaient toujours une domestique. La présence d'une employée de maison logée à leur domicile assurait leur appartenance au monde des classes moyennes et on verra que les Remillieux étaient prêts à bien des sacrifices pour conserver cet attribut. A l'automne 1901, les lettres de Laurent Remillieux à ses parents commençaient à

évoquer la perspective d'un déménagement, très attendu, qui devait les conduire dans le cinquième arrondissement, sur la colline de Fourvière. Des travaux étaient menés pour rénover un appartement au 14 du chemin de Montauban où la famille sembla s'installer au cours de l'hiver suivant.

Le dénombrement de la population de 1906 trouva donc les Remillieux chemin de Montauban. Les deux aînés n'habitaient plus avec eux, mais à la domestique s'ajoutait maintenant une pensionnaire autrichienne recensée comme étudiante. Le voisinage mêlait aux employés (parmi lesquels on distinguait un autre comptable) appartenant à la classe moyenne des salariés, des représentants du petit patronat (un tailleur ou encore un artiste peintre) et des rentiers, membres d'une classe moyenne indépendante. On trouvait donc en ces lieux un véritable concentré du monde des classes moyennes et finalement le fait d'avoir quitté le quartier d'Ainay ne constituait pas le signe d'un déclassé social pour les Remillieux, si l'on comparait les résidents du 8 rue Bourgelat à ceux du 14 chemin de Montauban. Un dernier changement de domicile, avant la mort du père, amena la famille en 1910 dans le troisième arrondissement, au 18 du quai de la Guillotière. La correspondance échangée entre Laurent Remillieux et ses parents au cours du premier semestre 1910 rendait compte de la recherche d'un nouvel appartement et des tractations liées à sa prochaine location. Les Remillieux voulaient trouver un grand appartement qui leur permît d'accueillir des pensionnaires plus nombreux. Alors que Laurent Remillieux tentait de circonscrire les recherches au quartier des facultés et évoquait même la possibilité de se renseigner sur les locations du quartier Perrache, ses parents avaient jeté leur dévolu sur un immeuble du quai Gailleton, solution qui les ramenait en fait dans le quartier d'Ainay. Le prix trop élevé de la location (deux mille sept cents francs pour une année autrement dit la moitié environ du salaire du père) découragea leur fils aîné qui tenta de les raisonner et leur vanta les avantages du quai de la Guillotière, « plus près du magasin, assez proche de la faculté, plus près du centre, moins de frais de tram, proximité du marché... »²⁹⁹. L'appartement « agréable et confortable » du quai Gailleton ne pouvait pas rivaliser avec le loyer annuel de mille huit cents francs du logement qui serait finalement choisi. Des réparations et la pose de l'électricité devaient cependant assurer à ce logement tout le confort moderne désiré par les Remillieux. De plus, si le 18 quai de la Guillotière les maintenait dans

299

Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 27 février 1910.

le monde des classes moyennes, c'était dorénavant dans la compagnie de professions libérales et de cadres essentiellement. En 1911, neuf ménages étaient recensés en comptant celui des Remillieux et, parmi les chefs de ces ménages, hormis la concierge de l'immeuble et un contremaître de la Buire au statut ambigu, on distinguait un médecin exerçant dans son propre cabinet, un « vice-président », un négociant, un gérant d'immeubles, un représentant et un rentier. Six de ces ménages logeaient au moins une employée de maison, domestique ou bonne. Le négociant avait deux domestiques et le rentier payait même les services d'une servante, d'une cuisinière et d'un cocher. Depuis le milieu des années 1870, la Guillotière, sur la rive gauche du Rhône, avait connu un changement social qui avait modifié sa réputation de quartier peuplé de classes dangereuses³⁰⁰. Les plus pauvres avaient été évincés au profit de commerçants, d'employés, de fonctionnaires, de petits entrepreneurs. Et une nouvelle bourgeoisie industrielle avait même élu les quais du Rhône et les grandes artères comme lieu de sa résidence principale. L'immeuble confortait la nouvelle réputation des quais du Rhône de ce troisième arrondissement accueillant ainsi, entre les bâtiments de la Préfecture et ceux de l'Université, une population de classes moyennes qui côtoyait parfois des membres de la classe dirigeante.

Il reste cependant un problème à élucider. Seuls les logements locatifs ont été invoqués dans ces changements successifs de domiciles. Dans la démonstration de l'appartenance des Remillieux aux classes moyennes, il manque donc un argument. Car la limite qui séparait les classes moyennes du prolétariat passait par la possession d'un patrimoine³⁰¹. Ce patrimoine, Augustine Remillieux pouvait l'avoir reçu en héritage de son père, et effectivement des revenus personnels lui étaient attribués dans une des lettres de son fils aîné proposant une liste des recettes familiales en 1910³⁰². Mais Laurent Remillieux père recevait lui-même deux mille francs d'une maison qu'il possédait dans Lyon et qui lui était revenue, en indivision avec les membres héritiers de sa famille, à la mort de sa mère apparemment. Cet héritage avait posé des problèmes et une querelle l'avait opposé notamment à l'une de ses sœurs en 1905. En dehors de ce patrimoine immobilier possédé par Laurent Remillieux ou des rentes versées à son épouse, il n'en restait pas moins que la compétence professionnelle acquise par le père ou les diplômes obtenus par les fils

³⁰⁰ R. Curtet, « Rénovation et extension de Lyon dans la deuxième moitié du XIXe siècle », *Cahiers de Rhône* 89, 1991, 8, p. 3-18.

³⁰¹ S. Berstein, « Les classes moyennes devant l'histoire », *op. cit.*, p. 7.

³⁰² Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 9 janvier 1910.

faisaient aussi partie de ce patrimoine qui permettait aux membres des classes moyennes de se protéger des « aléas de l'existence » et « d'envisager l'avenir avec une certaine confiance »³⁰³. Des sacrifices avaient été consentis pour que les garçons entreprissent des études supérieures. Laurent Remillieux avait d'abord offert à ses fils une scolarité au sein de l'enseignement catholique, dans le pensionnat lyonnais « Aux Lazaristes ». Louis avait continué à bénéficier dans la même institution d'un enseignement secondaire orienté vers les sciences, proposant en fait des études pratiques pour une formation à des carrières commerciales et industrielles, qui s'adressait avant tout aux classes moyennes et leur ouvrait la voie de l'ascension sociale par l'intermédiaire d'une réussite professionnelle³⁰⁴. Jean entama, pour sa part, des études classiques quand il entra en sixième au petit séminaire de Saint-Jean. Même si les deux aînés choisirent d'accomplir une vocation sacerdotale, ils poursuivirent des études de lettres et de langues dans le cadre du Séminaire universitaire et des Facultés catholiques jusqu'à la licence.

Ce fut cependant Louis qui réalisa pleinement l'orientation donnée « Aux Lazaristes » en intégrant l'Ecole Centrale de Lyon et en devenant ingénieur. Il cristallisait ainsi les désirs de promotion sociale de toute la famille, comme le dévoilait en 1905 une lettre de son frère aîné envoyée d'Autriche pendant les vacances d'été.

« Et toi, mon bien cher Louis, tu es l'objet de toutes nos préoccupations, te le dirai-je aussi l'objet de mes rêves. [...] [Tes] projets nous paraissent excellents, bien pensés. La question se pose : dans quelle maison feras-tu ta philosophie. Tu y penses sans doute. C'est du reste une question secondaire. [...] Ne ferais-tu pas bien, mon Louis, d'aller trouver toi-même, tout seul, le directeur de l'école centrale et de lui faire part de tes projets ? C'est une excellente formation. Dans tout cela, tu le conçois, le principal c'est le travail sérieux, persévérant, opiniâtre, et puis la volonté ferme d'arriver comme tu parais l'avoir. Allons mon Louis, courage, nous voulons, il faut que tu réussisses. »³⁰⁵

Le benjamin de la famille, Joseph, serait investi quelques années plus tard des mêmes désirs. Si Laurent Remillieux se félicitait de sa piété à l'occasion de sa première participation à un office religieux en qualité de thuriféraire, c'était pour y déceler « un présage » de résultats trimestriels brillants³⁰⁶. Il l'avait inscrit dès octobre 1908 à

³⁰³ S. Berstein, « Les classes moyennes devant l'histoire », *op. cit.*, p. 7.

³⁰⁴ Fabienne Montibert, *Vie et rayonnement des Frères des Ecoles chrétiennes au pensionnat lyonnais " Aux Lazaristes ", 1839-1914*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Xavier de Montclos, Université Lumière Lyon 2, Octobre 1988, 170 p.

³⁰⁵ Lettre de Laurent Remillieux à sa famille, datée d'août 1905.

³⁰⁶ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 10 janvier 1909.

l'Institution Saint-Joseph de Roanne, où il venait d'être nommé comme enseignant, pour lui donner la meilleure éducation possible sous son contrôle direct. Les progrès scolaires de Joseph étaient étroitement surveillés par tout le reste de la fratrie. Il subissait une pression constante et il était censé conquérir toutes les premières places. Le moindre fléchissement de ses résultats faisait le désespoir de Laurent Remillieux qui organisait alors pour lui, pendant les vacances, des séances de rattrapage. Dans une lettre écrite à Laurent, Louis Remillieux formulait explicitement en 1910 les espoirs fondés sur Joseph.

« Hier matin, je me trouvais à la messe dans le cœur de Fourvière derrière un élève de l'Ecole des Mines en tenue qui priait avec une piété édifiante ; j'ai pensé tout naturellement à Joseph et moi aussi j'ai prié pour qu'il réalise les espérances que nous fondons sur lui si Dieu veut qu'il entre dans cette voie. »³⁰⁷

Les Remillieux investissaient donc en 1910 un nouveau lieu qui répondait encore un peu plus à leurs aspirations sociales tout en ménageant leurs possibilités financières. Le « chez nous », toujours affectueusement évoqué par leur fils aîné parce qu'il renfermait l'espace de l'intimité familiale, se conformait aussi aux exigences de la vie sociale. En 1908 déjà, à l'occasion de l'établissement d'un budget annuel par Laurent Remillieux, on pouvait découvrir quelques aspects du mode de vie des Remillieux et commencer à envisager le rapport qu'ils entretenaient avec leur intérieur. La famille ne se contentait pas d'employer à demeure une domestique, elle avait également recours aux services d'une lingère une fois par semaine pour le raccommodage et à ceux d'une femme de ménage, qui venait deux fois par semaine pour sa part « faire les chambres et le salon ». Cette dernière pièce revêtait une importance particulière pour ceux qui désiraient recevoir et paraître. Et l'on a déjà vu que nombreux étaient les invités des Remillieux, le plus souvent ramenés par les fils. La présence de ces employées de maison préservait la « semi-oisiveté »³⁰⁸ d'Augustine Remillieux et permettait donc de sauvegarder les apparences du modèle bourgeois de la femme au foyer. Pourtant le train de vie était paradoxalement assuré par l'accueil de pensionnaires. Ils justifiaient d'ailleurs le dernier déménagement et, en 1911, on en comptait quatre au sein du ménage, dont un Allemand et Raymond Thomasset qui ne prenait plus seulement ses repas mais logeait aussi chez les Remillieux. Les discussions qui avaient pour sujet les problèmes d'argent empoisonnaient en fait la vie familiale des Remillieux. Elles étaient apparues dans la

³⁰⁷ Lettre de Louis Remillieux à Laurent, non datée, estimée de fin novembre ou décembre 1910.

³⁰⁸ S. Berstein, « Les classes moyennes devant l'histoire », *op. cit.*, p. 7.

correspondance au cours de l'année 1905, mais l'optimisme qui avait prévalu jusqu'en 1908 s'était évanoui à partir de 1909. En dépit de la recherche frénétique de pensionnaires dans laquelle tous les membres de la famille avaient été enrôlés, l'équilibre budgétaire restait précaire. On comptait et on recomptait sans cesse, prévoyant les recettes, confrontant celles-ci aux dépenses. L'emploi rémunéré du fils aîné, professeur à l'institution Saint-Joseph de Roanne, ne suffisait toujours pas à compenser les pertes dues aux études des deux autres fils, quand ce n'était pas les années de service militaire qui les empêchaient de gagner leur vie.

Les contraintes financières n'empêchaient pas les Remillieux de prétendre à un autre aspect du mode de vie bourgeois qui concernait cette fois l'occupation du temps libre. Leur budget comprenait un poste important de dépenses extraordinaires liées aux vacances et aux loisirs. On examinera leur expérience du voyage à l'étranger, ses destinations et ses modalités, dans le développement qui sera consacré à l'Allemagne et cela nous amènera à confronter les enfants Remillieux à la classe de loisir qu'ils approchaient dans leurs pérégrinations sans jamais pourtant lui appartenir. On retrouvera là encore l'éternel dilemme des classes moyennes tendant leurs désirs vers l'imitation du mode de vie bourgeois, alors que leurs moyens financiers ne leur permettaient pas de pérenniser leur tentative ni même parfois de la concrétiser. On peut s'en tenir ici à leurs tribulations françaises pour commencer à montrer leur participation à l'avènement d'une société de loisirs d'abord réservés aux classes aisées³⁰⁹. La fréquentation de l'abbé Vallas et de Victor Carlhian les avait déjà conduits au cours du premier chapitre en Corse et dans les Alpes, où la pratique de l'alpinisme, à laquelle il faudrait ajouter celle du ski l'hiver, avait enthousiasmé plusieurs des enfants Remillieux. C'est sur ce thème qu'on reviendra dans cette partie en suivant plus particulièrement l'un des frères, Louis, dans cette expérience de la montagne que le Club alpin français avait ouvert à la « population urbaine et petite-bourgeoise » de la fin du XIXe siècle, après l'avoir d'abord réservé à une élite culturelle et scientifique³¹⁰. En effet, si Laurent Remillieux était celui qui encourageait et facilitait l'accès de ses frères aux loisirs offerts par la montagne, Louis demeurait celui pour qui cette expérience semblait la plus vitale, et c'était

³⁰⁹ L'ouvrage déjà cité d'Alain Corbin, *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, continue de guider de nombreuses réflexions de ce chapitre.

³¹⁰ A. Rauch, « Les vacances et la nature revisitée », in *L'avènement des loisirs...*, *op. cit.*, p. 105-109.

peut-être lié au statut social qu'il avait rejoint en devenant un ingénieur diplômé de l'Ecole centrale de Lyon.

Le Club français alpin fonctionnait sur le modèle des cercles bourgeois même si « l'origine sociale n'[était] en aucun cas un motif d'exclusion sociale »³¹¹. Il fallait pourtant payer la cotisation, se procurer un équipement, financer le transport et le logement de ces week-ends sportifs finalement assez coûteux. En dépit des difficultés financières dont il avait tout à fait conscience, Louis Remillieux ne pouvait envisager de se priver de ses loisirs alpins. L'abbé Vallas l'avait initié aux courses en haute montagne à partir de l'été 1910 sans doute. Louis avait alors passé une semaine pendant le mois de juillet, avec son jeune frère Joseph, en sa compagnie, dans un chalet savoyard, aux Evettes, à Bonneval-sur-Arc. A la rentrée, il partait remplir ses obligations militaires à Lons-le-Saunier. Au cours de l'automne, on lui offrait l'occasion de s'inscrire dans un groupe de skieurs formé au sein de son régiment et il se décidait à faire appel à son frère aîné pour réaliser son désir.

« On forme au 44^e une équipée de skieurs, la saison s'annonçant bonne. Lundi on doit prendre les noms et dès maintenant ceux qui ont l'intention de se faire inscrire doivent faire venir leurs skis (tout engagement exige la propriété d'une paire). Pouvant y trouver un moyen de mettre de la variété à la vie de la caserne, et de prendre part peut-être à des exercices intéressants, je brûle d'envie de donner mon nom. Je n'en parle pas chez nous sachant bien qu'on ne le peut pas. Pourrais-tu faire l'avance jusqu'au jour de l'an, le prix d'une paire de qualité moyenne est de vingt francs. Quoiqu'il en soit il faudrait s'en remettre pour l'achat à M. Vallas, et au cas où toi-même tu serais gêné, ne pourras-tu pas t'arranger avec lui ? »³¹²

Louis obtint grâce à son frère les skis demandés. Une lettre de Laurent datée de janvier 1911 évoquait la possibilité de sa participation à des concours de skis, à Chamonix notamment. En fait Laurent Remillieux l'encourageait dans son goût de la montagne. Ses voyages dans le Tyrol autrichien l'avaient déjà sensibilisé aux paysages montagnards et l'année qu'il avait passée à Grenoble en 1907-1908 l'avait introduit dans le monde des loisirs alpins. Une de ses lettres datant de cette époque raconte qu'il avait dit la messe un dimanche de mai 1908 à Saint-Pierre de Chartreuse, à quatre heures et demie du matin, pour le Club alpin³¹³. Aussi faisait-il tout son possible pour faciliter à Louis l'accès à ces activités sportives. Il s'entremet pour le faire admettre au sein de la Société des touristes du Dauphiné, dont il était

³¹¹ *Ibid.*, p. 107.

³¹² Lettre de Louis Remillieux à Laurent, datée du 25 novembre 1910.

³¹³ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 8 juin 1908 et envoyée de Grenoble.

lui-même membre, et lui offrit la cotisation³¹⁴. Il souhaitait que son frère pût bénéficier des leçons de ski qui étaient proposées pendant l'hiver. Louis n'était cependant pas le seul de la famille à connaître les joies de la montagne. En juin 1911, Laurent Remillieux recommandait à Jean de hâter son inscription au Club alpin. Jean Vallas et Raymond Thomasset s'étaient proposés comme parrains³¹⁵. L'inscription fut prise en même temps que celle de Victor Carlhian le 26 juin, avant leur départ pour la semaine de détente passée là encore au chalet des Evettes³¹⁶. La pratique du ski et de l'alpinisme contribuait finalement à renforcer le lien social structurant ce groupe d'anciens sillonnistes et les Remillieux devaient tenir leur place.

Des dépenses imprévues pouvaient aussi remettre en question un équilibre budgétaire difficilement acquis. Les Remillieux durent affronter les soucis de santé en palliant au mieux les désagréments qu'ils engendraient. Avant la maladie qui devait entraîner le décès du père, des ennuis de santé avaient déjà perturbé la vie familiale. Durant l'hiver 1905, Laurent Remillieux était tombé une première fois malade. Au printemps, il était parti en vacances avec Louis à Serrières, en Ardèche. Son fils aîné réclamait pour lui un repos complet au grand air et l'on devait s'organiser pour prolonger la période de convalescence. Il préconisait même un voyage sur la Côte d'Azur où le soleil et la douceur du climat finiraient par guérir son père. Mais il fallut se rendre à la raison. Il était impossible d'offrir au père un séjour dans une des stations en vogue sur les bords de la Méditerranée que le tourisme d'hiver avait contribué à développer depuis les années 1860. Laurent Remillieux, rejoint par son épouse, se contenterait de rester à Serrières durant le mois de mai. Au printemps 1913, alors que l'évolution du cancer du père parvenait dans sa phase terminale, la mère développa elle aussi une grave maladie, diagnostiquée apparemment comme une embolie pulmonaire. Les consultations médicales (trois médecins avaient pris en charge le cancer de la prostate de Laurent Remillieux), les médicaments, les frais d'infirmières (deux se relayaient auprès des malades) grevaient le budget familial au point que les dettes se multipliaient et qu'on songeait bientôt à vendre la maison reçue en héritage. Laurent Remillieux empruntait de l'argent aux amis de la famille et surtout à l'employeur de son père, Joseph Beaumont. Il ne pouvait cependant se résigner à laisser ses malades passer l'été dans Lyon et leur cherchait une maison de

³¹⁴ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 23 février 1910.

³¹⁵ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 23 juin 1911.

³¹⁶ Réponse de Jean Remillieux à Laurent, datée du 26 juin 1911.

santé qui les accueillerait dans la périphérie lyonnaise. Au mois de juin, il annonçait à Jean qu'il avait choisi de les envoyer dans une famille des Monts d'Or avec une infirmière personnelle³¹⁷. Mais il n'avait jamais été question que ces dépenses fussent engagées au détriment des ambitions familiales. Dès l'été 1912, alors qu'il recevait en Angleterre, de Louis, des nouvelles alarmantes de l'état de santé de son père, Laurent Remillieux tenait à rassurer son frère :

« Pauvre cher Petit Père, comme je me sens intimement attaché à lui ! [...] Si tu vas dimanche à Lyon dis-lui bien affectueusement de ma part que tout souci d'avenir serait superflu et funeste : je suis là et en toute hypothèse crois savoir la marche à suivre. [...] Je vais sous peu écrire une lettre personnelle à Mr Beaumont pour lui demander une entrevue chez lui, à l'insu de Petit Père, le 29 ou 30 septembre. Je lui expliquerai tout et peut-être déjà (cela dépend de la santé de notre cher Petit Père en septembre), je lui proposerai l'affaire dont je t'ai parlé je crois. Au pire, si ces dispositions n'étaient pas ce qu'elles paraissent être, je n'hésiterais pas à engager immédiatement ce que nous avons pour que pas un d'entre nous soit obligé de restreindre ses vues d'avenir, quitte pour chacun de nous ensuite à ne compter que sur son travail. »³¹⁸

A l'automne 1912, il persévérait dans sa volonté de protéger la fratrie des ennuis d'argent, soutenu en cela par sa mère. Louis et Marie étaient partis pour un long séjour en Allemagne et leurs frais s'avéraient plus élevés que prévu.

« Bien qu'il n'y ait pas suffisamment d'argent à la maison à cause des médicaments, la mère veut vous envoyer cinquante francs. Bien sûr vous avez le droit de manger tous les soirs en ville. C'est beaucoup plus agréable que dans une famille. Dormez. Mangez bien. Amusez-vous bien. »³¹⁹

La hantise d'un déclassement social poussait Laurent Remillieux à envisager les solutions financières les plus hasardeuses. Il préférait que la famille fût endettée plutôt qu'elle dût changer son mode de vie. D'ailleurs, chacun saurait remplacer par son travail la perte envisagée du patrimoine hérité. Laurent Remillieux avait sur ce point intégré l'idéologie de ces classes moyennes qui plaidaient pour les vertus de la méritocratie.

Mais à partir du printemps 1913, donc au moment le plus difficile, Joseph Beaumont commença à freiner les requêtes du fils de son employé qu'on savait désormais promis à une mort prochaine. Il s'était engagé le 11 mars 1913 à verser toutes les sommes nécessaires à l'entretien du malade et de sa famille. Les emprunts étaient gagés sur la maison possédée par les Remillieux et ils ne devaient pas dépasser la valeur de ce bien immobilier. Mais les sollicitations continues de Laurent Remillieux

³¹⁷ Correspondance entre Laurent et Jean Remillieux, avril-juin 1913.

³¹⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 28 août 1912 et envoyée de Paignton.

³¹⁹ Lettre de Laurent Remillieux à Louis et Marie, datée du 4 novembre 1912.

lui semblaient certainement déraisonnables et il lui avait conseillé de mieux contrôler les dépenses. Laurent Remillieux emprunta alors deux cents francs à la caisse de la colonie de Chapareillan. La situation financière était désespérée, mais il pensait qu'elle ne pouvait s'éterniser. Effectivement, la mort du père en septembre 1913 délivra la famille d'un poids considérable sur le plan pécuniaire, mais elle concrétisa aussi certaines des appréhensions de Laurent Remillieux. La vente de la maison assura le remboursement des emprunts effectués auprès de Joseph Beaumont. Cependant la situation ne fut pas rapidement assainie, et surtout il fallut abandonner l'appartement du quai de la Guillotière. Augustine Remillieux et Marie quittèrent Lyon pour habiter chez Louis, qui occupait un emploi d'ingénieur dans une entreprise d'Evreux, dans l'Eure. Laurent et Joseph partageaient leur temps entre Roanne et Lyon, ou plutôt Villeurbanne, où ils louaient un appartement, 94 route de Vaux, dans le quartier de Croix-Luizet. Emilie s'y était installée à partir du mois de novembre. La disparition du père avait privé les Remillieux de leur soutien économique le plus important. Leurs aspirations à un mode de vie bourgeois en avaient été malmenées. Mais surtout chacun souffrait de la dispersion de la famille. Les repères affectifs qu'ils avaient toujours cherchés au sein de l'intimité familiale étaient à reconstruire.

Le clan Remillieux

Quelques mois après la mort de son père, en mai 1914, Laurent Remillieux relatait à sa mère une réunion qu'il avait présidée dans le quartier de Croix-Luizet pour lancer un cercle d'études paroissial. Les hommes s'étaient réunis dans un café, lieu typique de la sociabilité masculine en milieu ouvrier. C'était sûrement pour ces catholiques, en dehors de la contrainte de trouver une grande salle qui pût les accueillir, une façon de manifester publiquement leur existence et de s'inscrire dans l'espace social et politique de cette périphérie que leurs prêtres considéraient comme déchristianisée, et dans un lieu qui échappait habituellement au contrôle de ces derniers. Mais ce que l'abbé Remillieux avait voulu retenir de la soirée le ramenait à la chaleur du foyer et des relations familiales, une chaleur perdue depuis la disparition de son père et le départ de sa mère.

« Hier soir au café des sports (terminus de Croix-Luizet), grande séance donnée pour les hommes de Cusset à l'occasion de la fondation d'un cercle d'études d'hommes à Croix-Luizet. Très réussi. Dans une pièce « sans Dieu » un portrait de dame était nécessaire. J'avais prêté le vôtre, ma bien chère Petite Mère, le grand qui est au-dessus du piano. Ainsi vous présidiez la salle. Tout le bien qui s'est fait était placé sous votre égide. J'en ai joui. »³²⁰

³²⁰ Lettre de Laurent Remillieux à sa mère, datée du 4 mai 1914.

On aurait plutôt attendu de l'abbé Remillieux qu'il plaçât dans la salle d'une réunion catholique une représentation de la Vierge Marie s'il avait vraiment fallu un portrait de dame. C'est du moins ce que laissait entendre, à la première lecture de la lettre, l'expression de la nécessité de ce portrait. En fait, c'était certainement par association d'idées, que j'avais songé dans le même temps aux réflexions des historiens cherchant à expliquer la diffusion du culte marial, favorisé par le clergé masculin. Ralph Gibson, dans un article qui dresse un bilan de l'histoire conjointe du catholicisme et des femmes au XIXe siècle, rappelle que les prêtres de ce siècle « étaient très souvent des hommes fortement influencés par leurs mères » et que dans ce contexte, « leur dévotion filiale a pu se transposer en dévotion à la Mère de Dieu ». En effet, « une vocation qui rendait tout rapport affectif avec une femme impensable, et qui distanciat même de sa propre mère, donnait à la Vierge un rôle psychologiquement très important »³²¹. L'attitude de Laurent Remillieux surprenait justement parce qu'elle restait en deçà de ce transfert : ce prêtre du diocèse de Lyon, âgé de trente-deux ans, en plaçant une activité menée dans le cadre d'un ministère paroissial sous le patronage de sa mère, abolissait symboliquement la distance qui aurait dû s'instaurer entre sa mère et lui au moment de son entrée dans les ordres.

J'ai pourtant choisi de n'explorer que très parcimonieusement les relations qu'Augustine Remillieux avait entretenues avec son fils aîné. Tout en sachant que le rôle de la mère était essentiel et indubitable dans le développement d'une vocation sacerdotale, je ne voulais pas m'aventurer sur le terrain de la psychanalyse socio-historique³²² puisque, d'une part, je n'en possédais pas les compétences et que, d'autre part, ce champ de recherche reste très controversé par les historiens. Je ne discuterai même pas ici de la pertinence ou... de l'impertinence des méthodes et des résultats de ce genre d'entreprise. Je rassure le lecteur, ce n'est donc pas sous cet angle que j'aborderai le thème des relations familiales vécues par Laurent Remillieux avant qu'il ne devînt le curé de Notre-Dame Saint-Alban. Mais il faut néanmoins s'interroger sur le fait qu'il continua à donner la priorité à sa famille alors que son appartenance à l'Eglise catholique et ses fonctions de clerc auraient dû l'en éloigner. A trente ans, aucun des projets de l'abbé Laurent Remillieux n'était conçu en toute indépendance de sa famille et cette condition pesait sur les agissements du prêtre. Il me semble aussi que la question du fonctionnement familial des Remillieux et, plus

³²¹ Citations tirées de l'article de Ralph Gibson, « Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle », *R.H.E.F.*, 1993, LXXIX, p. 63-93, p. 86.

³²² On songe évidemment aux travaux de Jacques Maître sur l'histoire des mystiques.

particulièrement, celle de la place et du rôle de Laurent Remillieux au sein de la cellule familiale et de la fratrie demeurent incontournables, si l'on veut ensuite comprendre la place et le rôle de ce curé au sein de la communauté paroissiale et les relations qu'il entretenait avec ses membres. Et cela se justifie d'autant plus que l'abbé Remillieux a toujours considéré la communauté paroissiale dont il était le curé comme une communauté familiale dont il était le père : n'a-t-il pas choisi d'intituler le bulletin paroissial *La semaine religieuse et familiale* ? Mais je souhaite rassurer une deuxième fois le lecteur : ce développement ne me dispensera aucunement de proposer, dans un autre chapitre, une analyse sociologique du fonctionnement du groupe paroissial. Pour le moment, le portrait de famille que j'ai commencé à esquisser m'aurait semblé incomplet si je n'avais pas tenté de pénétrer son fonctionnement interne. Puisque le privé est devenu « autre qu'une zone maudite, interdite et obscure », « le centre », même « provisoire, de notre vie, enfin reconnu, visité et légitimé », « une expérience de notre temps »³²³ et que la famille, « principal théâtre de la vie privée », « main invisible de la société civile », « est à la fois nid et nœud »³²⁴, on est d'autant plus enclin à introduire l'analyse d'une intimité familiale dans une histoire-problème qui s'essaie à la conjonction de toutes les échelles d'observation.

Les précédentes citations donnent à entendre que l'importance accordée à la cellule familiale dans la vie de chacun des Remillieux, parents ou enfants, est bien sûr à replacer dans le contexte de l'évolution du sentiment et du vécu familial, autrement dit dans l'histoire de la famille et de la vie privée. En ce début du vingtième siècle, cette famille citadine des classes moyennes qui centrait son quotidien et ses aspirations sur le devenir de ses enfants et la recherche d'un bonheur de vivre ensemble, qui proposait à ses membres un refuge auprès duquel ils se ressourçaient, ne possédait à première vue aucune caractéristique exceptionnelle. Et, il faut bien le dire, le mérite des Remillieux réside surtout dans la transmission d'une correspondance abondante qui permet à l'historien l'exploration d'un cas exemplaire. La liberté de ton qu'on devine à travers la lecture de leur correspondance, la

³²³ Philippe Ariès et Georges Duby (sous la direction de), *Histoire de la vie privée*, T. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, Volume dirigé par Michelle Perrot, Paris, Editions du Seuil, 1999, 624 p. Ces citations sont tirées de l'introduction générale rédigée par Michelle Perrot, p.7. Le chapitre le plus utile à ce développement concerne « Les acteurs » de la deuxième partie de l'ouvrage et est intitulé « Figures et rôles », p. 109-165.

³²⁴ *Ibid.*, p. 79.

possibilité laissée aux enfants d'exprimer leurs désirs et leurs ambitions, et de les réaliser, montraient ce qui séparait cette famille des classes moyennes des relations plus codifiées des familles de la bourgeoisie, dont elle tentait pourtant d'imiter la manière de vivre et qu'elle rejoignait aussi dans l'inclinaison aux manifestations affectives de tendresse que le XIXe siècle bourgeois avait valorisées. La famille Remillieux se vivait sur le mode nucléaire même quand elle accueillait le grand-père maternel ou la sœur du père. La correspondance échangée entre parents et enfants pendant ces années n'intégrait que superficiellement les autres membres de la parenté vivant au sein du ménage. On garde l'impression que tout se jouait à l'intérieur du noyau formé par le couple et ses enfants. En revanche, l'individu ne semblait pas être reconnu dans la mesure où on lui déniait la possibilité de conquérir une autonomie qui le dissocierait du reste de la famille. L'existence de chacun n'était reconnue qu'en tant que membre de la famille et le lien se voulait indéfectible. L'attitude de la famille vis-à-vis de Louis offre sur ce point un exemple significatif.

Au moment où la vie de Louis Remillieux prenait une orientation définitive, où ses choix professionnels se confirmaient, ses frères se mirent à lui reprocher son inconstance dans sa correspondance et ses visites. Laurent Remillieux blâmait les silences qui révélaient la distance que son frère semblait vouloir imposer à sa famille.

« Le mot de Louis, – un mot d'affaires –, m'a prouvé tout au plus que Louis n'était pas mort. Enfin ! Le passé n'est rien dans la vie. Regardons l'avenir. »³²⁵

Mais il cherchait à l'excuser, ou du moins à minimiser l'affaire, alors que Jean plaçait les négligences de son frère sur le compte de son égoïsme.

« Louis, qui n'est arrivé que dans la nuit de samedi à dimanche et avec qui j'ai dîné chez nous m'a paru très bien quoique un peu froid. Au fond, il est très sérieux, plein de bonne volonté, mais a un constant effort à faire pour ne pas être repris par l'engrenage ancien des préoccupations exclusivement professionnelles et un peu égoïstes. »³²⁶

L'indépendance que Louis cherchait certainement à travers ses études, ses voyages ou ses premières expériences professionnelles, ne convenait pas au modèle des relations familiales intériorisé par les Remillieux. La famille avait attribué à Louis un certain rôle. Il devait réaliser les aspirations que ses aînés avaient abandonnées pour accomplir leur vocation sacerdotale : on attendait de lui une réussite professionnelle et la perpétuation de la famille. Ses frères évoquaient à plaisir le mariage qui ne manquerait pas de leur donner des neveux.

³²⁵ Lettre de Laurent Remillieux à sa famille, datée du 20 décembre 1908.

³²⁶ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 23 novembre 1909.

« Le mariage chrétien est une grande et belle chose. Il me manque la joie sacerdotale d'avoir béni une union chrétienne. Quand bénirai-je celle de mon Louis ? »³²⁷

« Louis ! Je ne me permettrai certes pas de juger sa vie saine, forte, pleinement virile : jamais je crois nous ne nous sommes sentis si frères, si mutuellement confiants. Pour peu que nos futurs neveux ressemblent à leur père, ils nous réservent à toi et à moi, de vraies consolations sacerdotales... »³²⁸

Mais Louis était censé demeurer dans le cadre qui lui avait été prescrit et remplir les objectifs qu'on lui avait fixés. Sa vie d'adulte devait rester informée par la volonté familiale et il était hors de question qu'il s'éloignât de la ligne de conduite définie collectivement. Laurent Remillieux lui prodiguait sans cesse les mêmes conseils. Louis était tenu de devenir cet homme complet, idéal, qui saurait concilier tous les objectifs laïques d'une famille catholique des classes moyennes.

« Allons au revoir mon Louis, courage et confiance, travaille le cœur bien haut et l'âme sereine. Si coûte que coûte, tu ne te contentes pas d' "arriver", mais si toujours tu veux mener une vie d'homme utile à la société, cette vie pour toi comme pour nous s'annonce fort belle. Sois chrétien ! c'est-à-dire sois pieux, sois courageux, sois entreprenant, idéaliste. »³²⁹

Laurent Remillieux s'affirmait comme le garant de l'intégrité familiale, il était le gardien du temple, celui qui assurait le maintien des liens filial et fraternel en édictant des règles de conduite collectives et en rappelant à chacun son rôle. Son attachement au noyau familial et à son intimité s'avérait parfois exclusif ; il accordait une priorité absolue à la vie familiale et il exigeait des autres le même comportement. Les années passées au séminaire de philosophie l'avaient privé de la compagnie quotidienne des siens. Ses missives disaient sans cesse son affection et son amour pour eux. Il réclamait des lettres, même quotidiennes, parce qu'il avait peur d'être écarté des menus événements qui faisaient le quotidien de la famille et donnaient sens à son intimité. Il voulait être informé de tout, et même des riens, et se fâchait des manquements à la correspondance.

« Si tous les jours, ou du moins tous les deux jours, je pouvais savoir ce que vous faites tous (un petit journal !), par cette chère Tante Caroline, ce serait pour moi une seconde vie parallèle à celle du séminaire et qui la compléterait. Je vous promets des réponses. »³³⁰

Et quand le contrat lui apparaissait rompu, ses réactions ne se faisaient pas attendre.

³²⁷ Lettre de Laurent Remillieux à sa famille, datée du 15 octobre 1908.

³²⁸ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 13 août 1902.

³²⁹ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 5 février 1908.

³³⁰ Lettre de Laurent Remillieux à sa famille, datée du 11 avril 1902.

« Vous semblez me dire que vous n'avez pas grand'chose à faire. C'est regrettable. Mais alors comment se fait-il que vous paraissiez vouloir changer notre mode de correspondance ? Cette lettre d'hier, si bonne et si charmante du reste, comme le sont toutes les lettres de Tante Caroline, ne me donnait presque aucun détail. Comment par exemple avez-vous passé la journée de dimanche ? Je l'ignore. Et pourtant vous n'ignorez pas comme j'aime vivre de votre vie. »³³¹

Il implorait des visites régulières et se plaignait des défections. Il avait alors vingt ans mais les années suivantes ne donnèrent aucun signe de progrès quant à son autonomie vis-à-vis de sa famille. Son départ de Lyon pour Grenoble, à l'automne 1907, l'éloignait plus encore et à chacun de ses retours, il fallait non seulement organiser les journées en fonction de lui mais aussi lui réserver une exclusivité absolue. Il ne désirait que retrouver le monde clos du cocon familial, souhait qu'il répétait chaque semaine.

« A moins d'avis contraire, j'espère partir samedi soir à Lyon (arrivée à 11 h 18) (côté Rhône). Couchez-vous comme d'ordinaire. A part la visite à Jean et une visite au cimetière je désire rester entièrement avec vous seuls. Je voudrais dans l'après-midi de dimanche causer un peu avec Louis, me mettre au courant du travail fait, du travail à faire et traduire de l'allemand avec Emilie,... Puis passer une bonne petite soirée en famille. Je vous embrasse tous, vous, mon Petit Père, ma Petite Mère... comme je vous aime. A dimanche, doux oasis, malgré ma vie très agitée, pourtant pas le moins du monde désagréable. »³³²

« Ce serait très agréable si la journée du premier décembre était libre pour la consacrer à vous seuls, à Jean, à Louis, à mes petites sœurs. »³³³

On aura commencé à entrevoir que les exigences de Laurent Remillieux ne relevaient pas seulement d'une nostalgie de l'enfance, de l'absence. Elles nous renseignaient sur sa personnalité de jeune adulte et sur la place qu'il détenait au sein de sa famille. Plus qu'un frère aîné, il semblait avoir monopolisé la figure paternelle que son père incarnait beaucoup moins bien que lui. Ce dernier n'apparaissait dans la correspondance que sous le surnom de « Petit Père », au même titre que son épouse, appelée par ses enfants « Petite Mère ». Les marques de respect et d'affection qu'on lui prodiguait ne montraient cependant aucune tendance à l'investir de l'autorité déterminant la figure paternelle d'une famille. Son fils aîné au contraire était désigné comme le guide et le conseiller, le directeur des consciences familiales et l'organisateur de la vie familiale, il était celui qui planifiait le quotidien, celui qui endossait les problèmes et les malheurs, celui qui protégeait les plus jeunes, et les parents aussi, celui qui finalement contrôlait les destinées familiales. Tous les

³³¹ Lettre de Laurent Remillieux à sa famille, datée du 6 juin 1902.

³³² Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 13 novembre 1907.

³³³ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 21 novembre 1907.

témoignages livrés indirectement dans les lettres de ses parents ou des ses frères et sœurs le confirmaient, quand le fait n'était pas explicitement exprimé, comme par sa mère à la fin de l'année 1909 ou au début de l'année 1910 :

« Mon cher Laurent, heureuse de ta lettre, ne te fatigue pas trop, dors bien couche toi bien exactement de bonheur [sic] pour que ta santé si précieuse au bien que tu peux faire ne te manque pas plus tard et a [sic] nous tous combien nous avons besoin de toi pour mener notre barque au rivage avec ton aide. »³³⁴

Mais à peu près à la même époque, Jean résumait tout aussi bien la situation à l'occasion de la fête du saint patron de son frère aîné. Tandis que tous les membres de la famille restés à Lyon envoyaient leurs souhaits à Laurent qui séjournait à Berlin en compagnie d'Emilie, Jean tenait à mettre en exergue l'unité familiale et le rôle que tous reconnaissaient à l'aîné de la fratrie.

« Je voudrais que ces petits feuillets, si minces qu'ils peuvent tous se loger à l'aise dans la même enveloppe, serrés contre les autres en une touchante et symbolique unité, si personnels que nous noircissons tous en même temps des vœux à la fois très divers et très semblables ! – te soient un touchant témoignage de notre commune et si chaude affection pour le fils aîné, le grand frère, celui que l'on aime et que l'on suit... »³³⁵

Mais les contreparties pouvaient être sévères. L'autorité que Laurent Remillieux exerçait sur ses proches, et que ces derniers lui reconnaissaient sans discussion, se dévoilait parfois tyrannique. Puisqu'il incarnait, selon toute hypothèse, la figure du père, il disposait, dans les domaines privé et domestique sinon dans les domaines civil et public, de cette omnipotence que la société avait concédée au chef de famille : gestion de l'argent, décisions éducatives, contrôle des relations et des fréquentations de chacun. On reconnaît là les formes du pouvoir recensées par Michelle Perrot dans son étude sur la figure du père au XIXe siècle³³⁶. Laurent

³³⁴ Lettre d'Augustine Remillieux à Laurent, non datée. L'orthographe et la syntaxe non maîtrisées montrent tout l'écart qui séparait la réalité sociale et culturelle d'Augustine Remillieux de ses aspirations. Cette lettre et l'analyse que j'en propose renvoient aussi à la description des parents de Laurent Remillieux qu'on trouve dans le deuxième chapitre de la biographie écrite par Joseph Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 17. Je souscris ici aux conclusions de Joseph Folliet sur la configuration des relations familiales, même si ces conclusions sont quelque peu laissées dans l'implicite. En effet, si l'on poursuit le raisonnement, on peut supposer qu'Augustine Remillieux aurait donné à son fils aîné la place du père, ce serait donc elle qui l'aurait investi de l'autorité paternelle, justifiant ainsi l'usage qu'il en fait auprès du reste de la fratrie. Comme je l'ai promis, je ne pousserai pas plus avant l'interprétation de cette relation triangulaire entre les époux et le fils aîné.

³³⁵ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 13 août 1909.

³³⁶ *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 112-114.

Remillieux voulait garder un contrôle personnel et entier sur la vie de la famille et sur chacun de ses membres. Il se montrait intransigeant quand il n'obtenait pas les résultats escomptés ou qu'on ne respectait pas ses exigences. Il argumentait sans jamais remettre en question ces exigences, persuadé d'agir pour le bien de tous et l'intention justifiait ses volontés.

Si l'on pouvait comprendre que la prise en charge de questions essentielles comme l'éducation et l'instruction de ses sœurs lui tînt à cœur, son comportement vis-à-vis du quotidien de la famille paraissait moins rationnel. De l'heure du coucher de la famille à la surveillance de la régularité d'une correspondance considérée comme un dû, aucune situation ne devait lui échapper. Les premières années du grand séminaire furent particulièrement difficiles à vivre pour lui sur ce point.

« Très cher et bon Père, dans votre lettre capable de rendre mille fois heureux l'enfant séminariste, et bientôt j'espère, prêtre de Jésus-Christ, j'ai remarqué pourtant deux choses : oh ! des riens... que je me permets pourtant de souligner. D'abord : « Allons, mes enfants, il est dix heures ! » Vous vous couchez donc toujours tard ! Je croyais que c'est moi qui était [sic] cause de ce désordre, de ce lent suicide, à la fois physique et moral, et que, lorsque je n'y étais pas il y avait un mieux sur ce point. Essayez de le réaliser, vous vous en trouverez certainement bien. Ensuite : « Il faut faire le mois du Petit Jésus, c'est le dernier soir » Mais non, ce n'était pas le dernier soir : que fait donc ma bonne petite Emilie, aurait-elle changé depuis que je n'y suis plus, est-ce qu'elle rêve ou est-ce qu'elle dort ? »³³⁷

Il substituait en fait à l'autorité de son père sa propre autorité, justifiée implicitement par le pouvoir que lui donnait désormais sur les siens son engagement dans le monde clérical. Mais de façon explicite, c'étaient la raison, la sagesse et le savoir qui légitimaient son ascendant. Ses conseils impératifs se transformaient en récriminations quand il observait qu'ils n'avaient pas été suivis. On pourrait penser qu'il ne s'agissait là que d'un défaut de jeunesse et, qu'avec le temps, Laurent Remillieux apprendrait non seulement à se détacher de sa famille, mais aussi à montrer plus de souplesse à son égard. Or la correspondance offre sur ce thème une continuité incomparable de 1901 à 1914.

En 1908, à Emilie :

« Ma bien chère Emilie, tu lis mes lettres en diagonale. Je t'avais déjà fait remarquer – ce que tu n'as pas remarqué du tout – à savoir que pour être distribuée le dimanche matin à Roanne la lettre devait être jetée à la boîte dans l'après-midi du samedi. En effet : 1° Il n'y a pas de train de nuit entre Lyon et Roanne. 2° Le premier train arrive à Roanne à 8h18 seulement après la première et unique distribution du dimanche. 3° Le dernier train du soir qui arrive à Roanne à minuit et demi part de Lyon à 9h05. en descendant au Sillon samedi, il y avait donc peu de chance que vous ayez pu jeter la lettre en temps utile. Encore une fois, consultez sur la vitrine d'un bureau de poste l'horaire des levées direction Bourbonnais. Très probablement

³³⁷ Lettre de Laurent Remillieux à sa famille, datée du 2 février 1902.

pour la petite boîte de la rue Octavio-Mey la dernière levée pour Roanne est l'avant-dernière. Consultez la vitrine du bureau de poste de Saint-Jean. Est-ce clair ? »³³⁸

En 1910, à propos de Jean :

« J'ai été étonné, peiné même que Jean, suivant sa promesse, ne m'ait pas donné un mot de nouvelles dimanche dernier. Vous n'imaginez pas sans doute quelle impression douloureuse, débiliteuse surtout, produisent les déceptions venant de chez nous, lorsqu'on vit dans un milieu tel que celui-ci. Ne pas recevoir de nouvelles est peu lorsqu'on n'en attend pas. Ce qui importe, c'est une scrupuleuse régularité. Une fois encore je vous la demande, d'autant que, portés à l'irrégularité comme nous le sommes, mettre enfin un ordre strict dans notre vie serait en décupler la portée. »³³⁹

En 1912, à Louis et Marie :

« Je n'ai rien eu de vous aujourd'hui. Cette carte n'est donc pas une réponse. Ce n'est qu'un signe de mon amour pour vous. »³⁴⁰

Le chantage affectif s'immisçait dans la rhétorique de Laurent Remillieux. La culpabilité qu'il faisait peser sur ses proches était le dernier recours pour les ramener à ses exigences.

La nécessité de l'ordre évoqué dans l'extrait de la lettre de 1910 se présente aussi comme un thème récurrent dans la correspondance de Laurent Remillieux. Cette nécessité était d'ailleurs sous-jacente à l'obligation de la régularité codifiée des échanges épistolaires. Si la famille recevait des nouvelles de Roanne le mardi et vendredi, les nouvelles de Lyon parviendraient à Roanne le jeudi et le dimanche. Il était interdit de déroger à la règle. Dans cette activité comme dans toutes les autres, qu'il s'agît du travail scolaire des sœurs, de la tenue de la maison ou d'une recherche d'horaires de trains, il ne fallait « rien laisser de provisoire ou d'inachevé » pour mieux lutter contre « le principe du désordre »³⁴¹. Le comportement obsessionnel de Laurent Remillieux se révélait dans la répétition : répétition des conseils donnés à propos de l'instruction de Marie et d'Emilie, répétition des exigences tenant à l'assiduité et à la ponctualité de la correspondance, répétition des questions sur la vie sociale de la famille en son absence, les mêmes formules et les mêmes interrogations revenaient inlassablement deux fois par semaine. Ce comportement se dévoile aussi dans l'accumulation de précisions que renfermaient certaines lettres quand elles abordaient des sujets particuliers comme celui des déplacements et des transports.

³³⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du 11 octobre 1908.

³³⁹ Lettre de Laurent Remillieux à sa famille, datée du 6 juillet 1910.

³⁴⁰ Lettre de Laurent Remillieux à Louis et Marie, datée du 18 octobre 1912.

³⁴¹ Expressions reprises de la lettre du 6 juillet 1910.

Ainsi une lettre du 13 décembre 1913 annonçait à Augustine Remillieux la prochaine venue à Evreux des quatre enfants qui étaient restés dans la région lyonnaise. La famille serait réunie pour le nouvel an. Les quatre pages et demie que contenait la missive étaient occupées par l'exposé des horaires de train et des différentes possibilités laissées aux Lyonnais pour se rendre à Evreux, puis du choix final, abondamment justifié par une reprise des horaires. Si l'on ne disposait que de cette lettre, on serait susceptible de penser que Laurent Remillieux avait du mal à supporter le poids de ce voyage si important, puisqu'il permettait une première réunion familiale depuis la dispersion de l'automne et qu'il fallait tout mettre en œuvre pour prévoir un déroulement sans faille. Mais des lettres qui déroulaient à l'infini les horaires consignés dans les indicateurs de chemin de fer existent en nombre. La passion du détail et de la précision cachait-elle des difficultés à communiquer, la peur du malentendu, des problèmes pour prendre des décisions, des incertitudes, un manque d'esprit de synthèse ? Elle reflétait peut-être aussi la peur de ne pas maîtriser une situation, de perdre le contrôle et la direction des événements. Laurent Remillieux avait un souci démesuré de l'organisation ; les affaires de logistique retenaient parfois exclusivement son attention et souvent sans qu'il parvînt à dégager une vue d'ensemble des problèmes. Ce qui était facile à comprendre quand il s'agissait de la maladie de son père et de ses conséquences sur la vie familiale devenait plus étonnant quand l'embarras provenait de l'entretien et de la réparation de la bicyclette qui l'avait accompagné lors de son séjour en Angleterre pendant l'été 1912. En cette occasion, Laurent Remillieux écrivait à Louis le détail de tous ses tracas et décrivait toutes les opérations nécessaires au gonflement d'un pneu en demandant des conseils à son frère, certes spécialiste de la bicyclette au sein de la famille, mais tout de même fort éloigné pour résoudre un problème immédiat.

Il se défendait pourtant d'imposer à sa famille une autorité exclusive et il disait à Jean vouloir partager cette autorité avec lui. En fait, Laurent Remillieux tenait ce discours depuis que Jean était lui-même devenu prêtre, confirmant en cela le lien pressenti entre l'exercice de l'autorité familiale et la cléricature. L'ordination qui octroyait des pouvoirs religieux justifiait la détention du pouvoir au sein de la famille. Mais sa place d'aîné dans la fratrie légitimait la primauté de Laurent Remillieux dans le binôme qu'il formait avec Jean. S'il partageait avec lui les problèmes rencontrés, s'il lui relatait par exemple avec exactitude l'étendue des difficultés financières, il prenait les décisions et effectuait seul les démarches

nécessaires. De même, il continuait à conseiller son frère dans les tâches qu'il lui avait pourtant déléguées et lui réclamait des comptes très régulièrement et avec insistance. Après sa nomination dans un petit séminaire à Lyon, absorbé par ses tâches d'enseignant, par le ministère accompli à Croix-Luizet et par la direction de la colonie de Chapareillan, Jean Remillieux trouvait moins de temps à consacrer à sa famille. Laurent Remillieux n'hésita pas à redéfinir à son intention les priorités familiales et lui reprocha même de ne plus remplir avec application son devoir d'état. Aucun projet ne devait être mené indépendamment ou à l'encontre des intérêts familiaux, et cette exigence concernait aussi la réalisation de leur vocation sacerdotale. On a pourtant vu que réciproquement les difficultés familiales vécues au moment de la maladie du père ne devaient pas non plus entraver les projets d'avenir des enfants. Mais cela n'augurait pas pour autant de l'autonomie de chacun vis-à-vis de la cellule familiale. Pour comprendre cette contradiction apparente, il faut, d'une part, garder en mémoire les études qui ont montré comment les enfants avaient été investis de la mission d'assurer l'avenir de la famille³⁴² et, d'autre part, envisager cette cellule familiale comme un clan organisé autour d'une fratrie indissoluble dont le frère aîné, chef désigné du clan, refusait de dénouer les liens et de libérer les destinées. La prise en charge de l'instruction d'Emilie et de Marie fournit une autre illustration de la confusion de ces destinées, en laissant envisager cette fois la place réservée aux filles de la famille.

En 1905, des lettres indiquaient qu'Emilie et Marie étaient inscrites dans une école des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul. La situation ne semblait pas convenir à Laurent Remillieux qui envisageait pour ses sœurs des cours particuliers. Il décida leur mère à les retirer de cette institution scolaire, tout en prétextant, pour justifier sa position auprès de leurs relations, les menaces de fermeture qui accablaient l'école catholique en question. Puis une lettre de mai 1908 évoquait la fréquentation d'un cours privé, situé rue Sala dans le quartier d'Ainay. A partir de la rentrée 1908, apparemment pour des raisons d'ordre financier, les deux sœurs avaient de nouveau interrompu cette scolarité suivie au sein de l'enseignement privé. Sous la direction de Laurent, les frères Remillieux avaient pris en charge l'instruction de leurs sœurs après leur réussite au brevet élémentaire et les préparaient au baccalauréat section B (latin-langues). Laurent organisait les leçons et les exercices donnés pour la semaine et corrigés le plus souvent par Jean et Louis. Jean prenait en charge les disciplines

³⁴² *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 146.

littéraires, Louis supervisait les sciences et Laurent s'occupait de l'allemand. Mais ce dernier contrôlait systématiquement le travail effectué, se renseignait auprès de ses collègues à Roanne sur les exigences des différentes matières et rappelait ses frères à l'ordre quand il trouvait que leur direction manquait de fermeté. Après l'obtention par Emilie de la première partie du baccalauréat en octobre 1910, l'abbé Vallas fut sollicité pour la préparations des épreuves de philosophie de la deuxième partie. Jean la suivait hebdomadairement dans ses lectures tandis que le collègue de son frère corrigeait ses compositions. Tout l'emploi du temps des deux sœurs était ordonné en fonction de ces études suivies à domicile. Laurent Remillieux l'avait fixé pour chaque journée, heure par heure, sur le modèle de ce qu'elles auraient connu dans un établissement de l'enseignement secondaire. Tout devait être subordonné à leur réussite et ni les réunions de cercles d'études dans le cadre du Sillon féminin puis du Sillon catholique, ni les ventes de charité ou les autres œuvres de la paroisse Saint-Paul qu'elles fréquentaient, ne fournissaient d'excuses valables, en tout cas acceptées par leur frère aîné, pour justifier des retards dans l'exécution de leur programme. Elles devaient rendre compte de la progression quotidienne de leurs travaux deux fois par semaine et Laurent Remillieux restait sur le sujet d'une intransigeance totale : les phrases courtes, parfois très sèches, abondaient pour n'exprimer que d'implacables résolutions. Presque toutes les lettres échangées durant l'année scolaire entre l'automne 1908 et 1913 revenaient continuellement sur l'organisation des études d'Emilie et de Marie et sur l'obligation de résultats qui s'imposait à elles. Laurent Remillieux n'hésitait pas à émettre des jugements très durs en dénonçant la paresse intellectuelle de ses sœurs ou leur inaptitude au raisonnement logique et au travail régulier, faiblesses certes causées par un défaut d'entraînement mais dont il les rendait tout de même responsables. Les tâches d'instruction assumées par les frères aînés se confondaient avec celles d'éducation : ils étaient devenus des tuteurs bienveillants mais infailibles qui sauraient combattre les faiblesses reconnues de la nature féminine.

Le professorat des Ecoles Normales devait être l'objectif ultime d'Emilie qui focalisait les espérances de son frère aîné. La hauteur et la singularité de l'objectif (enseignement secondaire public) justifiaient selon ce dernier la rigueur et la pression imposées spécialement dans l'encadrement des études d'Emilie. La possession du diplôme, gage d'une réussite professionnelle que les classes moyennes convoitaient pour leurs enfants, constituait aussi l'objet du rêve façonné par Laurent Remillieux

pour sa sœur. Peu avant les épreuves de la deuxième partie du baccalauréat, il formulait explicitement ses attentes :

« Ton avenir est si beau, si tu veux, et, ceci me frappe beaucoup, tu es obligée de vouloir, matériellement parlant. A le bien prendre, ceci est une grande grâce. [...] Fais comme Jean a fait, comme Louis a fait. C'est à ton tour. Actuellement, dans tes mains, ma chère Emilie, tu tiens ton propre bonheur, le mien aussi, c'est sûr, et en un certain sens celui de Marie. Refuseras-tu au devoir, à moi-même, à ton bonheur d'aujourd'hui et de ta vie entière, *l'effort* qui dans un mois te mettra un premier diplôme dans les mains et qui surtout te fera vaincre tous les défauts et toutes les faiblesses que tu constates en toi. »³⁴³

La volonté de Laurent Remillieux devait effacer les hésitations et les difficultés. Il avait défini pour sa sœur un projet de vie qui dépassait une simple orientation professionnelle, et exigeait d'elle une perfection de tous les instants dans la réalisation de ce projet. A la lecture de ses lettres, on sentait Emilie dépassée par la détermination de son frère, en proie à des phases de découragement et même de désespérance qui la laissaient vaincue et coupable. Le sentiment de culpabilité qui la taraudait ainsi la poussait à s'accuser de tous les manquements que pointait Laurent Remillieux, à se justifier de toutes les faiblesses qu'il relevait, sans jamais contester ses jugements. Elle se soumettait finalement à ses résolutions en avouant son incapacité à vouloir et à persévérer. Le partage des rôles et la nature des relations qui prévalaient au sein de la fratrie Remillieux, opposant filles et garçons, se contentaient de reproduire le modèle culturel dominant. On retrouvait dans les lettres des frères et des sœurs le langage dualiste qui de tout temps a été l'« un des constituants élémentaires de tout système de représentations, de toute idéologie envisagée comme la traduction de rapports de forces » et qui renvoyait ici au « classement dichotomique valorisé des attitudes, comportements, qualités » que la société avait forgé pour concevoir la dualité des sexes³⁴⁴. Les échanges entre Laurent et Emilie Remillieux dont on a gardé la trace pouvaient être analysés d'après leur intériorisation du *gender-stereotyping* enraciné dans la culture occidentale et qui modelait l'évolution du catholicisme de ce XIXe siècle finissant. Le rapport de force qui dominait les relations du frère et de la sœur recouvrait en effet aussi « la concordance entre une Eglise hiérarchique et un caractère féminin tenu pour docile et soumis »³⁴⁵, car Laurent Remillieux était non seulement investi de son autorité

³⁴³ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, non datée (estimation : après Pâques 1911).

³⁴⁴ Les citations sont empruntées à un ouvrage de Françoise Héritier, *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Editions Odile Jacob, 1996, 332 p., p.69 et 70.

³⁴⁵ R. Gibson, « Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle », *op. cit.*, p. 78.

d'homme et de sa place d'aîné au sein de la fratrie mais aussi de celle du prêtre. La tutelle qui pesait sur sa sœur possédait donc une triple justification. La personnalité d'Emilie ne pouvait que rester prisonnière de ces « affinités électives » qui régissaient le lien « entre d'un côté les valeurs et le discours catholiques, et de l'autre l'image [...] de la femme et de la féminité »³⁴⁶. Quand Laurent Remillieux imaginait pour Emilie « une bonne et indépendante position »³⁴⁷ qu'elle trouverait dans l'enseignement, elle passait tous les examens nécessaires en déplorant son impuissance et en implorant le pardon de son frère. Elle semblait promise à la réussite malgré elle. La pression exercée sur elle lui était d'autant plus intolérable que parmi les filles de la famille, elle semblait être l'élue, celle en qui Laurent Remillieux avait déposé ses espérances et qui supportait en conséquence tout le poids de ses exigences, peut-être parce qu'elle était l'aînée des filles et donc la plus proche de lui par l'âge. Marie, qu'on décrivait comme timide et elle aussi soumise, apparaissait en tout cas moins contrainte et supportait mieux ses infractions à l'ordre imposé par Laurent Remillieux. D'ailleurs, aucun projet d'avenir n'apparaissait clairement fixé pour elle, et ce fut avec surprise que son frère aîné apprit en 1914 son désir de concrétiser les sentiments qui la liaient à Raymond Thomasset.

En dépit de cette intériorisation de valeurs unanimement partagées par la société occidentale et par les catholiques, on était bien loin de la ligne de conduite majoritaire observée pour l'éducation des jeunes filles sous la Troisième République et que retracent les travaux de Françoise Mayeur³⁴⁸. Cette éducation relevait en fait d'un consensus qui ralliait l'ensemble de la société française en dépassant tous les

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 78.

³⁴⁷ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du 23 février 1911.

³⁴⁸ Les travaux de .² nous fournissent un panorama complet de la situation de l'éducation et de l'instruction des filles au XIXe siècle. Aux ouvrages et articles spécialisés tels que *L'enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1977, 489 p ; *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1979, 207 p. ; « Vers un enseignement secondaire catholique des jeunes filles au début du XXe siècle », *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, LXXXI, 1995, p. 197-205, on peut ajouter aussi une histoire générale de l'enseignement qui permet une mise en perspective et des comparaisons avec l'enseignement reçu par les garçons, et à laquelle Françoise Mayeur a apporté sa contribution pour le XIXe siècle : *De la révolution à l'Ecole républicaine*, t. III de *l'Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France* sous la direction de Louis-Henri Parias, Paris, 1981,. Le thème est aussi repris dans le chapitre 10, rédigé par Françoise Mayeur toujours, de *Histoire des femmes en Occident*, T. 4, *Le XIXe siècle*, *op. cit.*

clivages religieux et politiques. Les comportements des catholiques en la matière ne formaient encore une fois que le reflet d'une histoire sociale et culturelle qui assignait à la femme le rôle d'épouse et de mère quand elle appartenait au monde des classes dirigeantes ou des classes moyennes. Si les femmes des classes pauvres travaillaient par nécessité, les bourgeoises, et celles qui aspiraient à leur mode de vie, étaient vouées au confinement du foyer, à l'entretien de leur ménage et au bien-être de leur famille. L'apprentissage des bienséances mondaines et des travaux féminins revêtait alors une importance dont l'évidence ne pouvait remettre en question l'absence d'une formation intellectuelle rigoureuse. Les carences de l'enseignement secondaire féminin découlaient directement de ces réalités et la situation générale ne s'améliora pas avec la loi Camille Sée. Quelques rares établissements, essentiellement parisiens, proposaient un enseignement de qualité, mais les tentatives comme celle du collège Sévigné restaient très isolées. La réforme Georges Leygues de 1902, qui introduisait des changements dans les examens du baccalauréat, permit enfin aux jeunes filles d'accéder au diplôme qui clôturait les années d'enseignement secondaire : en 1905, le collège Sévigné présentait ses premières candidates au baccalauréat latin-langues créé trois ans auparavant. L'enseignement catholique suivit dès lors cet exemple, même si « l'engouement pour le baccalauréat » restait « circonscrit à quelques établissements privés de la capitale »³⁴⁹, centralisation que Laurent Remillieux percevait en tant que Lyonnais comme un obstacle à la réalisation d'ambitions provinciales³⁵⁰. Cet enseignement catholique témoignait cependant des efforts qu'on désirait accomplir en vue de relever le niveau de formation des femmes catholiques, et pas seulement de celles qui se destinaient à une carrière d'enseignante. Même si cet enseignement contribuait finalement à « l'irruption des femmes de la classe moyenne dans le monde professionnel des hommes »³⁵¹, il s'inscrivait aussi dans le sillage de la politique déjà prônée sous le Second Empire par les catholiques libéraux qui s'exprimaient par l'intermédiaire de Mgr Dupanloup. Les lois anticléricales des républicains en ce début du XXe siècle, comme les considérations que les catholiques faisaient peser sur une société laïcisée qui s'éloignait selon eux toujours plus de la religion, redonnaient toute son actualité

³⁴⁹ F. Mayeur, « Vers un enseignement secondaire catholique des jeunes filles au début du XXe siècle », *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, *op. cit.*, p. 204.

³⁵⁰ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du 24 octobre 1908.

³⁵¹ F. Mayeur, *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 180.

aux propositions qui visaient à faire de la femme un agent éclairé et actif de la reconquête catholique.

La démarche de Laurent Remillieux dépassait ce cadre, d'abord parce que le désir de réussite et l'obligation de résultat qu'impliquait ce désir guidaient les projets qu'il avait conçus pour sa sœur, de la même façon que ceux qu'il avait auparavant développés pour Louis. La réussite apparaissait comme une fin en soi, et la première lecture qu'on peut en proposer s'ancre encore une fois dans une histoire sociale des classes moyennes, qui reprend d'ailleurs les analyses de Françoise Mayeur sur les mutations de l'enseignement secondaire féminin au début du XXe siècle. L'identification à l'enseignement masculin dérivait des exigences exprimées par les classes moyennes qui n'envisageaient plus seulement pour leurs filles la voie exclusive du mariage : « la nécessité pour les filles d'acquérir une situation personnelle [apparaissait] de plus en plus claire »³⁵² ; et c'était la même évidence qui transparaissait dans l'argumentation de Laurent Remillieux quand il cherchait à convaincre sa sœur de la justesse de ses vues. Mais si l'on cherche à resserrer le cadre sur ces classes moyennes, il est indéniable que le plan d'études élaboré pour Emilie devait aussi beaucoup à la fréquentation du milieu sillonniste. Certes, Laurent Remillieux avait lui-même suivi des études universitaires et il était devenu enseignant, comme son frère Jean après lui. Emilie se contentait finalement de suivre le modèle que proposaient ses deux aînés, ceux qui étaient investis de l'autorité familiale. Et de toutes les façons, un nombre très restreint de carrières s'offrait à ces jeunes femmes diplômées de l'enseignement supérieur et souhaitant exercer une profession. Mais le choix de l'enseignement public échappait à la banalité : c'était en ce sens qu'il fallait songer à une influence sillonniste. En effet, si par ailleurs un enseignement secondaire catholique des jeunes filles s'organisait et menait ses élèves au baccalauréat voire à des études supérieures, c'était « dans une perspective de défense catholique plutôt que d'imprégnation du monde profane par des jeunes filles ou femmes entrées de plain-pied dans les institutions universitaires, qui chercheraient à les réformer du dedans »³⁵³. L'exemple montré par une femme telle que Mlle Régimbal, apparue dans l'entourage des Remillieux au moment de leur participation aux manifestations sillonnistes, plaçait Emilie Remillieux dans une situation audacieuse. Une lettre écrite par Laurent Remillieux avant l'engagement sillonniste

³⁵² F. Mayeur, *L'enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République*, op. cit., p. 375.

³⁵³ *Ibid.*, p. 205.

de la famille montrait en fait clairement que sa conversion quant aux perspectives d'avenir de sa sœur était en partie la conséquence de cet engagement. Emilie avait alors quatorze ou quinze ans et son frère n'imaginait pour elle qu'une formation pratique la préparant à la direction d'un foyer, tout en lui permettant aussi d'agir pour le « salut des âmes », selon les moyens d'un catholicisme féminin qui s'exprimait par une pratique régulière et par la collaboration à des œuvres paroissiales :

« des délassements utiles en s'exerçant et en aimant toutes choses où une femme intelligente doit être toujours d'une compétence indiscutée : ce sont les sciences ménagères, couture, cuisine, hygiène... direction d'un foyer ! Voilà un domaine très vaste auquel j'ajouterais encore volontiers, outre l'utilité pratique qu'ils peuvent avoir accidentellement, les arts d'agrément comme la musique par exemple. Encore une fois, si à tous les efforts que tu feras dans tous ces domaines, tu peux te dire : ce n'est pas pour moi que je travaille, mais pour être bientôt à la hauteur de ma tâche, tâche noble et belle entre toutes, la tâche même de Notre Seigneur : établissement de la pacification, de l'amour, de la justice sociale et privée, du bonheur relatif de tous en ce monde, et enfin et surtout en dernière analyse du salut des âmes. »³⁵⁴

Alors qu'en 1905-1906, Laurent Remillieux ajustait ses projets à une image fort traditionnelle de la femme, la perspective changea totalement à partir de 1908-1909 et ses lettres ne parlèrent plus que de rigueur intellectuelle et de travail régulier : il fallait désormais acquérir l'intelligence du latin et des sciences, tout en s'intéressant de près aux idées sociales et politiques qu'Emilie devait découvrir à travers la lecture des journaux sillonnistes et en devenant une militante active du catholicisme social et de la démocratie chrétienne.

La première expérience d'enseignante d'Emilie Remillieux fut néanmoins conduite, au cours de l'année 1911-1912, dans le cadre d'une école catholique de Saint-Romain-en-Gal, où son interlocuteur essentiel fut le curé de la paroisse. Une influence contraire à celle de son frère s'était en fait exercée auprès de ses parents, après l'échec rencontré à la deuxième partie du baccalauréat. L'abbé Arthaud, curé de Saint-Paul et directeur spirituel d'Emilie et de Marie, que la famille fréquentait donc dans le cadre paroissial, désapprouvait le choix de continuer des études supérieures dans la perspective de l'enseignement d'Etat. De son avis, une jeune fille de vingt-et-un ans, si elle se destinait à une carrière d'enseignante, devait songer à exercer au lieu de poursuivre un but utopique. Emilie Remillieux relatait à son frère aîné l'entretien qui avait opposé Mr Arthaud aux vues familiales un dimanche en début d'après-midi. Ce dernier souhaitait d'ailleurs la rencontrer le jour même à la

³⁵⁴ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du « samedi 6 mai », envoyée du grand séminaire, peu avant l'ordination de Laurent Remillieux, en 1906 donc.

cure de la paroisse Saint-Paul, avant les vêpres, ou au plus tard le jeudi suivant. Emilie pensait qu'il avait peut-être une place à lui offrir dans l'enseignement privé, qu'elle-même semblait appeler de ses vœux, mais elle sollicitait encore les conseils de son frère avant l'entrevue³⁵⁵. Laurent Remillieux se rallia à l'opinion générale à condition qu'Emilie n'abandonnât pas la préparation du baccalauréat. Elle concilia donc les leçons données à Saint-Romain-en-Gal dans une école primaire et cette préparation toujours menée avec l'aide de ses frères, mais désormais aussi avec le concours d'autres professeurs de l'enseignement secondaire masculin, recrutés par Laurent Remillieux parmi ses collègues en premier lieu. Elle ne réussit finalement l'examen qu'en octobre 1913 et s'inscrivit aussitôt aux cours de licence. Son frère avait prévu pour pallier ses lacunes des leçons particulières de latin et de français et, dès novembre, il annonçait avec satisfaction à leur mère son intention de préparer l'agrégation d'allemand. C'était dans ce contexte qu'il rappelait à Jean son devoir d'état et qu'il lui reprochait de se décharger de ses tâches matérielles sur Emilie : il était hors de question que cette dernière assumât la charge de la direction du foyer maintenant que leur mère avait quitté Lyon, alors qu'elle acceptait enfin de réaliser les ambitions que son frère avait conçues pour elle, offrant à tous l'image de « la nouvelle jeune fille »³⁵⁶ qui commençait à émerger au sein de la société française.

Il est clair que la personne d'Emilie, façonnée par les exigences de son frère aîné, focalisait certains aspects du fonctionnement familial des Remillieux et qu'elle contribuait à révéler les positions particulières adoptées dans les champs social et catholique par la famille. Son parcours, qui aurait pu être celui d'une jeune fille aspirant au mariage et au confort d'un foyer vécu sur le mode bourgeois, œuvrant pour sa paroisse dans le cadre d'une sociabilité strictement féminine, explora un autre possible de l'histoire familiale. Emportée dans le sillage de ses frères, elle devait participer à la réalisation de leurs aspirations sociales et religieuses. Elle témoignait de cette relation privilégiée qui pouvait unir un frère et sa sœur, mais qui s'exerçait finalement dans son cas au détriment de son autonomie. Certes, on a du mal à retrouver au sein de la fratrie les relations horizontales qui seraient censées caractériser les rapports entre frères et sœurs, justement parce que Laurent Remillieux était investi d'une autorité paternelle et que deux des frères étaient

³⁵⁵ Lettre d'Emilie Remillieux à Laurent, non datée, estimation : automne 1911.

³⁵⁶ C'est le titre donné par Françoise Mayeur au chapitre VI de *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, *op. cit.*

devenus prêtres. Des relations de ce type ont pu marquer cependant les liens entre certains d'entre eux, Jean et Louis par exemple. Mais très nettement pour Emilie et Laurent, « la combinaison de l'âge et du sexe [avait dessiné une] des figures croisées [...] où l'âge redoubl[ait] les caractéristiques du rapport de sexe : paternel ou maternel ». « La sœur » était dominée par « le grand frère », « le guide et l'initiateur », « substitut du père et du mari »³⁵⁷, véritable Pygmalion qui décidait de sa destinée³⁵⁸. L'expérience commune du voyage, que nous dévoilera la partie consacrée à l'Allemagne, illustrera d'une autre manière cette relation, mais toujours selon la même problématique, qui trouvera finalement sa conclusion dans le cadre de la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban.

Toutefois, le plus singulier chez les Remillieux restait cette aptitude à construire à chaque tournant de leur vie un projet familial, ultime conséquence de cette forme majeure de l'échange affectif que recouvraient ici les liens fraternels. Chacun possédait dans la fratrie une place particulière et avait un rôle à tenir, et si Emilie appartenait très visiblement à la synergie qui amenait Laurent et Jean vers la réalisation commune de leur vocation sacerdotale, les autres remplissaient aussi leur mission dans le programme catholique familial. Dans l'étude de l'itinéraire catholique des Remillieux qui va suivre, Laurent Remillieux demeurera évidemment notre fil directeur, mais sans que les autres membres de la famille puissent disparaître de notre horizon, tant le fonctionnement familial rejaillissait sur les desseins religieux du frère aîné. La première partie du chapitre a essayé de multiplier les pistes et les réflexions quant à l'histoire sociale des Remillieux, pour dégager des éléments qui éclaireront leurs choix religieux et sauront les mettre en perspective, dans une logique qui accorde à la réalité sociale et à sa perception toute son importance. En fait, il s'agit encore une fois d'aller à l'encontre des études qui chercheraient à introduire une dichotomie entre l'histoire sociale de l'individu et son histoire spirituelle. En gardant très présente l'échelle d'observation choisie dans ce chapitre, les possibilités qu'elle offre et ses limites, tout le jeu de l'analyse consiste à confronter sans cesse l'expérience que notre personnage pouvait avoir du social, avec son discours et ses attitudes de catholique. L'hypothèse de travail, dont l'évidence théorique ne présume pas de la fréquence de son utilisation, est donc que les deux

³⁵⁷ Citations extraites de *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 153.

³⁵⁸ La grille de lecture des relations frère-sœur est empruntée à Alain Corbin, rédacteur du chapitre « Coullisses » de *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 474-476.

champs, social et religieux, interférait pour modeler la vocation du prêtre. Elle nous permet alors de diversifier les clés de lecture et de combiner plusieurs interprétations d'un même événement, d'un même comportement. Ainsi, l'obsession de la régularité et du temps organisé qui caractérisait l'un des aspects de la personnalité de l'abbé Laurent Remillieux, dont on peut croire que je n'ai proposé jusque-là qu'une interprétation névrotique doublée d'une explication en termes de rapport de force, peut aussi se comprendre par une intériorisation du temps religieux et des règles de vie imposées à la communauté dans les institutions religieuses qu'il avait fréquentées. Mais « la maxime universelle : “Dieu est ordre et régularité” », qui contrôlait essentiellement « la micro-activité féminine »³⁵⁹ et dont Laurent Remillieux se réclamait si bien, se rapportait aussi aux normes infligées par une société industrialisée et urbaine qui formait son environnement. On glisse par là vers les réflexions développées avant tout par des sociologues et à leur suite par des historiens autour du thème du temps, de ses représentations et de ses usages sociaux³⁶⁰. En reprenant les interrogations de l'histoire sociale, on essaie en fait d'échapper au langage de la spiritualité et à sa logique propre. En résumé, il s'agit de refuser toute problématique interne menant à la confusion des genres, piège trop souvent tendu à une histoire religieuse de la spiritualité. On gardera donc en mémoire tous les développements écrits à propos de ce portrait de famille qui vient de s'achever, pour aborder une nouvelle facette, consacrée à l'itinéraire sacerdotal de Laurent Remillieux.

2 – L'itinéraire religieux d'un clerc

On a déjà vu, pour les années qui précéderent la guerre, que l'influence sillonniste marqua essentiellement les rapports des Remillieux avec le catholicisme traditionnel, dont ils dénonçaient le conservatisme impuissant et les compromissions avec la classe bourgeoise. Pourtant, dans leur vécu religieux ou dans les premières expériences pastorales des deux frères prêtres, s'entremêlaient d'autres influences qu'il reste maintenant à examiner, en respectant bien entendu la condition

³⁵⁹ *Histoire des femmes en Occident*, T. 4, *Le XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 192.

³⁶⁰ Ces réflexions sont présentées par Alain Corbin dans son introduction de l'ouvrage collectif *L'avènement des loisirs*, *op. cit.*, p. 9-20, accompagnées d'une bibliographie qui reprend les principaux travaux des sociologues et des historiens sur le sujet.

méthodologique définie précédemment : ne jamais oublier l'héritage de leur histoire sociale qui les conduisait à une certaine perception de la société urbaine et industrielle les environnant, et contribuait à informer ainsi leur vie religieuse et les projets d'action catholique qu'ils pouvaient forger pour pallier les carences spirituelles supputées de cette société. C'est en ce sens qu'il faut considérer l'histoire religieuse des Remillieux comme largement amorcée.

On ne sait rien de la naissance de la vocation sacerdotale de Laurent Remillieux, puisque la source essentielle de notre travail sur les jeunes années du prêtre demeure cette correspondance familiale, qui ne livre ses premières traces significatives sur le sujet qu'à partir de 1901. A cette date, les choix de Laurent Remillieux quant à son orientation vers la prêtrise apparaissent déjà fixés³⁶¹. On peut tout de même suivre les étapes de sa formation cléricale et dépeindre les dévotions familiales pour replacer cette vocation dans son contexte institutionnel et cerner la sensibilité religieuse qui la baigne³⁶². La réalisation de la vocation sacerdotale de l'abbé Laurent Remillieux ne correspondit pas toujours à ses aspirations. Dans un premier temps, il dut assumer bien malgré lui les charges d'enseignement que lui confia l'institution ecclésiale. Mais parallèlement à ces postes d'enseignant qui répondaient aux besoins de l'Eglise catholique après les lois sur les congrégations et sur la séparation, il mena d'autres expériences pastorales plus proches de ses vœux, dont celle, décisive, vécue dans le quartier de Croix-Luizet à Villeurbanne. Ce fut durant ces années, qui laissaient aussi une large place à l'engagement sillonniste, que s'élabora un projet d'apostolat qui permettait de concilier vocation sacerdotale et exigences familiales. Car on ne doit

³⁶¹ La contribution de Raymond Darricau, « Un débat sur la vocation au début du XXe siècle : l'affaire Lahitton (1909-1912) » à la deuxième rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud-l'Abbaye en 1978, propose quelques éclairages sur le problème de la vocation sacerdotale au temps où Laurent Remillieux se déterminait pour la prêtrise. Les actes de ce colloque ont été publiés sous le titre *La Vocation religieuse et sacerdotale en France : XVII-XIXe siècles*, Université d'Angers, 1979, 79 p., p. 65-77 pour le texte en question.

³⁶² L'ouvrage de Joseph Rogé, *Le simple prêtre*, Tournai, Casterman, 1965, 338 p., aborde aussi la question de la vocation dans une première partie sur « La vocation et la formation du personnage ». Mais les renseignements que cette partie donne sur le déroulement des études et de la vie des séminaires, comme sur les ordinations, apparaissent plus essentiels. Ils permettent de retrouver le contexte général dans lequel ont évolué les deux frères Remillieux au cours de leur formation cléricale. La deuxième partie, dévolue à « L'expérience du personnage », définit, quant à elle, les diverses institutions du ministère et rappelle le déroulement de la carrière ecclésiastique, autant d'informations pratiques utiles pour replacer les débuts cléricaux des Remillieux dans leur contexte institutionnel.

pas perdre de vue que le cadre familial fournissait encore à Laurent Remillieux un lieu d'apprentissage, façonnant des comportements fondateurs qu'il reproduirait dans l'avenir. La mort du père montrait par exemple qu'une scène de la vie privée pouvait augurer de certaines positions adoptées plus tard par le prêtre dans la célébration des funérailles chrétiennes. Elle aidait aussi à révéler une relation à Dieu, à la vie et à la mort, qui structurait la personnalité de l'abbé Laurent Remillieux, sa conception du monde et donc sa façon de percevoir et d'exercer la prêtrise. En entrelaçant tous les éléments et en déplaçant les limites d'une expérience envisagée par ses acteurs comme spirituelle, on en viendra somme toute à s'interroger sur le rapport de Laurent Remillieux et de ses proches au monde et aux autres.

Jésus, Marie, Saint-François et Saint-Sulpice

Les dévotions de la famille Remillieux s'inscrivaient parfaitement dans cette mutation du catholicisme français du XIXe siècle, caractérisée par le renouvellement de la spiritualité qu'ont décrit toutes les histoires du catholicisme³⁶³ depuis les vingt dernières années. Le catholicisme des Remillieux apparaissait dès lors comme le produit de l'évolution des sensibilités et des pratiques, commandée par l'essor de la dévotion mariale et de la piété ultramontaine, par le triomphe du modèle italien prônant le liguorisme et imposant la liturgie romaine, même à une Eglise lyonnaise longtemps résistante. Les témoignages sur la ferveur religieuse familiale abondent et la correspondance des parents et des enfants nous promène dans ses expressions particulières. Mais si la vie religieuse des Remillieux se conformait au modèle catholique dominant dans cette première décennie du XXe siècle, c'était bien son intensité qui posait question et qui était susceptible de rendre compte de la vocation des deux frères aînés. Le souvenir de l'appartenance déjà évoquée d'une branche de la famille maternelle à la Petite Eglise de Lyon, survivance régionale du jansénisme, ne semblait pas avoir survécu dans la génération des enfants Remillieux ni avoir influé sur leur sensibilité religieuse. L'héritage ne transparait explicitement dans aucune des sources directes consultées. On sait pourtant par ailleurs que les retours de fidèles des familles issues de la Petite Eglise au sein des Eglises institutionnelles

³⁶³ Les quelques pages consacrées à ce thème par Denis Pelletier *in Les catholiques en France depuis 1815, op. cit.*, p. 24-28, brossent un tableau, synthétique mais exhaustif, qui permet de replacer les Remillieux dans le contexte global du catholicisme français du XIXe siècle. La bibliographie proposée suffit pour cerner les modalités de l'expression de la sensibilité religieuse de la famille de Laurent Remillieux.

s'accompagnaient d'une ferveur singulière, nourrissant les engagements les plus complets, favorisant chez les catholiques notamment l'intransigeance d'une foi radicale³⁶⁴. Si Joseph Folliet suggérait l'exigence puritaine et la rigueur austère des Remillieux, il rapprochait ces traits de la morale économique et sociale des classes moyennes, mais il les cantonnait justement au personnage de la mère³⁶⁵. C'était déjà l'interprétation d'un catholique social lyonnais, Compagnon de Saint-François, certes soucieux d'exprimer sa magnanimité envers le passé schismatique de la famille d'Augustine Combet et de ne pas dénigrer les ambitions économiques d'une classe à laquelle il appartenait, mais pourtant plus enclin à préférer la piété franciscaine du père. De plus, la distinction qu'il établissait ainsi entre les sensibilités religieuses des deux époux Remillieux reprenait le schéma de l'organisation des relations familiales. En fait, l'élément le plus atypique de l'histoire de la vocation de Laurent Remillieux résidait certainement dans le rôle détenu par le père dans la constitution d'une identité religieuse familiale. Alors que le fils aîné paraissait investi de l'autorité paternelle et que la figure de la mère dominait le couple formé par les parents, le père affichait toutes les manifestations extérieures d'une piété fervente et constituait le modèle revendiqué par son fils aîné en matière de dévotion.

Hormis les quelques éléments déjà mentionnés depuis le début de ce travail, la connaissance qu'on peut avoir d'Augustine Remillieux demeure très fragmentaire et comme empreinte d'une certaine distance qui la rend moins facile à cerner que son mari ou ses enfants et, plus encore, difficile à pénétrer. La compréhension de ce personnage reste toute extérieure, son intimité et sa vie spirituelle ne semblent pas accessibles à l'historien. Les sources ne répondent assurément pas aux attentes de ce dernier car la principale d'entre elles, celle qui livre des informations sur la sensibilité religieuse des Remillieux, leur correspondance, ne laisse que rarement la parole à Augustine Remillieux et le discours que les autres livrent sur elle ne dévoile rien de personnel sur le sujet. Au contraire, le père apparaît mieux, d'abord parce

³⁶⁴ Dans le dernier chapitre de sa thèse, Jean-Pierre Chantin examine le cas de quelques-uns de ces convertis intégrant les Eglises catholique ou protestantes. Consulter la version non publiée de la thèse de Jean-Pierre Michel-Chantin, *Les amis lyonnais de l'œuvre de la vérité : une permanence de Jansénistes convulsionnaires du dix-huitième siècle à nos jours*, sous la direction de Régis Ladous, Université Jean Moulin Lyon 3, 1994, 2 vol., 658 p. Le rôle de la mère dans la vocation sacerdotale des deux frères Remillieux serait donc aussi à ramener à l'itinéraire de ces fidèles quittant la petite Eglise de Lyon pour un catholicisme vécu avec une extrême ferveur. Mais les sources disponibles n'ont pas permis de suivre cette piste.

³⁶⁵ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 16-17.

qu'il était un interlocuteur privilégié pour son fils aîné quand il s'agissait d'organiser les dévotions familiales ou de rendre compte des événements religieux. Son importance se révéla aussi quand Laurent Remillieux le prit à témoin au moment où il cherchait à définir l'orientation de sa vocation. Et puis, sa maladie et sa mort donnèrent l'occasion à ses enfants de parler de lui dans l'intimité des sentiments et du lien filial. On retenait sa piété profonde : on disait qu'il récitait le chapelet tout le long du chemin qui le conduisait de son domicile, chemin de Montauban, à son lieu de travail ; pratiquant régulier, il suivait scrupuleusement les prescriptions de l'Eglise ; chaque année, il participait à plusieurs pèlerinages et effectuait une retraite ; et pour finir, il offrit à tous l'image d'une bonne et sainte mort. Augustine Remillieux accompagnait bien sûr son mari dans la plupart de ses dévotions et la vie religieuse des Remillieux se concevait avant tout dans un cadre familial et paroissial. Mais Laurent Remillieux père, par son appartenance au tiers ordre franciscain, avait aussi une activité qui dépassait ce cadre et dans laquelle ses deux fils aînés trouvaient une place. Cette connivence expliquait la proximité peut-être plus grande qui existait entre eux et qui facilitait les confidences et les échanges sur la vie spirituelle de chacun. Dans ce domaine, la figure du père trouvait finalement à s'exprimer, mais les valeurs que ce père incarnait ne correspondaient pas aux représentations masculines dominantes dans la société. L'ordre religieux subvertissait l'ordre social et l'inversion des priorités avait peut-être ouvert la voie à la vocation sacerdotale des deux aînés.

Je n'ai pas remonté la piste jusqu'aux sources de l'engagement du père dans le tiers ordre franciscain et je ne sais toujours pas comment un homme issu du monde de la petite boutique a pu devenir ce catholique fervent. Les recherches sur les classes moyennes au XIXe siècle abordent rarement la question religieuse. Le travail de Bernadette Angleraud sur les boulangers de Lyon notamment, dans sa version publiée, ne consacre que deux pages au thème de la religion et conclut sur le détachement des boulangers, quelque peu héritiers de l'anticléricalisme des sans-culottes, travaillés au début du XXe siècle par le radicalisme et abandonnant la religion aux femmes³⁶⁶. On sait cependant que, dès cette époque, une partie des classes moyennes « fournit ces militants chrétiens qui [prirent] peu à peu le relais des notables »³⁶⁷. Il aurait donc fallu faire appel à l'histoire personnelle de Laurent Remillieux père pour comprendre son parcours religieux : la religion avait-elle déjà

³⁶⁶ B. Angleraud, *Les boulangers lyonnais aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Editions Christian, 1998, p. 113-115.

formé un recours pour ses propres parents qui avaient affronté la mort de plusieurs de leurs enfants ? L'alliance avec les héritiers de la famille Berthet avait-elle favorisé une pratique assidue dans le cadre d'un quartier d'Ainay à forte implantation catholique³⁶⁸ ? Par son entrée dans la Maison Beaumont l'employé de confiance avait-il côtoyé des cercles de sociabilité où évoluait la bourgeoisie catholique lyonnaise ? Jean Beaumont avait-il été un passeur vers le tiers ordre franciscain ? Toujours était-il que Laurent Remillieux avait choisi pour ses enfants la filière de l'enseignement privé catholique et que la famille limitait sa vie sociale aux réseaux catholiques qu'on a déjà eu l'occasion d'invoquer. Certes, ces choix semblaient représentatifs de la vigueur du catholicisme lyonnais et le lieu avait peut-être rendu possible ce parcours. En 1905, l'histoire était parvenue à son terme : l'installation des Remillieux chemin de Montauban sanctionnait en fait leur proximité avec l'institution catholique puisqu'ils venaient habiter un appartement logé dans un ancien couvent, sur la colline de Fourvière que dominaient les bâtiments de l'évêché. La famille Remillieux se déplaçait encore une fois à l'intérieur d'un territoire circonscrit par les catholiques. Ces remarques suggèrent que l'analyse de leur usage des espaces urbains est aussi à intégrer dans l'étude de leur vie religieuse car il supposait leur insertion dans certains réseaux du catholicisme lyonnais.

L'appartenance au tiers ordre franciscain engageait Laurent Remillieux père dans les multiples activités d'un cercle de sociabilité masculine : réunions, retraites fermées, pèlerinages réalisés en groupe le soustrayaient à son environnement familial et paroissial et lui permettaient d'accéder à des réflexions qui élargissaient son horizon social. Très tôt, ses fils aînés avaient donc pris part à ses activités. A quinze ans, Jean Remillieux était « admis à la vêtue du tiers-ordre séculier de Saint-François dans la chapelle des Pères Capucins où, depuis bien longtemps, il aimait à venir avec son père »³⁶⁹. Laurent Remillieux était aussi tertiaire puisqu'il se plaignit un jour d'avoir perdu son scapulaire du tiers ordre. L'héritage de la spiritualité franciscaine, dont les deux fils Remillieux étaient redevables à leur père, a toujours été souligné dans les travaux des historiens qui ont eu à présenter Laurent Remillieux. Joseph Folliet l'avait déjà mis en valeur dans sa biographie pour des raisons personnelles évidentes, mais Laurent Remillieux lui-même l'avait revendiqué, d'abord pour son frère, puis

³⁶⁷ Jean-Marie Mayeur et Jacques Gadille (dir.), *Histoire du christianisme*, T. 11, Paris, Desclée, 1995, 1172 p., p. 532.

³⁶⁸ Voir B. Dumons, « Ainay, le quartier noble et catholique de Lyon ? », *op. cit.*

³⁶⁹ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915)*, *op. cit.*, p. 23.

pour lui, le plus clairement il est vrai à partir du moment où il devint aumônier des Compagnes de Saint-François. Ceux qui ont eu à évoquer la contribution des Remillieux au Sillon lyonnais ont également toujours rapproché la militance sillonniste des fils de la spiritualité franciscaine du père. Il y avait, en effet, dans l'engagement franciscain du père de quoi favoriser la conversion des fils à la démocratie chrétienne et leur engouement pour le catholicisme social. Jean-Marie Mayeur a montré la convergence qui avait pu exister à la fin du XIXe siècle entre le tiers ordre franciscain et la deuxième démocratie chrétienne³⁷⁰. La question sociale n'était pas absente des préoccupations des tertiaires, qui suivaient en cela l'orientation donnée par le pontificat de Léon XIII, et les solutions qu'ils lui proposaient s'accrochaient à des désirs de restauration sociale et chrétienne qui informaient tous les projets du catholicisme social. Le Supérieur du grand séminaire d'Alix, le futur cardinal Verdier, avait confié à Laurent Remillieux la charge d'aumônier des pauvres. Il accueillait donc les mendiants et leur portait les restes du repas des séminaristes, trouvant ici l'occasion d'approcher l'idéal franciscain de pauvreté³⁷¹. L'anticapitalisme professé par les conceptions économiques franciscaines avait aussi pu nourrir l'aversion de l'abbé Laurent Remillieux envers une bourgeoisie individualiste et matérialiste, dont il dénoncerait le conformisme stérile à Roanne. L'esprit franciscain avait même pu nourrir son propre rapport ambivalent à l'argent, pétri de dénigrement et de mépris alors que les besoins exigeaient des rentrées financières et qu'on redoublait d'efforts pour provoquer ces dernières. Que ce fût au niveau des idées politiques et sociales qui s'ancraient dans une spiritualité spécifique, ou au niveau du modèle de l'homme d'œuvres, intégré dans la sociabilité masculine des cercles, qu'il promouvait, le tiers ordre franciscain proposait aux fils Remillieux un type de catholicisme fervent mettant en scène des hommes pieux.

Laurent et Jean Remillieux avaient donc grandi avec l'image d'un catholicisme masculin minoritaire mais valorisé. Leur propre catholicisme et sa manifestation suprême, leur vocation, pouvaient se construire sur des valeurs masculines. Ainsi, la conception de la piété qu'avait Laurent Remillieux ne s'embarrassait pas des

³⁷⁰ Jean-Marie Mayeur, « Tiers ordre franciscain et catholicisme social en France à la fin du XIXe siècle », *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Editions du Cerf, 1986, 287 p., p. 193-207. Reprise d'un article publié dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, janvier-juin 1984.

³⁷¹ Témoignage d'André Poncet, curé de Mizérieux (Loire), envoyé à Joseph Folliet et daté du 25 février 1951, conservé au Prado parmi les Papiers Folliet, « Le Père Remillieux », carton 1.

connotations féminines que d'autres pouvaient lui prêter. Quand il conseillait à Emilie de s'armer de piété pour affronter les difficultés de la vie, il en appelait à « une piété vraie [...], une piété d'homme d'où [était] exclu presque tout sentiment. La piété alors, confondue avec la vertu de charité, dev[enait] une force à laquelle rien ne résist[ait] »³⁷². Entre leur vie d'homme et leur vie de prêtre, les deux frères n'envisageraient en conséquence aucune antinomie. Et c'était en ce sens qu'il fallait comprendre le rôle essentiel de la figure du père dans la détermination de leur vocation. Leur propre père avait été cet initiateur, ce passeur vers l'Eglise catholique, mais ils iraient au-delà du laïc fervent, car eux ne se contenteraient pas de subir l'autorité ecclésiastique. La déférence montrée par leur père à l'égard du Père Eugène, aumônier du tiers ordre, très présent dans la correspondance familiale dès qu'elle abordait le sujet franciscain, accordait au prêtre une place primordiale. D'ailleurs, leur fréquentation d'autres institutions catholiques confrontait sans cesse les Remillieux au pouvoir des clercs. L'ordre de l'Eglise catholique, sa hiérarchie, exaltaient l'autorité masculine. En prétendant assumer une part de ce pouvoir, ils dépasseraient le modèle de leur père et se classeraient parmi les forts et les influents. Le pouvoir religieux de Laurent Remillieux servirait alors aussi à justifier l'autorité exercée sur sa famille. Mais le père n'en était pas rejeté pour autant. Au contraire, la complicité qui s'était établie sur le plan religieux continuait à être recherchée dans la participation des fils aux dévotions du père et, réciproquement, dans l'intéressement du père aux engagements des fils, dont on a vu un exemple dans le chapitre sur le Sillon. Les occupations extra-paroissiales de Laurent Remillieux père ne s'arrêtaient pas au tiers ordre franciscain. Dans un temps où le catholicisme social produisait une action plus charitable que sociale, il avait initié Jean aux activités des Hospitaliers-Veilleurs³⁷³. Laurent et Jean Remillieux accompagnaient aussi, chacun à leur tour, leur père quand il se rendait aux veillées mensuelles de l'Adoration nocturne, et l'aîné disait sa fierté de partager avec son père ces moments de ferveur religieuse.

« Il y a quelques jours à peine, la veille de mon entrée au séminaire, j'ai passé la nuit avec mon père dans une église de Lyon. Oh, il n'y a rien de merveilleux dans cela. Je sais qu'on ne connaît pas cela en Autriche, mais en France dans toutes les grandes villes, chaque mois ou tous les deux mois, tous les hommes pieux le font. Durant une nuit, nous sommes douze ou quinze dans l'église. on prie, on chante ensemble de 10 h à 11 h. après on va au lit dans le dortoir (les lits sont très bons), et chacun pour soi, habituellement à deux, nous passons une heure devant notre Seigneur. Le matin, tout s'achève avec la messe et la prière. Cette nuit, le mercredi 7 octobre, j'ai eu la chance de faire l'heure de la prière seul avec mon père, de 2 à 3 h. Le père et le

³⁷² Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du 11 janvier 1909.

³⁷³ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915), op. cit., p. 25.*

« fils, presque le prêtre seul, tout seul devant le Dieu tout puissant et bon, qui a fait de nous ce que nous sommes, qui nous a donné un père et une mère, qui enfin est mon Tout, parce que je laisse pour lui le monde et ses joies légitimes. [...] Mon père et moi avons parlé tout haut avec notre ami divin. »³⁷⁴

En son absence, Laurent Remillieux demandait à son père de le représenter aux manifestations célébrant les grandes les fêtes religieuses. A travers lui, il participait ainsi aux dévotions familiales. La piété s'inscrivait au cœur de la relation père-fils. Aucune opposition ne venait entraver la vocation du fils aîné, objet d'un consensus familial. Le désir conjoint des parents l'avait sûrement suscitée, à tel point que ce désir, qui n'avait pas été suffisamment assouvi avec le fils aîné, avait pu ouvrir la voie à la vocation du deuxième fils. C'était d'ailleurs en toute conscience que Jean Remillieux remerciait ses parents d'avoir rendu possible sa vocation.

« Je suis bien heureux en ce moment ! Je viens à l'instant même de recevoir mon appel à la tonsure ! [...] Comme je suis heureux aujourd'hui d'être votre fils, votre enfant, votre œuvre ! C'est par vous que la vocation qui se concrétise dans l'appel officiel fait au nom de l'Evêque par le Conseil des Directeurs, c'est par vous que cette vocation a pu pénétrer dans mon âme, se développer avant même que je l'ai connue, dans l'atmosphère si chrétienne, si sacerdotale de la famille. »³⁷⁵

Et son père d'énoncer explicitement deux ans et demi plus tard le désir parental :

« Encore quelques [sic] temps et nous vous verrons, s'il plait à Dieu, tous d'ardents apôtres. Quel rêve pour un père et une mère ! »³⁷⁶

En 1901-1902, les lettres envoyées du séminaire de philosophie d'Alix étaient doublement datées, selon les calendriers civil et liturgique. Parfois, les dates du calendrier liturgique étaient commentées. L'enseignement que recevait Laurent Remillieux était ainsi communiqué à ses proches et malgré l'éloignement, la fusion familiale était permise par la perception d'un même temps qui n'était pas celui de la société civile, donc un temps qui renforçait leur appartenance à l'Eglise catholique et participait à la construction de l'identité familiale. Le quotidien de la famille, étroitement surveillé par Laurent Remillieux, était réglé par le temps de la pratique religieuse.

« Malgré le déménagement, n'oubliez pas la fête de l'Immaculée. Faites le possible et l'impossible pour la célébrer comme il faut... quand même. La bonne Mère immaculée et Notre Seigneur vivant en elle pendant ce saint temps de l'Avent vous en tiendront compte et béniront votre entrée dans le nouveau domicile. Je serais peiné si je savais, très chère et bonne Mère, que vous n'avez pas pris part, – vous et tous ceux à qui vous pouvez conseiller ou procurer l'accomplissement de ce... je dirais presque “devoir” –, à cette manifestation traditionnelle du 8 décembre. Quant

³⁷⁴ Lettre de Laurent Remillieux à Marie Bakarie, datée du 24 octobre 1903.

³⁷⁵ Lettre de Jean Remillieux à ses parents, datée du 12 mai 1905.

³⁷⁶ Lettre de Laurent Remillieux père à son fils aîné, datée du 8 novembre 1907.

à vous, très cher et bon Père, je vous prierais simplement de bien vouloir m'y représenter. Dimanche, à une heure, j'y penserai, et ce sera pour moi une joie de me sentir présent à Fourvière dans la personne de mon Père. Quant à la sanctification du reste de la journée, vous avez trop le sens chrétien et vous êtes trop dévoués à Marie pour que je vous en parle. Néanmoins, permettez-moi de vous rappeler ceci : il ne faut jamais, à moins d'impossibilité complète, passer un Dimanche, surtout un jour de fête, sans assister à une instruction quelle qu'elle soit : une bénédiction ne remplace pas. Il n'y a pas de sanctification complète du dimanche sans cela. »³⁷⁷

« Demain nous célébrons [...] la fête de l'intérieur de l'âme de Notre Seigneur. Pour vous je vous conseille beaucoup d'aller de très bonne heure à Saint-Jean (9 h et 2 h) pour la grand'messe et les vêpres : ce sera splendide à en juger par hier où ce n'était rien à côté de demain, mais à en juger aussi par hier il y aura probablement une foule extraordinaire. Pour la grand'messe, essayez de monter dans les tribunes même en payant peu de chose, 0,50 c. ou 0,75 c. : je m'en charge, ou bien devant la barrière. Pour les vêpres aussi près que possible de la chaire. »³⁷⁸

Les Remillieux faisaient partie des pratiquants réguliers suivant parfaitement les prescriptions de l'Eglise en la matière. Laurent Remillieux relayait le discours ecclésial sur le sacrement eucharistique auprès de sa famille en incitant fermement à la communion fréquente et en préconisant des visites quotidiennes au Saint Sacrement. La journée dominicale restait marquée par les obligations religieuses. Si elle était devenue, conformément à l'évolution générale de la société, un jour consacré à la famille³⁷⁹, puisque c'était aussi le seul moment de la semaine où la réunion des enfants autour des parents était possible, le temps passé ensemble restait dévolu à la sanctification du jour du Seigneur dans le cadre paroissial : entre l'assistance aux offices et la rencontre des autres paroissiens et de leurs prêtres, le dimanche se vivait chrétiennement. La participation des Remillieux à la vie paroissiale de Saint-Paul s'exprimait également en dehors des cérémonies et des offices. La correspondance évoquait les différentes œuvres qui engageaient le père ou la mère et ses filles, œuvres qui distinguaient nettement sociabilités masculine et féminine. Les femmes étaient ainsi conviées à s'occuper des ventes de charité tandis que les hommes se réunissaient dans des cercles d'études. A cette pratique publique, se joignait une pratique privée accomplie dans l'intimité familiale : la méditation, l'oraison personnelle et les récitation du chapelet (une ou deux dizaines étaient

³⁷⁷ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 5 décembre 1901.

³⁷⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, non datée.

³⁷⁹ Voir Robert Beck, *Histoire du dimanche de 1700 à nos jours*, Paris, Les Editions de l'Atelier Patrimoine / Editions ouvrières, 1997, 383 p. Le chapitre 8 consacré aux années 1880-1906 est intitulé « Le jour du repos et de la famille ». Robert Beck s'emploie à montrer la décadence religieuse du dimanche qui s'impose à partir du début du XXe siècle.

conseillées à Louis par exemple) étaient habituelles et explicitement recommandées par Laurent Remillieux, désormais garant de la piété familiale.

Les dévotions de la famille Remillieux témoignaient surtout du développement du culte eucharistique qu'avait imposé un courant de piété centré sur le Christ. Les Saluts du Saint Sacrement, la Fête Dieu, l'Adoration perpétuelle et l'Adoration nocturne exaltaient encore l'image christocentrique du Dieu d'amour³⁸⁰ que retranscrivaient les lettres de Laurent Remillieux dans les premières années du siècle naissant et qui en appelaient au règne du Sacré-Cœur. Cette dévotion trouvait d'autant plus d'écho chez les Remillieux qu'elle accordait à la famille une place essentielle. La lecture des extraits de la correspondance de Laurent Remillieux ne doit pas s'attarder seulement sur leur contenu. Elle doit aussi prendre en considération l'expression de la piété christocentrique, focalisée sur la bonté et l'indulgence d'un Dieu dont la proximité est garante de bonheur.

« Je souhaite que Notre Seigneur Jésus Christ règne chez nous. Or le règne de Notre Seigneur Jésus Christ, c'est un règne d'amour, un règne qui par conséquent engendre le bonheur infailliblement pour tous les membres d'une famille chrétienne quel que soit le poids des soucis inhérents à la vie. »³⁸¹

« Tout à l'heure, au salut, je ferai part de ces sentiments [amour, reconnaissance, vénération ressentis pour ses parents] au Sacré-Cœur de Jésus (je le fais du reste souvent, en dehors du Saint Sacrifice de la Messe où tous les jours je vous nomme au moment des Vivants, habitude que je conserverai lorsque j'aurai le bonheur de l'offrir. »³⁸²

« A tous un salut très respectueux et très cordial en Notre Seigneur Jésus Christ, notre Maître et notre Roi, mais aussi et surtout, notre Frère, notre céleste, doux et aimable Ami. »³⁸³

« Demain, Emilie tu parleras de toutes ces choses à Notre Seigneur. Je lui en parlerai de mon côté en mon nom et au tien. [...] Je lui en parlerai d'autant mieux que nous célébrons une grande fête sulpicienne et bien sacerdotale : la fête de l'intérieur de l'âme de Notre Seigneur. »³⁸⁴

³⁸⁰ La sensibilité religieuse des Remillieux était en cela conforme à l'évolution retracée par Gérard Cholvy dans sa contribution « Du Dieu terrible au dieu d'amour : une évolution de la sensibilité religieuse au XIXe siècle », *Actes du 1909^e Congrès National des Sociétés Savantes*, Dijon, 1984, *Section d'histoire moderne et contemporaine*, T. 1, *Transmettre la foi : XVIe-XXe siècles, 1. Pastorale et prédication en France*, Paris, 1984, p. 141-154.

³⁸¹ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 31 janvier 1901.

³⁸² Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 4 avril 1902.

³⁸³ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 11 avril 1902.

³⁸⁴ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, non datée.

« J'espère que vous avez tous très bien passé ce bel octave du Saint-Sacrement. La grande fête d'aujourd'hui [Fête du Sacré Cœur de Jésus], toute d'amour et de réparation, et la seconde procession d'après-demain, dernier écho des fêtes eucharistiques de cette année, auront, je pense produit les meilleurs effets dans vos âmes. »³⁸⁵

Toutes les citations utilisées dans ce développement montrent que le champ sémantique que définissent les désignations de Dieu et de Jésus recouvre aussi celui de l'amour. La dévotion au Christ, qui favorisait l'échange intime entre le fidèle et la personne divine, livrait encore le prétexte à une ingérence de Laurent Remillieux dans la vie familiale. Il s'immisçait dans la relation de sa sœur Emilie à Dieu, en lui imposant la façon de vivre cette dévotion. Dans ces conditions, le pèlerinage de Paray-le-Monial ne pouvait que revêtir une valeur particulière aux yeux de Laurent Remillieux qui encourageait ses parents à y participer chaque année au mois de juin. Inscrit dans l'histoire du culte du Sacré-Cœur qui était lié au souvenir de la Passion et du Calvaire et était devenu depuis la Révolution le signe de ralliement des contre-révolutionnaires, porté par le catholicisme ultramontain et légitimiste, ce pèlerinage mêlait dévotion religieuse et signification politique³⁸⁶. Le terme de « réparation » employé par Laurent Remillieux en 1902 renvoyait certes à la Passion du Christ mais pouvait aussi rendre encore compte du climat religieux qui avait résulté de la crise de 1870-1871. Au milieu de l'essor des manifestations publiques d'une foi catholique exacerbée, des visions et des prophéties, le Sacré-Cœur était apparu « comme le meilleur remède susceptible de guérir la France »³⁸⁷. Le message d'un catholicisme intransigeant et royaliste que véhiculait ce culte parvenait ainsi aux Remillieux. A la « belle époque » des pèlerinages, avait succédé à partir de 1902 le temps des persécutions. Mais la dévotion des Remillieux ne semblait pas avoir été atteinte par la conjoncture. Ils appartenaient à cette clientèle ordinaire des régions limitrophes qui incluait la région lyonnaise. Pourtant, encore une fois, ils s'en distinguaient en contrariant sa féminisation.

La dévotion mariale qui prenait toute son ampleur à Lyon le 8 décembre absorbait aussi une grande part de la vie religieuse des Remillieux. Ils fréquentaient les grands lieux de pèlerinage dédiés au culte marial : le plus proche évidemment, Fourvière, le plus célèbre, Lourdes (où l'on s'émouvait des scènes de miracles qui favorisaient le

³⁸⁵ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 6 juin 1902.

³⁸⁶ Philippe Boutry et Michel Cinquin, *Deux pèlerinages au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Editions Beauchesne, 1980, 309 p.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 181.

pèlerinage familial³⁸⁸), mais aussi La Salette, en Isère. Les filles de la famille participaient aux réunions des Enfants de Marie. Le père évoquait le pèlerinage du Rosaire, qui conduisait en octobre les paroissiens de Saint-Paul à Fourvière, comme un grand jour de fête et de prière pour sa chère paroisse³⁸⁹. Mais même à l'occasion des célébrations du 8 décembre, louant le dogme de l'Immaculée Conception, Laurent Remillieux demandait à ses parents de vénérer en « la bonne Mère » « Notre Seigneur vivant en elle » et associait la fête au temps de l'Avent qui annonçait la commémoration de la naissance du Christ. En Marie, il percevait le fils, et ce n'était pas seulement l'image maternelle qu'il exaltait. Il tentait d'éclairer la foi de ses parents et de ramener l'expression de leur piété aux principes édictés par l'autorité de l'Eglise. On sent bien, à lire la correspondance que l'influence de Laurent Remillieux comptait pour beaucoup dans l'orientation de la vie religieuse de ses parents. Et cette influence se conformait elle-même aux directives pontificales. La dévotion au Sacré-Cœur qui avait formé un thème récurrent de la correspondance en 1901-1902 faisait suite à une encyclique de Léon XIII de 1899. Elle devait ensuite s'effacer progressivement des préoccupations de Laurent Remillieux. En revanche, la béatification du curé d'Ars par Pie X le 8 janvier 1905 l'établit cette année-là au premier rang des manifestations de la piété familiale. Le 12 avril 1905, Jean-Marie Vianney était proclamé patron des curés de France. Il est vrai que la vénération du curé d'Ars convenait à la famille de deux futurs ecclésiastiques. Le pèlerinage associait désormais « la sainteté de l'homme à l'exemplarité du prêtre »³⁹⁰. Les Remillieux illustraient le profil moyen des pèlerins, à la forte implantation régionale, le Rhône en fournissant le plus grand nombre. Et si la clientèle était aux deux tiers féminine, les ecclésiastiques y tenaient une grande place³⁹¹. A l'occasion du trentième anniversaire de son fils aîné, Laurent Remillieux plaçait d'ailleurs son ministère sous l'égide du curé d'Ars, « ce grand modèle de la vie sacerdotale »³⁹².

Il ne faudrait pourtant pas croire que la vie religieuse de Laurent Remillieux était tout entière investie des développements hautement spirituels proposés par les élites religieuses. Quand il n'avait que quinze ans, au mois de septembre 1897, il avait

³⁸⁸ Carte postale d'Augustine Remillieux à Laurent, datée du 22 mai 1908.

³⁸⁹ Lettre de Laurent Remillieux père à Laurent, datée du 10 octobre 1909.

³⁹⁰ P. Boutry et M. Cinquin, *Deux pèlerinages au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, op. cit., p. 147.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 102.

³⁹² Carte postale des parents Remillieux à Laurent, datée du 24 février 1912.

participé à un pèlerinage de vacances à Lourdes, organisé par le petit séminaire de Saint-Jean. Un témoignage livré à Joseph Folliet, au début des années 1950, par Etienne Marie Bornet, alors évêque auxiliaire de Lyon, décrivait « une piété candide, formaliste, excessive, mal décantée, mais sincère et sans respect humain »³⁹³. L'auteur du témoignage rapportait qu'il avait remarqué avec surprise (il en était « resté interdit ») que Laurent Remillieux « portait autour du cou tout un chapelet de scapulaires, en petits carrés d'étoffe, de diverses grandeurs, et reliées par une cordelette ». Cette attitude, qui était celle d'un adolescent, était néanmoins conditionnée par les formes qu'avait prises la piété familiale. Cette dernière conservait aussi les aspects pragmatiques d'une foi populaire qui requérait une intervention divine dans le cours quotidien de la vie humaine. On ne tentait plus d'apaiser le Dieu vengeur de la tradition mais on quémandait les faveurs d'un Dieu bon qui saurait pallier les embarras de ses fidèles. Par des neuvaines à Saint-Joseph et à « la très Sainte Vierge (Notre-Dame de Lourdes et de Fourvière) », toute la famille devait aider Laurent Remillieux à réussir son baccalauréat³⁹⁴. Les soucis de santé étaient aussi l'objet des intentions des prières familiales. En 1901 et 1902, Laurent Remillieux, en proie à une acné envahissante, tenait très régulièrement et très précisément ses parents au courant de l'évolution des furoncles qui l'assaillaient, particulièrement dans la région du cou, et s'il réclamait « un litre de sublimé au 1/1000^e, un pot de vaseline boriquée et un savon au naphтол » car c'était « à ce prix seul » qu'il pourrait « rester encore les douze ou treize jours » qui le séparaient de la tonsure, il sollicitait toujours des prières qui complèteraient l'effet des médicaments³⁹⁵. Dès que la menace de nouveaux furoncles se profilait, on récitait « une petite prière à cette intention » pour éviter ce « véritable malheur »³⁹⁶. Mais la prière était aussi réservée à des inquiétudes plus grandes. Une lettre de 1905 rappelait une visite que Laurent Remillieux avait reçue de son père. Ce dernier, très affaibli, était victime de coliques, premier épisode certainement de la maladie qui allait l'emporter.

« En t'écrivant cependant je reprends courage. Soyons pratique. Je vais bien prier. En recevant cette lettre, prie toi-même immédiatement à la chapelle et toute l'après-midi de demain en offrant ton travail. »³⁹⁷

³⁹³ Témoignage conservé au Prado dans les Papiers Folliet, « Le Père Remillieux », carton 1.

³⁹⁴ Lettres de Laurent Remillieux à ses parents, datées des 10, 12 et 15 mars 1901.

³⁹⁵ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 16 avril 1902.

³⁹⁶ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 29 mars 1901.

La prière était clairement donnée ici comme une action pratique et l'on était convaincu de son efficacité. De toutes les façons, si la prière n'était pas exaucée, il fallait s'en remettre au bon vouloir divin car « Dieu connai[ssait] mieux que nous nos besoins et souvent ce que nous considér[ions] comme un malheur [était] en fait une joie pour notre salut éternel »³⁹⁸, résignation qui pouvait apparaître comme le relent d'un catholicisme doloriste. La prière était bien sûr utilisée aussi pour des causes plus graves, celles qui engageaient l'avenir du catholicisme en France. Dans les quelques développements consacrés à la dénonciation de la politique anticléricale, qui montraient son désarroi et sa colère face à la loi de 1901 sur les associations, face à la loi de séparation de 1905 et aux inventaires qui en découlèrent, Laurent Remillieux n'envisageait d'autre solution que la prière. Peut-être parce que les portes du séminaire le privaient d'une liberté d'agir, il implorait les prières de sa famille et s'offrait à l'exercice des vertus qu'il pouvait pratiquer seul dans sa cellule et qui lui permettraient d'approcher le modèle sacerdotal qu'il avait élu³⁹⁹, en la personne du curé d'Ars qui « était fort, peu intelligent » et qui « avec la grâce du Bon Dieu a[vait] fait des merveilles »⁴⁰⁰.

En fait, l'idéal de piété que Laurent Remillieux proposait à sa famille était pétri des normes institutionnelles. Sa sensibilité religieuse, au départ modelée par les dévotions familiales, avait subi, à partir de son entrée au séminaire, le poids d'une formation sulpicienne qui apparaissait en toute conscience à travers les expressions d'une piété christocentrique et dont il convient de mesurer l'importance. On s'en tiendra ici à une analyse des influences religieuses déployées dans le cadre du séminaire, pour continuer à dessiner les contours de la vie spirituelle du jeune abbé Laurent Remillieux, sans revenir aux réflexions touchant à la question sociale, thème déjà évoqué dans le développement qui a été consacré à son engagement sillonniste. Un travail de maîtrise sur les Sulpiciens à Lyon au XIXe siècle s'est employé à cerner, c'est l'aspect qui nous intéresse maintenant, l'orientation et les conditions de la vie spirituelle des séminaristes formés par la Compagnie de Saint-Sulpice, jusqu'à l'application des décrets de la loi de séparation des Eglises et de l'Etat en 1905⁴⁰¹. On

³⁹⁷ Lettre de Laurent Remillieux à son père, datée du 23 mars 1905.

³⁹⁸ Lettre de Laurent Remillieux à un correspondant autrichien anonyme, datée du 2 mars 1904.

³⁹⁹ Lettre de Laurent Remillieux à Mme Mayr, datée d'octobre 1903.

⁴⁰⁰ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du 6 mai 1905.

⁴⁰¹ P. Molac, *Les Sulpiciens à Lyon au XIXe siècle*, op. cit.

retrouve dans cette étude de nombreux éléments qui permettent de replacer ce que nous avons découvert de Laurent Remillieux dans le contexte de sa formation, et donc d'éclairer plusieurs de ses comportements. Le poids de la Compagnie de Saint-Sulpice s'affirma au cours du dernier quart du XIX^e siècle sous l'influence de Mr Lebas, supérieur du séminaire de Saint-Irénée à partir de 1875, élu supérieur général de Saint-Sulpice pendant l'été 1901. Elle contrôlait alors tous les séminaires du diocèse de Lyon. Laurent Remillieux, conscient du pouvoir que Mr Lebas détenait dans le diocèse, et au-delà au niveau national, confiait après sa mort à son père l'immense perte pour l'Eglise de France qui devait faire le deuil d'un « homme absolument remarquable conseiller de presque tous les évêques français »⁴⁰². Cet homme avait eu le « désir de se conformer aux vraies règles de Saint-Sulpice » et la « rigidité »⁴⁰³ ainsi affichée nous autorise à revenir sur le cas de Laurent Remillieux. Déjà le fait de savoir que les Sulpiciens du XIX^e siècle étaient restés fidèles aux exercices spirituels prônés par les règles édictées, à la fin du XVII^e siècle par Tronson de Lantage, le troisième supérieur général de La Compagnie, et qui entraient dans le moindre détail de la vie quotidienne⁴⁰⁴, nous permet de mettre en perspective son insistance à réglementer et à contrôler le temps familial. Il ne souhaitait là que transposer dans l'univers familial son propre cadre de vie, rythmé par les offices et la prière, les oraisons particulières prolongeant les oraisons communes⁴⁰⁵. De la même façon, les sulpiciens ont imposé à la génération de prêtres formés au tournant du siècle la liturgie romaine que combattaient encore des curés de la ville de Lyon⁴⁰⁶. Les orientations pontificales et la piété ultramontaine façonnèrent cette génération, désormais totalement affranchie des tentations gallicanes.

Vocation sacerdotale et familiale

La formation ecclésiastique de Laurent Remillieux se déroula au milieu des combats anticléricaux d'un gouvernement radical qui avait voulu résoudre le problème des congrégations soumises au pouvoir romain et qui réussit ensuite à faire voter la loi de séparation des Eglises et de l'Etat. Comme la majorité des catholiques français, Laurent Remillieux vivait cette laïcisation de la société française, imposée

⁴⁰² Lettre de Laurent Remillieux à son père, datée de décembre 1904.

⁴⁰³ P. Molac, *Les Sulpiciens à Lyon au XIX^e siècle*, op. cit., p. 122.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 153-154.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 176.

unilatéralement par le pouvoir politique en place, comme le retour au temps des persécutions religieuses. A ses correspondants autrichiens, il se plaignait de la situation en des termes amers qui décrivaient la coupure de la France en deux partis irréductibles, coupure dont il rendait responsables les adversaires des catholiques. Par leur faute, la France, vraie et éternelle, celle qui était promise à Dieu, disparaîtrait.

« De votre côté, priez pour nous, pour notre patrie : il y a une certaine accalmie dans la persécution religieuse. Avant d'en arriver aux derniers excès, nos adversaires semblent redouter d'en assumer la terrible responsabilité. »⁴⁰⁷

« Il y a dans notre pays une vague de folie à propos du mépris de la religion. [...] Si l'année prochaine, les choses vont aussi vite que cette année, la France telle que vous l'aimez [...] n'existera plus. »⁴⁰⁸

Au début de l'affrontement, en 1902, il disait lutter par la prière contre la tristesse qui l'envahissait et revendiquait pour les catholiques la liberté que leur confisquaient les radicaux. Il se réfugiait derrière la pensée du Père Didon, dominicain, « l'illustre exilé, le plus grand apôtre de notre Troisième République »⁴⁰⁹, pour réclamer le désengagement mutuel de la religion et de la politique mais selon les principes catholiques. En 1905-1906, il concourait désormais ouvertement au climat de haine réciproque qui jetait l'un contre l'autre les deux camps. Quoiqu'il proclamât, la prière était loin d'être son seul recours. Après une réunion publique organisée par les tenants de la défense catholique et à laquelle avaient assisté ses parents, Louis et Emilie, il vitupérait l'influence de la « hideuse Franc Maçonnerie » et cautionnait la résistance usant de violence que comptaient opposer les paroissiens de Saint-François et d'Ainay aux inventaires⁴¹⁰. Dans ce contexte, la vocation sacerdotale pouvait apparaître comme un choix particulièrement courageux qui posait Laurent Remillieux en héros auprès de ses relations autrichiennes.

« Pour faire quelque chose plus tard, comme nous le voulons, comme je le veux, nous devons être des saints. [...] C'est un honneur que Dieu m'a fait quand il m'a choisi pour être son prêtre, son représentant devant les hommes. Maintenant surtout

⁴⁰⁷ Lettre d'Augustine Remillieux (dont le modèle a été rédigé par Laurent Remillieux) à Mme Mayr, datée du 29 avril 1905.

⁴⁰⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Mme Bakarie, datée du 2 mars 1904.

⁴⁰⁹ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 9 juin 1902, déjà citée dans l'introduction de ce chapitre. Sur le Père Didon et l'influence qu'il peut avoir au sein du clergé français, voir la thèse de Simone Hoffmann, *La carrière du père Didon dominicain (1840-1900)*, Paris, Université Paris IV-Sorbonne, 1985, 3 vol.

⁴¹⁰ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée de 1906.

où dans mon pays il y a beaucoup de bien à faire, où être prêtre, être représentant de Dieu peut me mener jusqu'à la prison, jusqu'à la mort, une mort de laquelle je ne suis malheureusement pas digne. »⁴¹¹

Laurent Remillieux savait se mettre en scène pour appeler de ses vœux la souffrance⁴¹² et le martyr qui l'associait à la passion du Christ et au sacrifice des premiers chrétiens. Les déclarations enflammées qui parvenaient à tous ses correspondants reprenaient les topoi des textes décrivant la Passion et, en toute occasion, Laurent Remillieux assimilait son parcours à celui du Christ. Tempérament romantique et facilités d'écriture nourrie de littérature sainte concouraient à l'expression de cette fusion.

« Oh ! quel poids que l'humaine nature ! Je m'étais promis jusqu'au 4 juillet de ne manifester aucun désir, cela en vue de mon ministère futur. En effet pour ressusciter au monde et l'entraîner, il faut avoir connu les trois jours du tombeau. Savoir mourir : voilà pour un séminariste la science suprême. »

Or, c'était au milieu du monde que Laurent Remillieux choisirait de souffrir. Il n'était finalement nullement question de consacrer sa vie à la prière. La cellule qui le retenait le temps de sa formation ne saurait avoir raison de son besoin d'action une fois qu'il aurait été ordonné prêtre. Le refus du clergé régulier était exprimé dès 1902, alors que le séminariste subissait la solitude exigée par des heures de méditation et d'oraison privée.

« Je ne suis pas une âme tranquille, une âme de cloître, que voulez-vous ? Mais, pour le moment, tâchant de profiter le mieux possible de ce bon mois de séminaire, laissant momentanément le "monde", le point de pire de demain, j'ai ramené tout l'effort de la bataille sur moi-même. »⁴¹³

« O mes chers Parents, c'est un véritable bonheur d'appartenir au Bon Dieu [...] mais ce n'est pas un bonheur de chartreux. »⁴¹⁴

Il était, de toutes les façons, inimaginable pour lui de choisir ce type d'engagement, dans un contexte politique qui fragilisait la situation des réguliers en France et les menait à se retirer de toute action publique, voire qui entraînait leur expulsion. Cette solution était non seulement incompatible, en ce qui concernait les ordres contemplatifs, avec son besoin d'action et le modèle d'un catholicisme d'œuvres qui s'était imposé à la fin du XIXe siècle et avec lequel il avait grandi, mais aussi, pour

⁴¹¹ Lettre de Laurent Remillieux à Mme Bakarie, datée du 24 octobre 1903.

⁴¹² C'est un mot qu'on retrouve dans d'autres lettres rédigées en allemand pour ses correspondants autrichiens.

⁴¹³ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 3 juin 1902.

⁴¹⁴ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 6 juin 1902.

tous les ordres, avec le fonctionnement du groupe familial dont il ne pouvait supporter d'être séparé. Pour cette même raison, Laurent Remillieux ne pouvait envisager un départ pour des missions lointaines, même si cette vocation induisait le sacrifice le plus romantique qui fût, vu d'Europe. En juin 1902, des missionnaires partis pour l'Afrique venaient au grand séminaire d'Alix pour recruter de jeunes séminaristes.

« Nous avons eu hier et avant-hier un Evêque Père Blanc, évêque de la mission du Tanganika, dans la région des grands lacs africains. Qu'il était beau ce jeune évêque de quarante ans drapé dans une blanche soutane : je croyais voir le Christ en personne, et combien plus encore sa sublime vocation ! Vraiment si j'avais eu en moi le moindre germe d'une âme de missionnaire, il m'aurait entraîné à sa suite dans cette belle et grande Afrique où il y a tant de bien à faire. »⁴¹⁵

Les missionnaires repartirent en ayant suscité des vocations mais en laissant Laurent Remillieux à ses regrets. Il assistait au départ d'Alix de quinze volontaires, « demain prêtres des missions étrangères, maristes, lazaristes, pères blancs », promis « au martyr », « à une mort certaine dès trente-cinq ou quarante ans par la fièvre pour ceux qui viv[aient] chez les Pères Blancs ».

« Oh ! pourquoi pour le moment n'ai-je pas cette vocation ??? Elle est incomparablement plus belle que la vocation ecclésiastique ordinaire. »⁴¹⁶

Car il ne doutait plus que la réalisation de sa vocation le maintiendrait comme prêtre du diocèse de Lyon, dans la proximité familiale, quand bien même elle devait le priver d'une destinée glorieuse. Il revendiquait pourtant l'importance de la tâche à accomplir : la restauration d'une société chrétienne, dans l'esprit d'un catholicisme social prônant un christianisme intégral.

Ce projet, sûrement informé par la pensée catholique que véhiculait le tiers ordre franciscain, en étroite liaison avec les orientations qu'avait prises l'Eglise catholique lors du pontificat de Léon XIII, fut élaboré entre 1902 et 1906. Laurent Remillieux l'annonçait explicitement pour la première fois en juin 1902 et le justifiait dans des termes qui reprenaient la vision apocalyptique d'une société où survenaient « tous les malheurs », où « les ruines s'accumul[aient] sur les ruines »⁴¹⁷, une société perdue pour la foi et perdue pour la vie.

415 *Ibid.*

416 Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 20 juin 1902.

417 Citations extraites d'une lettre de Laurent Remillieux datée du 11 avril 1903.

« Ne voyez-vous pas ces naufragés qui s’engloutissent ? N’êtes-vous pas épouvantés de ces multitudes d’âmes qui ne connaissent plus le Christ et qui meurent sans espoir, sans foi, sans amour ? Est-ce lugubre ce spectacle de désolation ? »⁴¹⁸

La politique des radicaux, qui livraient une guerre implacable contre les catholiques (que Laurent Remillieux ne distinguait jamais de l’institution ecclésiale), était perçue comme la conséquence des progrès de l’irréligion. L’amalgame ne s’arrêtait pas à la question politique. Tous les problèmes sociaux étaient envisagés dans la même logique : l’incroyance expliquait l’accroissement de la misère, la dégénérescence de la famille, origine de la tristesse et des larmes, du malheur du peuple français⁴¹⁹. Il fallait agir à la source des maux, contre la déchristianisation de la France : la mission intérieure ne requérait pas moins de vocations sacerdotales que les missions extérieures. Laurent Remillieux désirait agir sur le terrain paroissial, car il ne concevait pas d’autre cadre à son ministère que cette circonscription territoriale de base. Il sentait qu’il était « fait pour les paroisses de France »⁴²⁰ et demandait à son père de prier déjà « pour toutes les âmes qui [devaient lui] être confiées, pour celles surtout qui intéressaient le Christ : les déshérités de ce monde qui [avaient] perdu le seul vrai bien, Dieu »⁴²¹. A l’image du Christ, Laurent Remillieux serait un sauveur.

« Le Christ ne ressuscitera-t-il pas aussi bientôt dans les âmes, dans ces âmes en particulier que la Providence me destine ? Oh ! ces âmes, sans les connaître, je les aime déjà, et quand le découragement ou la tristesse se présentent, c’est la pensée de ces âmes à sauver, à sanctifier qui me reconforte et m’anime. [...] Si donc, sur mon petit terrain à moi, sans bruit, par les moyens ordinaires, je ne suis pas, par la grâce de Dieu, un instrument inutile, pour une seule âme ; si dans une seule âme je suis l’occasion, le motif d’une seconde résurrection du Christ, du Christ intégral, tel qu’Il fut, tel qu’Il est, mon sacerdoce n’aura pas été sans fruit. »⁴²²

Ces mots écrits un « samedi saint » investissaient une fois encore la métaphore de la Passion du Christ et Laurent Remillieux se redisait prêt à périr pour réaliser sa mission. Ses propos aux accents tragiques perpétuaient en fait le discours d’un catholicisme qui avait condamné la société libérale et laïcisée, issue des révolutions politique et industrielle. Il fallait réparer les crimes commis par une modernité honnie en rétablissant l’ordre religieux. Mais au-delà de cette vision pessimiste héritée d’un catholicisme intransigeant, Laurent Remillieux recevait aussi l’héritage d’un catholicisme qui avait tenté de réorganiser ses forces sur un mode plus offensif et

⁴¹⁸ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 6 juin 1902.

⁴¹⁹ Lettre de Laurent Remillieux à Mme Bakarie, datée du 2 mars 1904.

⁴²⁰ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 6 juin 1902.

⁴²¹ Lettre de Laurent Remillieux à son père, datée du 9 juin 1902.

⁴²² Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 11 avril 1903.

« de renouveler un modèle pastoral [...] de plus en plus dépassé, pour proposer un nouveau type de prêtre »⁴²³.

Les projets de Laurent Remillieux baignaient en effet dans des influences diverses mais dont les contradictions n'apparaissaient pas forcément irréductibles. Sa vocation se conformait aussi à ce nouveau modèle sacerdotal qu'avait engendré, dans les années 1870-1880, une prise de conscience de « la tiédeur croissante des attitudes face à la religion ». Le prêtre désormais « dépouillé de la méfiance envers les aspirations des contemporains » devenait « moins soucieux de politique que d'insertion sociale auprès des plus défavorisés »⁴²⁴. Le Prado, une société de prêtres œuvrant en milieu populaire, avait été fondé à Lyon sur ces critères par Antoine Chevrier, et réclamait un engagement parmi les pauvres primant sur toute formation spirituelle. Certes, le parcours, très classique, de Laurent Remillieux n'avait pas rejoint ce type d'engagement et pas une seule fois le Prado n'était mentionné dans sa correspondance. Mais cette expérience lyonnaise, extrême, révélait les préoccupations d'une Eglise cherchant à regagner les populations urbaines qui cristallisaient le désarroi des catholiques. Alors que la séparation des Eglises et de l'Etat mettait fin « aux liens traditionnels entre l'Eglise catholique et l'Etat », les catholiques sociaux ressentaient plus vivement que jamais « l'urgence de la question sociale »⁴²⁵ dans un contexte de détachement religieux et de regain d'anticléricalisme. Au Séminaire universitaire, Laurent Remillieux aurait l'occasion de tirer les leçons sacerdotales des premières enquêtes de sociologie religieuse tendant à montrer par « des statistiques comparées les ravages et les horreurs de l'absence de religion »⁴²⁶. Le professeur de la classe de diaconales venait d'offrir une base « scientifique » à sa vision catholique de la société, qui justifiait encore plus son désir de ministère paroissial en « milieu déchristianisé », et cette fois il en appelait au modèle de l'apôtre Paul. Porté par son histoire personnelle, il donnait cependant à la voie qu'il avait choisie une autre dimension, celle d'un projet collectif, du moins familial, qui associait son frère Jean. Les différentes sociétés de prêtres vivant en communauté qui voyaient alors le jour avaient peut-être inspiré Laurent et Jean Remillieux. Toujours

⁴²³ J.-M. Mayeur et J. Gadille (dir.), *Histoire du christianisme*, op. cit., p. 510.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 517-518.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 520.

⁴²⁶ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée de 1906 et envoyée du « Séminaire universitaire – Facultés catholiques ».

était-il que le premier concevait, déjà au grand séminaire⁴²⁷, un tel plan, qu'il définit plus précisément quelques années plus tard à l'intention de son frère Jean.

Leur vocation commune avait rapproché les deux frères aînés de la famille et c'était à Jean que Laurent Remillieux réservait ses confidences spirituelles. Cette proximité semblait permettre un échange affectif intense et les mots de tendresse enveloppaient les demandes de prières communes. La formation des deux ecclésiastiques qui s'était déroulée dans le même creuset et avait subi les mêmes influences accentuait leur proximité de pensée. A lire Jean Remillieux, on remarquait la même exaltation d'une lecture spirituelle du monde et de ses événements au détriment d'une lecture politique plus lucide. L'expression était certes différente, mais le contenu des analyses correspondait bien à la formation reçue par les séminaristes au début du XXe siècle. La primauté du spirituel les habitait tous les deux et les réunissait dans une vision du monde semblable. Les témoignages envoyés à Joseph Folliet, au moment de la préparation de sa biographie, laissent souvent entendre que Laurent Remillieux, plus timide, plus réservé, à la parole moins aisée, s'effaçait devant la personnalité brillante de son frère, pourtant plus jeune. Leur correspondance ne donne toutefois pas cette impression. Si les lettres de Jean dévoilent un style littéraire enlevé, si les commentaires qu'il proposait de ses lectures ou du calendrier liturgique se détachent de la simple paraphrase pour parvenir à une réflexion personnelle, qui souligne les aptitudes intellectuelles de leur auteur, si en tout cela Jean surpassait son frère aîné, il n'en restait pas moins que c'était ce dernier qui lui donnait des conseils et le maintenait dans ses perspectives. Certes, l'âge venant, l'influence deviendrait mutuelle. Et quand Jean ouvrirait la voie de la militance sillonniste, son ascendant sur la famille se révélerait. Mais le dernier mot appartiendrait toujours à Laurent Remillieux, surveillant son cadet, celui qui s'était considéré comme son émule pendant son adolescence et dont la prise d'indépendance ne devait pas aller jusqu'à renverser les projets familiaux. L'amitié qui naquit entre Jean Remillieux et Victor Carlhian perturba tout de même le fonctionnement des deux frères Remillieux, engendrant des alternatives aux projets plus étroitement familiaux qui conservaient la préférence de Laurent Remillieux.

Finalement, on ne peut savoir qui des deux avait vraiment lancé l'idée d'une société de prêtres missionnaires destinés à ramener à Dieu la population française. A

⁴²⁷ Témoignage de l'abbé Ballandras envoyé à Joseph Folliet et datée du 28 février 1851, conservé au Prado, Papiers Folliet, « Le Père Remillieux », carton 1 : « Il rêvait de la vie de communauté pour les prêtres d'une même paroisse ou de plusieurs petites paroisses de campagne. »

l'encontre du témoignage recueilli par Joseph Folliet, Laurent Remillieux lui-même abandonnait la paternité de cette idée à son frère. Il rapporta que Jean avait exposé « ses vues sur la *Conquête religieuse du pays* » dans une « causerie faite à la conférence des œuvres » du grand séminaire, en 1907 ou 1908⁴²⁸. Jean Remillieux se révélait cependant plus novateur puisque son projet personnel subvertissait le cadre paroissial ordinaire. Les prêtres sortiraient des églises pour aller débusquer « chez eux, au café même s'il le fa[llait], ou sur la place publique, ceux, chaque jour plus nombreux, que n'attei[gnait] plus le ministère des missions classiques ». Ils iraient à leur rencontre et ancreraient le discours religieux dans leurs préoccupations quotidiennes, pour démontrer « la nécessité et la valeur des forces religieuses ». On accueillera toujours avec la même prudence ces propos écrits pendant la guerre, après la mort de Jean Remillieux. Ils n'anticipaient cependant pas sur le ministère paroissial à venir de Laurent Remillieux et n'en étaient donc pas la conséquence, ce qui relativise leur possible anachronisme. En revanche, ils étaient peut-être informés par les expériences pastorales que les deux frères avaient eu le temps d'engager avant 1914, en particulier dans la périphérie de la paroisse de Saint-Julien de Cusset, dans la banlieue lyonnaise. Il demeurait évident que Laurent Remillieux n'avait pas su gagner l'autonomie de son frère. Tandis que Jean avait trouvé d'autres interlocuteurs et qu'il avait noué des amitiés qui élargissaient le cercle familial et ses perspectives d'action religieuse, il portait toujours quant à lui un projet de nature plus familiale que collective. En 1909-1910, les lettres adressées à Jean et à ses parents revenaient sans cesse sur la préparation de ce projet, gage « d'une magnifique issue vers l'avenir », où il annonçait avoir admis « l'hypothèse de devenir "religieux" de nom sans l'être de fait »⁴²⁹. Mais pour parler d'avenir, il n'employait plus que la première personne du pluriel, en précisant bien qu'il s'agissait du sien et de celui de Jean, puisqu'ils se devaient d'être « l'*alter ego* l'un de l'autre »⁴³⁰. Le 13 décembre 1909, il demandait à ses parents de préparer son aube pour l'ordination de son frère, qui pourrait ainsi conserver celle, plus belle, offerte par Victor Carlhian pour sa première messe. Malgré la justification donnée, on pouvait penser que c'était un moyen de s'interposer entre les deux amis et de rappeler la prégnance des liens fraternels qui

⁴²⁸ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915), op. cit.*, p. 80.

⁴²⁹ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 24 avril 1909.

⁴³⁰ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 19 octobre 1909.

les associaient dans une vocation commune. Pourtant, Laurent Remillieux abandonnait désormais à Jean l'initiative de la mise en place de leur programme.

« Les loisirs que me laisseront les devoirs d'état, je les consacrerai à un travail intellectuel intense : j'y suis fermement décidé. Pendant ce premier mois ce ne me sera pas difficile, et ensuite l'idée d'un autre apostolat, plus vaste, moins caché, plus vrai, plus pénible aussi, dont tu fixeras l'heure, mon cher Jean, suffira certainement à me donner l'amour du travail. »⁴³¹

Les premières expériences pastorales

« Vive la vie, malgré tout, malgré nous-mêmes et les autres, malgré Roanne ! La victoire est à nous. »⁴³²

Laurent Remillieux éprouvait de plus en plus le besoin de se projeter dans l'avenir car les premiers postes que l'institution lui avait confiés ne répondaient aucunement à ses vœux. Sa première nomination, en octobre 1907, comme professeur au petit séminaire du Rondeau, près de Grenoble, lui avait au moins permis de concilier ses tâches d'enseignant avec la poursuite d'études supérieures à la Faculté des lettres de Grenoble. Il se plaignait de son éloignement, avait craint « l'inconnu » auquel il avait été livré, mais appréciait finalement ses collègues et s'entendait bien avec les élèves dont il assurait la préparation au baccalauréat⁴³³. Son père s'inquiétait cependant de ses nouvelles idées d'ouverture à la société moderne laïcisée qui passait notamment par la nécessité, pour les catholiques, d'une fréquentation des Facultés de l'Etat. Ce fut en effet à partir de l'automne 1907 que Laurent Remillieux devint un ardent défenseur de la présence catholique dans l'enseignement supérieur public. Au nom de sa propre expérience, il dénonçait le cloisonnement qui rendait « un très mauvais service aux gens pieux en les isolant encore davantage du monde qui pense et du monde qui agit, alors que par le fait de la moralité ils devraient être partout »⁴³⁴. La rencontre qui venait de se produire avec le Sillon avait encouragé cette attitude qui allait à l'encontre des convictions familiales soutenues jusque-là. Les Remillieux avaient toujours adopté des positions de défense religieuse refusant tout compromis et les maintenant dans la réaction ; les fils aînés proposaient d'introduire dans la famille une autre culture catholique, une posture de foi plus offensive, plus en accord avec le projet d'apostolat qu'ils étaient en train de redéfinir sous l'influence sillonniste. Cela pouvait expliquer l'aversion que Laurent Remillieux développa

⁴³¹ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 4 octobre 1910.

⁴³² Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 22 novembre 1909.

⁴³³ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 8 octobre 1907.

⁴³⁴ Lettre de Laurent Remillieux à sa mère, datée du 6-7 novembre 1907.

envers l'Institution Saint-Joseph de Roanne, tenue par le clergé diocésain de Lyon, où l'amena en octobre 1908 une nouvelle nomination non souhaitée comme professeur d'allemand.

Certes, il noua des relations amicales avec certains de ses collègues, mais l'étroite minorité qui partageait avec lui les aspirations de la démocratie chrétienne et du catholicisme social n'aurait su lui faire oublier la raideur des positions de la direction de l'institution en tout point conformes à l'orientation du pontificat de Pie X. Ses rapports avec ses élèves ne lui apportaient pas plus de satisfaction. Dans l'exécration d'un enseignement réservé à la bourgeoisie catholique de Roanne, il ne pouvait souffrir « ce maudit établissement »⁴³⁵ gisant dans « une ville [...] noire »⁴³⁶ et qui annonçait si bien la mort à venir de l'enseignement privé. Le décloisonnement espéré ne s'arrêtait plus à l'enseignement supérieur. Puisqu'il ne s'agissait que de garantir la réussite des élèves au baccalauréat sans aucun souci de leur formation religieuse, cette école catholique n'avait plus lieu d'être.

« Je sais fort bien [...] que cet enseignement libre porte en lui des germes de mort. Nos élèves sont des noceurs de la première catégorie, avec cette différence qu'ils mettent un peu plus de forme dans leur noce et qu'ils ont des "idées justes". Traduisez : ils sont des porte-paroles convaincus, beaucoup plus convaincus souvent que leurs camarades des lycées (on leur a appris à ne douter de rien !) de tous les préjugés qui protègent leur porte-monnaie. Que de compromissions pour la Sainte Eglise du Bon Dieu ! Il est littéralement vrai, sans le moindre bluff, bien plus vrai que je le croyais il y a moins de deux ans : beaucoup plus que des chrétiens que nous ne formons pas du tout, nous recrutons ici les cadres de la réaction... Aussi bien, quand demain la liberté de l'enseignement ne sera plus qu'un souvenir, si le parti des gens soi-disant distingués et très satisfaits des monstruosité de notre époque reçoit un coup mortel, le christianisme sérieux et profond ne pourra guère s'en porter plus mal. »⁴³⁷

L'année suivante, Laurent Remillieux se réjouissait même de la baisse des effectifs. L'histoire sociale des Remillieux, leur itinéraire familial comme leur engagement franciscain avaient pu préparer l'évolution de Laurent Remillieux vers l'expression de ces résolutions extrêmes, qui puisaient aussi leur justification dans les conceptions sillonnistes. Le désaveu de la population scolaire de l'Institution Saint-Joseph de Roanne, dont le recrutement au sein de la bourgeoisie locale lui assurait une homogénéité sociale, se fondait avant tout sur un rejet de nature économique et sociale. Le prêtre, issu des classes moyennes, nourri de l'anticapitalisme professé par le tiers ordre franciscain, en proie à des difficultés financières qui contrariaient ses

⁴³⁵ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 18 octobre 1912.

⁴³⁶ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 3 octobre 1908.

⁴³⁷ Lettre de Laurent Remillieux à son père, datée du 28 octobre 1909.

désirs sociaux, ne supportait pas de participer à l'éducation d'une bourgeoisie suffisante, sûre de ses droits mais pas pour autant convaincue des devoirs envers les « déshérités », que le catholicisme social lui prêtait volontiers. Laurent Remillieux ramenait ses jugements censurant les attitudes de ses élèves et de leurs familles à la critique d'un christianisme de convention, marque d'une attitude politique et sociale plus que religieuse, qui discréditait « le christianisme sérieux et profond » auquel il aspirait convertir la société. Mais on évitera les pièges du discours religieux en continuant à penser que son aversion pour cette bourgeoisie roannaise montrait aussi que la fracture sociale ne se réduisait pas à une lutte des classes entre bourgeoisie et prolétariat. Elle témoignait au contraire d'un clivage qui amenait des hommes de classes moyennes à relayer les propositions d'un certain catholicisme social, pourtant formulées à l'origine par des membres de la bourgeoisie, mais que ces hommes nouveaux investissaient différemment. C'était enfin la collusion de l'Eglise et de la bourgeoisie que Laurent Remillieux dénonçait à travers la mention des « compromissions » que les responsables de l'Institution Saint-Joseph de Roanne acceptaient impudemment.

La sensibilité religieuse de Laurent Remillieux, les formes qu'il avait données à l'expression de sa piété, confortaient sa condamnation de la pratique formelle dont se contentait l'échantillon de la bourgeoisie roannaise qui se déployait sous ses yeux. A la rentrée d'octobre 1910, un Père jésuite était venu prêcher une retraite aux élèves de l'institution, qui avait « porté les meilleurs fruits » puisqu'elle avait donné lieu à un plus grand nombre de communions. Laurent Remillieux ne pouvait cependant s'empêcher de regretter que

« ce R.P. soit jésuite et que comme tel il soit contraint de dépenser son zèle et son talent en serre chaude, dans des salons mondains ou dans des collèges privés de vie et de lumière comme le nôtre. Il ferait tant de bien en allant à la foule, en se mêlant à elle. Mais... ! »⁴³⁸

Heureusement pour lui-même, il disait avoir trouvé des occasions de s'échapper de cet « établissement maudit » et d'exercer son ministère dans des lieux où se développait son zèle apostolique et dans des conditions qui réconfortaient sa sensibilité religieuse. Dès 1908, il entra en relation avec les Petites Sœurs de l'Assomption, qui eurent d'abord recours à ses services pour confesser une Allemande. Il devint ensuite un habitué de la maison, y prêcha des retraites de plusieurs jours en 1910 et 1911, y entendit des confessions de femmes et d'hommes,

⁴³⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 10 octobre 1910.

y célébra des messes le dimanche. Il fréquenta aussi le Carmel de Roanne pour y dire également la messe, en remplacement de l'aumônier, lui aussi professeur à Saint-Joseph. Puis à partir de 1911, il se rendit dans la paroisse de Saint-Cyr-de-Favières, près de Roanne, pour y prêcher les fins de semaine ou les jours de fête, comme le jeudi saint de l'année 1913. Il passa la veillée de Noël 1911 dans l'église paroissiale, où il célébra les trois messes de la nuit après avoir consacré l'après-midi de ce 24 décembre à confesser les paroissiens. Il renouait enfin avec les premières expériences de collaboration à un ministère paroissial qu'il avait vécues, jeune séminariste, pendant des vacances familiales passées à Saint-Clair. Au cours de l'année 1901, il avait eu l'occasion de prendre en charge les enfants de la paroisse pour des leçons de catéchisme données aux premiers communiant, puis avait contribué au lancement d'un patronage pendant les mois d'été. Contrairement à ses charges d'enseignement, les ministères qui le réclamaient en dehors de l'Institution Saint-Joseph le passionnaient, puisqu'ils lui permettaient de délivrer la parole de Dieu et d'accomplir des tâches apostoliques dont l'avait privé par ailleurs sa nomination officielle. Mais ils comportaient aussi un revers financier non négligeable : depuis son ordination, Laurent Remillieux ne refusait aucun office religieux rétribué susceptible d'améliorer le quotidien familial. La correspondance de Laurent et de Jean Remillieux renfermait notamment une comptabilité de toutes les messes aux intentions de défunts demandées par les connaissances des deux abbés. La recherche de messes rétribuées, à Roanne, à Lyon et ailleurs pendant les vacances, était aussi acharnée que celle de pensionnaires et l'on veillait à percevoir les honoraires dus (deux francs par messe en général), quitte à les réclamer. Laurent Remillieux incitait son frère à ne pas oublier ses promesses. Lui-même avait même demandé à l'archevêché l'autorisation de « recevoir des messes en dehors du diocèse », demande motivée par une « navrante détresse financière »⁴³⁹ et finalement accordée.

L'expérience menée conjointement par Laurent et Jean Remillieux dans le quartier Croix-Luizet à Villeurbanne et déjà évoquée dans le chapitre précédent, allait donner une autre dimension à leur apprentissage du ministère paroissial. La paroisse Saint-Julien de Cusset entra dans la vie de l'abbé Laurent Remillieux en 1907, au moment de la maladie de son curé, l'abbé Millat. Le 6 septembre 1907, on était venu le chercher pour officier à deux enterrements que ne pouvait célébrer le curé⁴⁴⁰. Après le

⁴³⁹ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 24 mai 1908. C'est l'auteur qui souligne.

⁴⁴⁰ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 6 septembre 1907.

décès de ce dernier, un témoignage⁴⁴¹ affirme que Laurent Remillieux assura l'intérim jusqu'à la nomination du nouveau curé, l'abbé Corsat. Celui-ci rapporta en tout cas qu'il fit immédiatement du jeune abbé son collaborateur⁴⁴². Et effectivement, la correspondance familiale des Remillieux signalait régulièrement à partir de janvier 1908 le concours offert par le fils aîné au ministère paroissial de l'abbé Corsat. En l'absence de Laurent Remillieux, retenu à Grenoble puis à Roanne par ses obligations d'enseignant, les deux hommes étaient d'ailleurs obligés de correspondre pour fixer et organiser ses interventions, qui s'étaient parfois tout au long de la journée du dimanche, quand elles ne commençaient pas la veille. Confessions, prédications, messes, catéchisme de persévérance pour les petites filles, direction du patronage de garçons, Laurent Remillieux partageait toutes ces activités avec le vicaire de la paroisse. Il lui était parfois difficile de concilier ses multiples occupations. La paroisse de Saint-Cyr-de-Favières pouvait concurrencer celle de Cusset et l'immobiliser à Roanne pendant les fins de semaine. A partir de 1913 pourtant, il s'astreignait à une présence hebdomadaire car il avait pris en charge la gestion de la vie religieuse des habitants du quartier de Croix-Luizet, trop distant du centre de la paroisse et donc de l'église paroissiale pour bénéficier du même suivi que le reste des paroissiens. Ce ministère absorbait désormais les efforts des deux frères Remillieux. Cet investissement régulier, coûteux en temps, dans une paroisse contrôlée par le diocèse de Grenoble, déplaisait en fait aux autorités diocésaines de Lyon. Mgr Lavallée lui refusa en novembre 1913 la permission de s'absenter de Roanne plus de trente heures de suite, ainsi que Laurent Remillieux l'avait sollicité⁴⁴³. Sa décision n'en recelait pas moins une faveur à l'égard de ce dernier puisque l'archevêque avait désormais interdit tout ministère aux professeurs, sauf autorisation spéciale.

Dès 1908, l'abbé Laurent Remillieux s'était intéressé particulièrement à ce quartier de Croix-Luizet, où la présence religieuse n'était assurée que par une institutrice que la loi de 1901 avait privée de la possibilité d'enseigner, « une sainte fille chassée de son couvent »⁴⁴⁴, qui réunit à partir de 1903 quelques enfants pour des leçons de catéchisme. Les pratiquants devaient se rendre à l'église paroissiale de Cusset pour

441 Témoignage anonyme et non daté, retrouvé dans les papiers Folliet au Prado.

442 Témoignage de l'abbé Corsat, daté d'avril 1951, *ibid.*

443 Lettres de Laurent Remillieux à sa mère, datées des 16 octobre et 6 novembre 1913.

444 C'est la présentation qu'en fait l'abbé Corsat dans le témoignage écrit pour Joseph Folliet.

remplir leurs obligations religieuses. Le quartier était d'ailleurs dépourvu d'équipement public⁴⁴⁵, si l'on exceptait une institution privée, gérée par des religieuses franciscaines depuis 1852 et qui accueillait des orphelins. Depuis 1899, un comité de quartier réclamait la construction d'une école pour éviter aux enfants de se rendre aux Charpennes ou à Cusset. L'implantation d'une filature en 1890, rue des Sauveteurs, la première usine importante du quartier, avait pourtant accéléré la transformation de cet espace encore marqué par son passé rural. D'autres entreprises la rejoignaient bientôt et même si les implantations industrielles s'effectuaient plutôt à la périphérie du quartier, elles appelaient une main d'œuvre ouvrière qui s'installa dans un premier temps dans des locations proposées par des fermiers de Croix-Luizet, puis dans des logements collectifs construits pour répondre à une demande croissante. Ces immeubles de rapport accueillirent d'abord des migrants français, des paysans originaires essentiellement du Bas-Dauphiné. Les contingents de main d'œuvre suivants furent fournis par l'étranger : des Italiens venus du Val d'Aoste, du Piémont ou de la région napolitaine peuplèrent les nouvelles cités ouvrières qui côtoyaient des jardins ouvriers. Ces premiers immigrants étaient déjà susceptibles de constituer un noyau de croyants fervents, attachés à leur culture catholique d'origine. Les différents témoignages envoyés à Joseph Folliet ne les mentionnaient cependant pas, préférant dépeindre une population de « non pratiquants » et d' « ennemis de [la] foi », qui justifiait le projet de conquête religieuse de Laurent Remillieux, celui-ci « rêva[nt] de christianiser réellement ce pauvre coin »⁴⁴⁶. Sa propre description du quartier en appelait cependant plus à la pauvreté et à l'abandon des lieux qu'à l'adversité d'un anticléricalisme militant. Evoquant « la visite du quartier nord de la paroisse », effectuée en compagnie de l'abbé Corsat et de son frère, il insistait sur la « demi-heure de marche le long des fortifications » qu'il leur fallut entreprendre avant d'atteindre « le groupe scolaire construit au milieu des usines et des logements ouvriers ». Déjà plus de trois cents élèves y étaient scolarisés, d'après le chiffre qu'il

⁴⁴⁵ Le quartier de Croix-Luizet a donné lieu à deux publications universitaires : un article de Marc Bonneville, « Le quartier de Croix-Luizet à Villeurbanne », *Bulletin de Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1979, n° 2, p. 21-57, et un ouvrage déjà cité de Bernard Meuret, *Croix-Luizet quartier de Villeurbanne...*, *op. cit.* Les deux publications ont été écrites dans le cadre du même programme de recherche et se recoupent donc. Mais la deuxième prend mieux en compte les éléments de l'histoire religieuse du quartier. En revanche, j'emprunte indifféremment à l'un ou à l'autre les informations concernant la présentation de l'espace urbain et de sa population au début du XXe siècle.

⁴⁴⁶ Citations extraites du témoignage de l'abbé Corsat.

fournissait, dans un quartier à la forte croissance démographique. Mais les églises voisines « distantes de plusieurs kilomètres » ne pouvaient que renforcer l'impression de « ces pauvres enfants », « laissés dans le plus complet abandon »⁴⁴⁷. Étaient déjà exprimés là la vision misérabiliste d'une population privée d'une assistance cléricale et le souci corollaire d'établir une présence ecclésiale institutionnelle dans la périphérie urbaine.

Hormis quelques rares incursions pour des occasions particulières (comme le jour de la fête patronale), le curé de Saint-Julien de Cusset abandonna progressivement à son collaborateur le ministère de la chapelle de secours installée dans le quartier. Les prêtres de la paroisse commencèrent par louer au 98 de la route de Vaux « un ancien dortoir de pensionnat »⁴⁴⁸ qu'ils transformèrent en une chapelle héritant bientôt du patronage de la Sainte-Famille. A partir de l'été 1909, Laurent Remillieux, qui ne pouvait garantir une présence régulière, associa son frère à sa charge⁴⁴⁹. Encore séminariste, Jean Remillieux s'occupa des cours de catéchisme et du patronage de garçons, qu'il inaugura le premier août 1909⁴⁵⁰. Les deux frères continuaient cependant aussi à participer à l'ensemble des activités paroissiales. En août 1909, Jean Remillieux prononça une conférence sur le *Syllabus* devant les hommes du cercle d'études de Cusset. Laurent Remillieux apporta son concours à la préparation des fêtes de Pâques d'avril 1911 et à leur célébration dans le cadre de l'église paroissiale de Cusset et non dans celui de la chapelle de Croix-Luizet⁴⁵¹. Mais le dimanche 20 décembre 1909, au lendemain de son ordination, après avoir célébré sa première messe dans l'église paroissiale de Saint-Paul, Jean Remillieux termina la journée dans la chapelle de Croix-Luizet, montrant ainsi son attachement à ce lieu et à ses habitants. Au fil des années, son investissement s'intensifia et jusqu'à la guerre, du moins jusqu'en 1913-1914, la correspondance familiale laisse penser que sa

⁴⁴⁷ Citations extraites de : *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux (1886-1915)*, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ Leurs différentes interventions ont été répertoriées à partir de la correspondance familiale et des témoignages envoyés à Joseph Folliet.

⁴⁵⁰ Carte postale de Jean Remillieux à Laurent, datée du premier août 1909.

⁴⁵¹ Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 6 avril 1911 : Jean Remillieux envoyait à son frère le programme des interventions que lui demandait l'abbé Corsat pour le samedi saint, le dimanche et le lundi de Pâques : plusieurs confessions, d'hommes et de femmes, messe, sermon des vêpres, etc.

présence et son action primaient sur celles de son frère aîné. Le témoignage d'une de ses anciennes élèves de catéchisme avance même le fait que l'abbé Laurent Remillieux « succéda » à son frère quand celui-ci fut mobilisé pour la guerre⁴⁵². Plus disponible que ce dernier et surtout résidant à Lyon, Jean Remillieux avait la possibilité de se rendre à Cusset et à Croix-Luizet au moins deux jours par semaine, en général le dimanche et le jeudi après-midi. Les deux frères avaient intéressé toute leur famille au devenir religieux du quartier de Croix-Luizet et leur fréquentation de la paroisse de Cusset était devenue plus assidue, au détriment parfois de la paroisse de Saint-Paul. Les Remillieux étaient invités à la cure et s'étaient finalement insérés dans le réseau des paroissiens les plus actifs. Emilie surtout rendait de multiples petits services à l'équipe cléricale, en participant à l'organisation matérielle des principales fêtes religieuses. A la suite des Remillieux, Raymond Thomasset et même Victor Carlhian, qui suivait les initiatives de son ami, y firent des apparitions, le premier pour assister notamment à des réunions de cercle d'études.

Au printemps 1913, la paroisse avait pris possession d'un terrain à Croix-Luizet où elle aménageait un nouveau local, grâce aux dons recueillis par un comité d'action charitable, le « Comité de la Sainte-Famille », œuvrant au sein de la bourgeoisie lyonnaise⁴⁵³. Ce fut dans ce cadre que la famille Beaumont, impliquée dans le comité, participa à l'organisation d'une réunion mondaine le soir du 15 mai 1914, qui permit de réunir trois mille francs provenant seulement de la vente des cartes d'entrée. La nouvelle chapelle, installée désormais au 102 de la route de Vaux, était pourvue d'un harmonium, de prie-Dieu, d'un confessionnal, d'une petite sacristie avec une cloche, autant de trésors qu'avaient fixés les souvenirs de l'ancienne élève catéchisée par Jean Remillieux. Les activités de ce dernier ne se réduisaient pas à l'encadrement traditionnel des pratiquants et notamment aux offices du dimanche, à la réunion d'œuvres ou à la formation des plus jeunes. Certes, ses cours sur la confession, ceux sur l'histoire sainte, ses exhortations à la dévotion eucharistique, ses encouragements à échanger en toute intimité avec le divin sont signalés dans tous les témoignages, y compris dans celui de Laurent Remillieux. Mais l'abbé Corsat avait été bien plus impressionné encore par les réunions tenues dans les cafés et dans certains hangars

⁴⁵² Témoignage anonyme et non daté, retrouvé dans les papiers Folliet au Prado.

⁴⁵³ Des chapelles de secours parisiennes ont été étudiées par Jean-Marie Mayeur, « Des chapelles de secours à la Cathédrale d'Ivry », *Cahiers d'anthropologie religieuse*, 2, Actes du Colloque du 6 novembre 1990, *Paris et ses religions au XXe siècle*, publiés par Michel Meslin, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 152 p., p. 15-21.

d'usine : « furent organisées des controverses où les ennemis de la Religion vinrent d'abord avec plus d'empressement et d'ardeur que les catholiques »⁴⁵⁴. D'après lui toujours, ces séances acquirent une popularité qui dépassa le cadre du quartier et attira d'autres habitants de Villeurbanne, contribuant sinon « à la conquête d'âmes nouvelles »⁴⁵⁵, du moins à l'établissement d'un dialogue entre catholiques et incroyants militants. Jean Remillieux distribuait des tracts et des lettres dans le quartier pour justifier le point de vue de l'Eglise catholique dans différents débats engagés par des anticléricaux, pour la défendre par exemple des accusations de superstitions qu'un journaliste avait lancées au sujet du dogme de l'Immaculée Conception dans un organe de la presse lyonnaise, pour expliquer aussi la signification des rites catholiques et leur symbolique, comme celui de Noël⁴⁵⁶. Les relations avec les habitants de Croix-Luizet ne revêtaient pas toujours l'aspect idyllique que leur prêtèrent les témoignages, de quarante ans postérieurs aux événements pour trois d'entre eux, et qui provenaient tous de catholiques convaincus. Deux lettres de Laurent Remillieux évoquaient les agissements d'un instituteur qui vilipendait le patronage catholique proposé aux garçons et menaçait les prêtres de leur « déclarer la guerre »⁴⁵⁷. Laurent Remillieux espérait régler l'affaire en rendant visite à leur détracteur. Il pensait qu'une relation personnelle, directe et franche pourrait calmer une hostilité qui était plus déclenchée, selon lui, par une méconnaissance des individus et de leurs objectifs que par une haine de la religion. On ne sait comment se termina l'affaire.

On a déjà signalé la fondation en mai 1914 d'un cercle d'études pour les hommes dont la réunion initiale s'était tenue au Café des sports à l'initiative des frères Remillieux. Une feuille locale, *Le social* avait même relaté cette fondation. Des réunions d'hommes avaient déjà lieu depuis l'automne 1913 mais de façon encore informelle. Puisqu'elles se tenaient le lundi soir, elles avaient justement été l'objet de l'autorisation d'une absence de Roanne de plus de trente heures sollicitée par Laurent Remillieux auprès de ses supérieurs. Lors de la première séance de travail du cercle d'études désormais officiellement fondé, les abbés Laurent et Jean Remillieux accueillirent Marius Gonin qui ouvrit la série de conférences du lundi soir, indiquant

⁴⁵⁴ Témoignage de l'abbé Corsat.

⁴⁵⁵ C'était la perspective rêvée par les deux frères Remillieux, voir *Âme de prêtre-soldat...*, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 116-125.

⁴⁵⁷ Lettres de Laurent Remillieux à sa mère, datées du 29 octobre et du 6 novembre 1913.

par là l'affiliation du cercle d'études de Croix-Luizet à la Chronique sociale⁴⁵⁸. A l'automne 1913, ce qui restait de la famille Remillieux sur Lyon, autrement dit Laurent, Jean, Emilie et Joseph, avait emménagé dans un appartement au 94 de la route de Vaux, tout près de l'oratoire que les deux prêtres desservait. On pouvait y voir une volonté d'inscrire leur engagement au sein du quartier dans le quotidien, même s'ils continuaient ailleurs à assumer parallèlement des postes d'enseignement. A la fin du mois de juin 1914, une mission, donnée « en grande partie en plein air sous une vaste tente »⁴⁵⁹, venait stimuler la vie religieuse de Saint-Julien de Cusset. Laurent Remillieux expliquait à sa mère combien elle occupait son temps. Mais les habitants de Croix-Luizet n'étaient pas pour autant oubliés. A cette occasion, l'abbé Beaupin avait été convié pour donner une conférence au cercle d'hommes.

Laurent Remillieux dressa, pour l'année 1914, un bilan de l'action religieuse conduite avec son frère, dans lequel il insistait sur la réussite de leur apostolat.

« La première année après l'ouverture de la chapelle, on distribua 300 communions. Quand l'abbé Jean partit à la guerre, il laissa une communauté compacte et très fervente groupée en mères chrétiennes, enfants de Marie, cercle d'hommes, cercle de jeunes gens, patronages, enfants des catéchismes. Aux messes du dimanche et du jeudi il y eut, en une année, 5000 communions. »⁴⁶⁰

Comme il nous est impossible de confirmer ou d'infirmer les chiffres proposés par Laurent Remillieux, on ne s'attardera pas sur la question de l'évaluation de la pratique religieuse des habitants de Croix-Luizet. De toutes les façons, même si cette pratique avait augmenté, cela ne signifiait pas que le mouvement sanctionnait la réussite d'une conquête religieuse du quartier, autrement dit qu'il montrait l'efficacité d'une évangélisation menée par les deux frères Remillieux. Il signalait plus que leurs initiatives avaient finalement répondu à des besoins éprouvés par les habitants et qui ne pouvaient pas être satisfaits par une institution qui ne parvenait pas encore à contrôler territorialement des espaces urbains en constante évolution. Il serait alors intéressant de connaître précisément les catholiques qui fréquentaient les offices de la chapelle et les groupes constitués par les deux abbés. Peut-être retrouverait-on en nombre la population d'immigrés italiens attachés à la culture catholique de leur région d'origine. Il semble aussi intéressant d'observer les œuvres et les activités mises en place : elles ne possédaient aucune originalité et reprenaient

458

Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 16 mai 1914.

459 Lettre de Laurent Remillieux à sa mère, datée du 29 juin 1914.

460 *Âme de prêtre-soldat...*, op. cit., p. 125-126.

en fait l'assortiment que proposaient traditionnellement en ce début de XXe siècle les paroisses urbaines. Les frères Remillieux reproduisaient ce qu'ils avaient connu et ce à quoi l'institution les avait formés. Certes, l'audace de Jean Remillieux s'exprimait quand il se portait au devant des catholiques qui n'avaient plus l'habitude de fréquenter les églises, des incroyants et des anticléricaux. Sa volonté de rencontrer l'autre, d'entamer le dialogue, d'échanger des idées, de convaincre par la parole, était peut-être un héritage de sa militance sillonniste et des débats contradictoires qui l'avaient souvent agitée. Sa personnalité conférait à son action une autorité qui retenait l'attention. Mais l'œuvre paroissiale qu'il menait avec son frère aîné à Croix-Luizet, comme la colonie du Sillon catholique qu'il dirigeait à Chapareillan, s'inspirait des modèles paroissiaux et des œuvres catholiques déjà en place à la veille de la Première Guerre mondiale.

3 – L'itinéraire d'un germanophile

Il reste encore à explorer un aspect de la personnalité et de la vie de Laurent Remillieux avant de terminer ce deuxième chapitre. Cet aspect a déjà été effleuré à plusieurs reprises et l'évocation du poste d'enseignement occupé à l'institution Saint-Joseph de Roanne comme le récit consacré au ministère développé dans le quartier de Croix-Luizet peuvent très bien servir à l'introduire. Laurent Remillieux, professeur d'allemand dans l'enseignement privé catholique, avait aussi pris en charge les paroissiens de langue allemande de Saint-Julien de Cusset. Sa collaboration avec l'abbé Corsat s'était en fait d'abord établie sur cette base : le curé le réclamait quand se présentaient au confessionnal « les Allemands » de Cusset, car sa connaissance de la langue allemande s'avérait nécessaire au ministère paroissial⁴⁶¹. Lors de la célébration des fêtes de Pâques, en avril 1911, Laurent Remillieux était prié non seulement d'entendre les confessions des Allemands mais de dire en allemand aussi la messe et l'instruction du lundi de Pâques⁴⁶². Le dépouillement de la correspondance familiale a rapidement confirmé l'importance que l'allemand,

⁴⁶¹ « Tes "clients" allemands de Cusset, pour employer le mot de Mr le Curé, t'ont paraît-il réclamé. Aussi Mr le Curé désirerait-il que tu viennes à Cusset vendredi soir, vers 7 h et demie-8 h, si possible, pour les confesser », Lettre d'Emilie Remillieux à Laurent, datée du 21 décembre 1909. Aucun renseignement n'a été retrouvé sur ces Allemands et on peut même supposer qu'il ne s'agissait en fait que d'une famille.

⁴⁶² Lettre de Jean Remillieux à Laurent, datée du 6 avril 1911.

l'Allemagne et les Allemands avaient occupé dans la vie de Laurent Remillieux au cours des quelque dix années qui précédèrent la guerre. Cette correspondance renvoyait une image de l'Allemagne parfois très différente de celle formée par quarante années d'antagonisme et de préjugés patriotiques voire nationalistes. Le terme de germanophile caractérise pleinement cette vision dont Laurent Remillieux avait poussé jusqu'à l'extrême les conséquences logiques. Il était également possible de retrouver les liens personnels et familiaux que Laurent Remillieux avait établis au sein de l'Allemagne wilhelmienne et qu'il tenta de consolider farouchement jusqu'au dernier moment, jusqu'au déclenchement du conflit mondial. De fait, ceci nous a amené à poser une dernière question : comment ce prêtre germanophile avait-il subi la montée des nationalismes et la menace de la guerre qui annonçait la ruine de ses projets étrangers ?

Ces questions, je les ai déjà formulées dans un article⁴⁶³ que je reprendrai largement, en le complétant, dans une optique toutefois différente. Si cette dernière partie peut aussi nourrir l'histoire du voyage, un thème qu'affectionne aujourd'hui l'histoire sociale et culturelle, en proposant l'exploration d'une expérience individuelle qui saisira les destinations, les modalités de ce voyage, le déroulement des séjours, si elle peut contribuer aussi à définir, à titre d'exemple, les contours de l'univers mental d'un jeune prêtre français au début du vingtième siècle, autant de sujets de réflexion qui avaient organisé l'article cité, elle sera évidemment ici envisagée beaucoup plus sous l'angle biographique. Des éléments qui pouvaient apparaître alors comme anecdotiques, les stratégies de voyage déployées par le prêtre ou son appréciation des événements nous entraînent dans l'analyse de son comportement affectif et relationnel ou dans l'examen de son mode de fonctionnement intellectuel. Il est clair en somme que l'observation des relations que Laurent Remillieux entretenait avec l'Allemagne avant 1914 doit continuer à nous livrer une compréhension du personnage et de ses expériences initiales, particulièrement dans la perspective d'une réflexion à venir sur l'action que mena cet homme au service du rapprochement franco-allemand, une fois qu'il sera devenu le curé de Notre-Dame Saint-Alban.

⁴⁶³ Natalie Malabre, « La passion d'un prêtre français pour l'Allemagne wilhelmienne », *Chrétiens et sociétés. XVIe – XXe siècles*, Bulletin du Centre André Latreille (Université Lumière – Lyon 2) et de l'Institut d'Histoire du Christianisme (Université Jean Moulin – Lyon 3), 1999, n° 6, p. 111-131.

L'apprentissage de la langue allemande dans la famille Remillieux : formation d'un professeur ecclésiastique et inévitable histoire familiale.

D'après Joseph Folliet, l'apprentissage de la langue allemande au sein de la famille Remillieux débuta par la rencontre fortuite d'une jeune Suisse alémanique. Laurent Remillieux lui demanda des leçons d'allemand, dont profitèrent les frères et sœurs. Il possédait lui-même « des dispositions pour les langues vivantes », « aimait les voyages ». Et plus fondamentalement peut-être pour son biographe, « il y avait chez lui une sorte de prédestination à l'Allemagne », prédestination révélée par sa personnalité et son physique : « il portait en lui quelque chose de germanique »⁴⁶⁴. On peut remarquer que, même pour Joseph Folliet, qui insiste toujours sur l'œuvre de la Providence, c'était l'aptitude de Laurent Remillieux à saisir l'opportunité de la rencontre et à créer la relation sociale qui l'avait ouvert à la langue allemande. Pourtant, on ne saurait s'empêcher de penser aussi que l'enseignement de l'allemand lui avait été proposé, de manière plus classique, par l'institution scolaire. Elève des Frères des Ecoles chrétiennes dès la rentrée 1888, Laurent Remillieux avait pu bénéficier, avant son entrée au petit séminaire de Saint-Jean, d'un enseignement moderne intégrant l'étude d'une langue moderne et non des langues anciennes⁴⁶⁵. Des cours particuliers de latin, donnés en 1894 et 1895 par Etienne Faugier à son domicile⁴⁶⁶, lui permirent ensuite de rejoindre la classe d'humanités au petit séminaire où il continua à étudier la langue allemande. Il prépara son baccalauréat au séminaire de philosophie d'Alix et l'obtint en 1902, après plusieurs échecs.

Au cours de l'été 1905, Mgr Dadolle, recteur des Facultés catholiques de Lyon, lui annonça officiellement qu'il pouvait commencer à préparer, à partir de la rentrée prochaine, une licence en langues vivantes. Laurent Remillieux rapporta à ses parents

⁴⁶⁴ J. Folliet, *op. cit.*, p.31-32.

⁴⁶⁵ Fabienne Montibert, *Vie et rayonnement des Frères des Ecoles chrétiennes au pensionnat lyonnais « Aux Lazaristes », 1839-1914*, *op. cit.* L'auteur signale l'introduction de l'enseignement de l'allemand dès 1844.

⁴⁶⁶ La correspondance familiale comprend des lettres échangées entre Laurent Remillieux père et Etienne Faugier, évoquant les leçons particulières de latin reçues par le fils aîné, d'octobre 1894 à juillet 1895, et leur règlement chaque fin de mois. Etienne Faugier était depuis 1887 aumônier au pensionnat des Frères des Ecoles chrétiennes, où était scolarisé Laurent Remillieux.

les commentaires que lui avait envoyés le « nouveau supérieur du grand séminaire » qui répondait à sa demande de l'avoir pour directeur :

« La veille où j'ai reçu votre lettre, il était question de vous au conseil de l'Archevêché. Rassurez-vous : c'était tout en votre faveur. Mr Dadolle sachant les facilités de séjour que vous avez en Allemagne et votre connaissance de la langue, demandait à son Eminence de vous faire préparer la licence en langues vivantes. La demande a été agréée. C'est donc au Séminaire universitaire que vous passerez l'année qui va s'ouvrir. »⁴⁶⁷

Cette décision ne sanctionnait apparemment ni un goût particulier ni un don révélé pour les études intellectuelles. Laurent Remillieux échoua d'ailleurs à plusieurs reprises à ses examens de licence, préparés pendant deux ans à Lyon, puis une autre année à Grenoble. A l'automne 1909, alors qu'il avait été nommé, depuis un an déjà, professeur d'allemand à l'Institution Saint-Joseph de Roanne, il se rendait à Grenoble pour une nouvelle tentative. La correspondance familiale a gardé les traces de la persévérance de l'abbé Remillieux, croyant toujours arriver au bout de ses peines et sollicitant toutes les autorisations :

« L'examen est prévu pour le 22 juin. Ai une sérieuse espérance de le liquider au moins en novembre. »⁴⁶⁸ (1908)

« Je doute fort de réussir : je ne suis pas content de deux de mes compositions. [...] Je ne suis pas découragé, mais un peu en colère. »⁴⁶⁹ (1908)

« Je prépare ferme ma licence, non pour juin, mais pour novembre, suivant l'autorisation que vient de m'envoyer Mr Lavallée, au reste de la meilleure bonne grâce du monde. »⁴⁷⁰ (1909)

La passion de Laurent Remillieux pour l'allemand n'avait pourtant pas toujours été jugée favorablement par ses supérieurs, s'il faut en croire Joseph Folliet qui rapporta que « le supérieur de Saint-Just retenait des lettres et des journaux en allemand » qui lui étaient destinés⁴⁷¹. Une lettre d'une correspondante autrichienne mentionnait, en effet, les possibles ennuis que pouvait s'attirer le séminariste et ses hésitations à lui

⁴⁶⁷ Lettre de Laurent Remillieux, envoyée d'Innsbruck à sa famille et datée du 3 septembre 1905. Les propos du supérieur du grand séminaire sont rapportés de façon approximative par L. Remillieux.

⁴⁶⁸ Lettre de Laurent Remillieux à sa famille, envoyée du petit séminaire du Rondeau (Grenoble) et datée du 27 mai 1908.

⁴⁶⁹ Carte postale de L. Remillieux à sa mère, envoyée de Grenoble et datée du 12 novembre 1908.

⁴⁷⁰ Lettre de L. Remillieux à sa sœur Emilie, datée du 7 juin 1909.

⁴⁷¹ J. Folliet, *op. cit.*, p. 30.

adresser du courrier au séminaire⁴⁷². Au printemps 1905, la situation semblait s'être rétablie en faveur de Laurent Remillieux. Dans une lettre où il signalait une entrevue de ses parents avec Mgr Dadolle, il leur demandait de « faire sentir implicitement [...] [qu'il était] à son entière disposition, les séjours en Allemagne ayant été une occasion »⁴⁷³.

Le désir de poursuivre l'apprentissage des langues vivantes (l'étude de l'anglais accompagnait celle de l'allemand) répondait certainement aux besoins de l'enseignement privé catholique en prêtres diocésains qualifiés. L'interdiction d'enseigner infligée par le gouvernement radical aux congréganistes mettait dans l'embarras les autorités diocésaines et les obligeait à renouveler le personnel enseignant. De plus, depuis le début des années 1890, les responsables de l'enseignement catholique déploraient « la difficulté de recruter des professeurs pourvus de grades universitaires et des professeurs spéciaux de sciences, d'histoire et de langues vivantes »⁴⁷⁴. Leur préoccupation se renforçait la décennie suivante avec le renouveau de la politique anticléricale : il fallait parer à la perte des privilèges assurés par la loi Falloux de 1850 et affronter la concurrence de l'enseignement public. Ils conseillaient aux autorités ecclésiastiques diocésaines d'encourager la préparation de diplômes universitaires. Ces encouragements devaient pourtant être réservés aux plus doués des séminaristes. C'était peut-être alors dans le choix de l'allemand que résidait l'atout de Laurent Remillieux. Il fallait bien aussi satisfaire la demande croissante du public, qui continuait à délaisser l'anglais pour l'allemand, dans les écoles où le choix était possible⁴⁷⁵. Mais sa faculté à nouer des relations

⁴⁷² Lettre de Marie Bakarie à Laurent Remillieux, envoyée d'Innsbruck et datée du 13 janvier 1904.

⁴⁷³ Lettre de L. Remillieux à son frère Jean, datée du 2 avril 1905.

⁴⁷⁴ Louis Secondy, « La formation des professeurs de l'enseignement secondaire catholique entre 1880 et 1914 », in *L'enseignement catholique en France aux XIXe et XXe siècles*, sous la direction de Gérard Cholvy et Nadine-Josette Chaline, Paris, Les éditions du Cerf, 1995, p. 145-167.

⁴⁷⁵ Paul Lévy, *La langue allemande en France*, Tome II de 1830 à nos jours, Lyon, IAC, Bibliothèque de la Société des Etudes germaniques, 1952, p. 173. Paul Lévy propose des statistiques montrant comment, à partir de 1900, l'allemand prend le pas sur l'anglais. Les chiffres officiels concernent des lycées de garçons publics, mais témoignent bien d'un renversement général d'attitude dans les catégories où recrute l'enseignement secondaire en général. Les chiffres donnés pour Lyon sont particulièrement expressifs : en 1900, 104 anglicisants contre 569 germanisants sont recensés dans les classes où le choix est possible, alors qu'en 1865, ils étaient respectivement 400 et 269.

utiles avait sûrement constitué un élément décisif. En 1908, à Grenoble, Laurent Remillieux évoluait dans un cercle de relations étroitement liées à la préparation de sa licence à l'Université. Ses professeurs l'encourageaient à développer ses séjours à l'étranger, indispensables non seulement pour réussir les examens, mais aussi pour se préparer à la tâche d'enseignant⁴⁷⁶.

Le fait était que les études ne passionnaient guère l'abbé Remillieux, qui multipliait, on l'a vu, les activités parallèles où le menaient ses premières expériences pastorales, ou les nécessités de la vie familiale. Mais l'apprentissage de la langue allemande aidait encore une fois à la construction d'une identité familiale. Si Louis avait choisi de se spécialiser dans les sciences et Jean dans les lettres, ils avaient eux aussi commencé à pratiquer cette langue étrangère dans le cadre de leur scolarité « Aux Lazaristes » et ils participaient avec plaisir aux voyages et aux séjours outre-Rhin, approfondissant leur connaissance de l'allemand et des Allemands. Mais Laurent Remillieux avait surtout fondé ses espoirs, en ce domaine, sur sa sœur Emilie, celle qui subissait le plus son influence au sein de la fratrie. Il souhaitait qu'elle préparât une licence aux Facultés de Lyon, après avoir passé son baccalauréat et avant de présenter le concours d'entrée à Fontenay-aux-Roses. Ce projet était exposé dans une lettre, au cours de laquelle il lui fournissait un modèle de « demande motivée », qui devait accompagner la candidature d'Emilie pour l'obtention d'une bourse de voyage en Allemagne pour les grandes vacances de 1908⁴⁷⁷. Si l'originalité des vues de l'abbé Remillieux sur l'éducation de ses sœurs n'est plus ici au centre de notre propos, elle n'en intégrait pas moins sa passion pour l'allemand. Emilie et Marie devenaient ainsi les sujets d'un enseignement qui alliait à l'étude à domicile, aux cours particuliers et par correspondance, les méthodes les plus résolument modernes pour ce qui concernait l'enseignement des langues vivantes. Les conseils qu'il leur écrivait et les comptes rendus qu'il leur réclamait sur l'avancement de leurs travaux montraient que Laurent Remillieux prônait les exercices oraux, les conversations, les lectures et explications d'auteurs et de textes usuels. La connaissance de la langue allemande devait être une « connaissance pratique », issue d'une « méthode directe »,

⁴⁷⁶ Ils rejoignaient bien le souci que les éducateurs chrétiens exposaient dans les congrès pédagogiques de l'Alliance des Maisons d'Education chrétienne, que Louis Secondy a étudiés. L. Secondy, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁷⁷ Lettre de L. Remillieux à Emilie, non datée, mais certainement écrite à la fin de l'hiver 1908, alors que L. Remillieux préparait un voyage à Berlin pour l'été 1908.

comme le recommandaient les textes officiels du ministère de l'Instruction publique⁴⁷⁸. C'est bien dans cet esprit que se comprenaient alors les nombreux séjours en Allemagne. Les germanisants y complétaient leur formation. Des échanges étaient organisés, officiellement depuis 1886, par l'Etat français, qui proposait des bourses de voyage (d'où la candidature d'Emilie en 1908), ou se développaient plus librement, étudiants et élèves se rendant dans les pays de langue germanique par leurs propres moyens⁴⁷⁹. Ce fut le cas des Remillieux.

Vacances tyroliennes.

En fait, la découverte des pays germaniques avait débuté par des séjours dans le Tyrol autrichien et c'était donc abusivement que Laurent Remillieux invoquait ses relations en Allemagne auprès des autorités diocésaines, se référant à une aire culturelle, plutôt qu'à une entité étatique. De 1903 à 1906, Laurent Remillieux passa une partie de l'été à Innsbruck, avec l'un ou l'autre de ses frères, voire les deux. Il logeait avec Jean à la cure de la paroisse de Mariahilf, desservie par un curé et deux vicaires. En 1904, Laurent avait eu le projet de passer une année à l'Université d'Innsbruck, chez les Jésuites, pour étudier la théologie⁴⁸⁰, projet qui n'aboutit pas. Les lettres qu'il envoyait régulièrement, pendant ses séjours d'été, à ses parents évoquaient leurs exercices de piété dans les différentes églises d'Innsbruck et leur participation à la vie paroissiale :

« Demain, fête patronale à Mariahilf ; ce soir à l'instant même, premier salut de l'octave où je viens de faire diacre et Jean sous-diacre. »⁴⁸¹

« Nous revenons d'assister en surplus à une grande procession du Saint-Sacrement dans une paroisse de la ville : très intéressant. »⁴⁸²

« Je vis en prêtre d'une vie très laborieuse. Messe à 5 h ou à 6 h. Travail jusqu'à 9 h. A 9 h bibliothèque. Le soir un peu de conversation avec Mr Deutschmann, Mr Scarperi ou Mme Bakarie... et après souper de nouveau Mr Deutschmann. Tout cela coupé par mon bréviaire, mes autres exercices de piété ou quelques visites extraordinaires. »⁴⁸³

⁴⁷⁸ P. Lévy, *op. cit.*, p. 168.

⁴⁷⁹ P. Lévy, *op. cit.*, p. 162.

⁴⁸⁰ La faculté de théologie fut rouverte en 1857 et confiée de nouveau à la Compagnie de Jésus. Elle accueillait de nombreux étudiants étrangers. Cf. R. Aubert, article « Innsbruck », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Tome 25, Paris, Letouzey et Ané, 1995, col. 1288.

⁴⁸¹ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 14 août 1905.

⁴⁸² Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 8 septembre 1905.

⁴⁸³ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée de l'été 1906.

« Dimanche prochain à 8 h 1/2 à Mariahilf, je prêche [...] ! Charmant ! Mais pourrai-je m'en tirer ? »⁴⁸⁴

La différence des mentalités et des pratiques retenait son attention. La comparaison qu'il établissait entre la vie religieuse à Innsbruck et celle qu'il avait toujours connue à Lyon, pourtant considérée comme une ville pratiquante, augmentait son intérêt pour l'Autriche catholique :

« 7 h. Récitation publique du chapelet dans l'église d'Innsbruck précédée et suivie de la bénédiction avec le Saint Ciboire. Relativement beaucoup de monde chaque soir. Hélas ! à Lyon !! »⁴⁸⁵

L'immersion dans l'un des bastions du catholicisme autrichien, que représentait cette région du Tyrol, influençait la vision que l'abbé lyonnais pouvait avoir de la situation de l'Eglise catholique en Autriche. A la fin du XIXe siècle, elle avait, elle aussi, perdu la classe ouvrière qui avait glissé dans une marginalité religieuse, selon les termes de Victor Conzemius⁴⁸⁶. Ce dernier explique que le clergé paroissial, dans son ensemble, ne se préoccupait guère de la question sociale et ne changeait pas ses perspectives pastorales. L'amorce d'un changement de mentalité dans ce domaine se produisit dans la capitale, à Vienne, avec la création d'un parti chrétien social. L'action politique et les événements de Vienne n'intéressaient pas Laurent Remillieux en ces années. Les Autrichiens qu'il fréquentait appartenaient au clergé ou à une bourgeoisie pratiquante et conservatrice, qui avait les moyens de posséder une résidence secondaire dans les montagnes et de voyager en France⁴⁸⁷.

Mais les activités pastorales ne constituaient pas le but ultime du séjour, à en croire les nombreuses références à l'entraînement linguistique qui émaillaient la

⁴⁸⁴ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 4 septembre 1906.

⁴⁸⁵ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée de l'été 1903.

⁴⁸⁶ Jean-Marie Mayeur et Jacques Gadille (dir.), *Histoire du christianisme*, Tome 11, *op. cit.* Le chapitre consacré au christianisme dans l'Empire d'Autriche des années 1860 à 1914 (p. 699-702) a été rédigé par Victor Conzemius.

⁴⁸⁷ La famille Mayr, par exemple résidait à Innsbruck et possédait un chalet à Sistrans, où elle passait ses vacances d'été. Le père, Franz Mayr était *baumeister*, l'équivalent d'un ingénieur en France. Son fils, Paul Mayr devint docteur en droit, après la soutenance d'une thèse, en décembre 1909, à l'Université d'Innsbruck. Il travailla comme avocat. Quant à la mère, Mme Mayr, elle exprimait le souhait, dans une lettre envoyée à Laurent Remillieux, le 11 décembre 1904, de voir « le Seigneur » choisir un de ses enfants pour le servir et connaître ainsi la joie des parents Remillieux qui venaient d'accompagner leur fils au sous-diaconat. De la même façon, dans les relations de la famille Bakarie, « tout le monde va à la campagne pour l'été » (lettre de Marie Bakarie à Laurent Remillieux, datée du 27 mai 1904).

correspondance. Laurent Remillieux semblait surtout heureux de préciser à ses parents les occasions qui lui étaient offertes de perfectionner son allemand.

« 7 h 1/2 : Souper [...]. Causerie : moment extrêmement profitable pour l'étude de la langue. »⁴⁸⁸

« Nous travaillons beaucoup, faisons des progrès je crois dans l'intelligence de la langue et de tout ce qui est allemand : très intéressant. »⁴⁸⁹

« Le principal se fait : l'allemand marche bien, et nous emmagasinons beaucoup d'idées nouvelles. »⁴⁹⁰

La vie à la cure et la fréquentation de certains paroissiens permettaient à l'abbé Remillieux d'accéder à un nouveau mode de vie et à d'autres façons de penser. Il multipliait les échanges humains en même temps qu'il se lançait à la découverte d'une région, dont l'activité essentielle était déjà devenue, avec le développement des chemins de fer, le tourisme. Avec ses frères, il organisait des excursions, comme celle qui les conduisirent au Lac d'Achensee, quand la marche ne les amenait pas tout simplement à arpenter les chemins alpins. Les Alpes, « mises à la mode par les romantiques » attiraient de plus en plus de touristes, non seulement dans la Bavière allemande, mais aussi en Suisse et en Autriche⁴⁹¹. Laurent Remillieux apportait son tribut au discours romantique sur la montagne, celui-là même qu'il reprendrait quand il expérimenterait avec ses frères les Alpes françaises :

« Je redescend à Innsbruck par Aldrans à travers la forêt, coupée de magnifiques clairières d'où on aperçoit les majestueux sommets... Je lis mon bréviaire en suivant un délicieux ruisseau que traversent de temps en temps de petits ponts d'une poésie achevée. »⁴⁹²

Le récit veillait à conserver une dimension spirituelle à la promenade : il signifiait bien que les joies procurées par la nature ne se restreignaient pas à des plaisirs épicuriens. La montagne s'installait désormais dans la vie et la pensée de l'abbé Remillieux et elle apparaissait chaque fois comme une manifestation de sa sensibilité romantique :

⁴⁸⁸ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée de l'été 1903.

⁴⁸⁹ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 11 août 1905.

⁴⁹⁰ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 18 août 1905.

⁴⁹¹ Hélène Barbey-Say, *Le voyage de France en Allemagne de 1871 à 1914*, Presses universitaires de Nancy, 1994, 412 p., p. 24.

⁴⁹² Lettre de L. Remillieux, envoyée d'Innsbruck et datée de l'été 1906.

« Je me réjouis que tu aimes la montagne. Je crois la comprendre, et avec la mer la considère comme une des plus grandioses et des plus prenantes manifestations du beau. »⁴⁹³

L'essor du tourisme international à partir des années 1890 avait amené des Français à découvrir de nouveaux horizons alpins. Pourtant, le tourisme à l'étranger n'en restait pas moins « le privilège de la fortune et de la culture », même si les pays voisins de la France étaient devenus « accessibles aux bourses modestes »⁴⁹⁴. Laurent Remillieux se devait de pallier les difficultés financières rencontrées par sa famille et trouver des solutions qui rendaient possibles des voyages annuels. Les séjours prolongés à l'étranger grevaient le budget familial et le salaire de Laurent Remillieux père était insuffisant pour entretenir ce train de vie. En effet, si la découverte de l'étranger s'était ouverte « à la petite bourgeoisie pour de brefs séjours »⁴⁹⁵, les vacances prolongées demeuraient réservées aux élites économiques. Les questions d'argent revenaient sans cesse dans les lettres envoyées par Laurent Remillieux depuis l'Autriche à ses parents. Laurent Remillieux demandait parfois qu'on lui fit parvenir de l'argent supplémentaire et, avec Jean, il cherchait à donner des leçons de français. Une de leurs connaissances autrichiennes avait prospecté parmi ses relations avant l'été. Mais nombreux étaient ceux qui s'absentaient d'Innsbruck pendant les vacances et les lettres de Laurent rendaient compte de leurs déceptions.

« Mr Schwarz nous accompagne chez un de ses cousins pour des leçons : on pourra s'entendre, mais quand même, ce n'est pas beaucoup d'argent. Il nous donne aussi plusieurs adresses de ses connaissances où on pourrait prendre des leçons. »⁴⁹⁶

« De petites déceptions au point de vue pécuniaire : nous n'atteindrons peut-être pas, à cause d'une leçon qu'une circonstance nous fait perdre, ce que nous espérions et désirions. Priez un peu à cette intention (sans le dire publiquement). » [Laurent priait en suite son père de trouver un emploi à un jeune Autrichien désirant travailler en France et qui aurait pris des leçons de français à cette condition]⁴⁹⁷

Laurent Remillieux utilisait surtout sa faculté à nouer des relations solides et utiles. Sa correspondance en témoignait doublement, à la fois par la diversité de ses correspondants germanophones et par le souci qu'il exprimait, dans les lettres envoyées aux membres de sa famille, de provoquer, puis de cultiver, toutes les

⁴⁹³ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 23 février 1910.

⁴⁹⁴ Paul Gerbod, « Les touristes français à l'étranger (1870-1914) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 30, Paris, 1983, p. 283, 291, 293.

⁴⁹⁵ P. Gerbod, *op. cit.*, p. 296.

⁴⁹⁶ Lettre de L. Remillieux à ses parents, envoyée d'Innsbruck et datée du 31 juillet 1905.

⁴⁹⁷ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du mois d'août 1905.

relations qui pouvaient les rapprocher de l'Autriche d'abord et par la suite de l'Allemagne. Pour échapper au souci financier, l'hébergement devait être assuré par ces nouveaux amis. Par quel intermédiaire le premier séjour avait-il pu s'effectuer ? On n'en sait rien, puisque la correspondance de Laurent Remillieux qu'on a pu retrouver n'apportait aucun élément d'explication. Elle dévoilait seulement, pour ce qui concernait ses relations autrichiennes, des liens déjà créés et consciencieusement, voire stratégiquement entretenus. Pendant l'été 1904, Louis résida dans la famille Bakarie. Au cours des mois précédents, Laurent avait préparé ce séjour par une correspondance assidue avec Mme Bakarie, paroissienne de Mariahilf, qu'il avait semble-t-il rencontrée lors de son premier séjour en 1903. Il lui avait donné des leçons de français et les échanges épistolaires permettaient de poursuivre l'apprentissage de la langue étrangère, pour les deux correspondants, qui se renvoyaient leurs lettres corrigées. Dans les vœux qu'il formulait pour la nouvelle année, Laurent Remillieux insistait sur la profondeur et la réalité de ses sentiments. Son discours entremêlait les thèmes romantiques de l'âme communiant avec la nature et de la difficulté voire de l'impossibilité à exprimer les émotions et les affections ressenties. Il éprouvait aussi le besoin de revêtir de la caution divine la force des sentiments.

« Ce matin, pendant la Sainte Messe, après la communion, j'ai prié l'enfant de la crèche pour qu'il vous accorde tout. Ces sentiments et ces prières sont suscités par la plus profonde et la plus réelle amitié. Je voudrais exprimer avec ces simples mots, ce que mon âme dit, une âme encore jeune et ardente, pleine d'enthousiasme et d'espoir, qui voudrait dans sa vie faire un peu de bien, une âme qui sait aussi aimer et être reconnaissante et tout cela en Dieu et pour Dieu. Mais sur cette page froide et surtout en allemand, c'est très difficile. Vous comprenez ce que je ressens, ce que ma plume ne sait pas écrire. »⁴⁹⁸

« Ici, c'est le printemps. La nature revit. Et tout nous invite à nous réjouir. [...] Je parle très mal de ce que je ressens au plus profond de mon âme, mais je sais que vous comprenez combien je suis lié à vous, et cela me suffit. »⁴⁹⁹

Pourtant, dans le même temps, il prenait des renseignements sur la famille Bakarie auprès d'un prêtre de Mariahilf.

« En ce qui concerne l'affaire avec Mr Bakarie, soyez sûr que je vais garder la plus profonde discrétion et que je ne dirai rien à personne. Je ne connais rien de négatif sur cette famille mais je vais me renseigner de manière discrète et vous donnerai le résultat plus tard. Vous ne devez pas être si anxieux dans cette affaire car votre frère va passer la plupart de la journée chez vous et comme ça vous pourrez bien le surveiller et il n'y aura pas de danger pour lui. »⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Lettre de L. Remillieux à Marie Bakarie, datée du 1er janvier 1904.

⁴⁹⁹ Lettre de L. Remillieux à Marie Bakarie, envoyée de Lyon et datée du 2 mars 1904.

⁵⁰⁰ Lettre de Joel Eberhart à Laurent Remillieux, envoyée de Mariahilf et datée du 18 janvier 1904.

Laurent Remillieux s'efforçait toujours de ménager les susceptibilités et de masquer ses contradictions, tout en obtenant ce qu'il désirait. Des cadeaux, ou plus simplement une lettre, en remerciement des services rendus, maintenaient ces mêmes amitiés. Laurent Remillieux sollicitait ses parents et souvent osait leur forcer la main. L'entreprise était résolument familiale.

« A la fin de ce séjour ne feriez-vous pas bien d'envoyer une lettre de remerciement à Mr et Mme Bakarie ? Cette semaine par conséquent. Auriez-vous l'obligeance d'envoyer immédiatement trois jolies images ou petites gravures faisant de l'effet à Jean et deux à moi pour donner aux soeurs et à la nièce du curé qui à Eben servent de domestiques - à Mariahilf deux nièces - Pour nous cela dispensera de donner d'autres étrennes. Ce sera une grande économie. »⁵⁰¹

« Comme l'année dernière nous croyons faire une économie en donnant en place d'étrennes des souvenirs aux deux nièces de Mr le Curé qui servent ici de domestiques. Il serait peut-être mieux cette année pour varier de nous envoyer deux photographies de Lyon, intéressantes et faisant un peu d'effet sans être chères (par exemple les deux grandes vues panoramiques de Lyon envoyées par la poste en rouleau). »⁵⁰²

Dans la nécessité de trouver des cadeaux économiques, on retrouvait posé le problème des questions financières. Mais ces extraits, qui insistent sur le caractère impératif de ses demandes, nous rappellent aussi le rôle que Laurent Remillieux, toujours très directif, tenait au sein du groupe familial.

Il fallait savoir accueillir en retour ceux qui avaient ouvert leurs maisons. Toujours durant cet été 1904, les Remillieux reçurent à Lyon Marianna Mayr, sur l'initiative de leur fils aîné.

« A l'instant même sortent d'ici Mme et Mlle Mayr qui va partir à Lyon. [...] La première chose que m'a demandée Mme Mayr c'est si j'avais une réponse de vous : je n'avais qu'un mot vague de la petite Mère. J'ai cru devoir taire la dépêche. Elle aurait refroidi tout enthousiasme. Aussi, de grâce, un mot immédiatement jeudi qui arrive samedi avant le départ. Un mot de gracieuse acceptation, de préférence adressé à eux directement. »⁵⁰³

Marianna Mayr partit avec son père, voyageant d'abord à travers l'Allemagne, visitant Munich, Nuremberg, Stuttgart, puis rejoignant la Suisse, avant de gagner la France où elle resta jusqu'au mois d'octobre. On lui proposa de revenir pour toute l'année 1905-1906. Les Remillieux avaient réalisé des travaux dans leur appartement, chemin de Montauban, et avait aménagé une nouvelle chambre. Marianna aurait eu des facilités pour suivre des cours à l'Université. On demandait à

⁵⁰¹ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 4 septembre 1904.

⁵⁰² Lettre de L. Remillieux à ses parents, envoyée à la fin de l'été 1905.

⁵⁰³ Lettre de L. Remillieux à ses parents, envoyée d'Innsbruck et datée du 2 août 1904.

la famille Mayr de trouver une autre jeune fille, en cas de refus de Marianna⁵⁰⁴. La présence de germanophones chez les Remillieux devint régulière. Elle garantissait à Emilie et Marie un entraînement linguistique et fournissait à la famille un complément de revenus. Mlle Gneisser allait jouer auprès d'Emilie et de Marie le rôle qu'on avait prévu pour Marianna Mayr. Cette jeune fille avait été recommandée par Mme Mayr et était pensionnaire des Ursulines à Innsbruck⁵⁰⁵. Elle passa l'année scolaire 1905-1906 à Lyon. Pendant les vacances d'été 1906, Emilie, âgée de quinze ans, partit en Autriche où elle fut reçue par la famille Mayr. Ces échanges allaient être remplacés par l'accueil de véritables pensionnaires, plus avantageux encore sur le plan pécuniaire. Le premier fut un Bavarois catholique, annoncé pour le premier avril 1908⁵⁰⁶. Dès 1904, Laurent Remillieux avait fait passer une annonce dans un journal d'Innsbruck, toujours par l'intermédiaire de Marie Bakarie. L'essai s'était révélé apparemment infructueux. Les pensionnaires des Remillieux allaient donc venir d'Allemagne.

La découverte de l'Allemagne et la « vie vagabonde » de l'abbé Remillieux.

En 1907-1908, les références à l'Allemagne devinrent une constante de la correspondance familiale. Au cours de l'hiver et du printemps, étaient invoqués les Allemands de passage à Lyon ou fréquentés par Laurent Remillieux à Grenoble. On parvient aussi à suivre la préparation du séjour à Berlin programmé pour l'été. Puis, à l'automne, étaient remémorés avec nostalgie les lieux visités et les nouveaux amis rencontrés, avec lesquels les relations devaient perdurer. L'abbé Remillieux pouvait confier à ses parents qu'il avait désormais « trois vies », une à Roanne, une autre à Lyon et une dernière à Berlin. Il se sentait en fait attiré par l'Allemagne depuis

⁵⁰⁴ Ces informations sont fournies par une lettre adressée à Mme Mayr, datée du 29 avril 1905 et signée d'Augustine Remillieux. En fait, l'écriture et les ratures laissent à penser qu'il s'agit d'un modèle écrit par Laurent Remillieux pour sa mère.

⁵⁰⁵ Les Ursulines, installées à Innsbruck depuis 1691, ouvrirent en 1904 « un *Mädchengymnasium*, n'hésitant pas à envoyer certaines de leurs religieuses suivre des cours à l'Université pour assurer la qualité de l'enseignement » : article « Innsbruck », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, *op. cit.*, col. 1289. Il n'est alors pas étonnant que Mme Gneisser ait le souci de parfaire l'instruction et la culture de sa fille par un séjour en France, en étant assurée de la moralité de la famille Remillieux qui allait l'accueillir. La présence d'un prêtre et d'un séminariste parmi les fils de la famille représentait en effet, selon leurs dires, un gage de moralité pour ces catholiques pratiquants autrichiens.

⁵⁰⁶ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 12 février 1908.

plusieurs années déjà. En 1904, il aurait aimé offrir à Louis, qui retournait à Lyon en même temps que Marianna Mayr et son père, le détour par l'Allemagne⁵⁰⁷, malheureusement trop coûteux. En 1906, il regrettait de ne pouvoir rejoindre Walter Schwarz à Munich, pour les mêmes raisons. Depuis le début du XXe siècle, le nombre des voyageurs français en Allemagne connaissait un mouvement croissant, mais qui restait alimenté par une élite urbaine disposant de loisirs ou se voyant imposer des exigences professionnelles⁵⁰⁸. Les ressources financières de la famille Remillieux limitaient les ambitions de l'aîné, qui dut attendre sa nomination comme professeur au petit séminaire du Rondeau, à Grenoble, pour satisfaire son goût du voyage. Il rejoignit alors la cohorte des « membres de l'enseignement », à classer parmi les privilégiés de la culture, qui formaient une part non négligeable des touristes français à l'étranger⁵⁰⁹. Ce ne fut donc qu'en 1908 qu'il réalisa son désir. Après Paris, Lyon, deuxième ville de France en population et en importance économique, envoyait le plus fort contingent de voyageurs en direction de l'Allemagne⁵¹⁰. Depuis octobre 1907, l'abbé Remillieux continuait à préparer sa licence au sein de l'Université de Grenoble et avait tissé des liens avec certains de ses professeurs. Des échanges universitaires s'étaient alors instaurés et l'université de Grenoble accueillait certainement des professeurs allemands. L'abbé Remillieux pouvait donc construire, à partir de Lyon et de l'Université de Grenoble, un réseau de relations qui le conduirait en Allemagne et on peut, cette fois, émettre une hypothèse quant à l'origine du premier voyage en Allemagne.

On découvre en effet, dans sa correspondance, les traces d'un professeur logeant à Grenoble, M. Brandenburg, avec qui il rentra en relation et qui fut invité par sa famille à Lyon. Or pendant l'été 1908, il retrouva ce professeur à Berlin et sortit avec lui à plusieurs reprises. Ce professeur de Berlin dut certainement favoriser le voyage des Remillieux. Mais les occasions de rencontrer des Allemands pouvaient aussi se

⁵⁰⁷ Lettre de L. Remillieux à ses parents, envoyée d'Innsbruck et datée du 2 août 1904.

⁵⁰⁸ H. Barbey-Say, *op. cit.*, p 15.

⁵⁰⁹ P. Gerbod, *op. cit.*, p. 296.

⁵¹⁰ H. Barbey-Say, *op. cit.*, p 18.

produire à Lyon⁵¹¹. Selon son habitude, Laurent Remillieux traquait et exploitait chacune de ces occasions, comme le suggère cette lettre écrite à sa sœur Emilie :

« Sapristi ! Quel dommage que tu ne m'es [sic] pas averti dès mercredi ou jeudi de la visite et de la connaissance de cette famille de Berlin ! Je me serais fait remplacer au dortoir et je serais allé à Lyon hier. C'est une connaissance entièrement précieuse, car de tous les renseignements que j'ai jusqu'à présent sur Berlin, il ressort que si la ville est extrêmement intéressante, comme une grande capitale où tout se trouve réuni, il est très difficile de se faire des relations, quand on en a aucune [sic]. C'est un côté fâcheux du caractère berlinois. [...] Dès lors, tu vois l'importance d'une telle connaissance pour l'avenir, spécialement pour les vacances prochaines. J'espère que vous n'avez rien négligé, et qu'en tout cas, pour le moins, ample et favorable connaissance est bien faite. »

[Laurent Remillieux projette ensuite de faire emmener les Berlinoises en automobile jusqu'à Grenoble pour qu'il puisse les rencontrer]⁵¹²

Il réussit apparemment à établir d'autres contacts, puisque durant le printemps et l'été 1908 un nouveau correspondant, Otto Staiger, le tenait régulièrement au courant de ses efforts pour trouver des familles berlinoises désirant accueillir des pensionnaires français au mois d'août. En effet, l'abbé Remillieux avait prévu d'accompagner des élèves de Grenoble en Allemagne. Les séjours linguistiques à l'étranger pour les adolescents étaient nés au lendemain de la guerre de 1870 et s'étendaient, les villes provinciales apportant désormais leur contribution⁵¹³. Louis Remillieux fut chargé de recruter d'autres volontaires au sein de l'externat des Pères Maristes, à Lyon. Ce fut en vain, et seulement quatre jeunes gens partirent. L'un d'entre eux, élève du lycée de Grenoble où l'abbé Remillieux servait parfois d'examineur, avait 18 ans et était le fils d'un inspecteur des eaux et forêts. Otto Staiger, professeur à l'Université de Berlin, que Laurent Remillieux avait rencontré à Grenoble, avait proposé d'organiser le séjour linguistique des jeunes Français. En même temps, il contactait aussi toutes ses connaissances autrichiennes, car il espérait terminer ses vacances à Innsbruck, et c'est ainsi qu'on reconnaît le nom de M. Deutschmann, plusieurs fois mentionné dans des lettres envoyées d'Innsbruck, au cours de l'été 1906. En 1904 déjà, c'était à lui que Laurent Remillieux avait eu recours pour obtenir des renseignements sur l'Université d'Innsbruck, auprès des

⁵¹¹ Dans la liste des départements hébergeant plus de mille Allemands, que donne Paul Lévy, le Rhône figure en bonne place, avec 1708 Allemands recensés en 1911. Ce chiffre est évidemment sans comparaison possible avec ceux de Paris et des quatre départements de l'Est. Il n'en reste pas moins que Lyon abritait une communauté d'Allemands qui devait posséder ses propres lieux de sociabilité, possibles à identifier et à visiter, si l'on s'y intéressait.

⁵¹² Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 2 décembre 1907.

⁵¹³ H. Barbey-Say, *op. cit.*, p 142.

Jésuites. En 1908, on le retrouvait à Berlin, où il était devenu l'aumônier d'un couvent de religieuses à Charlottenburg.

Jean et Emilie Remillieux se trouvaient déjà à Berlin, quand Laurent arriva le premier août avec ses élèves. Ils logèrent au couvent de Charlottenburg et, en l'absence de M. Deutschmann, l'abbé Remillieux remplit la tâche d'aumônier. Le 2 septembre, Jean rentra à Lyon, tandis que Laurent demeurait en Allemagne deux semaines supplémentaires, avec sa sœur. Il avait appris sa nomination à Roanne et ne put reculer sa rentrée, prévue pour le premier octobre, malgré la requête adressée à Mgr Lavallée. Il ne parvenait plus à quitter Berlin. Il n'oubliait pas de travailler son allemand avec l'aide de M. Brandenburg, mais son enthousiasme transparaît particulièrement lorsqu'il évoquait les visites et les promenades dans la ville et ses environs, et plus encore sa fréquentation des théâtres et des salles de concert. Il utilisa son séjour et ses connaissances à Berlin pour recruter de nouveaux pensionnaires. Pendant l'été, un jeune homme, recommandé par M. Brandenburg, avait déjà rejoint la famille Remillieux à Lyon, où Louis était censé le prendre en charge. Lors de leur voyage de retour en chemin de fer, Laurent et Emilie Remillieux améliorèrent leur connaissance des pays germaniques tout en pratiquant le tourisme religieux : la traversée de la Suisse les conduisit notamment à Einsiedeln, grand sanctuaire marial près de Zurich. Laurent Remillieux adorait la « vie vagabonde » qui les amenait à découvrir chaque fois de nouveaux horizons⁵¹⁴ et qui expliquait la durée du périple, au moins une dizaine de jours. Il passait d'ailleurs de longs moments à organiser ces trajets et certaines de ses lettres étaient presque entièrement consacrées à un résumé d'informations, recueillies dans des indicateurs ferroviaires. Presque tous les voyageurs pour l'Allemagne et l'Europe du Nord ou de l'Est empruntaient en ce temps-là le chemin de fer, moyen de transport le plus rapide et le plus confortable, le plus fiable aussi, qui avait permis de démocratiser et de banaliser le voyage⁵¹⁵. On suppose que Laurent Remillieux utilisait les billets circulaires internationaux, lesquels lui permettaient d'établir un itinéraire à son gré, formule idéale pour les circuits touristiques. Emilie était devenue sa partenaire de voyage privilégiée et, dans les années suivantes, elle suivit son frère à travers toute l'Allemagne. Ce dernier semblait passer une partie de l'année à préparer le séjour

⁵¹⁴ Lettre de L. Remillieux à sa sœur Emilie, envoyée de Roanne et datée du 3 octobre 1908.

⁵¹⁵ H. Barbey-Say, *op. cit.*, p 53.

suis et à vaincre les difficultés financières. Dans une lettre où il évoquait une visite qu'Emilie devait rendre à une dame, en compagnie de sa mère, il écrivait :

« Selon toute probabilité la jeune fille en question désirera passer deux mois au moins à la maison. En ce cas-là ne serait-il pas possible pour un séjour de longueur deux fois moindre de loger moi aussi dans cette famille ? A cette combinaison je vois un triple avantage : d'abord, surtout si notre ami l'abbé Deutschmann ne quitte pas Berlin, j'économiserais pour le moins 120 M., exactement le prix de ton voyage ; cette somme économisée, nous pourrions d'autant prolonger notre séjour ; enfin, si je me trouvais avec toi, à moins d'une situation tout à fait irrégulière, tout danger moral disparaîtrait et pour toi et pour moi. [...] Après un long marasme et même du dégoût vis-à-vis de ce prochain séjour, je me sens tout à coup plein d'entrain et plein d'initiative. Il ne sera intéressant et profitable que dans la mesure où il sera préparé de fond en comble : aussi je m'y emploierai. Histoire, littérature, géographie, art, rien ne sera laissé au hasard. (Nous passerons à Weimar). Avant de partir, nous consacrerons, s'il le faut plusieurs semaines à une préparation de détail. »⁵¹⁶

Et ils retournèrent effectivement à Berlin puisqu'on retrouve dans la correspondance familiale une carte postale que leur ont adressée Jean et Louis à « Skt Josephsheim, Charlottenburg, Berlin ».

Certaines années échappent à notre regard : comme pour l'été 1907, on ignore où et comment se sont déroulées exactement les vacances de 1910. On sait seulement qu'en septembre, l'abbé Remillieux, accompagné de trois confrères, dont l'abbé Vallas, se rendit en Bavière, à Oberammergau, pour assister à la représentation du Mystère de la Passion, une tradition qui remontait au XVIIe siècle et qui connaissait un immense succès européen⁵¹⁷. A cette occasion, il donna à ses compagnons un aperçu de ses relations munichoises⁵¹⁸. A partir de 1911, les expéditions de la famille Remillieux prirent une nouvelle ampleur. Ils combinèrent des séjours en Angleterre et en Ecosse avec les rituels périple en Allemagne. Toujours en compagnie d'Emilie, Laurent Remillieux demeura six semaines à Edimbourg, dans une famille, du mois d'août à la mi-septembre 1911. Le dimanche 30 juillet, ils avaient embarqué à Marseille sur un paquebot d'une compagnie allemande, le *Kronprinz*. Ils avaient voyagé sur le pont de seconde jusqu'à Southampton, puis avaient continué par chemin de fer. Ils prirent désormais l'habitude de sillonner les mers du nord de

⁵¹⁶ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 7 juin 1909.

⁵¹⁷ H. Barbey-Say, *op. cit.* p 115-116. Ce sont les jeux de 1890 qui ont laissé le plus de traces dans la littérature de voyage et H. Barbey-Say n'a trouvé aucune mention de ceux de 1910. Pourtant, ils y avaient bien attiré des Français, ce qui montre une nouvelle fois les limites des sources publiées auxquelles l'historien doit avoir en général recours, les correspondances privées échappant largement à son regard.

⁵¹⁸ Témoignage écrit de l'abbé Vallas, daté du 14 mars 1951 et conservé dans les Papiers Folliet, au Prado, à Limonest.

l'Europe en bateau à vapeur⁵¹⁹, utilisant toujours les services de compagnies allemandes. S'ils n'appartenaient pas à cette « classe de loisir » en formation, ils approchaient les loisirs de la haute société, encore protégée de toute promiscuité par le luxe de la première classe⁵²⁰. Le 18 septembre, ils avaient de nouveau embarqué à Southampton sur le *Prinzessin* pour l'Allemagne. Après s'être arrêtés sur l'île d'Heligoland, au large des Iles Frisonnes de la Mer du Nord, ils se rendaient à Berlin, puis à Pforzheim, dans le pays de Bade, où ils furent accueillis dans des familles de leurs relations. En 1912, au contraire, ils commençaient leurs vacances par un séjour d'une semaine en Allemagne et les terminaient en Angleterre, à Paignton, dans le South Devon. Le retour en France s'accomplissait encore sur un paquebot de la « Deutsche-Ost-Africa-Linie », où ils figuraient comme les deux seuls Français sur la liste des passagers. La croisière les ramenait à Marseille, via Lisbonne et Tanger. En janvier 1913, ils partaient pendant huit jours à Leipzig rejoindre Louis et Marie, qui s'y trouvaient depuis le mois d'octobre. Louis était employé dans une usine, emploi qu'il avait déniché après son service militaire, sur l'insistance de son frère et par l'intermédiaire d'un Allemand rencontré à Lyon. Marie partagea son temps entre Leipzig et Berlin, toujours grâce au réseau de relations que Laurent Remillieux avait su construire depuis 1908. Le benjamin de la famille, Joseph, allait pour la première fois participer au voyage de l'été 1913. Les pérégrinations de Laurent, Emilie et Joseph Remillieux les entraînèrent à Baabe, station thermale de la Mer Baltique, sur l'île de Rügen. La villégiature maritime avait connu un essor plus précoce en Allemagne qu'en France et les premières stations de la Baltique étaient apparues dans les années 1820⁵²¹, mais peu de Français semblaient les fréquenter⁵²². Si l'intérêt des autres Français se portait de façon privilégiée sur l'Allemagne du Sud et la vallée du Rhin au détriment de l'Allemagne du Nord, victime du préjugé qui déconsidérait la Prusse, les itinéraires des Remillieux renforçaient d'année en année leur singularité.

⁵¹⁹ H. Barbey-Say n'évoque pas ce mode de transport maritime, ce qui montre une nouvelle fois l'originalité de Laurent Remillieux.

⁵²⁰ A. Corbin, « Du loisir cultivé à la classe de loisir », in *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, *op. cit.*, p. 56-80.

⁵²¹ A. Rauch, « Les vacances et la nature revisitée (1830-1939) », in *L'avènement des loisirs...*, *op. cit.*, p. 84.

⁵²² Parmi les stations thermales fréquentées par les Français en Allemagne, H. Barbey-Say ne cite pas celles de la Baltique.

La fascination de Laurent Remillieux pour l'Allemagne wilhelmienne.

Le goût de Laurent Remillieux pour les voyages ne revêtait en tout cas aucune dimension universelle : seule l'Allemagne le retenait désormais. Il se différenciait de la majorité des touristes français, pour qui l'étranger ne représentait qu' « un univers exotique » dont ils restaient les « témoins assez lointains et indifférents »⁵²³. Il se distinguait encore des voyageurs français en Allemagne, dont les relations de voyage se montraient particulièrement victimes des « préjugés et stéréotypes ancrés dans un certain nombre de traditions nationales »⁵²⁴. Son regard sur l'Allemagne comme les modalités de son voyage demeuraient inséparables de ses convictions germanophiles. Pour définir la spécificité de ces convictions et envisager leurs conséquences, il faut d'abord étudier la représentation que Laurent Remillieux avait élaborée de l'Allemagne, avant de s'attacher à discerner sa conception des rapports à entretenir avec ce pays. Certes, l'image que Laurent Remillieux renvoyait de l'Allemagne correspondait, sur bien des points, à la vision des autres voyageurs français. Le dynamisme et la réussite économiques, à l'égal des aspects brillants de la civilisation, retenaient son attention, comme ils avaient fasciné les auteurs des enquêtes publiées des années 1880 au début du XXe siècle, qu'évoque Claude Digeon dans un ouvrage sur la question allemande dans la vie intellectuelle française, de l'avant-guerre de

⁵²³ P. Gerbod, *op. cit.*, p. 297.

⁵²⁴ P. Gerbod, *op. cit.*, p. 297.

1870 à celle de 1914⁵²⁵. Lui aussi louait l'effort et le travail, soutenus par une organisation efficace, expression du génie allemand⁵²⁶.

Et s'il ne déplorait pas par opposition l'inefficacité et la routine françaises, il établissait des comparaisons au détriment de la Grande-Bretagne.

« Dimanche nous aurons quitté Edinburgh. Je le regrette pour l'étude de la langue et la bicyclette. Par ailleurs l'Angleterre est moins intéressante que l'Allemagne parce que beaucoup moins pays d'avenir. »⁵²⁷

« En apprenant de l'anglais et en faisant de plus en plus connaissance avec la mentalité anglaise, décidément superficielle et paresseuse, partant fort peu intéressante, nous jouissons de la mer, incomparable de beauté qui, elle, ne manque pas à ses promesses. »⁵²⁸

Heureusement, la mer s'étalait sur toutes les côtes de cette île et venait satisfaire la passion romantique de l'abbé Remillieux.

« Les bicyclettes nous rendent de grands services. Elles nous permettent en une heure de fuir la société et de nous trouver tous les jours seul à seul avec la mer sauvage, grandiose, attirante comme la grande montagne. »⁵²⁹

Laurent Remillieux affichait en contrepoint son mépris de la société anglaise, trop mondaine à son goût, qui fréquentait les plages du South Devon. L'aristocratie

⁵²⁵ Claude Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris, P.U.F., 1959, 568 p. L'ouvrage est issu d'une thèse, soutenue à la Sorbonne en 1957, qui étudie la crise déclenchée à l'égard de l'Allemagne dans la pensée française par la défaite de 1871 et par le rapide développement du nouvel Empire. Claude Digeon envisage l'influence exercée par l'Allemagne sur les écrivains français, sous l'angle du problème national. Son travail est certes fondé sur les écrits des intellectuels français, mais il est sans cesse amené à rapporter leurs considérations et leurs sentiments à ceux de l'opinion publique. Sur le thème étudié par Cl. Digeon, l'étude d'H. Barbey-Say, réalisée à partir d'un corpus de sources élargi, reprend souvent les mêmes analyses. Nous pouvons alors à la fois comparer les positions de l'abbé Remillieux à celles des voyageurs les plus éminents, rapportant d'Allemagne leurs impressions, et indiquer les similitudes de ces positions avec celles de l'opinion française générale ou les décalages qui l'en démarquent. Il faut bien sûr tenir compte des critiques que Jean-Jacques Becker a émises sur les conclusions de Cl. Digeon quant à l'importance du renouveau nationaliste et à sa chronologie : J.-J. Becker, *1914 : Comment les Français sont entrés dans la guerre*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1977, 638 p., p. 38 notamment.

⁵²⁶ Cl. Digeon, *op. cit.*, chapitre IX : « La menace allemande (1890-1905) ». Le titre du chapitre montre déjà que la fascination de Laurent Remillieux pour la réussite de l'Allemagne ne recouvrait pas les mêmes perspectives que celle exercée sur les écrivains étudiés par Cl. Digeon.

⁵²⁷ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 15 septembre 1911.

⁵²⁸ Carte de L. Remillieux à Louis, envoyée de Paignton et datée du 8 septembre 1912.

⁵²⁹ *Ibid.*

anglaise ne détenait pourtant plus le monopole de la villégiature en bord de mer⁵³⁰. La révolution ferroviaire avait attiré dans les stations balnéaires, depuis le milieu du XIXe siècle, les membres des classes moyennes, lesquelles ne cultivaient pas l'oisiveté comme genre de vie. Mais leur désir de calquer leurs attitudes sur celles de la classe dominante pouvait introduire, dans une vie sociale extrêmement codifiée, les apparences de la mondanité, qui rebutait tant l'abbé Remillieux. En revanche, les Allemands en villégiature sur l'île de Rügen étaient évoqués beaucoup plus favorablement.

« Ici, nous prenons tous les jours un cours chez le curé de la plage, un curé très aimable. En Allemagne, et même parmi les Allemands qui cherchent le repos, comme c'est le cas ici, je me plais toujours beaucoup. »⁵³¹

Les préjugés de l'abbé Remillieux s'en tenaient au critère national et ne relayaient aucune critique sociale. Les qualités ou les défauts qu'il attribuait aux gens rencontrés étaient conçus comme les caractères collectifs d'un peuple. Il en oubliait la précocité de l'industrialisation anglaise et la domination économique que la Grande-Bretagne avait imposée à l'Europe et au monde tout au long du XIXe siècle. Seules le captivaient la réussite récente de l'Empire allemand et l'expression de sa puissance nouvelle. Son attrait pour l'Allemagne du Nord et sa capitale trouvait là une de ses explications : au passé de l'Allemagne romantique des bords du Rhin, il préférait l'avenir incarné par Berlin⁵³².

Au cours de ses nombreux séjours, il avait pu observer les effets du dynamisme économique de l'Allemagne, notamment le développement de l'urbanisation, liée à l'industrialisation, et la richesse étalée dans les formes particulières de l'urbanisme des villes allemandes⁵³³. Dans les enquêtes économiques publiées au début du XXe siècle, Claude Digeon relevait l'attrait des voyageurs français pour les nombreuses constructions récentes, les bâtiments colossaux, élevés pour les besoins de l'industrie et du commerce, ou les hôtels particuliers, et pour la perfection des services publics,

⁵³⁰ Roy Porter, « Les Anglais et les loisirs », in *L'avènement des loisirs*, *op. cit.* p. 21-54.

⁵³¹ Lettre de L. Remillieux, envoyée à Louis de Baabe, datée du 14 août 1913.

⁵³² Ses préférences se distinguent encore de l'opinion commune puisque « jamais Berlin ne trouvera vraiment grâce aux yeux d'aucun Français, même des plus germanophiles », H. Barbey-Say, *op. cit.*, p 109.

⁵³³ Michel Hau, *Histoire économique de l'Allemagne, XIXe-XXe siècles*, Paris, Economica, 1994, 364 p., p. 67-68.

(égouts, transports en commun)⁵³⁴. La population de Berlin dépassait les 3,5 millions et Laurent Remillieux précisait que « le quartier Charlottenburg, véritable ville de 500 000 âmes », était à lui seul « plus peuplé et plus vaste que Lyon ». Il se félicitait du réseau des tramways qui permettait aux élèves français logés dans les faubourgs, incorporés à partir de 1911 dans l'association du Grossberlin, d'accéder au centre de Berlin⁵³⁵. Jamais il ne faisait allusion à la situation religieuse de Berlin. Le nombre majoritaire des protestants ne semblait pas lui poser de problème, lui qui n'évoluait qu'au sein d'un milieu catholique privilégié. Alors que la pratique élevée des catholiques d'Innsbruck avait été signalée à plusieurs reprises, il ne se préoccupait nullement de l'action sociale ni de la pastorale paroissiale offerte par le clergé catholique aux habitants de la grande ville, que le christianisme se devait de reconquérir sur des influences qualifiées de dissolvantes⁵³⁶. La sécularisation de la société avait fortement progressé, mais elle marquait peut-être moins à Berlin la sphère catholique, bénéficiant d'une meilleure résistance propre aux minorités. La modernité et la prospérité d'une Allemagne au travail suscitaient davantage son attention. De la même façon, lui qui voyageait sur des paquebots allemands, avait pu être impressionné par la magnificence déployée sur l'*Imperator* pour célébrer « la puissance du Reich allemand »⁵³⁷. Hambourg, où ils avaient débarqué à deux reprises, le premier port de l'Empire, symbolisait aussi la réussite commerciale maritime de l'Allemagne et la puissance de sa flotte marchande.

Mais l'abbé Remillieux ne tirait pas de ses observations les mêmes conclusions que les autres observateurs français : son admiration ne se voilait pas de la peur de l'ennemi héréditaire, devenu la première puissance industrielle européenne, redoutable concurrent, dont l'impérialisme agressif inquiétait les intérêts de la France et de ses alliés. S'ils ne dénigraient plus systématiquement les Allemands, les voyageurs français conservaient tout de même un état d'esprit empreint de méfiance qui les laissait toujours en retrait de l'adhésion⁵³⁸. Laurent Remillieux cherchait au

⁵³⁴ Cl. Digeon, *op. cit.*, p. 482.

⁵³⁵ Lettre de L. Remillieux à ses parents, datée du 9 septembre 1908.

⁵³⁶ Victor Conzemius, *Histoire du christianisme*, *op. cit.*, p.671.

⁵³⁷ A. Corbin, *op. cit.*, p. 79.

⁵³⁸ L'analyse de Claude Digeon est reprise sur ce point par Hélène Barbey-Say. Une des motivations des voyageurs français aurait été de « mieux connaître l'adversaire », d'en « mesurer les forces et les faiblesses », afin de lui « opposer une force nouvelle » : H. Barbey-Say, *op. cit.*, p. 15 et p. 21.

contraire, en homme pratique, persuadé de son bon sens et soucieux des intérêts familiaux, à s'intégrer à cette réussite économique. Il voulait absolument que son frère Louis, qui poursuivait alors ses études d'ingénieur à l'Ecole Centrale lyonnaise, trouvât un emploi outre-Rhin, quand d'autres ne recherchaient que des stages⁵³⁹. Dès 1908, à Grenoble, il entra en contact avec Adolf Schroeder, encore un Allemand, industriel qui dirigeait une fabrique de papier à Golzern, en Saxe, et qui possédait des succursales de vente à Berlin, à Leipzig et à Hambourg. Schroeder accepta finalement de prendre Louis comme stagiaire : à lui de subvenir à ses besoins et de trouver un logement. Il refusait d'accéder à la demande de l'abbé Remillieux, qui l'enjoignait d'employer son frère comme salarié, alors qu'il n'avait aucune expérience dans la fabrication⁵⁴⁰. Comme à son habitude, Laurent Remillieux traitait les affaires de ses frères et sœurs, mais le projet ne se concrétisa pas et Louis fut embauché à Grenoble dans l'entreprise Neyret, « la première de France pour les turbines et les machines à papier ». Cette indication était rapportée par Laurent, qui servait encore d'intermédiaire et qui ne manquait pas l'occasion de prononcer un nouvel éloge de la supériorité allemande.

« Il y a dans ces usines un grand nombre d'ingénieurs dont plusieurs allemands (deux). Il paraît en effet que pour certaines parties difficiles (le câble !), les ingénieurs français sont en général fort peu préparés. Ce sont des positions superbes. Mr Neyret prendrait des Français très volontiers, cela va sans dire, s'ils étaient aussi sérieux et compétents que des Allemands. »

Derrière la compétence reconnue des ingénieurs allemands se cachait la supériorité de l'enseignement professionnel délivré en Allemagne, où se combinaient la recherche théorique et ses applications industrielles. Les universités et les écoles professionnelles formaient des scientifiques et des techniciens en contact avec les réalités de l'entreprise. Autant d'atouts relevés aussi par les Français étudiés par Claude Digeon⁵⁴¹ et classés encore aujourd'hui par les historiens parmi les causes de l'essor économique de l'Empire allemand⁵⁴². Après son service militaire, Louis

⁵³⁹ Ainsi le jeune Lyonnais Charles Bourgarel, envoyé par sa famille en stage pour un an (1912-1913) dans différentes maisons commerciales de Hambourg, dont le récit de voyage publié en 1917, sous le titre de *Un an à Hambourg*, a été étudié par H. Barbey-Say.

⁵⁴⁰ Lettre d'Adolf Schroeder adressée à L. Remillieux et datée du 31 mars 1908.

⁵⁴¹ Cl. Digeon, *op. cit.*, p. 483.

⁵⁴² Sur l'histoire de l'Allemagne contemporaine, la synthèse récente de Sandrine Kott, *L'Allemagne au XIXe siècle*, Paris, Hachette Livre, 1999, 254 p., offre un instrument de travail très pratique. La question de la recherche scientifique et de ses applications industrielles est traitée p. 120. On peut aussi consulter sur ce point l'ouvrage de M. Hau, *Histoire économique de l'Allemagne*,

Remillieux réalisa enfin le désir de son frère et partit travailler en octobre 1912 à Leipzig. Au cours de l'hiver 1913, il annonçait à sa famille son retour, prévu pour le mois de mars, et son intention d'accepter un emploi à Evreux. Laurent Remillieux réagit très mal à cette nouvelle et exerça sur son frère toute la pression dont il était capable.

« Comme l'ingénieur t'a dit que tu manquais d'expérience pour être un bon voyageur représentant, pourquoi est-ce que tu ne peux pas faire un nouveau contrat avec Bleichert ? [...] Avec un salaire réduit bien sûr, jusqu'à ce que tu sois assez fort pour avoir ce poste dans un an ou deux. En as-tu déjà parlé au directeur ? [...] Si cette solution est impossible je crains qu'un poste en France ne pourra jamais te donner un aussi beau poste comme celui d'un représentant. C'est pour ça que je te conseille de chercher un poste en Allemagne. [...] Je te demande d'abord ce qui est le plus souhaitable pour ton avenir. »⁵⁴³

« Tu ne me dis pas dans ta dernière carte si tu as été voir le directeur. L'offre de Lefèvre [pour Evreux] n'est pas à rejeter tout de suite, mais franchement ça me plaît peu. Bien sûr mon opinion est une impression sans valeur car je ne sais guère de quoi il s'agit. Mon cher Ludwig tu peux me faire confiance, je t'aime tant. »⁵⁴⁴

En désespoir de cause, Laurent Remillieux changeait le registre de son argumentation : le chantage affectif se substituait, comme à l'habitude, aux velléités d'un raisonnement aux intonations professionnelles et économiques.

Même si Berlin ne jouait pas le rôle prépondérant auquel pouvait prétendre Paris, capitale d'un Etat centralisé à l'unité ancienne, son extension eut pour corollaire son développement artistique et intellectuel, et c'était peut-être cet aspect qui avait d'abord séduit Laurent Remillieux⁵⁴⁵. Parmi les nouveaux édifices, il profitait des musées et, plus encore, des théâtres qui venaient embellir la ville, s'enorgueillissant d'être la capitale de l'art dramatique et lyrique⁵⁴⁶. Mais alors que les autres Français s'affligeaient des goûts théâtraux des Allemands, atterrés de voir l'art dramatique français représenté à Berlin par de mauvais vaudevilles, et critiquaient le jeu des chanteurs à l'opéra et des acteurs au théâtre⁵⁴⁷, Laurent Remillieux s'enthousiasmait pour toutes les représentations auxquelles il avait assisté. Il relatait ses impressions,

XIXe-XXe siècles, op. cit., p. 48-49.

⁵⁴³ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 4 février 1913.

⁵⁴⁴ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 6 février 1913.

⁵⁴⁵ Cf. lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 2 décembre 1907 et déjà citée.

⁵⁴⁶ Les informations sur Berlin sont issues de l'article « Berlin », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Tome 8, Letouzey et Ané, 1935, col 510-523, et de l'ouvrage d'H. Barbey-Say, *op. cit.*, p 108-109.

⁵⁴⁷ H. Barbey-Say, *op. cit.*, p 269.

ne laissait échapper aucun spectacle et recommandait à Louis et à Marie les programmes de l'opéra de Leipzig. Son intérêt pour les arts dramatique et lyrique allemands, s'il pouvait déjà être noté dès son premier voyage en 1908, se renforça les dernières années. Le thème devint alors récurrent dans sa correspondance.

[Au cours d'une traversée sur le *Prinzessin*, en 1911]: « En ce moment , l'orchestre de notre splendide steamer joue *la Marche de Tannhauser* : enthousiasmant ! »⁵⁴⁸

« *Tristan und Isolde* est beau n'est-ce pas ? »⁵⁴⁹

[A l'occasion de son séjour à Leipzig] : « Est-ce qu'il n'y aura pas une représentation de Wagner à la maison de l'Opéra ? »⁵⁵⁰

[A la lecture du journal de Leipzig] : « On joue cette semaine *Lohengrin*. »⁵⁵¹

Les voyages en Allemagne avaient été l'occasion de la découverte des opéras de Wagner. La connaissance du théâtre allemand avait une origine plus scolaire, elle provenait d'abord des lectures imposées par les programmes du baccalauréat ou de la licence.

« *La Vierge d'Orléans* est une belle pièce. En ce moment dans les cours de Terminale, les élèves lisent *Egmont* de Goethe. J'entends tout le temps de la part des Français que la tragédie française est la première dans le monde. J'ai été curieux de relire *Andromaque* de Racine. Bien sûr, c'est très beau aussi, mais je dois avouer que je préfère la pièce allemande. Tandis que dans *Andromaque*, nous voyons la passion surmontée par le devoir, [...] nous voyons dans *Egmont* et plus généralement dans le théâtre allemand, les hommes, ou plutôt une âme humaine, qui aime, souffre et se bat en plein milieu de la vie publique ou de la vie privée avant de devoir mourir. »⁵⁵²

Il sollicitait aussi les impressions de Louis et Marie sur d'autres drames de Schiller, *Maria Stuart* ou *Wilhelm Tell*, toujours épris de la marche d'un destin individuel, sans mesurer apparemment la force de la critique lancée contre le pouvoir. Ce qui bouleversait Laurent Remillieux, c'était l'expression des états de l'âme et non la révolte contre l'ordre établi. Toutes ces œuvres touchaient une sensibilité modelée par le romantisme, comme l'avait déjà révélé son amour de la montagne. Il insistait lui-même sur le bonheur que lui donnait « le sentiment de la nature » dans la littérature allemande⁵⁵³.

⁵⁴⁸ Carte postale de L. Remillieux à son frère Jean, datée du 18 septembre 1911.

⁵⁴⁹ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 30 novembre 1912.

⁵⁵⁰ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 23 décembre 1912.

⁵⁵¹ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 13 janvier 1913.

⁵⁵² Lettre de L. Remillieux à Louis et Marie, datée du 18 novembre 1912.

« Ne soyez pas étonnés de voir, quand il gèle, des gens de Leipzig, de la plaine, le dimanche aller avec leur sac à dos à la campagne, même s'il n'y a pas de glacier à escalader. Le Français voit un chêne et ne sent rien. L'Allemand le soir voit le même chêne, mais comme dit Goethe, il n'est plus un chêne, c'est une tour qui nous regarde avec cent yeux dans la nuit. Chaque Allemand aime la nature et comprend sa voix. »⁵⁵⁴

L'admiration intellectuelle de Laurent Remillieux pour l'art allemand devenait attachement sentimental, et ce glissement caractérisait bien sa personnalité et son mode de fonctionnement. Peut-être avait-il eu aussi l'occasion de découvrir la *Jugendbewegung*, ce mouvement de la jeunesse où les catholiques jouaient un rôle important, teinté d'un romantisme qui se comprenait comme une réaction contre la « vie des villes et leur société "artificielle", éloignée de la nature et des rapports naturels entre les êtres »⁵⁵⁵. Pourtant, si pour l'opéra il montrait une prédilection pour Wagner, ses goûts théâtraux paraissaient plus éclectiques. Il ne sacrifiait pas au romantisme de Schiller et de Goethe, certes privilégié, le drame social réaliste contemporain. Plusieurs références à des œuvres de Hauptmann en témoignaient. Mais ces œuvres étaient-elles jugées selon la portée politique et sociale que voulait leur donner leur auteur ? L'accent mis sur les sentiments rendait d'ailleurs mieux compte des dimensions qu'avait prises la fascination exercée par l'Allemagne sur l'abbé Remillieux. Désormais les Remillieux correspondaient en allemand et utilisaient pour s'interpeller la forme germanique de leurs prénoms. Ces usages avaient été imposés par *Lorenz*, qui supportait mal toute dérogation aux règles du jeu familial, et rejoignaient le culte qu'il rendait à la civilisation allemande et à sa culture. L'usage de l'allemand dans la correspondance des frères et sœurs s'intensifia au cours des années 1912 et 1913, et ce fut en particulier dans cette langue que Laurent Remillieux discuta avec Jean du diagnostic de la maladie de leur père et qu'il rendit compte à Louis et à Marie de l'évolution du cancer pendant leur absence, dans un langage rempli de précisions médicales qui ne recherchait aucun euphémisme pour atténuer les douleurs et les angoisses du malade et de ses enfants. L'emploi d'une langue étrangère permettait certainement ce langage sans détour, car il exerçait à lui seul une forme de censure voilant une réalité cruelle, qui aurait été

⁵⁵³ Le thème du retour à la nature porté par une sensibilité écologique, aux accents conservateurs et plongeant ses racines dans le romantisme, est évoqué par S. Kott, *L'Allemagne du XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 199-201.

⁵⁵⁴ Lettre de L. Remillieux à Louis et Marie, datée du 18 novembre 1912.

⁵⁵⁵ Joseph Rovin, *Histoire de la démocratie chrétienne II, Le catholicisme politique en Allemagne*, Paris, Editions du Seuil, 1956, p. 139.

exposée dans toute sa violence si elle avait été exprimée en français. L'admiration que l'abbé Remillieux portait à l'Allemagne wilhelmienne devenait de plus en plus singulière, elle restait totale et absolue, vierge de toute préoccupation patriotique, et il faudra donc s'attacher à comprendre comment et pourquoi l'Allemagne l'avait ravi, sans retour possible.

Ce chapitre aura livré quelques-unes des logiques de l'itinéraire et de la vie de l'abbé Laurent Remillieux. Issue des classes moyennes lyonnaises, sa famille avait adopté le mode de vie de ces dernières et en portait les aspirations. Les choix résidentiels des Remillieux, comme leurs loisirs ou particulièrement les modalités de leurs voyages en Allemagne, témoignaient de cette appartenance sociale. Leur culture catholique, pétrie de piété ultramontaine et de spiritualité franciscaine, toute de soumission à l'autorité ecclésiale et aux exigences du culte, ajoutait cependant d'autres paramètres. Leur usage des espaces urbains, par exemple, et la représentation qu'ils en élaboraient se conformaient autant aux pratiques et aux conceptions de leur milieu social qu'à celles du milieu catholique dans lequel ils évoluaient. Il fallait vivre dans le centre ou tout près, mais de préférence dans les hauts lieux du catholicisme lyonnais, entre le quartier d'Ainay et la colline de Fourvière. Le quartier se fondait alors dans le territoire paroissial : les Remillieux se définissaient par rapport à la paroisse Saint-Paul quand ils habitaient chemin de Montauban. Leur cas illustre aussi l'avènement des classes moyennes urbaines au sein du catholicisme. La militance sillonniste des enfants pouvait se percevoir finalement sous cet angle social. Les pratiques, sociales et religieuses, de la famille Remillieux introduisent en fait à une histoire religieuse des classes moyennes.

Aîné des enfants, Laurent Remillieux apparaît comme le pivot de la famille, incarnant sa figure paternelle et refusant de délier les destinées de ses frères et sœurs. Au sein de la fratrie, l'autonomie de l'individu était censurée : tout projet d'avenir demeurait familial. Les vocations de Laurent et Jean Remillieux avaient pris naissance dans le désir de leurs parents et avaient été modelées à la fois par la pratique familiale du catholicisme et par l'institution, qui contribua, en leur donnant une formation cléricale, à structurer leur personnalité. Une orientation commune, qui les portait vers la mission intérieure, se développait, inséparable de l'histoire familiale, et l'enjeu ecclésiastique et familial pouvait se nouer à Croix-Luizet. En dépit de premières affectations dans des postes d'enseignant non souhaités, les actions pastorales conduites en parallèle ont sûrement déterminé la future carrière de

l'abbé Laurent Remillieux au sein de l'Eglise catholique. Même si au-delà de l'exploration biographique de celui qui est devenu le curé de Notre-Dame Saint-Alban, on a finalement aussi retracé le parcours d'un jeune clerc dans les premières années du vingtième siècle, il faut reconnaître que l'analyse des expériences personnelles et familiales menées en ces années d'avant-guerre ont conservé à ce parcours ses lignes originales et personnelles.

De la connaissance d'un milieu social au dessin de ses contours religieux, de la découverte du quotidien d'un séminariste, puis d'un clerc, au récit de ses apprentissages inhabituels, l'objet de l'histoire est resté le même : certes, comment expliquer le choix final du prêtre diocésain qui courut à la rencontre de l'utopie missionnaire et voulut la réaliser en terre ouvrière ? Mais surtout comment ne pas oublier les autres projets, alternatifs ou concomitants, leurs transformations ou leur abandon face aux inflexions du cours de la vie ? Comment les intégrer à une histoire qui, loin d'être linéaire, en dépit des discours postérieurs tenus sur Laurent Remillieux et d'abord par lui-même, révélait tout autant les ruptures du personnage que sa pérennité et ses constances ? La suite des événements, ou plutôt la reconstruction qui en sera proposée, puisqu'il ne saurait s'agir de céder à l'illusion biographique, continuera à répondre à ces questions, qui ont tenté dans ce chapitre d'envisager l'œuvre du hasard et la part de la nécessité au sein des jeunes années de la vie de Laurent Remillieux.

CHAPITRE 3 :

Les morts de la guerre

Laurent Remillieux avait déjà vécu, avant la guerre, l'expérience de la mort. Celle de son père avait même introduit apparemment une certaine rupture dans l'histoire familiale en amplifiant la dispersion de la fratrie. Mais ce deuil, aussi douloureux fût-il, n'avait pas entravé les projets d'avenir familial qu'avait construits le fils aîné pour ses frères et sœurs. D'ailleurs, seule Marie était partie, à l'automne 1913, avec sa mère, rejoindre Louis à Evreux, Joseph poursuivant à Roanne ses études auprès de Laurent, avant de rejoindre l'année suivante Emilie, qui préparait une licence de lettres-langues, à Lyon, et Jean enseignant à l'Institution Notre-Dame des Minimes.

Les trois premiers étaient toujours promis à une vie laïque mêlant carrière professionnelle et mariage, les trois derniers devaient mettre en œuvre l'idée missionnaire que le terrain de Croix-Luizet leur permettait d'expérimenter. La mort du père n'avait rien figé des espoirs et des rêves, n'avait rien changé des orientations et des destinées. Elle constituait bien ce moment de « passation des pouvoirs »⁵⁵⁶ mais qui, chez les Remillieux, se contentait d'officialiser l'autorité du fils aîné sur le reste de la famille.

« Je ne peux pas croire ce que j'écris. Pourquoi est-ce que nous perdons le père tant aimé quand nous avons le plus besoin de force. Cela veut peut-être dire que le père a donné tout ce qu'il pouvait. Maintenant c'est à nous de construire l'édifice. »⁵⁵⁷

Les enfants Remillieux perdaient leur source première d'inspiration ; toutefois, la disparition du père n'inhibait pas leur faculté d'action. Le cancer diagnostiqué explicitement dès 1912, à l'évolution fatidique, leur permettait d'entamer le deuil au cours de la phase terminale de la maladie. Dès le mois d'août 1913, Laurent Remillieux préparait le réaménagement de la vie familiale et donnait ses instructions à son frère Louis⁵⁵⁸. « Grande fracture économique et affective »⁵⁵⁹, la mort du père ne modifia que les conditions matérielles de la vie et son organisation. Cette mort, à laquelle tous les enfants étaient préparés, avait même contribué à renforcer l'unité de la famille et à la structurer davantage encore autour du fils aîné, contredisant la norme qui voulait qu'elle fût « l'événement qui [dissolvait] la famille, celui qui permet[tait] aux autres familles d'exister et aux individus de se libérer »⁵⁶⁰.

La mort de Laurent Remillieux père n'avait pourtant pas été exempte des tensions et des significations qu'on prêtait à « la plus grande » « de toutes les scènes de la vie privée »⁵⁶¹. La charge émotionnelle qu'elle revêtit s'inscrivit même au sein d'un discours familial transmis jusqu'à nos jours. Dans le témoignage de Paul Thomasset, cet épisode de l'histoire familiale clôturait le portrait du grand-père⁵⁶². Il évoquait la

⁵⁵⁶ *Histoire de la vie privée*, T. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, Volume dirigé par Michelle Perrot, *op. cit.*, p. 117. En fait, les citations de ce paragraphe sont toutes tirées du développement consacré à « La mort du père », p. 117-120.

⁵⁵⁷ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 2 mars 1913.

⁵⁵⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 14 août 1913 et envoyée de Baabe.

⁵⁵⁹ *Histoire de la vie privée*, *op. cit.*, p. 118.

⁵⁶⁰ *Ibid.*

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁶² Témoignage recueilli le 4 février 1999.

mort de celui qu'il n'avait jamais connu comme « une bonne et sainte mort », à l'image de l'homme pieux qu'il avait toujours été et qui s'en remettait au dessein de Dieu, entouré des siens et confié aux soins de ses deux fils prêtres. Aucun récit des derniers instants de Laurent Remillieux père n'a été retrouvé, la correspondance familiale s'interrompant à ce moment-là, en raison certainement du rassemblement de la famille. En revanche, des lettres de Laurent Remillieux, envoyées à Louis au printemps 1913, revenaient à plusieurs reprises sur l'administration à leur père des derniers sacrements. Elles proposaient de la scène un récit édifiant qui poussait aussi très loin la nouvelle logique familiale et privée de la mort. Dès l'établissement définitif du diagnostic, Laurent Remillieux avait décidé de taire aux parents « la dure réalité »⁵⁶³, participant ainsi au « mensonge » qui intervenait désormais dans « la relation entre le mourant et son entourage »⁵⁶⁴. Même si le père ne pouvait être dupe des symptômes qui accompagnaient l'évolution d'un cancer de la prostate découvert à une phase avancée de la maladie, il demeurait « complice » de ce mensonge chaque fois qu'il laissait croire à ses espoirs de rémission et qu'il s'abandonnait à la volonté de son fils aîné « de [lui] rendre la vie plus heureuse »⁵⁶⁵. Il acceptait par là « le processus de prise en charge du mourant par la famille »⁵⁶⁶, qui déplaçait initiative et pouvoir en faveur de celle-ci. Mais dans le cas des Remillieux, la relation dépassait le cadre du sentiment et de la dépendance décrit dans les analyses de Philippe Ariès en lui intégrant une dimension religieuse. Dans les derniers mois, il n'était plus question de cacher la mort prochaine au risque de compromettre la préparation religieuse du départ. On ne retarda pas le sacrement des mourants et son administration précéda de plusieurs mois le décès. Mais il est vrai que cet acte, pour

⁵⁶³ Lettre du Docteur Lacour à Laurent Remillieux, datée du 25 octobre 1912, confirmant le diagnostic de cancer de la prostate. Un entretien avec le même médecin était rapporté par Laurent Remillieux à Jean le 28 octobre suivant et confirmait que « ni Père ni Mère ne vont entendre la vérité. Ce serait inutile. ».

⁵⁶⁴ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Tome 2 *La mort ensauvagée*, Paris, Editions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1985, 349 p., p. 270. Je suis l'analyse de l'auteur dans le développement consacré au « début du mensonge » qui entame le chapitre sur « La mort inversée ». Mais les pages suivantes sur « Le début de la médicalisation », « Les progrès du mensonge », « La mort sale », fournissent aussi une grille de lecture opératoire qui permet de replacer les lettres de Laurent Remillieux évoquant les progrès de la maladie et l'approche de la mort dans le contexte général d'une histoire de la mort.

⁵⁶⁵ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 28 octobre 1912.

⁵⁶⁶ Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, *op. cit.*, p. 271.

d'autres public, se réalisa dans l'intimité familiale et que la présence de l'Eglise s'incarna dans la piété filiale de Laurent et de Jean Remillieux, maintenant la mort du père dans une logique toute privée. Dès l'automne 1912, Laurent Remillieux organisait en famille le réconfort religieux du malade.

« Tous les lundi je viendrai à la maison. Jean et moi allons amener la Sainte Communion au Père aussi souvent que possible. Avec Jean, Emilie et Raymond, je vais m'occuper de tout. »⁵⁶⁷

La scène de l'extrême-onction réunissait les mêmes personnes.

« Nous venons d'assister, Raymond inclus, à l'extrême-onction du cher père. Après que le père a dit des choses très attendrissantes à Jean et à moi, je l'ai donnée moi-même tandis que Jean traduisait les prières latines en français. [...] Un tel moment est inoubliable. Et l'impression était tellement grande que je n'ai presque pas pu retenir mes larmes. »⁵⁶⁸

Et désormais le malade pouvait vivre sa mort. L'acte religieux avait délivré du mensonge, la foi transcendait les souffrances et les désagréments.

« L'épreuve va être une bénédiction. D'ailleurs avant-hier lorsqu'il a reçu l'extrême onction, le père m'a dit qu'il voulait savoir à temps quand l'agonie commencera. »

Le père mourut en septembre après de longues souffrances, que Laurent Remillieux décrivait précisément dans les lettres rédigées en allemand, en relatant les symptômes de plus en plus spectaculaires du cancer en même temps que les soins médicaux qui étaient dispensés quotidiennement.

L'administration de l'extrême-onction introduisit de plus une expérience religieuse fondatrice : la traduction en français des prières latines, dont Jean eut l'initiative, associa plus étroitement le mourant au message de l'Eglise exprimé par ses représentants. Les fils ne pouvaient laisser s'instaurer une distance supplémentaire qui éloignerait d'eux leur père. Après le décès, les prières, les messes, les visites fréquentes au cimetière, les fleurs qu'on y amenait ne cessaient de proclamer la place préservée pour le mort dans la communauté familiale. Le culte des morts n'avait jamais semblé avoir été privilégié dans la vie religieuse des Remillieux. Pourtant, le deuxième enfant de Laurent et Augustine Remillieux était mort en bas âge, mais ce deuil familial initial était tu et nul ne le revendiquait comme participant à la construction de l'histoire et de l'identité familiales. Avant 1913, une seule lettre, écrite par Laurent Remillieux à ses parents à la Toussaint 1909, évoquait la traditionnelle visite au cimetière de Loyasse où étaient inhumés les morts de la

⁵⁶⁷ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 28 octobre 1912.

⁵⁶⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Louis et Marie, datée du 4 février 1913.

famille. La mort elle-même n'était guère présente dans la correspondance familiale si l'on exceptait la mention, par Laurent Remillieux toujours, du décès du père d'un de ses élèves de Roanne qui l'obligeait à effectuer « une visite mortuaire fort triste »⁵⁶⁹. Et encore n'était-elle abordée que par son contraire, « la vie », qui n'était « rien », « un rien qui vous échapp[ait] ». De la même façon peut-être, les messes aux intentions des défunts commandées aux deux frères étaient uniquement discutées sous leur rapport financier. Le culte des morts s'imposa donc seulement à partir de l'automne 1913. Laurent Remillieux père rejoignit alors les morts familiaux dont les vivants commencèrent à parler régulièrement dans leur correspondance, en soulignant la présence, « en haut du ciel »⁵⁷⁰, parmi eux, de ce père, qui restait cependant le seul à intercéder en faveur de son épouse et de ses enfants auprès du « Bon Dieu », continuant ainsi à leur accorder sa protection.

Les deuils qui frapperaient les Remillieux pendant la guerre ne ressembleraient en rien à cette première expérience intime de la mort vécue par l'ensemble des membres de la famille. Les deuils de la guerre, dont la violence et la répétition renvoyaient les survivants de l'arrière à une souffrance impuissante et subie, priveraient Laurent Remillieux de sa destinée familiale. La mort infligée par la Grande Guerre assure à ce troisième chapitre un fil directeur, d'abord parce qu'elle introduisit une rupture tragique dans l'histoire familiale et personnelle de Laurent Remillieux. En lui enlevant deux de ses frères, la mort le dépossédait de la possibilité de réaliser les projets familiaux qu'il avait construits pendant plus d'une décennie. Mais les conséquences de la disparition de Jean Remillieux dépassaient le cadre familial puisqu'elle provoquait aussi la rupture du lien qui avait associé Victor Carlhian aux projets missionnaires des Remillieux. Car ce chapitre sera l'occasion de faire réapparaître les autres acteurs de l'histoire paroissiale à venir. Loin de toute stérilité, les années de guerre virent cependant perdurer ou évoluer les plans de reconquête religieuse. Laurent Remillieux et Victor Carlhian persévérèrent dans leurs intentions ou déroulèrent de nouveaux projets, certains conditionnés par les événements qui avaient fait vaciller leurs desseins ou qui, au contraire, les précipitaient. Mais les projets des survivants, en l'absence de celui qui maintenait autrefois le lien, étaient désormais voués au malentendu. La divergence des vues et la résolution du conflit latent qui en découlait aboutirent en fait à la fondation d'une nouvelle paroisse qui

⁵⁶⁹ Lettre de Laurent Remillieux à son père, datée du 27 octobre 1907.

⁵⁷⁰ Lettre de Laurent Remillieux à sa mère, datée du 13 décembre 1913.

s'établissait explicitement sur le culte des morts de la guerre. On retrouvait dans le développement de l'histoire de ces héritiers du Sillon lyonnais les deux temps qui sans cesse s'entremêlaient pour multiplier les dimensions à explorer, toujours dans la perspective d'observer ruptures et continuités. Les morts de la guerre dans l'immédiateté de leurs conséquences bouleversaient les projets des survivants. Mais leur mémoire justifiait aussi l'action de Laurent Remillieux en faveur de la création paroissiale, action légitimée par une fidélité au projet clérical familial autrefois arrêté et renouant donc, au sein d'une continuité certaine, avec le temps plus long de sa propre vie. Les reconstructions de l'histoire abolissent ainsi l'impression d'une linéarité du temps : c'est ce que tentera de démontrer ce chapitre à travers le récit des années de guerre vécues par les Remillieux et leurs proches, autrement dit par les acteurs de la création paroissiale dont les fondements et les péripéties ne seront surtout exposés ici que sous les angles de l'héritage sillonniste et de cette histoire personnelle et familiale que nous observons depuis le début.

1 – Les ruptures de la guerre

La lecture du dernier ouvrage cosigné par Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker, *14-18, retrouver la Guerre*⁵⁷¹ a finalement conforté le choix d'inscrire la

⁵⁷¹ Stéphane Audoin-Rouzeau, Annette Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, Paris, Gallimard, 2000, 272 p. L'ouvrage propose une mise au point bibliographique récente, justifiant d'autant plus le choix d'en faire la référence première de mon travail surtout en ce qui concerne la réflexion sur la souffrance, la douleur et le deuil. Sur ce dernier thème par exemple, les auteurs dressent un bilan du chantier ouvert depuis une dizaine d'années et dont la publication collective *Guerre et cultures. 1914-1918*, dirigée par J.-J. Becker, Jay M. Winter, Gerd Krumeich, A. Becker, S. Audoin-Rouzeau, Paris, Armand Colin, 1994, 446 p. avait marqué une des étapes avec un chapitre sur « La mort et le deuil », inclus dans la troisième partie intitulée « La guerre représentée et la guerre vécue ». Les contributions de Françoise Thébaut, « La guerre et le deuil chez les femmes françaises », p. 103-110 ou de Peter Gray, « Freud et la guerre », p. 111-117, révélaient des recherches en cours appelant d'autres travaux sur ce thème que synthétise donc l'ouvrage de S. Audoin-Rouzeau et A. Becker. La dernière publication de S. Audoin-Rouzeau, *Cinq deuils de guerre. 1914-1918*, Paris, Editions Noesis, 2001, 264 p., marque l'étape suivante des études menées sur le deuil. Les cinq récits de vies endeuillées qu'il juxtapose nous révèlent des itinéraires de femmes essentiellement. En analysant la douleur des pertes vécues par Laurent Remillieux et Victor Carlhian, le chapitre en cours nous conduira à aborder au contraire les spécificités d'un deuil masculin. Evidemment, les aspects religieux de la guerre ont fait aussi l'objet d'une recherche bibliographique plus précise. Depuis, l'ouvrage de Jacques Fontana, *Les*

fondation de la nouvelle paroisse de Notre-Dame Saint-Alban dans un chapitre centré sur l'expérience de la mort vécue par la famille Remillieux et ses proches pendant la Grande Guerre. Effectuée après l'écriture de l'introduction de ce troisième chapitre, elle en justifiait amplement l'orientation. Les deux auteurs y présentent à la fois une réflexion historiographique sur le premier conflit mondial, passant au crible les silences de l'histoire sur des aspects aujourd'hui valorisés par les travaux en cours, et un inventaire de ces nouveaux chantiers, renouvelant l'analyse de l'épreuve de la guerre et de ses conséquences. Trois chapitres manifestent leurs intentions et je ne retiendrai d'eux que ce qui peut intéresser la compréhension de mon sujet. Le premier sur « La violence » s'ouvre sur l'« histoire nécessaire » de la bataille, du combat et de la violence. Le deuxième interroge la dimension de guerre sainte qu'avait prise « la croisade » menée par chaque nation contre son ennemi. Le dernier associe à l'observation des manifestations d'un deuil collectif la tentative d'attirer

catholiques français pendant la Grande Guerre, Paris, Editions du Cerf, 1990 rééd., 440 p., la question a été renouvelée par une équipe d'historiens dont Annette Becker a été la principale instigatrice. Je ne citerai ici que trois publications : *Chrétiens pendant la Première Guerre mondiale*, Actes des journées tenues à Amiens et à Roanne et à Péronne les 16 mai et 22 juillet 1992, sous la direction de Nadine-Josette Chaline, publié à Paris, Editions du Cerf, 1992, 201 p. ; Annette Becker, *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire. 1914-1930*, Paris, Armand Colin, 1994, 142 p. ; enfin le premier numéro de la revue annuelle *14-18 Aujourd'hui. Today. Heute*, Editions Noésis, 1998, comprenant un dossier intitulé « Pour une histoire religieuse de la guerre », numéro qui présente par ailleurs une bibliographie détaillée sur l'histoire de la Grande Guerre. J'indiquerai ensuite les autres ouvrages consultés qui ont pu m'apporter des précisions sur des sujets particuliers ou me permettre de confronter l'expérience des Remillieux à d'autres exemples étudiés par des historiens. Un colloque, organisé par le Centre de Recherche de l'Historial de la Grande Guerre et qui s'est tenu à Péronne du 5 au 7 juillet 2002, a dressé un bilan de travail et présenté les dernières perspectives du groupe de recherche animé par Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker sur la Première Guerre mondiale. Un compte-rendu en a été donné par Dominique Fouchard, « 1914-1918 : bilan d'étape », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 77, janvier-mars 2003, p. 109-110. Les réflexions développées dans ce chapitre désirent s'inscrire dans cette « quête des traces de l'intime » qui tente, « par la variation d'échelles [l'expression est de Stéphane Audoin-Rouzeau], [de] mesurer jusqu'à quelle profondeur la guerre a agi sur les individus » et qui cherche « comment s'articule le passage du singulier au collectif ». Le travail sur l'historiographie de la Première Guerre mondiale récemment publié par Antoine Prost et Jay Winter, *Penser la Grande Guerre. Un essai d'historiographie*, Paris, Editions du Seuil, série « L'Histoire en débats », 2004, 345 p., permet pour finir de faire le point sur les débats qui opposent sur les thèmes abordés les historiens français et de replacer de façon synthétique les analyses du chapitre dans les problématiques actuelles.

l'attention des historiens sur l'utilité de prendre en compte l'analyse du deuil personnel. Et c'est bien sur ces thèmes que s'articulent les histoires de Laurent Remillieux et de son entourage écrites dans les pages qui vont suivre. Sur les années de guerre, je n'ai pu retrouver qu'une documentation très partielle : la correspondance familiale n'a pas été conservée dans les mêmes proportions que pour la période précédente et, si l'on excepte l'année 1914 et quelques rares lettres de l'année 1916, Laurent Remillieux lui-même n'apparaît souvent qu'au travers des lettres envoyées du front par son frère Louis ou des témoignages livrés indirectement par ses collègues de Roanne ou des habitants de Croix-Luizet. La biographie de Jean Remillieux reste un document d'autant plus essentiel que Laurent Remillieux s'efface derrière le sacrifice de son frère. Mais on ne pouvait laisser plus longtemps à l'arrière-plan le personnage de Victor Carlhian, lui aussi accablé par la douleur de la perte de son ami intime, et entretenant avec sa femme une correspondance régulière qui livre ses pensées et ses projets. Les combats et la mort de Jean et de Louis Remillieux nous introduisent non seulement dans une histoire exemplaire du sacrifice consenti, dans la violence du champ de bataille et dans les expressions de ferveur religieuse que cristallisent ces catholiques du front mais nous amènent aussi à réfléchir plus précisément sur ceux qui figuraient « parmi les grands absents du deuil de guerre »⁵⁷², le frère et l'ami, qui deviendraient justement les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban. La première partie du chapitre sera donc l'occasion de réunir les acteurs rencontrés dans les deux premiers chapitres et d'observer l'infléchissement que la Grande Guerre a imposé à leur existence.

Comment les Remillieux sont entrés en guerre

La nécessité de reprendre le cours de la vie allemande de Laurent Remillieux s'impose d'autant plus dans la perspective de l'observation de cet infléchissement. Le 24 juillet 1914, Laurent et Emilie Remillieux quittaient Cherbourg à bord du *S.S. Imperator*, qui les transporta jusqu'à Hambourg. Ils regagnèrent ensuite en train la Poméranie. Ils s'arrêtèrent à Rostock, puis visitèrent la ville universitaire de Greifswald. Pour finir, ils s'embarquèrent sur un bateau qui les ramena sur l'île de Rügen. Mais dès le dimanche 2 août au matin, ils quittaient en toute hâte Baabe. La guerre les avait surpris et les forçait à abrégier leurs vacances. Leur retraite précipitée illustre de façon exemplaire les propos de Paul Lévy sur le reflux des Français, fin

⁵⁷² *Ibid.*, p. 237.

juillet 1914, aux postes frontière, reflux qui « a donné une idée de l'ampleur insoupçonnée qu'avaient pris les voyages et séjours en Allemagne »⁵⁷³. Si les Remillieux se démarquaient des autres Français, ce n'était peut-être que par la date tardive de leur retour. Laurent Remillieux avait maintenu un départ prévu pour le 25 juillet et attendit la nouvelle de l'ordre de mobilisation lancé le 1er août pour rebrousser chemin. L'intérêt que l'abbé Remillieux portait à l'Allemagne n'expliquait pas à lui seul l'insouciance face au danger de la guerre, que révélait l'évolution des événements depuis le 23 juillet et l'ultimatum de l'Autriche à la Serbie. Surprise et insouciance sont en fait les deux termes employés par Jean-Jacques Becker, dans son étude de l'opinion publique au printemps-été 1914, pour caractériser les réactions et les sentiments des Français placés sous la menace de la guerre au mois de juillet 1914⁵⁷⁴. Mais la tragédie de la guerre désormais imminente prenait un autre relief pour l'abbé Remillieux, car la relation qu'il entretenait avec l'Allemagne s'était muée en passion exclusive et l'on ne saurait envisager son entrée dans la guerre en ce mois d'août 1914 sans une étude préalable des positions adoptées dans les années qui précédèrent immédiatement le déclenchement du conflit sur le front occidental. Ces positions restent essentielles dans la compréhension des attitudes et des choix de Laurent Remillieux dans les premiers mois du conflit mondial et sur un plus long terme.

Comment Laurent Remillieux était-il parvenu, pendant toutes les années qui avaient précédé la guerre, à s'accommoder de la menace nationaliste et de la montée des tensions, qui compliquaient périodiquement les relations entre la France et l'Allemagne ? Si le patriotisme belliciste et revanchard, issu de la défaite de 1870 et de ses conséquences, s'était apaisé dans les années 1890, la volonté allemande de domination mondiale, la *Weltpolitik* de Guillaume II, avait renouvelé le débat, autrefois focalisé sur la ligne bleue des Vosges. Les systèmes d'alliance à l'œuvre l'élargissaient aux problèmes européens. Laurent Remillieux semblait conscient de l'évolution alarmante des relations européennes et s'y intéressait, avec le souci de connaître et de comprendre l'actualité, souci qu'il voulait partager avec Emilie, en partie parce que la question d'Orient était inscrite au programme d'histoire du baccalauréat qu'elle préparait.

⁵⁷³ P. Lévy, *La langue allemande en France*, op. cit., p. 163.

⁵⁷⁴ Jean-Jacques Becker, *1914 : Comment les Français sont entrés dans la guerre*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1977, 638 p.

« Les événements qui se déroulent actuellement dans les Balkans sont d'un palpitant intérêt. C'est une occasion unique d'apprendre à connaître à fond la question d'Orient. [...] Intérêt humanitaire, puisque cette maudite question d'Orient peut d'un jour à l'autre être le prétexte d'une guerre. Intérêt historique naturellement. Intérêt religieux : toute la question de l'Islamisme s'y rattache. [...] Enfin intérêt actuel. La connaissance de l'histoire permettrait aujourd'hui de comprendre d'abord le bafouillage épars des quotidiens, de se former une opinion sur la guerre et de penser sur ce thème dont tout le monde parle. »⁵⁷⁵

Mais la question n'était que rarement soulevée en termes de rivalités franco-allemandes dans les lettres qu'il envoyait à sa famille. C'était avec Louis qu'il abordait le plus facilement le sujet, comme lors de cette évocation de la seconde crise marocaine, à la fin de l'été 1911 :

[Relatant une promenade à bicyclette le long des côtes écossaises]
« Magnifique ! Malheureusement, le sombre aspect des nombreux bateaux de guerre, postés ici pour défendre les côtes en cas de complications marocaines, nous ont fait souvenir qu'hier encore d'après les journaux anglais des prévisions de conflit armé circulaient à Paris et à Berlin. Dieu veuille nous préserver d'un tel fléau. Que deviendraient petit Père et petite Mère, et toi, mon Louis et Jean ? »⁵⁷⁶

La crainte de la guerre qu'exprimait ici Laurent Remillieux le rapprochait de la majorité des Français mais, contrairement aux autres, il ne dénonçait pas les agissements du gouvernement de Guillaume II. Il renvoyait dos à dos Paris et Berlin. Pourtant, il avait manifesté le même été sa fidélité à la patrie.

« Et mon Louis charmant dans son calme et sa sérénité ; nous aimons à l'entendre nous raconter la vie de caserne. Si tous les soldats français étaient comme lui la Patrie pourrait être fière de ses enfants. Son lieutenant l'a fait appeler cette semaine et après une conversation pleine de sollicitude, il lui a dit qu'il tenait à ce qu'il passe sergent à la classe et reste dans sa compagnie. Louis trouve ça tout simple, mais pas moi !... »⁵⁷⁷

En fait, au moment où Louis remplissait ses obligations militaires à Lons-le-Saunier, dans le Jura, l'expression de son patriotisme servait de tremplin à celle de sa fierté fraternelle. Son inquiétude s'attardait toujours pour finir sur le devenir de sa famille en cas de guerre, ses deux frères pouvant être appelés lors d'une mobilisation générale.

Laurent Remillieux ne prêtait jamais à l'Allemagne le rôle de l'ennemie, comme s'il avait échappé à cet imaginaire collectif français, qui réservait encore une place au souvenir de la guerre de 1870 dans ses considérations sur l'ancien vainqueur. En effet, même si l'on suit Jean-Jacques Becker dans sa remise en question du renouveau du nationalisme français, il n'en reste pas moins que l'idée nationale

⁵⁷⁵ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 9 octobre 1908.

⁵⁷⁶ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 6 septembre 1911.

⁵⁷⁷ Lettre de L. Remillieux à son père, datée du 9 juillet 1911.

appartenait au registre conceptuel des Français, particulièrement à celui de cette élite intellectuelle que représentaient les voyageurs français en Allemagne. Le goût marqué par les Français pour les œuvres wagnériennes s'était ainsi affaibli et entaché d'une suspicion à l'égard d'un auteur dont on reconnaissait désormais la gallophobie et le nationalisme belliqueux à travers sa glorification de l'Allemagne⁵⁷⁸. L'art de Wagner et sa nationalité étaient devenus l'objet de querelles violentes, lesquelles n'effleuraient jamais les appréciations de Laurent Remillieux. Le romantisme était pourtant bien un caractère fondamental de l'idéologie politique qui marquait le nationalisme allemand. En fait, Laurent Remillieux ne concevait même pas l'Allemagne comme une entité nationale.

« Louis, ne va pas t'imaginer que les Prussiens sont si patriotards ! L'empereur, les militaires, les gens riches : naturellement !! Mais le peuple assez peu : la jeune génération n'a pas connu l'ivresse de la victoire et ne voit qu'une chose [...] : le populo est gros Jean comme devant. »⁵⁷⁹

Certes, et tous les historiens s'accordent sur ce thème, le traumatisme de la guerre de 1870 n'affectait pas la génération de Laurent Remillieux, mais le militarisme allemand avait pris d'autres dimensions, que l'abbé Remillieux ne prenait pas la peine de relever. Son souci n'était pas non plus d'opposer deux Allemagne, comme étaient enclins à le faire les Français germanophiles, qui s'obstinaient, pour tenter de sauver leur relation avec l'ennemi héréditaire, à différencier une Allemagne d'hier, celle des romantiques, philosophe et artiste, et une Allemagne d'aujourd'hui, gouvernementale, fonctionnaire et militaire⁵⁸⁰, pouvant recouper une Allemagne du Sud « pacifique et sentimentale » et une Prusse conservatrice à la raideur toute militaire⁵⁸¹. Laurent Remillieux ne ressentait pas cette aversion envers l'Allemagne du Nord, ses voyages l'y ramenaient chaque année.

Ces quelques phrases dévoilent en fait qu'au-delà du domaine des relations internationales, qui finalement ne l'intéressait pas en soi, Laurent Remillieux discernait d'autres enjeux. L'étude de son vocabulaire politique et social montre qu'il ne percevait jamais qu'une société allemande divisée, en proie à des conflits d'intérêts, dressant l'Etat et les classes sociales qu'il incarnait contre « le peuple ». Le « peuple » allemand était trompé par ceux qui le gouvernaient, les riches et les

⁵⁷⁸ Cl. Digeon, *op. cit.*, p. 393-396.

⁵⁷⁹ Lettre de L. Remillieux à Louis, envoyée de Berlin et datée du 9 septembre 1908.

⁵⁸⁰ H. Barbey-Say, *op. cit.*, p. 289.

⁵⁸¹ Cl. Digeon, *op. cit.*, p.495.

puissants, tout comme le « peuple » français. L'abbé Remillieux n'avait pas saisi la spécificité du nationalisme allemand qui visait à intégrer tous les Allemands dans une communauté du peuple, la *Volksgemeinschaft*, qui annihilerait les conflits de classe agitant la société, la *Gesellschaft*⁵⁸². D'autres voyageurs français avaient proclamé le pacifisme du peuple allemand et s'étaient attachés à rejeter les ardeurs guerrières du pays sur les responsables politiques au pouvoir. Mais ils étaient conscients de l'adhésion de l'ensemble de la population aux intérêts nationaux. Les députés du *Zentrum* eux-mêmes soutenaient en 1913 les grands projets de l'armée et de la marine. Le parti catholique s'intégrait ainsi comme « parti national » dans l'Empire de Guillaume II⁵⁸³. Depuis son premier voyage à Berlin, l'abbé Remillieux prêtait une attention particulière à l'action du parti catholique. Mais il s'intéressait en fait davantage à ses méthodes et à son organisation en parti de masse qu'au contenu de son message politique. Il avait été impressionné par les réunions organisées dans les quartiers de Berlin pour entrer en contact avec la population et former la jeunesse à la réflexion politique et sociale. Jamais il n'avait semblé percevoir l'évolution du *Zentrum* sur la question nationale.

De plus, suivant les enseignements du catholicisme social, Laurent Remillieux cultivait le paradoxe. Il fréquentait des milieux sociaux privilégiés, ceux des universitaires, des professions libérales ou de la bourgeoisie d'entreprise. Il en partageait les voyages, les loisirs et les préoccupations culturelles. Mais en même temps, il se sentait proche de ce « populo ». Il révélait encore ici l'abomination de la bourgeoisie, qui transparaisait ailleurs dans les critiques dont il accablait ses élèves de Roanne. Le discours de l'abbé Remillieux définissait une mystique du peuple

⁵⁸² Dans le développement consacré au nationalisme allemand à la fin du XIXe siècle, Sandrine Kott rappelle dans cette perspective l'évolution de l'emploi du terme *Volk* : « S'il pouvait encore, jusque dans les années 1880, désigner le peuple opposé aux nobles, il renvoie essentiellement, à partir de la fin du siècle, à un groupe ethnique défini par l'existence d'une langue et d'une culture commune, voire même par l'appartenance à une race commune ». Elle montre ensuite comment les associations porteuses de l'idéologie nationaliste, fondées par les notables, se transformèrent en organisations de masse. Le nationalisme agressif se diffusa alors dans une partie importante de l'opinion publique. S. Kott, *L'Allemagne du XIXe siècle*, op. cit., p. 175-176.

⁵⁸³ Victor Conzemius in *Histoire du christianisme*, op. cit., p. 666. Voir aussi Alfred Wahl, *Les forces politiques en Allemagne, XIXe-XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 1999, 368 p., p. 134, et Paul Colonge et Rudolf Lill (Sous la direction de), *Histoire religieuse de l'Allemagne*, Paris, Les Editions du Cerf, 2000, 441 p., chapitre XII rédigé par P. Colonge et intitulé « Les catholiques et l'intégration dans l'Allemagne wilhelminienne », p. 159-165.

travaillant et souffrant, sans incarner une nation aux intérêts communs. Pour lui, l'intérêt des peuples transgressait encore les frontières. Son internationalisme rejoignait plutôt les analyses des socialistes⁵⁸⁴ : on constate une proximité objective des idées dans leur refus de la guerre. A la suite de Jaurès, les journalistes et écrivains socialistes avaient répandu, au tournant du siècle, l'image de la « bonne » Allemagne, celle du travail et des sociaux-démocrates, qui saurait s'opposer aux menaces du militarisme prussien et du capitalisme⁵⁸⁵. Les campagnes pacifistes des socialistes internationalistes se développaient avec la montée des tensions et répondaient au bellicisme agressif des nationalistes, les deux courants restant minoritaires au sein de la population française. Cette dernière s'accordait cependant avec les socialistes sur le caractère odieux de la guerre et le pacifisme n'excluait pas forcément le patriotisme. Mais la pensée de Laurent Remillieux restait ici aussi singulière. Elle s'inscrivait dans un nouveau contexte européen marqué par l'affrontement des impérialismes et prenait une tournure plus radicale. Il suivait dans la presse les agissements des antimilitaristes, guidés par Gustave Hervé, qui animait avec son journal, *La Guerre Sociale*, la tendance insurrectionnaliste et antipatriotique du Parti socialiste⁵⁸⁶. Comment expliquer les prises de position de l'abbé Remillieux ? En dépit de l'ascension sociale de sa famille, on a vu qu'il restait marqué par les contradictions des classes moyennes. Sa spiritualité franciscaine expliquait l'anticapitalisme et ses engagements sillonnistes, la dénonciation du conservatisme social et religieux. Mais quelle était la part de sa propre réflexion et celle des influences extérieures ? D'où provenaient ces dernières et comment son histoire personnelle pouvait-elle éclairer les décalages qui le maintenaient toujours en marge, alors qu'à partir de la seconde crise marocaine les relations franco-allemandes entraient dans une ère de plus fortes tensions ?

⁵⁸⁴ On peut voir ainsi qu'il ne fallait pas forcément « être un jeune étudiant germaniste, à l'esprit provocateur, confiant dans le rôle des socialistes antimilitaristes en faveur de la paix, pour oser ce type d'analyse ». (H. Barbey-Say, *op. cit.*, p. 335.)

⁵⁸⁵ Jacques Bariéty et Raymond Poidevin, *Les relations franco-allemandes, 1815-1975*, Paris, A. Colin, 1977, p. 156-157.

⁵⁸⁶ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 1er décembre 1907. La lettre évoque le procès intenté contre Hervé pour les propos tenus dans son journal *La Guerre sociale*. Outre son antimilitarisme virulent, le journaliste y dénonçait la politique marocaine du gouvernement radical. Une biographie de Gustave Hervé a été publiée par Gilles Heuré, *Gustave Hervé. Itinéraire d'un provocateur. De l'antipatriotisme au pétainisme*, Paris, La Découverte, « L'espace de l'histoire », 1997, 366 p.

Sa correspondance a déjà permis au cours du premier chapitre d'identifier aisément les lectures où il puisait ses sources d'information et d'analyse. On sait qu'il recevait *Le Sillon* et qu'il était aussi abonné à *L'Eveil démocratique* puis à partir de 1910, à *La Démocratie*. Ces lectures étaient complétées par celle de *L'aiguillon*, publication des sillonnistes lyonnais. Les sillonnistes parisiens avaient même sollicité du Lyonnais germanophile une collaboration journalistique : Georges Hoog lui demanda une revue des « choses d'Allemagne », qu'il pourrait lui faire parvenir chaque semaine ou chaque quinzaine⁵⁸⁷. Laurent Remillieux montrait une adhésion apparemment sans faille aux idées sillonnistes et à la personnalité de Marc Sangnier. Il se référait très souvent à ses discours, porté par l'exaltation de la démocratie et la volonté d'apporter des solutions à la question sociale. Mais il est temps de voir maintenant combien ses commentaires semblaient parfois dans des amalgames qui ne rendaient pas forcément compte seulement de la pensée politique et sociale sillonniste, mais soulignaient aussi la spiritualité et la formation cléricale de l'abbé Remillieux.

« Enfin par le catholicisme, la démocratie pourra s'imprégner un peu de l'esprit de sacrifice, de justice et d'amour et par là nous faire une société un peu moins marâtre pour le plus grand nombre de ses enfants, une société un peu plus semblable au royaume du Père vers lequel nous aspirons. »⁵⁸⁸

L'aspect politique des engagements sillonnistes, pourtant de plus en plus important, n'entrait pas dans les préoccupations de Laurent Remillieux. Ses analyses restaient résolument religieuses et sociales, et c'était sous cet angle qu'il considérait les clivages de la société. Ce fonctionnement intellectuel joint à sa passion de l'Allemagne éclairait son refus, voire son inaptitude, à observer, ou même à reconnaître, les problèmes liés aux questions nationales.

C'était bien sur ce point que se marquaient ses divergences avec les sillonnistes. Son accord était complet quand le Sillon soutenait les revendications démocratiques et le mouvement social en Allemagne :

« As-tu lu dans *L'Eveil démocratique* quelque chose sur les événements si intéressants de la semaine dernière à Berlin ? Le pouvoir contre le droit. Vive la profonde révolution dans les âmes ! Vive le droit de vote pour tous ! Vivent les soixante travailleurs berlinois au chômage ! »⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 24 novembre 1910.

⁵⁸⁸ Lettre de L. Remillieux à son père, datée du 9 novembre 1907.

⁵⁸⁹ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 26 janvier 1908.

« Je suis avec beaucoup de joie le mouvement démocratique que mènent en Allemagne avec tant d'entrain le Centre et les socialistes. »⁵⁹⁰

De la même façon (mais était-ce vraiment en toute conscience politique ?), il pouvait signaler à Louis et à Marie la reprise de *Biberpelz*, œuvre de Hauptmann, dont la première représentation avait eu lieu en 1893 à Berlin⁵⁹¹. Le sujet de cette réflexion sur la condition humaine, fondée sur les événements qui avaient accompagné la répression des socialistes dans les années 1880, relevait d'une critique sociale et politique qui rejoignait les préoccupations des anciens sillonnistes en ces années. Marc Sangnier et ses collaborateurs avaient toujours porté sur l'Allemagne un jugement sévère, qui ne s'expliquait pas par les souvenirs de la guerre de 1870 et de la défaite, mais par l'ambition et l'autoritarisme de Guillaume II. Ils n'hésitaient pas à proclamer leur volonté de soutenir les forces démocratiques menacées, ni à prendre parti pour les opprimés des régimes autoritaires, aussi bien les Juifs victimes des pogroms de Nicolas II que les catholiques polonais de Prusse orientale, victimes de la germanisation brutale⁵⁹². A partir de 1912, les anciens sillonnistes regroupés pour l'essentiel dans la Jeune République renouvelaient leurs critiques envers les actions de l'Allemagne, ce que ne supportait plus Laurent Remillieux.

« Dans *La démocratie*, il y a un rédacteur qui écrit des idioties sur l'Allemagne, qui sont complètement fausses. Mais vous savez comme tous les Français sont bornés là-dessus. »⁵⁹³

⁵⁹⁰ Lettre de L. Remillieux à Emilie, datée du 21 février 1910. Les revendications démocratiques manifestées à Berlin portaient sur une réforme du système de vote. La loi électorale de la Prusse avait en effet maintenu dans ce land un système électoral à trois classes, assurant la domination absolue des conservateurs et excluant partiellement les masses de la vie politique. S. Kott, *L'Allemagne du XIXe siècle, op. cit.*, p. 161.

⁵⁹¹ Lettre de L. Remillieux à Louis et Marie, datée du 13 janvier 1912.

⁵⁹² Jeanne Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne...*, *op. cit.*, p 432. Un chapitre est consacré aux positions du Sillon dans les questions internationales, chapitre intitulé « Le Sillon entre le nationalisme et l'internationalisme ». J. Caron montre que les sillonnistes refusaient à la fois le nationalisme belliciste de l'Action Française et l'internationalisme, le pacifisme sans condition des partisans de Gustave Hervé. S'ils s'engageaient en faveur de la paix, ils ne s'opposaient pas à la guerre livrée pour « la conservation de l'idéal de justice » (Marc Sangnier, *Discours I*, p. 406-408). En 1908 par exemple, lors de la crise balkanique, ils s'indignèrent des efforts diplomatiques réalisés pour sauver la paix en maintenant un statu quo qui consacrait l'injustice.

⁵⁹³ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 20 janvier 1913. Louis travaillait alors en Allemagne, à Leipzig.

« La semaine dernière, Sangnier a fait une grande conférence sur la Pologne. Il est incroyable comme lui et les autres conférenciers ne savent rien de l'Allemagne. Un Polonais a dit des idioties que le public a pris comme la pure vérité. »⁵⁹⁴

Sur ce thème, L'abbé Remillieux s'écartait complètement des autres voyageurs français, qui dénonçaient la politique de soumission infligée par les Prussiens aux Polonais et les violences morales et physiques qui l'accompagnaient⁵⁹⁵. Le développement du pangermanisme se réalisait aussi à l'encontre des minorités nationales de l'Allemagne wilhelmienne, dans la continuité de la politique bismarckienne qui avait toujours privilégié le renforcement de l'unité de l'Empire⁵⁹⁶. La Posnanie renfermait notamment une proportion importante de Polonais catholiques, rebelles à la politique prussienne, qui tentait de germaniser les territoires et leur population. L'Eglise catholique polonaise, par la voix de ses évêques, avait appelé à la résistance.

A la défense des intérêts catholiques, Laurent Remillieux préférait pourtant la justification de la politique allemande. Et aux informations livrées et commentées par les anciens sillonnistes, il préférait dorénavant d'autres sources d'information, celles qu'offrait la presse allemande. Dès 1910, il confiait à Emilie que, pour répondre à la demande de Georges Hoog, il s'était abonné à la *Kölnische Volkszeitung*, grand journal catholique, et avait même commandé une feuille socialiste⁵⁹⁷. A l'automne 1912, il pria Louis et Marie de lui envoyer « des numéros du plus grand journal » de Leipzig et prenait finalement un abonnement au *Tageblatt*, Louis et Marie étant chargés de lui faire parvenir quotidiennement le numéro du jour. Au printemps 1913, Marie partit pour Berlin et fut préposée à l'envoi du *Berliner Tageblatt*. L'appréciation des questions internationales par Laurent Remillieux était influencée par la vision qu'en avaient les Allemands. Mais alors que les autres Français, qui accusaient la presse allemande d'être contrôlée par le pouvoir, révélaient sa francophobie et la façon dont elle l'entretenait dans l'opinion publique allemande⁵⁹⁸, l'abbé Remillieux n'évoquait jamais l'hostilité de cette presse à l'égard de la France.

⁵⁹⁴ Lettre de L. Remillieux à Louis, datée du 27 janvier 1913.

⁵⁹⁵ H. Barbey-Say, *op. cit.*, p. 337-338 et note 120 p. 344. Les châtiments corporels et l'interdiction de prier, qui aurait dû interpeller un prêtre catholique, sont violemment dénoncés.

⁵⁹⁶ Jean-Claude Caron, Michel Vernus, *L'Europe au XIXe siècle. Des nations aux nationalismes. 1815-1914*, Paris, Armand Colin / Masson, 1996, 477 p., p. 297-310.

⁵⁹⁷ Lettre datée du 24 novembre 1910.

⁵⁹⁸ H. Barbey-Say, *op. cit.*, p. 321.

Il semblait épouser ses points de vue sans envisager le prisme, là aussi déformant, qui entachait les analyses.

Cela montrait une nouvelle fois qu'il avait échappé à l'idée nationale, de façon encore plus radicale que les membres du mouvement ouvrier lui-même, clamant pourtant son intention de s'opposer à une guerre commandée par les impérialistes, par les moyens les plus révolutionnaires, la grève générale en l'occurrence. Entre l'annonce de la mobilisation et la déclaration de guerre, le retournement du mouvement ouvrier était confirmé : il se ralliait à la défense nationale. Les positions prises par Gustave Hervé dans *La Guerre sociale* au cours du mois d'août 1914 symbolisait ce retournement, que Jean-Jacques Becker s'est attaché à expliquer après l'avoir décrit⁵⁹⁹. La figure du patriote révolutionnaire, issue du souvenir de la Commune et, au-delà, héritage de la Révolution française, appartenait au patrimoine culturel républicain. Le discours révolutionnaire français, relayé par le syndicalisme, proposait un autre modèle de relation à la patrie que celui de l'internationalisme. Laurent Remillieux s'était rallié à la République en adhérant au Sillon, mais avait-il eu l'occasion d'assimiler le discours patriotique qui lui était lié ? Certes, sa scolarisation dans les classes primaires des Frères des Ecoles Chrétiennes lui avait donné un accès aux valeurs patriotiques et nationales, dont les écoles confessionnelles se considéraient comme les dépositaires, en ce temps où les écoles de la République étaient injustement accusées d'être gagnées par la cause du pacifisme⁶⁰⁰. Pourtant, ces valeurs restaient exposées à l'idéologie contre-révolutionnaire et, à la figure du patriote républicain héritée de 1792, s'opposait celle du nationaliste de la nouvelle droite révolutionnaire, vers laquelle se dirigeaient les sympathies des catholiques prônant la défense de la nation française. Or, l'Action française apparaissait souvent comme la pire ennemie du Sillon. Laurent Remillieux, enclin aux amalgames, éprouvait des difficultés à établir des nuances. Enfin, en dépit du désir qu'il exprimait en 1902 à ses parents de réaliser son service militaire, il en

⁵⁹⁹ J.-J. Becker, *op. cit.*, p. 405-410.

⁶⁰⁰ Yves Gaulupeau « L'Eglise et la nation dans la France contemporaine. Le témoignage des manuels confessionnels (1870-1940) », in *L'enseignement catholique en France, op. cit.* p. 73-104. Jacques et Mona Ozouf ont montré cependant que les valeurs patriotiques restaient à l'honneur dans l'école républicaine, même si l'idée de patrie était désormais séparée de celle de guerre. Cf Jacques et Mona Ozouf, « Le thème du patriotisme dans les manuels primaires », *Le Mouvement social*, n°49, oct-déc. 1964, p. 5-31.

fut exempté après avoir passé un examen médical à l'Hôpital militaire Desgenettes⁶⁰¹ : ses problèmes de vue l'empêchèrent, contrairement à ses frères, de fréquenter cet autre creuset républicain qui rassemblait des jeunes gens de tous milieux sociaux et les sensibilisait aux thèmes patriotiques. Or le premier chapitre sur les sillonnistes lyonnais a aussi montré combien cette expérience commune avait contribué à définir leurs choix d'adultes. L'attachement sentimental qui liait Laurent Remillieux à l'Allemagne et son mode de fonctionnement intellectuel, fondé sur une assurance qui écartait toute remise en question et sur une subjectivité dont il ne prenait jamais conscience, pouvaient désormais faire le reste.

Il pouvait finalement, sans état d'âme, se lancer à la fin du mois de juillet 1914 dans un autre périple en Allemagne et attendre la dernière minute pour rejoindre la France en guerre. Il pouvait, au mois de septembre 1914, nier les responsabilités de l'Allemagne dans le déclenchement du conflit⁶⁰², alors que l'opinion publique s'était désormais ralliée à l'idée d'une guerre juste, celle que devait mener le défenseur du droit et de la patrie contre l'agresseur allemand⁶⁰³. Le trouble de l'abbé Remillieux devant la guerre ne tenait pas seulement à un amour inconditionnel de la paix ni à la hantise de perdre ceux qu'il aimait et qui partaient combattre. Il reposait sur la nature des relations qu'il avait nouées avec le pays haï par la majorité des Français. L'Allemagne avait mobilisé son énergie et cristallisé ses désirs. Il ne pouvait renier ce qui avait fait sa vie et entamer un premier deuil déjà impossible, celui de ses espérances allemandes. En ce mois d'août 1914 pourtant, l'urgence des événements commandait ses réactions. Le 3 août, Laurent Remillieux envoyait de Suisse un télégramme à sa mère qui était restée à Gragny, dans l'Eure, après le départ de Louis, la rassurant sur les conditions du voyage de retour. A peine rentré en France, toujours en compagnie d'Emilie, il s'efforçait d'abord de retrouver Jean et Louis mobilisés dès les premiers jours et courait les rejoindre, le premier à Aix-les-Bains,

⁶⁰¹ Lettre de Laurent Remillieux à ses parents, datée du 22 octobre 1902.

⁶⁰² Témoignage écrit de l'abbé Vallas. Ce dernier rapporte des propos de Laurent Remillieux tenus peu après l'entrée en guerre : « Je rencontrai Laurent place Bellecour et lui communiquai mon indignation à voir l'Allemagne déclarer à la France une guerre depuis longtemps préparée. Je me heurtai à une incrédulité parfaite allant presque jusqu'à dire que la provocation venait de la France même. » Bien entendu, ce témoignage, parce qu'il repose sur la mémoire, doit être entendu avec précaution ; il semble néanmoins probable que Laurent Remillieux ait pu tenir ce discours.

⁶⁰³ J.-J. Becker, *op. cit.*, p. 329-332.

le second à Lons-le-Saunier, où ils attendaient leur ordre de mission. Dans l'effervescence de la préparation du matériel et des hommes, on ne pensait qu'à reconforter les soldats et on se raccrochait aux solidarités qui unissaient pendant les temps heureux. A l'approche des dangers, la sociabilité sillonniste s'en trouvait réactivée. Henri Bruchon, l'animateur du groupe local de l'ancien Sillon de l'Est à Lons-le-Saunier, accueillait les Remillieux et partageait avec eux ces moments de sérénité toute relative avant le départ, le 22 août, de deux cent cinquante hommes du dépôt pour le 44^e régiment d'infanterie en route vers le front⁶⁰⁴. L'inquiétude des Remillieux s'étendait aussi au sort de Raymond Thomasset, « versé au 45^e chasseur » qui avait « combattu dans la région comprise entre Giromagny et Mulhouse » et avait dû se retirer « après avoir été très éprouvé »⁶⁰⁵. Or le lendemain de la bataille, on apprenait que Raymond Thomasset n'avait pas reparu et Laurent Remillieux se lançait, sans espoir selon lui, dans de multiples démarches pour retrouver sa trace, en laissant Marie dans l'ignorance de la situation. Dans ces conditions, sa correspondance ne livrait que le résultat de ses tentatives pour rassembler des nouvelles de chacun et rassurer tous les membres de la famille dispersée, sans se pencher sur les autres déchirements infligés par une guerre qui heurtait l'amour déclaré de Laurent Remillieux pour l'Allemagne.

D'abord reconforté tout de même par les jours passés avec ses frères, Laurent Remillieux assura, tout au long du premier mois de guerre, le relais au sein d'une correspondance familiale qu'on s'efforçait de maintenir régulière. En dépit de toutes les résolutions prises et inlassablement répétées, les échanges devenaient cependant plus aléatoires. A l'automne, Augustine Remillieux et Marie revenaient à Lyon habiter au 94 de la route de Vaux. A l'heure des premiers combats, alors que les premiers morts mêlaient leurs noms aux disparus et qu'étaient rapatriés les premiers blessés, alors qu'à Lyon étaient acheminés des prisonniers allemands, l'angoisse finissait par s'installer dans l'attente des nouvelles du front.

« Il pleut. Que deviennent les soldats ? Comme nous nous sentons unis à vous ! [...] Une carte de Jean est arrivée ici hier. Elle est datée du mercredi 19 août et annonce que le 223 est parti jeudi matin 20 pour l'Est via Bourg, Lons, Besançon. [...] Jean

⁶⁰⁴ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 25 août 1914.

⁶⁰⁵ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 20 août 1914. Des ouvrages généraux m'ont permis de suivre les opérations militaires qui engageaient les régiments de Raymond Thomasset, de Louis et de Jean Remillieux et auxquelles me renvoyaient les allusions de la correspondance familiale et des autres documents consultés sur les années de guerre. Voir notamment, Anthony Livesey, *Atlas de la Première Guerre mondiale. 1914-1918*, Editions Autrement, 1996, 192 p.

t'a donc précédé de quelques heures pour une destination inconnue. Où êtes-vous maintenant ? C'est angoissant. Nous prions bien et avons confiance. »⁶⁰⁶

Le 29 août, Louis Remillieux, envoyé près d'Amiens, subissait en première ligne une charge de l'infanterie allemande. Blessé à la cheville, il était évacué sur Amiens qu'il quittait le 16 septembre au matin échappant de peu à la captivité. Cinquante-deux blessés français n'avaient pas eu cette chance et avaient été emmenés par les Allemands qui étaient entrés dans Amiens⁶⁰⁷. Pendant ces jours où son sort dépendait de la capacité du médecin français à convaincre le major allemand de l'état grave de ses patients, Louis Remillieux, qui avait retrouvé le neveu d'Henri Bruchon, imaginait avec celui-ci leur évasion. Après un séjour dans un hôpital situé près de Fleury-sur-Andelle, dans l'Eure, il fut rapatrié pour sa convalescence sur le dépôt de Lons-le-Saunier et retourna dans les tranchées en Alsace dès le mois de décembre. Henri Bruchon et Laurent Remillieux mettaient en commun leurs informations et c'était aussi l'occasion d'échanger des nouvelles des autres sillonnistes et des jeunes républicains engagés sur le front⁶⁰⁸. L'avocat sillonniste avait connu Louis pendant son service militaire⁶⁰⁹, et l'amitié qu'il lui portait se renforça encore au moment où son propre neveu vivait avec le sergent Remillieux l'expérience commune du feu et des blessures. Cette circulation des nouvelles à l'intérieur d'un cercle de sociabilité était partagée par bien d'autres milieux touchés de plein fouet en raison de la jeunesse de leurs membres. Mais Laurent Remillieux réservait son inquiétude à ses frères et dans les quelques lettres conservées, hormis le devenir de Jean et de Louis, seul le sort de Raymond Thomasset était l'objet d'un intérêt, peut-être parce qu'il était déjà promis à sa sœur Marie et donc inclus dans le cercle familial.

Face aux risques encourus par ceux qu'il aimait, sa propre position, au cours des mois de novembre et de décembre 1914, le laissait d'ailleurs dans une expectative

⁶⁰⁶ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 25 août 1914.

⁶⁰⁷ Lettre du neveu d'Henri Bruchon à ses parents, datée du 16 septembre 1914, dont le double a été communiqué à Laurent Remillieux.

⁶⁰⁸ Lettre d'Henri Bruchon à Laurent Remillieux, datée du 23 septembre 1914.

⁶⁰⁹ Jeanne Caron explique qu'« avocat à Lons-le-Saunier, célibataire, l'un des représentants du "Sillon rassurant", il avait fait de sa maison une hôtellerie gratuite pour les sillonnistes de passage et notamment, mais pas exclusivement, pour les séminaristes ou autres jeunes gens du Sillon qui faisaient leur service militaire à Lons-le-Saunier », in *Le Sillon et la démocratie chrétienne...*, *op. cit.*, p. 207.

douloureuse et culpabilisante. Réformé, il n'avait pas été mobilisé en même temps que ses frères mais espérait encore être appelé. « Le conseil de révision » allait « venir [le] prendre » à Roanne, comme il le répétait dans les lettres envoyées à Jean. Il indiquait néanmoins également que son supérieur entreprendrait peut-être des démarches pour le garder, « arguant de sa réquisition pour les prisonniers »⁶¹⁰. En effet, depuis le mois d'octobre, il était chargé de l'aumônerie des prisonniers allemands détenus à Roanne. Chaque semaine, il entendait les confessions et disait un sermon. Déjà à la fin du mois d'août, alors qu'il s'était rendu auprès de sa mère à Gragny, ayant appris la présence à Evreux de blessés et de prisonniers allemands avec, parmi eux, « des officiers qui caus[aient] très volontiers », il avait demandé les pouvoirs religieux à Mgr Déchelette et s'était présenté à la préfecture comme interprète⁶¹¹. Il avait ainsi trouvé le moyen d'éviter une rupture totale avec l'ennemi en guerre, et bien qu'il renvoyât Jean à son « devoir » car « la France [avait] besoin de bons prêtres et de bons citoyens », il s'horrifiait au cours de la même lettre de la violence dont auraient été victimes les blessés et les prisonniers allemands par un excès de patriotisme dévoyé.

« Samedi dernier, 22 août, à Lyon, on a frappé des blessés allemands. Quelle horreur ! »⁶¹²

La rentrée d'octobre s'ouvrit sur une retraite « au milieu des culottes rouges et du cliquetis des armes »⁶¹³. Là encore, Laurent Remillieux percevait la violence de la guerre à travers les blessés allemands, gravement touchés, qu'il visitait à l'hôpital de Roanne. Le 9 décembre 1914, Emilie apprenait finalement, avec soulagement, que le conseil de révision avait exempté son frère aîné. Ce dernier vivrait donc la guerre à l'arrière et ne pourrait jamais partager avec ses frères l'expérience des combats.

⁶¹⁰ Citations extraites des lettres de Laurent Remillieux à Jean, datées du 18 et 21 novembre 1914.

⁶¹¹ Lettre de Laurent Remillieux à Jean, datée du 29 août 1914.

⁶¹² *Ibid.* La situation des prisonniers allemands transitant par Lyon a été étudiée par Bruno Fouillet dans un article intitulé « La ville de Lyon au centre des échanges de prisonniers de guerre (1915-1919) », publié dans *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 86, avril-juin 2005, p. 25-42. L'auteur évoque l'inquiétude des autorités vis-à-vis des réactions de la population civile lyonnaise. La présence des soldats allemands était inscrite dans le quotidien de la ville. Les Lyonnais pouvaient assister à leur arrivée en gare de Perrache tandis que leur départ se faisait par la gare des Brotteaux, et Laurent Remillieux qui fréquentait aussi ces lieux de passage, put être en contact à plusieurs reprises avec eux. Au moins 23000 Allemands transitèrent ainsi, voire résidèrent, à Lyon sans interruption de mars 1915, date du premier échange, à la fin de l'année 1918.

⁶¹³ Lettre de Laurent Remillieux à Joseph, datée du 6 octobre 1914.

Toute la famille s'en réjouissait, les femmes qui ne voulaient pas perdre encore un fils ou un frère, et ceux qui étaient déjà prisonniers des tranchées et qui préféraient que leur frère fût épargné et qu'il demeurât le soutien de leur mère. Mais Laurent Remillieux, lui, en fut-il soulagé ? Et même si ce fut le cas, comment put-il supporter ce soulagement tout en connaissant les souffrances de ses frères et en réalisant son impuissance à les soulager ?

L'ordre de mobilisation avait surpris Jean Remillieux à Chapareillan et il dut rejoindre directement Bourg pour apprendre son affectation au 223^e régiment d'infanterie puis passer quelques jours à Aix-les-Bains, avant de partir le 20 août sur le front en Lorraine pour participer à la bataille des frontières. Le récit des derniers instants passés à la colonie, écrit par l'abbé Vallas et repris par Laurent Remillieux dans la biographie de son frère, paraît désormais bien banal.

« Le samedi 1er août, à 4 heures du soir, ordre de mobilisation générale. Elle nous surprend à Chignin, où nous étions allés en promenade. Le tocsin sonne dans tous les villages environnants. Nous voyons couler les premières larmes. Jean nous dit : “ C'est pour lundi ; je pars le deuxième jour ”. Nous rentrons à la colonie en silence et au pas cadencé. Est-ce la Guerre ? Confessions. Dès le dimanche soir, Jean avait mis en ordre tous ses papiers et on lui avait préparé la musette du soldat. Ce soir-là, *caillou* et *journal* comme d'habitude, puis la prière du soir. Notre ami, que je regardais, chanta avec une grande ferveur les strophes dont le sens n'est tout à fait plein que si la mort se devine par delà le sommeil. [...] [...] Le lundi matin, il fit la petite méditation aux enfants. Je ne m'en rappelle plus les termes. L'idée principale était que la vie n'est rien, la mort peu de chose. Mon impression fut qu'il parlait, sans effort et sans éclats, de ce qu'il croyait vrai. Il célébra la Messe pour son père. A la fin du déjeuner, le colon-adjutant prit la parole, puis moi, puis lui. “ Je n'ai, à cet instant, commença-t-il, qu'un regret : partir sans embrasser ma mère... ” Une minute de silence, longue et pleine de larmes qui ne coulèrent que de nos yeux ; les siens demeuraient secs ; mais sa voix était paralysée. Ensuite ce furent des choses sur la colonie, sur la France, sur le sacrifice, sur Dieu, je ne sais plus lesquelles, mais simples. »⁶¹⁴

L'abbé Vallas avait conscience de proposer une reconstitution a posteriori des derniers jours de son ami à Chapareillan, et sa mémoire ne parvenait pas à retrouver avec exactitude les paroles prononcées. Ce qu'il avait retenu était bien plus des impressions et des sentiments, encore ces derniers étaient-ils eux-mêmes contaminés par l'expérience de la guerre qu'avait vécue le témoin, et le discours dominant qu'il avait intériorisé depuis les événements racontés. Ce récit avait été certainement commandé par Laurent Remillieux en vue de la publication préparée après la mort de Jean. On y retrouve pourtant l'enchaînement des émotions ressenties par la majorité des Français à l'appel de la mobilisation : la surprise, le désarroi et l'angoisse qui les étreignirent alors que le temps pressait et qu'il fallait tout quitter très vite pour

⁶¹⁴ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux..., op. cit., p. 148-149.*

répondre à cet appel impératif ; l'acceptation aussi et le sens du devoir qui les accompagna alors que les trains les emportaient vers leurs casernes de rattachement. Mais le texte de l'abbé Vallas appelle d'autres commentaires. Le destin tragique de Jean Remillieux planait sur le récit comme étaient décrites des attitudes que seule la longueur du conflit avait pu engendrer. Le « pas cadencé » des enfants répondait déjà à la question posée dans la phrase suivante : oui, c'était la guerre, et cette dernière exigeait le sacrifice ultime. Jamais ne transparait ici l'espoir d'une guerre courte ramenant à leurs familles et à leurs amis des soldats en vie. En revanche est exprimée la ferveur du catholique mêlant à la défense de la patrie le combat pour Dieu. Et la suite de la biographie allait décliner sous tous ses thèmes la lecture religieuse de la guerre qui était ici annoncée.

A quelques jours de l'ordre de mobilisation générale, Victor Carlhian écrivait la première lettre d'une longue correspondance échangée pendant toutes les années de guerre avec sa femme, Marie de Mijolla, restée à Lyon avec leurs deux enfants. Affecté d'abord à une compagnie de dépôt cantonnée à Montélimar, il assistait au départ des hommes, plus jeunes, envoyés sur le front. Il livrait ses sentiments à son épouse d'autant plus librement qu'il la rassurait sur son propre sort et ses confidences révélaient une lucidité qui caractérisait bien le personnage. Victor Carlhian ne cherchait alors aucun arrangement avec une réalité qui promettait tristesse et violence et, avec résignation, acceptait de se préparer aux conséquences attendues de la guerre.

« Il est impossible que, la guerre finie, nos cœurs quoi qu'il advienne, victoire ou défaite, ne pleurent des êtres aimés. Oh ! comme notre génération a été éprouvée : nous aurons donc tout connu et tout se sera ligé pour anéantir les idées auxquelles nous croyions qu'est attaché le salut du pays. Combien nous retrouverons-nous pour refaire la France ? Dans ce cauchemar qui nous tourmente et qui semble un mauvais rêve, combien seront présents au réveil ? Je suis un peu triste, mais il pleut, et tu sais l'influence d'un coin de ciel sur mon état d'âme. Et puis, je ne peux m'empêcher de songer que ceux que je vois ici vont peut-être à la mort dans quelques heures [...]. Autour de moi, l'on cause, je demeure sceptique et tâche d'appeler à mon aide l'esprit critique pour dégonfler tous les bruits que l'on fait courir. [...] Attachons notre imagination ; tâchons de comprimer les battements de notre cœur, d'être fort [sic] et courageux. Advienne que pourra, il faut que l'adversité ou le succès nous trouvent préparés à les subir. »⁶¹⁵

Au milieu de la tourmente, il restait cependant ancré sur la mission qui avait depuis quelques années offert un sens à sa vie : la reconstruction et le salut de la société française. L'irruption de la guerre venait interrompre l'œuvre entamée, mais

⁶¹⁵ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 4 août 1914.

fournissait une nouvelle fois l'occasion de côtoyer les membres de cette société et la proximité donnait des raisons d'espérer.

« Le moral est excellent ; c'est encore la caserne, mais avec quelque chose de grave et une note d'idéalisme que je n'avais point encore vue. La race est encore bonne et nous avons raison d'espérer que si nous pouvions triompher de ces deux misères honteuses : la débauche et l'alcoolisme, la France serait vraiment la France de l'histoire et de la légende, le pays chevaleresque et chrétien que nous, les démocrates, avons aimé et dans les destinées duquel nous avons eu confiance. »

Les propos de Victor Carlhian inséraient, peut-être involontairement, les exigences de la reconquête catholique dans le discours dominant de l'heure sur la croisade guerrière à mener contre l'Allemagne. Ils formulaient un témoignage supplémentaire sur l'attitude des catholiques rejoignant l'Union sacrée qui scellait les forces divisées du pays contre l'ennemi commun. Mais si le discernement de Victor Carlhian n'avait pas été atteint quand il s'agissait d'affronter la situation de guerre, l'idéal qui orientait son action religieuse et sociale restait empreint des préjugés de son milieu social et culturel. De plus, il ne voulait percevoir le conflit que comme une parenthèse, certes terrible puisqu'elle arracherait à la mission des êtres aimés et utiles, mais qui se refermerait un jour forcément. Alors, après « le cauchemar », « au réveil », on reprendrait le cours de la vie et on poursuivrait la mise en œuvre de l'idéal défini la veille. Mais les nuits étaient aussi la vie qui continuait, il faudrait vivre en les intégrant et elles feraient que les lendemains ne ressembleraient pas pour Victor Carlhian aux jours passés. La guerre modifierait ses projets car il ne pourrait pas vivre et penser de la même façon sans les morts de la guerre. A partir du moment où les premiers tués le plongeraient dans le deuil, puis quand les soldats s'enliseraient dans les tranchées, les sentiments de Victor Carlhian évolueraient. L'acceptation qui prévalait dans sa première lettre laisserait la place à une colère impuissante, mais qui s'effacerait rapidement en le ramenant à une résignation douloureuse. Il serait aussi amené à concevoir l'avenir différemment et à élaborer de nouveaux projets marqués directement par les conséquences du conflit.

La mort au front

Il ne s'agit pas bien sûr d'exploiter de façon exhaustive les sources que j'ai pu rassembler sur les années de guerre, mais de toujours rapporter leur étude à l'exigence déjà exprimée : comment l'expérience de la Grande Guerre avait-elle influé sur les projets et la vie de ceux qui l'avaient vécue et contribué à les conduire à la fondation de la nouvelle paroisse de Notre-Dame Saint-Alban ? En quoi leur pratique du catholicisme et, au-delà, leur rapport à la religion, aux autres et à eux-

mêmes en furent-ils modifiés ? Laurent Remillieux ne participa jamais aux combats et ne connut pas personnellement la sociabilité du front ni les pratiques religieuses des soldats, si liées à l'omniprésence de la mort violente. Il les vécut cependant à travers les témoignages de ses frères et rien ne dit qu'il ne les a pas reçus, d'une certaine manière, en héritage, après la mort de Jean et celle de Louis. L'essentiel résidait toutefois dans ces dernières. La mort de ses frères, leurs circonstances, leurs conséquences quant à son histoire familiale et personnelle, le précipitèrent dans un deuil impossible à surmonter. Même si la création paroissiale peut en partie apparaître comme la sortie d'un travail de deuil, comme le moment où, ce travail de deuil effectué, Laurent Remillieux serait capable de réinvestir une énergie psychique dans une nouvelle réalisation, bien des indices nous laissent à penser le contraire et nous amèneront à renouveler l'interprétation de son action en tant que curé de Notre-Dame Saint-Alban. Mais avant d'approfondir cette analyse et d'apporter à la démonstration des preuves convaincantes, il faut bien écrire l'histoire de l'expérience de la guerre, de la mort qu'elle charrie et de la survie incertaine, expérience vécue tant au front par les soldats mobilisés qu'à l'arrière par leurs familles et leurs amis.⁶¹⁶ L'étude a été réalisée ici essentiellement sur la base de deux corpus, d'abord à partir des éléments fournis par le chapitre IV de la biographie de Jean Remillieux, intitulé « Vie militaire – La mort », qui réunit des fragments d'un journal qu'a tenu Jean Remillieux entre le 21 août et le 10 septembre 1914, des extraits de lettres écrites la plupart du temps à sa famille et des témoignages de soldats ou de leurs proches, des lettres de Louis aussi retraçant la mort de son frère⁶¹⁷. Louis Remillieux a par ailleurs livré une correspondance, conservée en partie seulement, mais les lettres qui me sont parvenues forment un ensemble très cohérent de février à octobre 1916. Sur les deux dernières années de guerre, celles qui ont suivi la mort des deux frères, les informations deviennent plus rares. Les lettres de Joseph, le plus jeune des fils Remillieux, lui aussi mobilisé, n'étaient notamment pas incluses dans les papiers

⁶¹⁶ Après la consultation d'un des premiers travaux de S. Audoin-Rouzeau, *14-18. Les combattants des tranchées*, Paris, Armand Colin, coll. « L'histoire par la presse », 1986, 224 p., la lecture d'ouvrages construits autour de l'analyse d'expériences personnelles et familiales de la guerre a pu me donner des points de comparaison. Voir surtout de Stéphane Audoin-Rouzeau et Nathalie Garreau-Demilly, *Maurice Gallé : vie d'un soldat, deuil d'une famille, 1914-1929*, Mémo, 1998, 109 p. et dans le genre des publications qui ont donné la parole aux combattants, Paul Truffau, *1914-1918 : quatre années sur le front, carnets d'un combattant*, Paris, Imago, 1998, 244 p., Avant-propos et notes de Françoise Cambon, Préface de S. Audoin-Rouzeau.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 151-198.

familiaux auxquels j'ai eu accès, ses enfants les ayant peut-être classées avec d'autres documents. Il faut donc se méfier de cette répartition inégale des sources qui nous engage à survaloriser les deux premières années de la guerre, mais elle est en soi très symptomatique d'une suspension du cours de la vie après octobre 1916. La documentation disponible ne reprend réellement qu'à partir de l'automne 1918, alors que les négociations à propos de la fondation paroissiale avaient commencé.

Le 21 août, le régiment d'infanterie du sergent Jean Remillieux était engagé sur le champ de bataille dans les environs de Lunéville où il devait affronter la poussée allemande. Le journal, commencé au premier jour de l'engagement, relatait quotidiennement l'enchaînement des opérations militaires et les péripéties des combats. Les notes même brèves insistaient sur la violence des assauts. Après des heures de marche ponctuée par les canonnades et éclairée par les lueurs des incendies, après la traversée de villages abandonnés par les femmes et les enfants, terré dans une tranchée qui tenait lieu de position défensive, Jean Remillieux subissait l'attente angoissée d'une attaque allemande. Cette attente est rompue le lundi 24 août au milieu de l'après-midi par un bombardement de cinquante minutes. Les premiers obus tombent aux abords immédiats de la tranchée. Quelques heures plus tard, à la chaleur étouffante du jour succède encore une fois la froide humidité de la nuit. A l'aube, les bombardements reprennent. Jean Remillieux reçoit l'ordre de quitter la tranchée à la tête d'une demi-section, il conduit ses hommes au devant de l'ennemi, sous la mitraille. La notion du temps s'efface tandis qu'à la fatigue des nuits de mauvais sommeil s'ajoute la tension du danger. Déjà la mort vient décimer les régiments engagés et l'on ne peut même pas prendre le temps de ramasser les blessés. La tentative de sortie se solde par un échec. Les premières positions françaises sont abandonnées. Après un repli effectué dans des conditions dramatiques, les gradés s'efforcent de rassembler leurs compagnies. On compte les morts et les disparus. Mais dès le soir, l'espoir revient quand on apprend que les Allemands reculent à leur tour. Et le lendemain, la troupe de Jean Remillieux tombe sur les premières dépouilles de l'ennemi.

« *Jeudi 27 août.* (Rozelieures). Avant le jour, on retourne prendre les positions de la veille. Puis, dans la matinée, en repassant à Einvaux, par un temps pluvieux, sur un sol affreusement détrempé, on prend la direction de l'est. Marche pénible et triste sur un champ de bataille où l'avant-veille, quand nous nous battions à Méhoncourt, les deux infanteries se sont abordées à la baïonnette. C'est affreux, affreux ! Et le bourg de Rozelieures, donc ! Indescriptible, ce village, deux fois bombardé, occupé et pillé par les Allemands, repris par les Français, fumant sur ses ruines et regorgeant ce soir de troupes harassées.
Vendredi 28 août. (Combat de Gerbéviller). A 5 h. on quitte Rozelieures. Dans la

matinée, notre marche prend l'allure d'une marche d'approche. On traverse une forêt épaisse ; le fracas des obus se fait plus distinct. A la lisière de la forêt, attente énervante sous la mitraille. Vers 4 h. on sort du bois ; en formation de tirailleur, on marche dans la direction du nord-est, sur un plateau dénudé. Ma compagnie est en réserve. Nous avançons sous les obus et les balles. De nombreux blessés des premières lignes traversent la nôtre. A notre tour, nous parvenons à la crête. Ma section l'échappe belle ; plusieurs obus éclatent à quelques pas, devant et derrière nous. A la nuit tombante, la bataille cesse. On se concentre dans un pré. Nuit froide et sinistre. Il pleut. Des blessés gémissent dans le val. Je dors à peine, la pluie me pénètre jusqu'aux os. C'est merveille que je n'aie pas encore attrapé quelque bronchite. »⁶¹⁸

Le journal se poursuivait ainsi jusqu'au jeudi 10 septembre, relatant l'angoisse et la souffrance des journées de combats, où la violence était vécue au ras du sol, dans son immédiateté, sans projection vers l'avenir possible, et des nuits toujours froides, qui n'apportaient aucun repos récupérateur et qui, fatalement, ramenaient le soldat vers le lieu de sa terreur radicale⁶¹⁹. De cette violence du combat, tout était évoqué, le danger permanent et l'arbitraire de la mort, la mort qu'on recevait et qu'on donnait, une mort de masse dans l'anonymat du bombardement et de la fusillade, mais parfois aussi une mort individuelle dans un corps à corps avec l'ennemi, les cris des blessés qu'on ne pouvait secourir, l'odeur abominable des cadavres qui jonchaient le champ de bataille, l'épuisement enfin et la maladie qui guettait le soldat qui avait échappé, on ne savait pourquoi, aux balles et aux obus.

Il ne s'agissait là que des premiers engagements mais le récit de Jean Remillieux annonçait déjà toutes les atrocités de la Grande Guerre. L'impasse à laquelle aboutit la guerre de mouvement donna une nouvelle orientation aux opérations militaires. Dès l'hiver 1914-1915, tout le long d'une ligne de front presque immobile, les soldats s'enterrèrent dans des tranchées, vivant désormais au rythme des longues

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 156-157.

⁶¹⁹ L'expérience du combat des premiers jours du conflit relatée dans le journal de Jean Remillieux annonce déjà de nombreux traits caractéristiques de la Grande Guerre et rappelle tous les travaux renouvelant l'histoire de la bataille et menés autour du thème de la violence subie et infligée par les soldats. « Le champ de bataille était devenu à partir de 1914 le lieu d'une terreur beaucoup plus radicale qu'auparavant », in S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, p. 37. Les paragraphes qui analysent les témoignages de Jean et Louis Remillieux empruntent leur grille de lecture aux historiens de la bataille et de la violence de la Grande Guerre. L'ouvrage de Jay Winter et Blaine Baggett, *14-18. Le grand bouleversement*, Paris, Presses de la Cité, 1997 pour la traduction française, 432 p. fournit une excellente introduction à ce thème, car il mêle au récit général des explications techniques, des témoignages de soldats et des photographies qui refusent toute censure de la violence de guerre et permettent donc une première prise de conscience de ce que fut « la guerre totale » et « le massacre », titres des chapitres 3 et 4.

attentes entrecoupées de bombardements et brisées par des offensives aussi meurtrières qu'inutiles. Les lettres de Louis Remillieux racontaient la faim et le froid, le manque de sommeil et l'inconfort, la saleté et le voisinage des rats et autres parasites. La famille avait bien conscience des épreuves traversées par les soldats, du moins de leur situation matérielle. On s'inquiétait de la neige qui, en 1914, était tombée dès le mois de novembre, la mère tricotait de grosses chaussettes de laine et on faisait parvenir aux deux frères des chemises et des ceintures de flanelle. On espérait améliorer leur quotidien par du tabac, du chocolat, des coings confits, du savon, et les protéger des parasites par des lotions et de la fièvre typhoïde par des cachets car on savait que les soldats en campagne mouraient aussi de maladie. On fabriquait même des jeux et Louis Remillieux remercia une fois ses sœurs de s'être procuré un jeu d'échecs. Chaque colis envoyé par la famille ou par l'œuvre lyonnaise du Petit Paquet était fêté à son arrivée, il devenait une occasion de prouver la solidarité du front par son partage, ainsi que le révèlent des extraits de lettres de Jean Remillieux mis en valeur par son biographe, mais une occasion aussi d'améliorer une situation toute personnelle comme le notait, sans culpabilité, la correspondance de Louis Remillieux en 1916. Les nouvelles reçues de l'arrière, que Louis quémandait avec insistance, constituaient également ce fil ténu qui le reliait à son ancienne vie et lui permettait encore d'espérer en des jours meilleurs. Il imaginait alors le retour à la paix, son mariage, des enfants, la vie, comme Jean avait imaginé tout au long de l'hiver et du printemps 1915 la fin de la guerre qui le ramènerait à son ministère et à Croix-Luizet. Les lettres qu'ils écrivaient à leur famille montraient leur incapacité à entreprendre le deuil de leur vie passée : forcément, en dépit de tout ce qu'ils vivaient, le cours normal de la vie reprendrait. C'était du moins le message qu'ils transmettaient à ceux qui les aimaient, car même si la pensée de leur propre mort devait les hanter, elle ne pouvait être exprimée à la famille. L'indicible, le sacrifice consenti de leur vie, n'appartenait pas au registre de la correspondance familiale. On ne parlait que de survie. On savait bien pourtant que les sous-officiers, menant leurs hommes à l'assaut des lignes ennemies, étaient les premiers exposés.

La mort était donc là, malgré tout. Il fallait lui trouver raison et consolation pour essayer de l'accepter. Les Remillieux tentaient comme les autres de répondre à la lancinante question de la signification de leurs souffrances. Pourquoi se battait-on ? Même si Jean Remillieux s'inclinait devant le sentiment majoritaire des Français d'être victimes d'une agression allemande, l'histoire des Remillieux et la relation à

l'Allemagne que le frère aîné avait imposée à toute la famille l'empêchaient de voir en la guerre cette croisade que les autres Français menaient contre une Allemagne incarnant la barbarie et le mal absolu, contre des ennemis « sans foi ni loi » coupables des pires atrocités⁶²⁰. Laurent Remillieux a pris soin d'ailleurs de sélectionner des passages du journal de son frère évoquant sa mansuétude à l'égard de blessés allemands relevés sur le champ de bataille, et auprès desquels il aurait été autorisé à se rendre pour leur offrir son ministère.

« L'un, grièvement atteint, se déclare évangélique ; l'autre, moins touché, se déclare catholique, et, sans vouloir se confesser, à cause du peu de gravité de son état, répond bonnement à mes questions : Landwehr, bavarois, 31 ans, marié depuis 5 mois. Les larmes aux yeux, il me remercie des égards dont son malheur est ici entouré... »⁶²¹

Vision idyllique d'une guerre où l'ennemi, retrouvant une identité personnelle et une âme, aurait été traité avec respect, où l'on aurait accordé un prix à la vie et au salut de cet ennemi, idéal très éloigné d'une réalité où les blessés étaient souvent achevés parce qu'on ne prenait pas le risque de faire des prisonniers. La haine était gommée du discours des Remillieux sur la guerre dont on ne retenait finalement que l'incompréhensible apocalypse du champ de bataille. Le passage le plus « agressif » qu'on trouve dans la correspondance de Louis Remillieux reste très en deçà de la violence habituellement observée quand il s'agissait de nommer l'ennemi et de décrire ses agissements. Même si la lettre datée de mai 1916 visait avant tout à rassurer sa mère sur sa situation, elle manifeste une magnanimité certaine à l'égard de ceux que Louis désignait le plus souvent comme ses « vis-à-vis » et seul le terme de « Boches » laisse percer la violence de la guerre.

« Ne vous inquiétez pas : notre secteur est toujours assez calme : beaucoup d'avions seulement, à cause de la proximité de Metz. Les Boches manifestent leur activité de façon... assez pacifique. Ils nous ont affiché à 800 mètres de notre tranchée un communiqué qu'ils jugent sans doute très avantageux ; ils ne deviennent vraiment pas très difficiles ! »⁶²²

Les Remillieux combattaient pourtant, eux aussi, au nom de leur foi et de leur patrie, pour Dieu et pour la France, dont les symboles étaient plusieurs fois réunis dans la brochure consacrée à Jean Remillieux : dans un même paragraphe avoisinaient la *Marseillaise* et la messe, l'étoile noire, plus souvent que l'étoile blanche, jetée sur l'uniforme, le discours sur l'héroïsme patriotique du soldat tué et les prières du

⁶²⁰ A. Becker, *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930*, op. cit., p 18-24.

⁶²¹ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux...*, op. cit., p. 156.

⁶²² Lettre de Louis Remillieux à Emilie, datée du 2 mai 1916.

service funèbre. La biographie composée par Laurent Remillieux a retenu les actions héroïques accomplies aux avant-postes, magnifiant le courage exemplaire que l'abbé Jean Remillieux montrait sous le feu à la tête de sa section et qui lui valut de nouveaux galons et les félicitations de ses supérieurs. La croix de guerre vint récompenser le commandement d'une attaque victorieuse qui aboutit, le premier mars 1915, à la reprise d'un village. Promu au grade de sergent-major puis de sous-lieutenant, Jean Remillieux laissait éclater ses talents de meneur d'hommes. Prêtre catholique, combattant comme tous les citoyens de la République mobilisés, il offrait sa vie et sa foi, et son sacrifice patriotique pouvait réhabiliter l'Eglise catholique aux yeux des soldats qu'il conduisait au feu. Ce récit de type hagiographique publié en 1917, préfacé par Mgr Lavallée, contribuait « à prouver combien la “rumeur infâme” était fallacieuse », « la foi et le dévouement » de cet homme d'Eglise consolidait « le ciment d'une union pertinemment qualifiée de “sacrée” »⁶²³. Le même thème était développé dans la notice biographique parue dans la *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* quelques mois après la mort de l'abbé Jean Remillieux⁶²⁴, dont on retrouverait la reproduction dans le *Livre d'or du clergé diocésain de Lyon*⁶²⁵. Dans un style convenu et selon un schéma normatif, la notice retraçait l'enfance du prêtre en insistant sur une vocation très précoce, résumait les années de formation au séminaire, avant d'en venir au temps du service militaire présenté comme un épisode essentiel de la jeunesse de Jean Remillieux. Après l'ordination, on passait en revue les différents aspects qu'avait pris son ministère, à l'Institution Notre-Dame des Minimes, à la chapelle de la Sainte-Famille de Croix-Luizet et à la colonie de Chapareillan, devenue pour l'occasion une très consensuelle « colonie lyonnaise ». L'appartenance du prêtre au réseau sillonniste s'effaçait pour ne pas nuire à l'exemplarité revendiquée par l'institution ecclésiale. Mais ensuite, pour l'auteur de la notice, « l'histoire d'une année de guerre comme celle que fit l'abbé Jean Remillieux ne s'écri[vait] pas ».

« Ce fut un don continu de toute sa personne, à ses hommes, à ses camarades qui le vénéraient et qui l'admiraient pour son beau talent mis au service de l'Eglise, des âmes et de la France. »⁶²⁶

⁶²³ Citations extraites de A. Becker, *La guerre et la foi...*, *op. cit.*, p. 36-37.

⁶²⁴ *Semaine religieuse du diocèse de Lyon*, 8 octobre 1915.

⁶²⁵ *Livre d'or du clergé diocésain de Lyon pendant la guerre 1914-1918*, préfacé par E. Bornet, F. Lavallée, collab. L.J. Maurin, Paris Lyon, Emmanuel Vitte, 1922, 585 p., p. 193-199 pour la notice et p. 519 pour la liste des citations et décorations.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 197.

Les sentiments patriotiques de Jean Remillieux, qui le poussaient à défendre une République ennemie de la foi quelques années auparavant, n'excluaient pourtant pas une analyse religieuse de la guerre que partageaient la plupart des croyants : la guerre punissait les hommes de leurs péchés, les exhortant à l'expiation⁶²⁷. Laurent Remillieux reprenait le thème en reproduisant des sermons prononcés sur le front qui en appelaient à la reconnaissance des fautes passées, plus sous-entendues qu'explicitement définies. Jamais par exemple la Séparation des Eglises et de l'Etat n'était mentionnée. Le prêtre missionnaire que Jean Remillieux voulait être retenait au contraire parmi ces péchés le détachement religieux qui avait éloigné les hommes de Dieu et de son Eglise. L'esprit de jouissance l'avait emporté sur l'esprit de foi qui sauvait l'âme des pertitions d'une civilisation matérielle.

« Mes chers camarades [...], la guerre dure. Il faut l'utiliser pour l'amélioration de vos âmes. Au moment où nous allons recommencer des opérations actives, voici une vertu que vous pourrez aisément pratiquer : la mortification. Qu'en avez-vous fait dans la vie civile, vous que le baptême et une certaine pratique religieuse ont rendus les disciples de Jésus crucifié ? La poursuite excessive d'un bien-être, parfois criminel, est la loi du grand nombre. Pour atteindre ce bien-être, combien ont violé les lois du mariage, restreint volontairement le nombre de leurs enfants et, notons-le au passage, préparé ainsi, en l'affaiblissant la France jusque dans son sang, l'agression dont nous sommes victimes ? [...] L'occasion se présente de réparer, d'entraîner vos volontés à savoir résister demain aux tentations de la veille. Le bien-être du cœur et du corps n'est pas excessif dans les tranchées. Loin des vôtres, vous avez froid, vous êtes mouillés, vous mangez sans nappe, et le reste. Endurez ces petites misères avec joie, en les unissant aux grandes souffrances rédemptrices de N.-S. J.-C. »⁶²⁸

Les paroles de Jean Remillieux censuraient l'atroce réalité des combattants des tranchées, mais l'idée était bien que les hommes étaient châtiés par là où ils avaient péché. Ils connaissaient le dénuement matériel et la souffrance physique quand ils avaient désiré le confort et le plaisir, ils mouraient quand ils avaient refusé de donner la vie. La dénonciation catholique de la restriction des naissances rejoignait sur ce point le discours nataliste des nationalistes, confortant l'union de Dieu et de la patrie. L'épreuve de la guerre serait source de rédemption, du mal sortirait le bien. Les soldats se battaient pour assurer à la génération suivante, à leurs enfants, un avenir meilleur lié à une France qu'on referait chrétienne.

⁶²⁷ Idée développée par A. Becker, *La guerre et la foi...*, *op. cit.*, p. 32-34. Le fait que j'utilise systématiquement, dans le commentaire de la biographie de Jean Remillieux, cet ouvrage d'Annette Becker, première synthèse sur ces questions, ne saurait faire oublier que les thèmes étudiés ont été repris dans le deuxième chapitre de sa dernière publication cosignée par S. Audoin-Rouzeau, *14-18, retrouver la Guerre*.

⁶²⁸ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux...*, *op. cit.*, p. 165-166.

« Certes, il y a bien des tristesses. L'autre matin, une grand' garde signale qu'une patrouille a eu un blessé. Je demande aussitôt de partir avec les brancardiers et le médecin. Nous ramenons un pauvre enfant, déjà blessé deux fois en août. Pendant que, sous les obus, revient le triste cortège, je l'exhorte de mon mieux, mais sans éveiller d'écho. Son cœur, sous l'emprise de la douleur physique, n'a sans doute jamais été atteint vraiment par l'idéal chrétien. J'ai administré cependant l'extrême-onction. Quelle triste mort !... Or, malgré tout, c'est une France meilleure que nous enfantons. Chaque fois [...] que je puis célébrer la Messe, je répète au Bon Dieu que j'accepte volontiers la mort pour nos enfants, les élèves des Minimes, et mes petits colons. Ils seront demain des hommes ; leur route, par la guerre, aura été débarrassée de tant d'obstacles ! »⁶²⁹

Au nom de cet espoir et de leur salut, parce que Dieu le voulait, les soldats sauraient accepter le sacrifice de leur vie. Les textes de Jean Remillieux véhiculaient aussi le message de « cette école doloriste du catholicisme où l'imitation de Jésus ne pouvait s'illuminer des miracles et de la résurrection qu'en privilégiant les souffrances de la Passion »⁶³⁰. Mais cette imitation de Dieu incluait aussi la promesse de la résurrection, triomphe définitif de la vie sur la mort, ultime consolation offerte par l'espérance chrétienne aux victimes des tueries de la guerre.

La religion était donc source de consolation. Jean Remillieux, combattant parmi les citoyens de la République, restait le prêtre qui procurait cette consolation à ceux qui souffraient⁶³¹. Et c'était cette fonction qui primait dans les récits agréés par l'institution. Les documents déjà cités ont montré qu'il avait été particulièrement sensible à l'abandon moral et affectif des blessés et des mourants sur le champ de bataille. Son journal et ses lettres revenaient sur son impuissance à secourir ceux que la mort fauchait brutalement ou qu'on était obligé de sacrifier pour tenter de survivre. Le devoir du prêtre était d'accompagner les mourants, les conditions de la guerre le privaient de son ministère. Laurent Remillieux retiendrait néanmoins des confidences de son frère tout ce qui rappelait son rôle de prêtre. Les aumôniers militaires, trop peu nombreux, n'officiaient pas seuls sur le front. Les extraits que Laurent Remillieux avait sélectionnés pour la publication s'étendaient sur les confessions des

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁶³⁰ A. Becker, *La guerre et la foi...*, *op. cit.*, p. 31.

⁶³¹ On retrouve le discours tenu sur Jean Remillieux dans d'autres récits relatant la participation de clercs à la Première Guerre mondiale. La revue *Guerres mondiales et conflits contemporains* a consacré un dossier aux « hommes d'Eglises dans la Grande Guerre », n° 187, Juillet 1997. Voir notamment les contributions de Jacques Fontana, « Le prêtre dans les tranchées, 1914-1918 », p. 25-37 et Marie-Claude Flageat, « Un aumônier jésuite dans la Grande Guerre : le Père Cléret de Langavant », p. 41-57. M.-C. Flageat a d'ailleurs soutenu une thèse sur les jésuites dans la Première Guerre Mondiale.

soldats entendues la veille des combats ou sur le sacrement de l'extrême onction volé à la mort abjecte, sur les funérailles religieuses célébrées au lendemain d'attaques toujours tragiques dans des cimetières de villages détruits, sur ces funérailles de morts inconnus ou méconnaissables pour qui l'on priait, sur les messes dites aux intentions des morts du régiment. Jean Remillieux annonçait à son frère que la guerre ramenait à la religion les hommes qui se battaient dans la proximité constante d'une mort arbitraire.

« La veille de la Toussaint, je confessai un grand nombre de soldats ; plusieurs revenaient au Bon Dieu après six, dix, quinze ans d'oubli... Dans le même petit village, à 2000 mètres des tranchées de première ligne, on organisa une soirée artistique. Jamais la *Marseillaise* ne me parut si émouvante... Dimanche dernier, tout le bataillon assistait à la messe. Mercredi matin, j'ai célébré un service funèbre pour les morts du régiment. Tout cela procure de grandes consolations... »⁶³²

Laurent Remillieux reproduisait avec empressement son observation car il voulait croire en ce réveil religieux, véritable témoignage de la poursuite de l'œuvre missionnaire de Jean, qui avait été l'aboutissement de leur vocation. A Pâques 1916, une lettre de Louis Remillieux ajouterait à ses arguments.

« Je vous écris de notre village d'avant-postes où nous venons de relever, au soir de Pâques saintes et réconfortantes. Ce matin, messe de communion dans le bois dite par l'aumônier : plus de 150 hommes (presque un quart de notre bataillon) sont allés au Christ. A 9 h ½ messe solennelle avec harmonium que j'ai eu l'honneur de servir devant une assistance très nombreuse ; c'est vraiment consolant et encourageant de se sentir entouré d'hommes qui dans l'ensemble sont de braves gens ! »⁶³³

Louis Remillieux ne paraissait pourtant pas dupe de la signification de cette forte présence masculine à la célébration de la fête de Pâques. Il n'évoquait pas des catholiques pratiquants mais des « braves gens » auxquels l'Eglise offrait peut-être ici, en plus d'une religion de la consolation, une structure de sociabilité qui les réunissait et régulait leur pratique, en opposition totale à l'anomie du champ de bataille.

Annette Becker a déjà montré que « pour tenir au front, pour vivre au milieu de la mort, les soldats avaient besoin d'assurances multiples. Celles de l'affection de leur famille, celles de la patrie, celles de la foi. Celles de la superstition. Loin de s'annuler les unes les autres, elles se renforçaient, dans l'horreur du conflit. »⁶³⁴ Elle ne conclut pas pour autant sur la certitude d'un réveil religieux qui aurait ranimé la foi et la

⁶³² *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux...*, op. cit., p. 162.

⁶³³ Lettre de Louis Remillieux à sa famille, datée de Pâques 1916.

⁶³⁴ A. Becker, *La guerre et la foi...*, op. cit., p. 92. Les autres citations du paragraphe sont extraites des p. 92 et 93.

pratique du christianisme, renversant la tendance séculaire du détachement religieux. Des soldats affectés dans le régiment de Jean Remillieux ont témoigné du réconfort et de l'apaisement procurés par le ministère du prêtre. Laurent Remillieux a choisi des textes répétitifs qui racontaient les messes dites en plein air et dans des églises désaffectées ou en partie détruites. Il a voulu entraîner le lecteur à la suite de son frère dans les villages désertés de leurs curés mobilisés, où il s'affairait auprès des habitants pour leur proposer des offices, des prières, des sacrements, s'occupant tout particulièrement des enfants, dans une parfaite continuité avec sa vie antérieure. Dans cette publication cautionnée par l'autorité ecclésiastique, la relation des pratiques religieuses du front s'inscrivait toujours dans le cadre d'une régulation de ces pratiques par un ministre du culte, comme si l'Eglise, l'institution officielle, contrôlait toutes les croyances de guerre, comme si Jean Remillieux n'avait jamais eu l'occasion de remarquer les autres facettes de cette « religion de l'urgence » qui incluaient notamment les pratiques superstitieuses déjà citées. « L'irrationnel » qu'avait fait surgir « la destruction guerrière » ne pouvait être entièrement canalisé par les institutions ecclésiastiques. Mais comment Laurent Remillieux ne pouvait-il pas mettre l'accent sur tout ce qui permettait à son frère de rester le prêtre qui œuvrait pour le bien et le salut des hommes ? Comment ne pouvait-il pas préserver ce qui avait fait leur raison de vivre ? Comment pouvait-il en fait accepter que son frère donnât la mort à la guerre ? Le devoir patriotique accompli en héros permettait à certains égards de transcender l'impitoyable réalité du prêtre combattant. D'une part, les premiers mois de la guerre autorisaient encore le maintien de cette « éthique de l'héroïsme, du courage et de la violence guerrière »⁶³⁵ qu'allaient emporter les années de guerre suivantes dans les horreurs de la Somme et de Verdun. Le récit de Laurent Remillieux pouvait encore sauver son frère tué au mois de juin 1915 des tueries de la guerre à venir. D'autre part, la reconstitution des actions éclatantes qui avaient valu à Jean Remillieux ses promotions et ses décorations évacuait tout face à face violent avec les Allemands, l'intelligence et la ruse étaient les armes de Jean Remillieux qui vainquait sans anéantir son ennemi. Voici deux récits de la même attaque, cette opération menée le premier mars 1915 qu'on a déjà évoquée, et qui montrent la censure exercée par Jean Remillieux et son frère. Le premier récit est celui rapporté dans la biographie du prêtre, alors que le deuxième est constitué par le texte de sa citation à l'ordre de la division le 15 mars 1915.

⁶³⁵ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, p. 40.

« Je fais passer l'ordre aux deux sections déployées en éventail de ne pas tirer un coup de fusil et de mettre, à tout hasard, baïonnette au canon. Je tire moi-même mon revolver et je commande *en avant*, après avoir ordonné aux hommes de faire autant de bruit que possible, pour donner l'impression d'un effectif considérable. Trente secondes, pendant lesquelles on dévale en hurlant, et nous voici, sans avoir essuyé seulement vingt coups de fusil, sous les murs des vergers qui entourent le village. Les Allemands l'avaient abandonné... »⁶³⁶

Peu importait ce qui s'était réellement passé, l'important était le message qui était volontairement véhiculé. L'épisode qu'on choisissait de raconter, explicitement et précisément, débarrassait la guerre de sa violence. Le texte officiel de la citation, plus concis et plus implicite, n'évacuait pourtant pas la possibilité de cette violence.

« Le premier mars a pris le commandement de sa section, après que l'adjudant chef de la section eut reçu l'ordre de se rendre au poste de secours, conduisant bravement l'attaque à la baïonnette sous un feu assez vif. »⁶³⁷

Il n'était pas dit cette fois que les soldats n'avaient pas usé de leurs baïonnettes et que l'attaque s'était soldée par une victoire sans pertes. La loi générale l'emportait sur l'exceptionnel, à supposer seulement que celui-ci pût se produire. A la guerre, les soldats tuaient leurs ennemis, et Jean Remillieux, prêtre mais non moins soldat, était à la guerre pour tuer les Allemands ennemis de la France.

Mais de toutes les façons, sa propre mort allait effacer la mort qu'il avait lui-même donnée. Au printemps 1915, Louis Remillieux rejoignait son frère en Lorraine, dans le secteur de Lunéville, au 223^e régiment, et le samedi 19 juin leurs deux compagnies étaient désignées pour mener une attaque de nuit contre une ligne de tranchées allemandes en avant du village de Reillon. Un bombardement violent des positions ennemies couvrait leur avance jusqu'aux fils de fer. Alors que la bataille faisait rage et qu'ils recherchaient tous deux le commandant pour lui transmettre ou recevoir des ordres, le hasard mit en présence les deux frères : c'est du moins la version qui aurait été donnée par Louis et qui fut rapportée par Laurent Remillieux. Jean, déjà blessé au pied, reçut alors une balle dans la poitrine. Louis Remillieux tenta de le protéger de la fusillade qui redoublait en l'installant dans une raie de champ. Une ou deux heures plus tard, des brancardiers l'évacuèrent au poste de secours installé à 1200 mètres de là, dans le village de Reillon. Un médecin décela la gravité de la blessure avant de le confier aux ambulanciers qui le transportèrent à l'hôpital de Lunéville. Le diagnostic fut confirmé par le chirurgien qui examina Jean. La balle avait perforé un poumon et la mort était désormais inéluctable. Il l'attendrait jusqu'à six heures du matin dans le

⁶³⁶ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux..., op. cit.*, p. 169.

⁶³⁷ *Livre d'or du clergé diocésain de Lyon pendant la guerre 1914-1918, op. cit.*, p. 519.

lit d'une chambre d'hôpital militaire, soigné par une religieuse et un infirmier prêtre qu'il connaissait personnellement depuis le début de la guerre. Rien ne calmait les souffrances physiques qu'il endurait mais le prêtre soldat avait la consolation de recevoir, en toute lucidité, le sacrement des mourants. De plus, dans tous les textes qui ont reconstitué cette mort édifiante, l'extrême-onction venait enfin à bout des souffrances humaines.

Quatre heures du matin, à l'hôpital de Lunéville. « L'abbé Remillieux y reçut l'extrême-onction avec une piété édifiante. Les souffrances qui depuis le début avaient été terribles, se calmèrent, il faiblit et bientôt s'endormit pour aller rejoindre au ciel son père bien-aimé. Sur son lit de mort, il reçut la croix de la légion d'honneur. »⁶³⁸

Jean Remillieux échappait finalement au destin de la mort de masse. Et surtout, son frère avait reçu l'autorisation de partir avec lui du champ de bataille et l'accompagnait dans son agonie. A la demande de Louis, son corps serait exposé dans la chapelle mortuaire pendant la messe dominicale. Les obsèques seraient célébrées le surlendemain par l'abbé Gabriel Bérardier, aumônier de sa division, vicaire de la paroisse lyonnaise de l'Immaculée Conception avant la guerre.

La scène de la mort de Jean Remillieux, telle qu'elle était relatée dans sa biographie, avait su concilier les exigences religieuses et familiales des Remillieux. Deux références au père marquaient plus encore la façon dont la famille se réappropriait son mort. C'était une consolation de savoir que l'agonie de Jean Remillieux n'avait pas eu lieu dans la solitude et la violence du champ de bataille, fin intolérable que subissaient d'innombrables blessés et qui aggravait la douleur des familles en deuil. C'était une consolation de savoir que son corps avait été préservé dans son intégrité, promesse de résurrection. Ce corps reposait désormais dans un cercueil de plomb et, pour Louis, c'était encore une consolation de savoir qu'une tombe existait sur laquelle on pourrait se recueillir.

« Pendant que l'on refermait hermétiquement et pour toujours le cercueil de plomb, j'avais l'impression d'être devant une châsse qui renferme les reliques d'un saint. Comme cela, c'est bien. Ses restes sacrés seront à l'abri de toute atteinte, en attendant la résurrection glorieuse... Je suis parti très consolé... »⁶³⁹

Louis repartait effectivement au combat avec la possibilité peut-être d'entamer le deuil de ce frère dont il avait partagé les souffrances et qu'il avait accompagné dans la mort.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁶³⁹ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux...*, *op. cit.*, p. 189.

Mais Laurent Remillieux qui recevait la nouvelle de cette mort et qui la vivait dans l'absence, dans une absence certainement coupable puisque lui, le frère aîné, n'avait pas été mobilisé, pouvait-il aussi entamer ce deuil ? Pour lui, « les procédures de préparation au deuil [avaient été] supprimés, comme [avaient été] supprimés tous les rites qui d'ordinaire accompagnaient les premiers moments de la perte »⁶⁴⁰. Tout au plus, alors qu'on l'avait chargé du récit de la vie de son frère, les circonstances de la blessure de ce dernier et de la mort qui s'ensuivit lui permettaient de proposer une scène édifiante, la scène d'une belle mort, sainte et patriotique, la mort d'un héros et d'un martyr qui revit la Passion du Christ. Le texte renforçait les intérêts de l'Union sacrée. Il montrait aussi une nouvelle fois à l'historien que l'héroïsme du sacrifice ne servait pas seulement d'exutoire aux convertis du catholicisme ou aux militants de l'Action française⁶⁴¹, et qu'il touchait même des catholiques qui s'étaient toujours méfiés des engagements nationalistes. Mais ce récit aux finalités politico-religieuses ne comblerait jamais le manque ressenti. La guerre avait non seulement volé à Laurent Remillieux son frère mais l'avait aussi privé de la mort de ce frère, porteur de ses espérances et de son avenir. D'ailleurs, il aurait bien du mal à réunir les documents et à préparer la brochure tant sollicitée à la fois par l'évêché et par les proches du disparu. Il accumulerait les retards, prétextant ses multiples activités qui prenaient tout son temps et les soucis de l'arrière. Sa correspondance elle-même devenait très irrégulière et Louis se plaignait de ne pas recevoir de nouvelles de Roanne. Les lettres de Louis revenaient souvent sur la brochure en préparation, rappelant son frère aîné à leur devoir d'honorer la mémoire de Jean, disant sa propre impatience et les attentes des camarades du 223^e régiment. Il espérait la publication pour l'anniversaire de la mort de Jean et face à un premier ajournement, il recommandait à Laurent de ne pas encore la retarder pour attendre une permission qui lui permettrait de relire les épreuves.

Sur le front, on rendait un culte au sous-lieutenant Jean Remillieux, on le nommait pendant les offices et on priait en commun pour lui. La messe anniversaire célébrée à son intention le 20 juin 1916 réunit ses anciens camarades du 223^e régiment autour de Louis. Et puis, au hasard des rencontres et des conversations, on évoquait sa mémoire, on rappelait le prêtre et le soldat qu'il avait été. Le 2 février 1916, Louis était en mesure d'envoyer au reste de la famille deux photographies de la tombe de

⁶⁴⁰ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, op. cit., p. 245.

⁶⁴¹ A. Becker, *La guerre et la foi...*, op. cit., p. 26.

Jean prises par des brancardiers. La sociabilité du front organisait ce premier « cercle de deuil »⁶⁴² qui contribuait à prendre en charge le deuil personnel de Louis Remillieux. C'était une des raisons pour lesquelles ce dernier accepta difficilement une nouvelle affectation, en avril 1916, qui le séparait de ceux qui avaient connu Jean. Il apprit ensuite avec regret « la dissolution du glorieux 223^e » à la fin du mois de mai 1916⁶⁴³. Quant à Laurent Remillieux, il affrontait seul, à l'arrière, sa propre souffrance et celle, plus terrible encore, de sa mère, dans l'impuissance d'une situation qui lui avait totalement échappé.

En février 1916, on retrouvait le bataillon de Louis Remillieux quelque part entre Nancy et Pont-à-Mousson. Alternaient dorénavant les jours passés au bivouac, installé dans un bois, et la relève d'autres soldats dans les tranchées, mais des tranchées « tranquilles », où il ne se passait jamais rien de grave à en croire les lettres rassurantes qui parvenaient à sa mère et à ses sœurs. La vision édulcorée que Louis Remillieux renvoyait de la guerre réussissait presque à en effacer la violence.

« Tout notre bataillon est actuellement au bivouac dans un bois, entre Pt.à.M... et N...y : plus agréable qu'un cantonnement, car ce camp est merveilleusement organisé ; rien n'y manque. Ce matin, l'abbé Bérardier a dit la messe sur l'autel du camp, dressé en plein air avec beaucoup de goût. D'ici peu de temps peut-être, nous irons prendre les tranchées ; pour vous dire ce qu'elles valent, il faudrait en avoir fait l'expérience. Vous pouvez en tout cas être plus tranquilles que lorsque nous étions à R.... »⁶⁴⁴

A partir du mois d'avril, il vanterait même le charme printanier de la nature et l'innocence des roses qui s'obstinaient à fleurir sur le champ de bataille. Il utilisait aussi l'humour pour désamorcer l'angoisse : des points d'exclamation ponctuaient la phrase qui prévenait sa mère qu'il serait désormais un poilu diminué en raison de l'interdiction notifiée aux soldats du port de la barbe, à cause du masque antiasphyxiant. Il assurait aussi sa mère et son frère aîné de sa pratique régulière, il ne manquait jamais une occasion de servir la messe dominicale. Il disait croire en la force des prières qui le protégeaient de la mort. Les heures qui s'écoulaient le laissant enfoui dans la terre au plus près des lignes ennemis demeuraient pourtant une expérience incommunicable. Elle dressait une barrière entre lui et les siens, alors qu'il avait pu partager sans restriction ses souffrances avec Jean. Entre eux, l'indicible n'existait pas puisque tous les deux savaient. Là, soumis au « pacte

⁶⁴² *Ibid.*, p. 232.

⁶⁴³ Lettre de Louis Remillieux à sa famille, datée du 31 mai 1916.

⁶⁴⁴ Lettre de Louis Remillieux à sa mère et à ses sœurs, datée du dimanche 13 février 1916.

épistolaire »⁶⁴⁵, Louis Remillieux devait cacher la réalité à sa mère pour la protéger, compter pour elle les jours où il échappait à tout danger, la persuader qu'il était chanceux d'avoir été affecté dans un secteur calme, alors qu'on entendait le canon gronder à Verdun. C'était certainement dans cette perspective, en dehors des problèmes de censure frappant la correspondance des soldats, que son récit minimisait les opérations militaires, les patrouilles et les reconnaissances en petits groupes effectuées en rampant, revolver au poing, le long des positions allemandes. Même s'il confiait que la guerre était déprimante, il y avait là toujours moins de danger que sur le champ de bataille de Reillon où était tombé Jean. Evacuant « les moments d'extrême tension », Louis Remillieux insistait sur « les longues périodes pendant lesquelles les risques, sans jamais être nuls en première ligne, [étaient] beaucoup plus diffus, parfois même assez faibles »⁶⁴⁶. Le 14 mai, il annonçait avec joie son départ pour un centre d'instruction établi dans le fort d'un faubourg de Nancy : ces quinze jours de cours prodigués aux chefs de section l'éloigneraient des avant-postes. Le jour suivant, il atténuait la déception de voir ce départ reporté. Et quand il accéda enfin à cette formation à la fin du mois de juin, il décrivit à sa mère tout le « repos moral et physique » que lui procurait cette vacance⁶⁴⁷.

En fait, en dépit de ses efforts pour apaiser les craintes de sa famille, Louis confiait aussi malgré lui son épuisement psychologique. Pendant l'hiver et le printemps 1916, ses demandes pour l'envoi de paquets se renouvelaient, insistantes, et trahissaient son besoin d'être soutenu et réconforté. Il désirait un peu d'argent pour améliorer son quotidien alimentaire alors que les rations avaient été réduites, il commandait une pèlerine et un manteau, décrivant minutieusement l'objet de son besoin et les raisons de ses exigences, il réclamait la cantine de Jean et sa vareuse. La guerre le privait des siens et l'on sentait peser sur lui la solitude et l'isolement, de plus en plus mal supportés à mesure que ses demandes de permission étaient refusées à cause des urgences de la situation militaire. Le 19 août, dans l'impossibilité de revenir à Lyon, il priait Laurent de le rejoindre à Flavigny, le long de la Moselle, où sa division était

⁶⁴⁵ Expression utilisée par S. Audoin-Rouzeau dans la préface de Paul Truffau, *1914-1918 : quatre années sur le front, carnets d'un combattants*, op. cit., p. 11. Ce « pacte épistolaire » oriente évidemment toute la correspondance de guerre de Louis Remillieux, d'autant plus que la majorité des lettres était adressée à sa mère. Il s'accordait une plus grande liberté de parole quand il écrivait à des amis, comme en témoignent les extraits de lettres adressées à Henri Bruchon.

⁶⁴⁶ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, op. cit., p. 43.

⁶⁴⁷ Lettre de Louis Remillieux à sa mère et à ses sœurs, datée du 4 juillet 1916.

en repos. Laurent ne pouvait pas partir avant le 5 ou le 6 septembre. Il insistait, demandait alors à Emilie ou à Marie de faire le voyage, tant il avait peur de repartir au front sans avoir revu un membre de sa famille. Ses lettres rapportaient aussi toutes les démarches entreprises pour obtenir le grade de sous-lieutenant, qui aurait auguré une amélioration de sa situation financière et donc matérielle, la présence d'une ordonnance, plus de pouvoir et en même temps l'assurance de soulager le budget familial. L'annonce de la réorganisation des troupes à la fin du mois de mai 1916 avait soulevé, en dehors du regret d'assister à l'éparpillement des anciens camarades de Jean, un autre problème, plus pratique. L'espoir de promotion s'éloignait car le nombre d'officiers nécessaires au commandement des bataillons diminuait désormais. Louis s'inquiétait de conserver pour le restant du conflit le grade d'adjudant qu'il avait acquis au cours du mois de mars et, dans les dernières semaines, presque toutes ses lettres abordaient la question. Chaque renoncement devenait plus pénible à accepter. La durée de la guerre alourdissait le choc traumatique déjà infligé par sa violence. A l'été 1916 pourtant, ses lettres exprimaient encore l'espoir, partagé par une grande partie de la population, d'une fin prochaine du conflit. Avec la nouvelle de la déclaration de guerre de la Roumanie contre l'Autriche, il voulait se persuader que les hostilités seraient arrêtées avant l'hiver⁶⁴⁸. De toutes les façons, il le fallait bien pour que la guerre pût l'épargner alors que Jean était déjà mort.

La vision que Louis Remillieux avait de l'avenir connaissait toutefois, peu après, un infléchissement et sa propre projection dans cet avenir était troublée par les doutes qui l'assaillaient désormais sur sa capacité à survivre.

« Que bientôt Joseph et moi, nous vous revenions enfin, prêts au labeur fécond du lendemain de la guerre. Groupés alors autour de Petite Mère et de toi, comme autrefois autour de notre cher Petit Père, activement, chacun dans notre sphère, nous ferons la France de demain, une France meilleure, régénérée par le sang et les larmes de ceux qui ont su en verser. Puisse le Bon Dieu, s'il veut que ce vœu se réalise, bénir bientôt par ta main nos foyers naissants ! La protection de nos chers disparus, ton apostolat, celui de Jean, leur assurera la fécondité... et la paix, la joie ! »⁶⁴⁹

Je ne reviendrai pas sur la conviction que les soldats possédaient de préparer un avenir meilleur à leurs enfants, thème que j'ai déjà abordé précédemment. Je voudrais simplement attirer l'attention du lecteur sur le ton de cette lettre. Car deux mois après ce message encore confiant, qui donnait un sens au conflit et envisageait la sortie de l'horreur, les perspectives s'assombrissaient. Louis Remillieux en

⁶⁴⁸ Lettre de Louis Remillieux à sa mère et à ses sœurs, datée du 28 août 1916.

⁶⁴⁹ Lettre de Louis Remillieux à Laurent, datée du 10 août 1916.

revenait à l'abnégation du soldat qui se soumettait aux desseins de la Providence, mais en envisageant explicitement cette fois son sacrifice.

« Hélas, je n'ose songer déjà aux satisfactions de l'après-guerre. Si la Providence veut que je revienne, il est bien certain que nos joies les plus réelles nous trouverons encore dans la famille, qui pourrait bientôt se prolonger... L'art d'être grand-mère, notre petite Mère, j'imagine le possède de tout temps, et Emilie serait une tante très affectueuse et très aimée... Mais, nous ne sommes pas au bout de notre rude tâche, et nous avons besoin encore de toutes vos prières pour la voir s'achever. notre repos sera bientôt terminé ; nous ne savons pas encore si nous quitterons la région de Verdun. »⁶⁵⁰

C'était en fait une des dernières lettres que la famille de Louis Remillieux recevait de lui. Jusqu'au mois d'août 1916, il avait gardé l'espoir d'échapper aux tueries de Verdun et les lettres de l'hiver et du printemps derniers mesuraient justement sa chance à l'aune de son éloignement du champ de bataille de Verdun⁶⁵¹. On ressentait la hantise d'apprendre le déplacement de son bataillon vers ce lieu par dessus tout redouté en cette année. Et quand au mois d'août la crainte se transforma en évidence, le besoin urgent de revoir les siens s'imposa. Mais il ne songeait pas seulement au danger qu'il encourait personnellement. Le cas de Joseph le tourmentait aussi depuis plusieurs mois. En mai, alors que celui-ci terminait une formation d'artilleur dans la région parisienne, Louis entreprenait des démarches pour appuyer son affectation prochaine. Il désirait le faire venir dans le 14^e régiment de Tarbes qui marchait toujours avec le sien, donc dans son secteur, moins dangereux que celui de Verdun dans lequel étaient engagés de plus en plus de soldats. Les pertes énormes et la dureté des combats y exigeaient un renouvellement des bataillons et des recrues. Louis appréhendait surtout l'emploi de Joseph aux crapouillots des tranchées. Fier de son petit frère qui sortait de l'école militaire dans un bon rang et avec d'excellentes notes, il ne songeait qu'à préserver sa vie. Il l'imaginait finir la guerre officier d'artillerie, une situation qui influencerait positivement sur sa carrière. Mais il apprenait

⁶⁵⁰ Lettre de Louis Remillieux à sa famille, datée du 14 octobre 1916.

⁶⁵¹ On dispose sur l'enfer de la bataille de Verdun d'une abondante littérature qui mêle aux travaux des historiens, témoignages et ouvrages de vulgarisation. On trouve d'utiles précisions dans Claude Carlier, Guy Pedroncini (sous la direction de), *La bataille de Verdun*, Paris, Economica, 1997, 191 p., édition des actes du colloque international organisé par l'Institut d'histoire des conflits contemporains et le Comité national du souvenir de Verdun, les 21 et 22 mai 1996. Le livre de Gérard Canini, *Combattre à Verdun. Vie et souffrance quotidienne du soldat, 1916-1917*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1988, 162 p., fournit des informations complémentaires plus orientées sur l'expérience de la violence spécifique infligée aux combattants français par les formes de la guerre menée à Verdun.

rapidement que Joseph en avait décidé autrement. Il ne suivait pas les conseils de son frère qui le poussait à demander une affectation dans les obusiers de 240, des pièces qui se trouvaient à une assez grande distance de la première ligne. Au contraire, après un séjour à la Valbonne et un mois d'instruction à Bourges, Joseph était envoyé à la fin du mois d'août dans le secteur de Verdun et rejoignait justement les crapouillots des tranchées. Louis recevait cependant des nouvelles rassurantes qui lui fournissaient un ultime alibi pour mentir à sa mère et la préparer au départ, programmé pour le 2 septembre, de son propre régiment à Verdun.

Louis Remillieux passa la première semaine dans un cantonnement en arrière de la place forte. Le soir du 8 septembre, il allait « à la tranchée dans un coin assez agité du secteur »⁶⁵². L'euphémisme destiné à rassurer, si cela était encore possible, sa mère, était accompagné des recommandations ordinaires : il ne pourrait pas communiquer de nouvelles pendant cinq ou six jours et il était donc inutile de s'inquiéter sans raison. Effectivement, il reviendrait de ce voyage en enfer que, pudiquement, il qualifierait de « journées assez dures »⁶⁵³. La répétition de l'expression « assez dur » dans les lettres qui suivent ce premier séjour dans les tranchées de Verdun, parfois dans la même lettre, montre cependant que le moral de Louis Remillieux était dorénavant beaucoup plus atteint. Même retenue et minorée, il livrait une confidence. En fait, le champ de bataille de Verdun ne comportait pas de tranchées en première ligne, les soldats se réfugiaient dans des trous d'obus mal reliés entre eux, s'enlisant dans la boue qui retenait les cadavres. L'isolement provoqué par la rupture des liaisons et des communications, la peur nourrie par l'intensité des bombardements et la proximité de l'ennemi, qui basculait souvent dans un abominable corps-à-corps, limitaient plus qu'ailleurs les chances de survie des combattants. Mais le bonheur de retrouver Joseph à son retour au cantonnement adoucissait momentanément la détresse de Louis. Il entrevoyait dans ces moments privilégiés, une promenade à cheval, un échange intime, l'assistance commune à la grand'messe à l'église, une compensation aux sacrifices imposés par la guerre. Fin septembre, la permission tant attendue lui était enfin accordée. Au retour, après avoir passé la nuit du 29 septembre à Bar-le-Duc, il regagnait Verdun en train. Avant de rejoindre son bataillon en deuxième ligne cette fois, il resta une nouvelle journée en compagnie de Joseph. Le 5 octobre, une autre rencontre se déroula dans les environs

⁶⁵² Lettre de Louis Remillieux à sa famille, datée du 8 septembre 1916.

⁶⁵³ Lettre collective de Joseph et de Louis Remillieux à leur famille, datée du 15 septembre 1916.

de Bar-le-Duc où le 333^e régiment, celui de Louis, prenait quelques jours de repos, une dernière eut lieu le dimanche 22 octobre. Les témoignages qui évoquèrent les ultimes journées de Louis disaient tous sa résignation, que ce fût une conversation rapportée par Joseph ou une lettre envoyée à Henri Bruchon, qui en recopia un extrait à l'intention de Laurent Remillieux.

« Je ne veux pas partir prendre une part active de conquêtes sur le front de Verdun sans te rappeler mon souvenir affectueux et demander ces jours-ci le secours de tes prières. Dans ces affaires-là, si l'on veut faire tout son devoir, surtout comme chef de section, il est sage de faire à l'avance le sacrifice de sa vie. Je l'ai fait pour coopérer au grand et patient effort qui doit finalement libérer le pays, pour la France d'après, qui aura besoin de l'effort généreux de l'élite de ses enfants. Et maintenant, advienne que pourra ! Je pars très calme et prêt à tout. Je te remercie encore pour toutes les lettres encourageantes que tu m'as adressées au cours de la campagne, pour les vœux affectueux que tu m'as exprimés dernièrement, et te renouvelle ma bien sincère amitié. »⁶⁵⁴

Le 25 octobre, Louis Remillieux était remonté au front, il était allé une dernière fois à la tranchée. Il avait pourtant survécu à l'attaque très violente de la veille qui avait permis aux Français de reprendre le fort de Douaumont et le terrain conquis par les Allemands depuis quatre mois. Il fut tué dans un de ces trous d'obus qui avaient alimenté son angoisse tout au long des semaines précédentes, lors de la contre-attaque allemande. Sa mort occuperait l'appendice de la brochure consacré à Jean Remillieux, rappelant d'abord son chagrin puis la consolation que les funérailles de son frère lui avait procurée, enchaînant enfin sur la souffrance plus terrible qu'infligeait aux survivants de l'arrière le nouveau drame.

« Quinze mois plus tard, personne n'eut une aussi douce consolation sur le cercueil de Louis Remillieux. Il n'eut pas de cercueil. Emporté brutalement par un obus, on ne saura jamais sans doute où reposent ses restes. »⁶⁵⁵

Ces quelques phrases révèlent l'ampleur du déchirement ressenti par Laurent Remillieux, encore plus victime de « l'anomie du deuil de guerre » car, cette fois, il endurait aussi « cette douleur spécifique de l'absence des corps »⁶⁵⁶.

Peu de documents ont livré les réactions immédiates de Laurent Remillieux à cette deuxième perte tragique. La lettre de condoléances que lui écrivit Henri Bruchon s'ouvrait sur la récurrence des deuils qui frappaient la famille Remillieux et elle se terminait par des interrogations qui portaient sur les circonstances de la mort de

⁶⁵⁴ Lettre de Louis Remillieux à Henri Bruchon, datée du 19 octobre 1916, citée dans une lettre du 11 novembre 1916, de H. Bruchon à Laurent Remillieux

⁶⁵⁵ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux...*, op. cit., p. 199-200.

⁶⁵⁶ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, op. cit., p. 247.

Louis. Elle pointait bien par là les deux aspects les plus intolérables de la situation. Laurent Remillieux bâtit des stratégies pour tenter d'échapper à l'atroce réalité, il rechercha dans sa foi des issues pour supporter l'insoutenable. La brochure, finalement éditée en 1917, réunissait dans la mort les deux frères perdus et révélait les accommodements que Laurent Remillieux avait trouvés.

« Dans la tranchée bouleversée où il rendit le dernier soupir, il n'était pas seul. L'abbé Jean était là pour l'aider à bien mourir. Leur deux âmes, unies dans le même sacrifice, doivent l'être maintenant et pour toujours dans l'immortelle félicité. »⁶⁵⁷

Le besoin d'accorder à Louis la « bonne mort » qu'il méritait, sans laquelle l'abbé Laurent Remillieux ne pouvait même pas songer à entamer un travail de deuil, passait par un déni de la réalité. Pourtant, ainsi que tant d'autres familles, il ne pouvait que deviner « la souffrance – extrême – des agonies au front » comme « la solitude animale et l'angoisse des agonisants »⁶⁵⁸, qu'assurément son frère avait lui aussi endurées. La brochure se terminait sur un dernier témoignage, renforçant tout à la fois l'impression de censure de l'expérience guerrière et le ton hagiographique du récit. « L'héroïsation du mort se mu[ait] en sanctification »⁶⁵⁹ : on renouvelait pour lui le discours qui avait été construit pour Jean.

« Le capitaine G. écrivit :
“... Les saints ne sont pas faits pour rester longtemps ici-bas. Déjà le Bon Dieu a voulu que Louis rejoigne mon cher ami Jean, Là-Haut. On ne pleure pas ceux qui ont mérité et obtenu le parfait bonheur ; on regrette seulement qu'ils aient quitté cette pauvre terre où ils eussent pu faire encore tant de bien...” »⁶⁶⁰

Mais si Laurent Remillieux ne pleurait pas ceux qu'il avait perdus, cela signifiait aussi qu'il refusait d'en faire son deuil. La réaction décrite par le capitaine G., et qui serait en fait la sienne, confirmait les observations des spécialistes du travail psychique du deuil expliquant que l'idéalisation du mort à la guerre entraînait « un surcroît de difficulté dans “la résolution du deuil” »⁶⁶¹.

⁶⁵⁷ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux..., op. cit.*, p. 202.

⁶⁵⁸ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver le Guerre, op. cit.*, p. 248

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 253.

⁶⁶⁰ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux..., op. cit.*, p. 202.

⁶⁶¹ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver le Guerre, op. cit.*, p. 253.

2 – Les projets des survivants

Des morts et des vivants

Le pire pour Laurent Remillieux était arrivé : la dislocation irrémédiable de la fratrie, qu'il avait toujours refusée, contre laquelle il s'était toujours démené, la guerre l'avait imposée. Louis rejoignait les morts de la famille dont sa mère avait constamment sollicité dans ses prières l'intercession pour le protéger.

« Ma bien chère Petite Mère,
J'ai reçu hier votre carte du samedi 11 si pleine d'affection maternelle ; elle m'a profondément touché. Je ne doute en effet que l'intercession de Jean, du Petit Père et de "notre voleur de paradis" ne continue à me protéger. »⁶⁶²

La guerre avait fait réapparaître, à l'occasion de ces prières, le premier enfant perdu par les Remillieux, le deuxième au sein de la fratrie. A plusieurs reprises Louis évoquerait « le petit ange » dans sa correspondance familiale. Mais seul Laurent avait vécu la mort de ce frère. Trop jeune pour que le traumatisme en fût conscient, il portait cependant fatalement en lui ce souvenir, et c'était certainement ce souvenir qui lui avait rendu insupportable toute autre séparation qui l'amènerait à le priver encore d'un de ses frères. Toute sa vie avait été structurée autour de ses repères familiaux. En saccageant sa fratrie, la guerre avait ébranlé sa vie entière. Dépossédé de ses repères, Laurent Remillieux semblait perdu. Moins d'un mois après la mort de Louis, une lettre envoyée à Emilie laissait percer sa désorganisation psychique.

« Gêné mardi soir par Mme Dubois ai-je fait sentir suffisamment à P. Mère et à toi-même à quel point je vous aimais et vous restais uni ? J'espère que P. Mère est calme, sereine même. Tu lui aides n'est-ce pas ? Dès que Joseph aura donné quelques précisions fais insérer dans les Nouvelliste et l'Express. Est-il nécessaire, même pour l'honneur de Louis d'ajouter "proposé pour... ?" Tu en es juge. Faut-il encore déranger Mr Beaumont pour cela s'il ne vient pas faire une visite à P. Mère ? Là encore P. Mère et toi êtes d'excellents juges. Je n'ai pas d'avis. Je pense que tu es vaillante et que tu accomplis la tâche avec entrain. »⁶⁶³

Laurent Remillieux ne parvenait pas à affronter l'événement. De phrases décalées, qui en appelaient à la sérénité et à l'entrain, en cascade d'interrogations sur ce qu'il y avait de mieux à faire, il abandonnait le terrain social du deuil à sa sœur et à sa mère. Pour la première fois, il repoussait la prise de décision et s'en remettait aux autres. Encore un indice qui montrait qu'il se refusait à être partie prenante d'un travail de deuil qui commençait à se réaliser en dépit de tout au sein du cercle familial, puis au

⁶⁶² Lettre de Louis Remillieux à sa mère, datée du 15 mars 1916.

⁶⁶³ Lettre de Laurent Remillieux à Emilie, datée du 18 novembre 1916.

sein du cercle formé par les amis proches comme le disait la lettre d'Henri Bruchon, et qui s'étendait enfin à celui des relations sociales par l'intermédiaire des avis de décès publiés dans la presse. La douleur de la mère, qui vivait avec la mort de deux enfants adultes un des plus grands traumatismes observés par les psychiatres, était reconnue et, même si la lettre de Laurent Remillieux paraissait vouloir la censurer, d'autres concevraient qu'elle s'exprimât. Les petites sœurs aussi auraient le droit d'extérioriser leur tristesse infinie, parce qu'elles étaient femmes et jeunes. Mais qu'en était-il de la douleur de Laurent Remillieux, comment pouvait-elle se manifester alors que son rôle au sein de la fratrie le maintenait dans l'incarnation d'une figure paternelle, forte et protectrice, alors que son statut de prêtre le poussait à transcender sans délai l'horrible perte par l'espérance chrétienne, alors que son fonctionnement affectif et intellectuel, rejoignant la culture de guerre dominante, l'obligeait à censurer l'atroce réalité, alors que son histoire personnelle le renvoyait à une perte inavouée ? Sa destinée était désormais de rejoindre, après 1918, ce « nombre impossible à calculer d'Européens du XXe siècle [qui] ne sortirent jamais de la douleur de la perte ». Pour Laurent Remillieux aussi, la sienne « fut un deuil infini, un deuil éternel »⁶⁶⁴.

La Grande Guerre, en emportant Jean et Louis Remillieux, introduisait une rupture fondamentale dans l'histoire familiale et personnelle de leur frère aîné. Les projets que Laurent Remillieux avait patiemment construits depuis des années et dont il attendait une réalisation prochaine étaient irrémédiablement remis en cause. Depuis que Jean s'était engagé dans une carrière ecclésiastique parallèle à la sienne, il n'avait jamais conçu un accomplissement dissocié de leurs vocations. La collaboration amorcée dans le cadre du ministère de la chapelle de la Sainte-Famille à Croix-Luizet devait annoncer les réalisations communes ultérieures. L'idée d'une société de prêtres diocésains œuvrant dans des quartiers ouvriers de la périphérie urbaine, dont il abandonnait volontiers la paternité à Jean, était d'abord perçue par Laurent Remillieux comme une association familiale, Jean et lui formant le noyau dur de l'équipe. Que Jean s'investît dans d'autres projets, qui finalement n'incluaient pas son frère aîné, importait moins : ce dernier n'imaginait pas qu'un autre engagement pût primer sur leur destinée familiale. Pourtant les faits s'imposaient : objectivement, les deux hommes étaient dissemblables. Non seulement les choix effectués divergeaient en dépit de leur rencontre sur le terrain de Croix-Luizet, mais

⁶⁶⁴ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, op. cit., p. 258.

ils n'assumaient pas non plus de la même façon les contraintes que leur carrière leur avait fixées. Et surtout peut-être, leur fonctionnement relationnel les opposait. Laurent Remillieux ne supportait pas le poste d'enseignant d'allemand qu'il occupait à Roanne depuis 1908 et qui s'était alourdi de l'enseignement de l'anglais en 1913, tandis que Jean s'accommodait fort bien de son professorat, exercé depuis 1911 à l'Institution Notre-Dame des Minimes à Lyon. La passion de Laurent Remillieux pour l'Allemagne n'avait jamais été relayée par Jean, même si celui-ci avait montré de l'intérêt et avait suivi le premier dans certains de ses voyages ; Laurent Remillieux avait dû entraîner Emilie dans son aventure pour trouver la compagne de voyage idéale et soumise à son enthousiasme. Enfin, l'épisode sillonniste n'avait pas produit sur la vie de Laurent Remillieux les mêmes conséquences que sur celle de son frère. Le projet de la colonie de Chapareillan appartenait à Jean Remillieux et sa mise en place avait constitué une nouvelle manifestation de l'amitié qui le liait à Victor Carlhian. L'essentiel résidait certainement là, dans l'aptitude de Jean Remillieux à construire et à réaliser des projets qui mettaient en jeu, en leur centre et de manière active, des personnes extérieures à sa famille, dans sa capacité à investir affectivement et psychiquement le monde extérieur et les autres.

Or c'était bien sur ce dernier point que, pour toutes les raisons qui ont déjà été suggérées, le fonctionnement de la personnalité de Laurent Remillieux péchait. Ses relations aux autres n'étaient explorées que sur le mode superficiel ou rapportées aux intérêts et aux projets familiaux. Ainsi l'engagement sillonniste avait-il été vécu sur le mode familial. Ainsi sa passion pour l'Allemagne devait-elle être partagée par toute la fratrie. Ainsi son ouverture au monde ouvrier et à la mission qu'il désirait y conduire en tant que prêtre du diocèse de Lyon était-elle indissociable de l'accomplissement d'une vocation religieuse familiale. La mort de ses deux frères anéantissait désormais les projets familiaux de Laurent Remillieux et détruisait ses repères ; mais pire, elle le plongeait dans un deuil jamais achevé qui lui interdirait de dépasser ses premiers projets. Dans l'impossibilité de réinvestir son énergie dans de nouveaux plans puisque le travail du deuil était bloqué, Laurent Remillieux était voué à la tentative chimérique de réaliser malgré tout les projets initiaux alors que celui pour qui ils avaient été formés avait disparu. Il était forcé de trouver des arrangements avec le monde extérieur, des compromis avec les autres, qui l'amèneraient au bout de la vie qu'il avait imaginée avant le 20 juin 1915, puisque dorénavant il était incapable de s'inventer une autre vie. Dans cette perspective, il est

alors légitime d'analyser les expériences pastorales que connaîtrait Laurent Remillieux pendant et après la guerre en termes de continuité. On a souvent écrit, après Joseph Folliet⁶⁶⁵, qu'à l'occasion du ministère mené dans le quartier de Croix-Luizet, l'abbé Remillieux avait expérimenté les méthodes mises en pratique par la suite dans la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban. En fait, la logique du deuil « infini et éternel » pousse beaucoup plus loin cette interprétation. Laurent Remillieux était condamné à la répétition qui lui permettrait de faire revivre Jean à travers ses propres actions. Deux passages de la biographie écrite par Joseph Folliet l'énoncent clairement quand l'auteur explique que l'abbé Laurent Remillieux « aimait se servir des ornements sacerdotaux de son frère » et que « le désir de prolonger le sillon creusé par Jean dans la banlieue lyonnaise l'a[vait] confirmé dans son orientation apostolique et paroissiale »⁶⁶⁶. Il nous faut donc continuer à observer l'action pastorale de Laurent Remillieux au sein de la paroisse de Saint-Julien de Cusset avant de nous interroger sur les circonstances de la fondation de Notre-Dame Saint-Alban.

Au mois d'août 1914, tandis que Jean Remillieux avait rejoint son régiment et attendait ses premiers combats, Laurent Remillieux continuait à organiser sa vie entre Roanne et Villeurbanne. Il espérait une officialisation des fonctions qu'il occupait depuis maintenant presque sept ans dans la paroisse Saint-Julien de Cusset. L'abbé Corsat lui annonçait son intention d'entamer des démarches à l'archevêché de Lyon, pour qu'on acceptât de le « prêter au diocèse de Grenoble comme aumônier au couvent des Buers et officiellement chargé de la chapelle de Croix-Luizet »⁶⁶⁷. Cette nomination au moins provisoire laisserait envisager d'autres perspectives quant à l'avenir pastoral de l'abbé Remillieux. Les pratiquants du quartier disposaient dorénavant des services et de l'encadrement qu'ils pouvaient attendre d'une institution paroissiale. Le témoignage d'une ancienne paroissienne⁶⁶⁸, envoyé à Joseph Folliet et déjà utilisé au cours du deuxième chapitre, donnait un aperçu de l'intervention de Laurent Remillieux et des formes que prit son ministère pendant les années de guerre. Il commençait cependant par rappeler le rôle essentiel que remplissait jusqu'à sa mobilisation l'abbé Jean Remillieux dans l'animation de la vie

⁶⁶⁵ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 45 et 47.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 43-44.

⁶⁶⁷ Lettre de Laurent Remillieux à Louis, datée du 25 août 1914.

⁶⁶⁸ Témoignage anonyme et non daté, retrouvé dans les papiers Folliet au Prado.

religieuse du quartier. Pour le témoin, dont les souvenirs ne remontaient pas au-delà des années 1910, Laurent Remillieux était venu remplacer son frère parti à la guerre. Mais ce dernier n'était pas oublié et sa présence perdurait à travers les lettres envoyées du front que ne manquait pas de lire aux paroissiens Laurent Remillieux. De la même façon, Jean Remillieux demeurait averti des activités menées par son frère aîné autour de la chapelle de la Sainte-Famille par l'expédition régulière de *L'Echo des Patronages de Cusset et de Croix-Luizet*, que recevait également Louis. Et ces activités composaient l'un des thèmes de la correspondance échangée entre les trois frères. Même à distance, le lien était maintenu, Jean Remillieux participait à l'apostolat de Laurent et le nourrissait de ses pensées et de ses recommandations. Dans la brochure éditée après sa mort, Laurent Remillieux citait à plusieurs reprises des textes de Jean offrant « son martyr » en sacrifice pour la vie et le bonheur des « enfants des Minimes, de la Sainte-Famille et de Chapareillan »⁶⁶⁹. C'était une façon de montrer que le ministère de la Sainte-Famille avait tenu dans la vie de l'abbé Jean Remillieux une place primordiale. Par un juste retour des choses, ce dernier se trouvait promu au rang d'exemple dans la nouvelle paroisse de la famille Remillieux. Deux services funèbres, l'un célébré à l'église paroissiale, l'autre à la chapelle de secours, réuniraient à Saint-Julien de Cusset la famille et les proches de Jean Remillieux restés à l'arrière. En ces années de deuil personnel, familial et collectif, le rapport du prêtre Laurent Remillieux à la mort paraissait se modifier. Alors qu'on a insisté sur le peu d'attention porté au culte des morts jusqu'au décès de son père au moins, l'abbé Laurent Remillieux semblait dorénavant soucieux d'entourer les cérémonies qui leur étaient consacrées d'un immense respect. L'ancienne paroissienne insistait dans son témoignage sur sa volonté de transformer les enterrements en « une manifestation de vraie piété » en y supprimant les bavardages qui devaient être remplacés par des prières. Le culte des morts, après avoir envahi sa vie personnelle, faisait son entrée dans son apostolat.

Revenu de Roanne pour les fins de semaine, l'abbé Laurent Remillieux assurait dans la chapelle provisoire de Croix-Luizet les offices du samedi et du dimanche. Son temps était généralement pris à partir du samedi soir, où il commençait par entendre les confessions. Il célébrait la messe à huit heures le dimanche, restait encore pour le salut, suivi d'une « causerie sur l'Évangile » qui réunissait quelques jeunes filles, cinq ou six tout au plus selon le témoignage. Pendant ces instructions, Laurent

⁶⁶⁹ *Âme de prêtre-soldat. L'abbé Jean Remillieux...*, op. cit., p. 197.

Remillieux s'ingéniait à reconstituer pour elles l'époque du Christ et la vie des premiers chrétiens, racontant les scènes les plus célèbres des Evangiles. Il leur expliquait aussi la signification des fêtes catholiques, leur traduisait le propre de chaque dimanche, les entraînant dans un commentaire de l'année liturgique. En révélant l'intelligibilité du culte catholique, Laurent Remillieux espérait former des pratiquants convaincus qui participeraient à des cérémonies « bien comprises » et recevraient une communion « vraiment désirée et reçue avec fruit ». Comme dans les lettres où il évoquait avec mépris la bourgeoisie catholique conformiste de Roanne, on percevait, dans le récit de sa conduite à Croix-Luizet, la volonté de ne pas restreindre l'action missionnaire à un projet de présence ecclésiale au sein de populations indifférentes à la religion mais, au contraire, de l'étendre à ceux qui continuaient à fréquenter les églises des « banlieues déshéritées » pour en faire des chrétiens fervents. Le témoignage confiait qu'il « parlait avec ardeur d'une vie paroissiale modèle ». Mais en fait le modèle de christianisme qu'il désirait imposer était celui avec lequel il avait grandi. L'étonnement, qui ressemblait à un ravissement, de l'ancienne paroissienne nous confiant ses souvenirs, paraît somme toute logique. Deux modèles de catholicisme s'affrontaient : Laurent Remillieux issu d'un des bastions du catholicisme lyonnais, qui avait vécu sa jeunesse entre le quartier d'Ainay et la colline de Fourvière, transposait dans la banlieue, à la suite de son frère, la sensibilité et les pratiques religieuses de son milieu. Or que pouvaient avoir en commun les paroissiens de Saint-Paul et ceux du quartier excentré de Croix-Luizet ? Evidemment une grande partie du témoignage doit être reçu avec précaution, car il rapporte constamment les initiatives amorcées par Laurent Remillieux à Croix-Luizet aux réalisations du curé de Notre-Dame Saint-Alban, proposant une lecture a posteriori de son apostolat. Cependant, ce qu'on sait par ailleurs du catholicisme des Remillieux, grâce à leur correspondance notamment, corrobore largement les dires du témoin.

On a déjà rencontré la pratique, mentionnée dans le paragraphe précédent, d'une traduction des textes latins en français au moment de l'administration par les deux abbés du sacrement de l'extrême-onction à leur père. C'était alors Jean qui avait traduit les textes de l'espérance chrétienne. Faut-il extrapoler de cette scène initiale l'hypothèse d'une imitation par Laurent du comportement de Jean ? On peut tout aussi bien se contenter d'y discerner un usage qui fondait une expérience partagée, et donc sur lequel Laurent Remillieux ne pouvait que revenir puisqu'il permettait au

projet familial de survivre à la mort de son frère. Le fait qu'on ne parvienne pas à déterminer lequel des deux frères avait établi cet usage à l'origine importe finalement peu, l'essentiel étant que cette pratique avait été expérimentée par les deux prêtres avant la mort de Jean. Mais déjà les déplacements de l'un à l'autre de l'attribution de certaines initiatives apparaissent significatifs. La mort de Jean Remillieux qui avait conduit à la sanctification du héros avait-elle rejeté dans l'ombre les projets et les réalisations dus à son frère, ou ce dernier n'était-il que l'héritier du prêtre charismatique disparu ? L'hypothèse construite autour de la problématique du deuil ne doit pas réduire à l'extrême le champ des possibles et aboutir à une interprétation caricaturale. Toujours est-il que les discours tenus déjà pendant les années de guerre attribuaient au mort toutes les actions reconnues comme positives. Le jugement concernait d'abord les moyens mis en place pour ramener les indifférents à l'église, et la notice biographique que lui avaient réservée les publications des autorités diocésaines expliquait qu'il avait imaginé « de faire de ses auditeurs ses propagandistes à l'intérieur de la famille »⁶⁷⁰. Son apostolat conjugait « l'ardeur » de la jeunesse et « l'ingéniosité ». S'étant rapidement aperçu du coût élevé de l'impression d'une feuille régulièrement distribuée, il photocopiait lui-même le petit tract, « misérable et touchant », sur de la gélatine. Il n'avait pas hésité à accepter le sacrifice de ses petites économies. Le récit taisait évidemment l'aide que proposait systématiquement Victor Carlhian, l'ami intime mais qui restait ce laïc sur lequel pesait la tâche originelle du Sillon. La légende du « petit prêtre qui avait vaincu l'argent » était en marche.

Tout au long des années de guerre, Laurent Remillieux rejoignit régulièrement sa mère et ses sœurs dans leur domicile route de Vaux, à Villeurbanne. Emilie, encouragée par ses frères, persévérait dans ses études universitaires et les lettres de Louis tentaient de suivre ses progrès. Il ne sut jamais pourtant si elle avait passé son examen de licence puisque ce dernier était sans cesse repoussé à cause de ses autres activités. Les deux filles de la famille contribuaient en effet à alimenter les revenus du ménage. En décembre 1914, Emilie avait trouvé à donner des leçons d'allemand dans trois classes de l'annexe du lycée de Perrache⁶⁷¹ et Marie partit enseigner à Roanne à la rentrée d'octobre 1915. Elle aussi revenait à Villeurbanne pour les fins de semaine. Jusqu'à sa mobilisation, Joseph participa, comme tous les autres

⁶⁷⁰ *Livre d'or du clergé diocésain de Lyon, op. cit.*, p. 196.

⁶⁷¹ Lettre d'Emilie Remillieux à Laurent, datée du 9 décembre 1914.

membres de sa famille, à la vie paroissiale de Saint-Julien de Cusset, succédant à ses frères dans l'animation du patronage de garçons. Son frère aîné lui recommandait d'être bien exact le jeudi et de retenir les enfants de deux heures à quatre heures et demie de l'après-midi en leur proposant des jeux de ballon⁶⁷². L'encadrement ludique du jeudi était visiblement aussi un moyen pour Laurent Remillieux de s'assurer de la présence de ces mêmes enfants le dimanche. L'instituteur laïque qui s'était dressé violemment contre le patronage catholique avant la guerre y aurait trouvé de nouveaux arguments. Excepté la seule indication fournie par le témoignage de l'ancienne paroissienne et concernant la faible assistance aux instructions du dimanche après-midi sur les Evangiles, on n'a aucun renseignement sur la pratique religieuse du quartier pendant la guerre. Les dernières informations recueillies concernent la fin de l'expérience pastorale de Laurent Remillieux à Croix-Luizet. Au fur et à mesure que les mois passaient, il n'était plus parvenu à assurer une présence hebdomadaire. A ses cours d'allemand et d'anglais à Roanne s'étaient ajoutées des heures d'enseignement au petit séminaire Saint-Gildas de Charlieu. Le *Livre d'or du clergé diocésain de Lyon pendant la guerre 1914-1918* renferme le nom de plusieurs clercs enseignant dans les deux institutions. L'Eglise catholique devait pallier l'absence des prêtres mobilisés et demandait aux exemptés de redoubler leurs efforts. De nombreuses lettres de Jean et de Louis s'inquiétaient du surmenage auquel était livré leur frère, parfois obligé d'accepter quelques jours de repos forcé en raison d'ennuis de santé. Laurent Remillieux consacrait aussi du temps à l'aumônerie des prisonniers allemands de la région. Il ne put donc prendre en charge seul le ministère de la Sainte-Famille pendant toute la durée de la guerre. Déjà apparaissaient, dans le témoignage anonyme, des jeunes filles qui venaient de Lyon pour faire le catéchisme aux enfants et était évoqué le désir de Laurent Remillieux de susciter, parmi ses connaissances, des « dévouements » qui prendraient en « pitié » cette « pauvre banlieue ». D'après ce témoignage toujours, il serait parvenu à « group[er] des bonnes volontés à Lyon ». Une lettre écrite de Cusset par l'abbé Corsat le 21 septembre 1918 a confirmé ces assertions, en ajoutant même des éléments qui permettent de définir plus clairement ces nouvelles interventions, dont profitait le ministère de l'abbé Laurent Remillieux à Croix-Luizet, et qui dotaient son apostolat d'orientations inédites causant souci et déplaisir au curé de Saint-Julien de Cusset.

⁶⁷² Lettre de Laurent Remillieux à Joseph, datée du 6 octobre 1914.

On a toujours officiellement expliqué le départ de l'abbé Laurent Remillieux de Croix-Luizet par des raisons administratives : le découpage territorial des diocèses rendait impossible le ministère d'un prêtre lyonnais dans une paroisse dépendant du diocèse de Grenoble. En dépit d'un investissement qui avait duré plus d'une décennie, Laurent Remillieux annonçait aux fidèles éplorés de la chapelle de la Sainte-Famille, à la fin du mois de mai 1919, la décision des autorités diocésaines. Pourtant, la lettre que lui avait envoyée quelques mois auparavant le responsable de la paroisse, dont dépendait encore la chapelle de secours de Croix-Luizet, laissait percer d'autres problèmes, que son auteur souhaitait régler par le dialogue et la négociation, avant d'en venir à un acte d'autorité, devant lequel il ne reculerait pourtant pas s'il y était contraint⁶⁷³. L'abbé Corsat revenait longuement sur les dissensions qui avaient miné la relation des deux prêtres tout au long de l'été qui venait de s'écouler. Alors que Laurent Remillieux se préparait à participer à une retraite de rentrée, il ne pouvait se résoudre à le voir partir sans lui communiquer une nouvelle fois, mais plus clairement encore, son opinion sur ses projets. Il lui renouvelait sa confiance et le remerciait pour « les espérances et les courages » qu'avait suscités son apostolat dans le quartier de Croix-Luizet. Il le priait cependant d'espacer ses interventions et de ne revenir de Roanne que tous les quinze jours. Le relais auprès des paroissiens serait assuré par un jeune prêtre, l'abbé Mottard, qui venait de se fixer dans le quartier « pour y faire un ministère utile », mais qui n'avait pas eu le loisir de débiter dans de bonnes conditions sa mission. On lui avait donné, pour commencer, la charge du patronage de garçons mais la présence de son confrère, l'abbé Laurent Remillieux, certes jointe à sa timidité et à sa réserve, était finalement jugée trop envahissante pour que ce ministère pût s'épanouir. Le compromis était aussi envisagé dans la perspective d'un départ définitif de Laurent Remillieux, auquel il fallait préparer les fidèles qui s'étaient attachés à lui. Le problème essentiel résidait d'ailleurs dans cette perspective et dans le motif qui l'animait. Evidemment, l'abbé Remillieux pouvait être appelé par ses supérieurs à exercer ailleurs son apostolat, situation qui ne revêtirait aucun caractère exceptionnel dans le déroulement d'une carrière ecclésiastique. Mais l'abbé Corsat estimait aussi que les relations de Laurent Remillieux et les nouveaux projets qu'elles avaient engendrés nuisaient au ministère mené à la Sainte-Famille.

⁶⁷³ Ce paragraphe sera donc consacré essentiellement à un commentaire de la lettre envoyée à Laurent Remillieux par l'abbé Corsat, le samedi 21 septembre 1918.

Le premier point de l'explication recherchée par l'abbé Corsat dans sa lettre faisait porter effectivement la discussion sur le différend qui avait modifié l'équilibre de leurs relations depuis le début de la guerre et qui entraînait désormais inéluctablement la nécessité du déplacement de l'abbé Remillieux, prévu explicitement dans le deuxième point. Contrairement à la version officielle, aucune raison administrative n'était prise en considération dans la controverse qui opposait les deux hommes.

« 1°/ Je trouve toujours comme un peu incomplète, douteuse et incertaine l'harmonie de vues entre votre âme sacerdotale si ardemment désireuse du bien et celle de la personne que vous savez. Mes efforts sincèrement unis aux vôtres, en vue de cette confiance réciproque nécessaire au bien, ne me semblent toujours pas sensiblement efficaces...
2°/ Votre lendemain, avec la grande entreprise que vous étudiez et qu'on étudie autour de vous, ne me paraît pas très assuré à la Sainte-Famille. »

La fin de la lettre revenait sur l'abandon par Laurent Remillieux de son ministère à Croix-Luizet, seule solution s'il désirait poursuivre le projet « d'un nouvel apostolat ». L'abbé Corsat ne mettait même pas en doute l'incompatibilité des deux actions. Il refusait que le projet de Laurent Remillieux et de ses amis se déroulât sur le territoire de sa paroisse. Mais il enrobait son refus de précautions oratoires. Finalement, la présence de l'abbé Mottard était même une bonne chose pour Laurent Remillieux puisqu'elle empêchait l'irréversibilité de son premier choix, et la lettre se terminait entre regret et menace larvée.

« Je trouve d'autant plus opportune cette mesure de précaution, qu'elle ne saurait compromettre en rien l'avenir, et que, si le Bon Dieu vous fait comprendre que c'est le nouveau projet que vous devez abandonner et la Sainte-Famille que vous devez garder, vous n'aurez perdu dans ce partage de quelques mois aucun de vos moyens d'action.
Cette fois avant de faire un acte d'autorité, j'attendrai vos objections. J'ai assez le regret des peines non nécessaires que je vous ai faites cet été, pour vouloir ne pas recommencer aujourd'hui. »

Tout en proclamant à plusieurs reprises sa fidélité au prêtre qui l'avait secondé dans son ministère paroissial et en rappelant l'union des âmes sacerdotales, le curé de Saint-Julien de Cusset incitait Laurent Remillieux à se méfier des gens qui l'entouraient et spécialement de « la personne » dont il taisait le nom et à qui il ne fallait rien laisser deviner de ces propos.

Le témoignage anonyme de l'ancienne paroissienne comme la lettre de l'abbé Corsat évoquaient donc la présence de personnes étrangères à la paroisse de Saint-Julien de Cusset, évoluant dans le sillage de Laurent Remillieux et nourrissant des projets nouveaux. Il n'était pas difficile de reconnaître en elles certains des anciens

sillonistes qui participeraient à la fondation de Notre-Dame Saint-Alban et qu'animaient encore les initiatives de Victor Carlhian. Cette conclusion peut être retirée de l'examen croisé d'autres sources : d'abord une série de lettres écrites par Victor Carlhian à son épouse entre 1914 et 1918, provenant des papiers Carlhian ; puis une correspondance, certes peu abondante, échangée entre Laurent Remillieux et Victor Carlhian en 1918 et 1919 ; enfin des documents, conservés aux archives diocésaines parmi les papiers Maurin, et nous renseignant, de façon très imprécise, sur les activités d'un groupe qui réunissait certainement des jeunes femmes, anciennes sillonistes et membres du Sillon catholique, documents classés dans un dossier intitulé « L'Association » et portant sur les laïques consacrées qu'hébergerait la paroisse Notre-Dame Saint-Alban⁶⁷⁴. L'examen de l'ensemble de ces papiers permet d'identifier en « la personne » tant décriée par l'abbé Corsat parce qu'elle entraînait Laurent Remillieux dans des projets peu conformes à la carrière cléricale d'un prêtre diocésain, Victor Carlhian, et dans les catéchistes qui secondaient le ministère du prêtre auprès des pratiquants de la Sainte-Famille, les jeunes femmes précédemment citées. L'histoire de Laurent Remillieux nous ramène finalement à ces héritiers du Sillon lyonnais, du moins à ceux qui, peu enclins à poursuivre de façon active le militantisme de la Jeune République, avaient suivi Victor Carlhian dans une quête plus religieuse et sociale que politique. Mais le développement de cette histoire se nouait aussi autour de la mémoire d'un disparu. La mort de Jean Remillieux avait laissé face à face le frère et l'ami intime, leur enjoignant d'assurer une continuation à l'œuvre qui avait été amorcée par le jeune prêtre avant la guerre, les exhortant à donner vie aux projets du mort pour lui permettre de survivre, et les entraînant en conséquence, tant leur itinéraire et leur intentions étaient différents, dans une relation qui reposait dès l'origine sur des ambiguïtés et un malentendu qui ne pourraient jamais être résolus. Mais la guerre n'infléchit pas seulement le cours de la vie des survivants et de leurs projets parce qu'elle avait pris celui qu'ils aimaient et qui conditionnait leurs plans initiaux. Elle contribua à structurer plus largement les nouveaux desseins de Victor Carlhian qui, au-delà de la douleur des deuils personnels qui l'affectaient, était aussi ébranlé par l'emprise de la mort sur la société qui l'entourait, et cherchait désespérément à conjurer le malheur et la désorganisation sociale que cette mort aux proportions jamais rencontrées avait déchaînés.

⁶⁷⁴ A.A.L, Papiers Maurin, 10 / II / 8.

La brochure publiée sur Jean Remillieux donnait une ultime fois la parole à Victor Carlhian, dans le chapitre qui relatait la « vie militaire » et « la mort » du prêtre soldat. Ce dernier chapitre se clôturait sur un texte écrit par le « plus cher ami de l'abbé Jean Remillieux », à l'occasion des services religieux organisés à Lyon et à Villeurbanne en sa mémoire. Il laissait éclater à la fois la douleur de la perte irréparable et la tentative pour transcender le chagrin éprouvé par la foi en une vie éternelle et par la promesse de continuer « l'œuvre » entamée. L'hommage rendu à l'ami et au prêtre témoignait aussi du traumatisme subi par Victor Carlhian qui, même s'il employait la première personne du pluriel et s'exprimait donc au nom de tous les proches du disparu, révélait sa souffrance personnelle. A travers ses propos, on perçoit l'existence d'un autre cercle de deuil, après ceux formés par les soldats et la famille, le cercle constitué par « les relations "choisies" », celui des amis, ceux dont les historiens ont remarqué qu'ils n'étaient « jamais évoqués au titre de victimes du conflit » et qui, « pour cette raison, figur[ai]ent parmi les grands absents du deuil de guerre »⁶⁷⁵.

« Jean, n'oublie point ceux qui t'ont aimé, ceux que tu as aimés. Nous avons tous la confiance que tu serais le bon ouvrier des tâches innombrables de la reconstruction religieuse et sociale du pays, nous pensions que tu avais été marqué pour les organiser et les poursuivre, et voici que Dieu t'a appelé sans que tu aies pu achever la journée. Ouvrier de la première heure tu as, tôt, la récompense, car le Bon Dieu t'aura jugé suivant les désirs et la beauté de ton âme. Aide-nous de ta présence invisible pour continuer l'œuvre qui aurait été ta vie ; que ton exemple nous inspire et nous anime, que le souvenir de ton amitié nous reconforte. Tu as accompli dans une course droite et lumineuse une belle destinée ; fais que la nôtre soit féconde par ton sacrifice, car notre sacrifice, celui d'accepter d'un cœur résigné et soumis les décrets providentiels, est aussi douloureux que le tien. Ton âme avide est allée aux certitudes qui furent l'aspiration de ton existence ; tu possèdes le Bien Suprême que tu as toujours servi ; mais nous, nous devons supporter ton absence dans les doutes, les ténèbres, les violences de l'heure. Nous savons bien pourquoi tu es parti et pourquoi nous sommes restés. Il nous faut expier nos péchés et acheter notre rédemption. Travaille encore avec nous, joins aux nôtres tes prières efficaces [...]. Sois avec nous jusqu'au jour où nous irons renouer les amitiés qui ont fait la joie de notre vie et qui consumeront la plénitude d'un bonheur qui ne finira jamais. Notre affection, née en Dieu et pour Dieu, est immortelle comme ton âme. Elle se dilatera comme elle en face de Celui que tu contemples et vers lequel nous irons te rejoindre. »

Le discours obéissait aux règles du genre. Mais au-delà du panégyrique dressé à l'intention du disparu, il révélait les spécificités du deuil vécu par les proches des tués de la Grande Guerre. La guerre et la mort avaient transfiguré l'existence du jeune prêtre. Idéalisé par celui qui avait accompagné ses premiers engagements, il était érigé en modèle indépassable. Victor Carlhian voyait désormais en lui l' élu dont on devait suivre les intentions et poursuivre l'action religieuse. Paroles de souffrance

⁶⁷⁵ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, op. cit., p. 237.

et paroles de consolation s'entremêlaient pour dire et accepter la perte. Les premières confiaient le désarroi des vivants et la revendication de leur participation au sacrifice patriotique, eux qui avaient fait don de l'être aimé et du bonheur qui accompagnait amour et amitié. Les secondes se nouaient autour de la promesse d'une survie, qu'elle fût celle de l'espérance chrétienne du ciel et de la résurrection qui réuniraient les amis, ou celle de la continuation d'un apostolat qui témoignerait aussi de l'immortalité de l'âme de Jean Remillieux. La reconnaissance de l'élection du disparu, de sa désignation par la Providence, s'inscrivait dans l'acceptation, en contrepartie, de sa propre disgrâce. La vie du juste avait été reprise par Dieu, mais il rejoignait les élus du Ciel parce qu'il méritait son salut. Les survivants au contraire étaient condamnés, tels Adam et Eve chassés du paradis terrestre, à demeurer ici bas pour « expier » leurs fautes. Le texte de Victor Carlhian recèle des références à une culture catholique qui informait l'expression de la douleur du deuil et la recherche de son dépassement. Mais le déchirement de son auteur renvoie aussi à la culpabilité éprouvée par celui qui n'avait pas été mobilisé pour les combats et dont la vie avait été protégée. Le péché de Victor Carlhian n'avait-il pas été son affectation à l'arrière et comment, lui qui avait abandonné son ami à la mort, pourrait-il dorénavant arracher à la vie sa rédemption, si ce n'était justement par cette promesse de la survie de l'âme du disparu et celle de leur union ? L'ami rejoignait en cela le frère, lui aussi doublement meurtri par la perte et la culpabilité.

Après les premières semaines du conflit, Victor Carlhian avait finalement été affecté à l'une des formations sanitaires cantonnées à l'arrière. Il participait à la gestion administrative de l'hôpital complémentaire installé dans l'abbaye cistercienne de Notre-Dame d'Aiguebelle, dans le département de la Drôme⁶⁷⁶. Il percevait donc la guerre à travers les blessés du front et sa connaissance de la violence des combats provenait de la vue des blessures et des traumatismes des survivants, de leurs récits aussi, certainement, qui confiaient les atrocités du champ de bataille et les angoisses des soldats. Il avait pu imaginer les tourments de son ami comme il pourrait deviner ceux de son frère, Louis Remillieux, et de tous les combattants qu'il aimait. Il subissait la souffrance de l'autre dans l'impuissance de son inaction. La colère des premiers mois du conflit s'était effacée devant la résignation. Le 29 août 1914, il

⁶⁷⁶ Un dossier numéroté 1226 et intitulé « Aiguebelle » a été conservé dans les Papiers Carlhian des Archives de l'Archevêché de Lyon. Il contient trois photographies représentant Victor Carlhian avec le Père Paulin, directeur de cet hôpital complémentaire et le groupe du personnel soignant ou administratif de cette formation sanitaire cantonnée à l'arrière.

avait accueilli avec indignation la nouvelle de la destruction de Louvain⁶⁷⁷. Dans la lettre qui rendait compte de ses réactions à son épouse, de nombreuses phrases recouvrent les champs lexicaux de la violence et de la souffrance. Il y dit explicitement son rejet de l'inhumanité de la guerre et la hantise de la mort de ses proches.

« Je ne puis froidement concevoir ces choses. C'est donc le rôle de l'humanité de s'entre-déchirer et de se haïr. Comment vivre dans ces angoisses [...]. Et je sens aussi ce que la douleur a de paralysant pour l'action ; une mauvaise nouvelle inhibe ma faculté de penser et d'agir ; elle me stupéfie et m'atterre et je retrouve difficilement l'usage de ma raison. Ah certes, combien les événements actuels rabattent de notre superbe, mais aussi que de mal dans le monde pour allumer de tels holocaustes [...] Enfin, il faut surmonter cette plainte et faire son devoir, rendre l'humanité meilleure et amoindrir le poids du mal qui occasionne la souffrance et les douleurs. »⁶⁷⁸

Mais la guerre était donc juste, les soldats français se battaient pour le bien de l'humanité et ils rendraient le monde à venir meilleur. L'attente qui guidait les paroles du premier mois de la guerre ne résista pourtant pas à la barbarie des

⁶⁷⁷ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 29 août 1914.

La correspondance familiale des Carlhian a été conservée en grande partie par Louis Carlhian qui a réuni dans un dossier les lettres écrites par son père à sa mère, du 22 août 1914 au 9 novembre 1918. Les lettres originales retrouvées ont été classées et entrées sur traitement de texte en novembre 1991. On peut regretter, tout en la comprenant, la censure exercée par Louis Carlhian : des passages ont été coupés, certainement parce qu'ils comprenaient des réflexions plus intimes et qu'ils mettaient en question d'autres personnes que leur auteur. Cela renforce donc l'impression qu'on peut avoir de la tendance de Victor Carlhian à intellectualiser les événements et leurs conséquences personnelles. Certes, j'ai eu accès à une première version dactylographiée de ces lettres, plus complète et comprenant des confidences plus intimes. Mais cet autre dossier ne livrait toujours pas d'originaux. De plus, le rapprochement du couple et la disparition de certaines lettres privaient l'historien de cette source à des moments clés. Ainsi, on ne dispose d'aucune lettre entre le 24 juin et le 16 juillet 1915 et donc d'aucune réaction immédiate à la mort de Jean Remillieux. Le dépouillement de ce corpus ne revêt ici aucun caractère exhaustif. Je n'ai fait que synthétiser les aspects essentiels de l'attitude de Victor Carlhian face à la guerre, du moins telle qu'on peut la percevoir dans ces lettres qui reposent sur un non-dit important, du moins à partir de 1915. Ce silence que leur auteur impose sur la guerre est aussi intéressant que ses analyses des expériences passées ou son élaboration des projets à venir. Dans les premières, on retrouve tout entier l'intellectuel qui se défie de son intellectualisme sans pouvoir s'en arracher et le militant marqué par son engagement sillonniste. Dans la deuxième, j'ai évidemment privilégié les éléments qui ont mené vers l'expérience de Notre-Dame Saint-Alban et de l'équipe de laïques consacrées qui lui fut d'abord associée. L'exploitation intégrale de la correspondance reste donc à faire, tout comme la biographie de Victor Carlhian.

⁶⁷⁸ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 29 août 1914. Version dactylographiée.

combats. Les mauvaises nouvelles arrivaient encore et encore, créant le doute sur la signification d'un conflit qui anéantissait les meilleurs des hommes. La douleur avait éclaté une première fois le 4 septembre 1914 lorsque Victor Carlhian avait appris la mort de Xavier de Mijolla, le jeune frère de son épouse. Incapable d'accepter la brutalité de la nouvelle, il disait l'illusion qui le menait à l'espoir de revoir le disparu et son impuissance à consoler Marie. Déjà, le discours sur l'héroïsation et la sanctification des morts de la guerre émergeait : Xavier jouissait de « la béatitude éternelle », il figurait parmi « les meilleurs, les plus purs, les plus courageux », et il accorderait dorénavant sa protection aux survivants. La victoire sur la guerre et sur la mort résidait surtout dans les promesses que le mort aiderait à tenir, promesse de l'amour de Victor et de Marie Carlhian, de sa fécondité, qui « tuera[it] les deuils et les douleurs ». Le 10 octobre 1914, Victor Carlhian lisait « dans *Le Matin* et dans *l'Echo de Paris* la mort d'Henry du Roure, tué en Lorraine le 29 septembre ».

« Si tu savais quelle douleur cela est de voir tomber ainsi ses anciens compagnons d'armes, ceux en lesquels nous pouvions nous confier absolument. Oh ! que sera la vie lorsque, en relisant leurs pages, nous éprouverons à chaque fois la douleur de leur absence. [...] Nous qui voulions l'amour et la fraternité, la guerre nous oblige à voir la haine et toutes les violences. »⁶⁷⁹

Alors Victor Carlhian songeait à la vie qui suivrait la démobilisation et l'envisageait dans une nouvelle maison, à la campagne, non loin de Lyon. Il s'accrochait désespérément à la tendresse de sa femme et de ses enfants dont il discutait longuement l'éducation⁶⁸⁰ et, sûr de sa propre survie, imaginait désormais sa contribution au relèvement d'une société en déroute.

La répétition des deuils sembla mettre un terme à l'expression directe de son chagrin. Peu à peu, Victor Carlhian confia qu'il se rendait aux raisons divines impénétrables et ses lettres fuyaient le rappel des amis, nombreux, tombés sur le champ de bataille, s'installant dans un non-dit qui taisait la douleur des pertes pour ne pas l'exacerber. Il se réfugiait dorénavant dans un examen de conscience qui sondait la pensée et l'œuvre des catholiques « depuis un siècle »⁶⁸¹, retournant à la question de l'évolution de la pensée catholique et à celle du détachement religieux des masses et de l'échec missionnaire auquel s'étaient heurtées toutes les tentatives de l'Eglise, comme s'il renouait avec le fil d'une vie antérieure, qui le ramenait aussi aux projets de son ami

⁶⁷⁹ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 10 octobre 1914.

⁶⁸⁰ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 14 mai 1915. Les projets familiaux émaillaient, pour beaucoup, les lettres du printemps 1915.

⁶⁸¹ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 2 décembre 1914.

Jean Remillieux. Le temps de la guerre l'avait éloigné de son cercle relationnel et avait suspendu le cours de ses plans d'action religieuse et sociale. Il vivait désormais ce temps en l'intellectualisant pour en travestir le sentiment d'horreur, en le spiritualisant parce que c'était le seul moyen de donner une signification à l'incompréhensible et à l'imaginable. Lui, l'intellectuel catholique et le bourgeois cultivé, lui, l'humaniste et le démocrate, se protégeait de la brutalisation de la société par une mise à distance intellectuelle et spirituelle. Il se servait de sa foi pour écarter la réalité, et ses mots revenaient maintenant sur les expériences passées ou le projetaient dans un avenir qui existait assurément, alors que le présent était censuré. C'est du moins ce que tendent à montrer les lettres qu'il écrivit à son épouse, à partir de 1915.

« Mais ici, que faire, sinon s'évader des contingences pour se promener dans le jardin des pures conceptions, et adoucir la rudesse des heures présentes par la contemplation de l'idéalité des formes unies et pures de la pensée. C'est un refuge contre la barbarie. »⁶⁸²

L'analyse des insuffisances et des erreurs des actions engagées avant 1914 s'accompagnait de l'élaboration de nouveaux projets qui parviendraient à surmonter les premiers échecs. La guerre, en arrêtant la course de Victor Carlhian, lui avait finalement accordé ce délai utile à la réflexion : on ne saurait répéter suffisamment que la conception d'une histoire providentielle l'obligeait à trouver des explications positives au déroulement des événements, alors que ses proches étaient massacrés dans une guerre dont l'horreur dépassait, selon son entendement, la nécessité.

« Espérer, c'est se confier à la Providence qui ne peut nous imposer un fardeau plus lourd que nous ne pouvons porter, qui veille sur nous, qui ménage les difficultés et les épreuves à nos forces. Il fait bon de se réfugier dans la contemplation de la bonté de Dieu qui fait tout servir à ses desseins miséricordieux, utilisant ce qui devrait être notre perte pour notre salut, et qui dirige nos pas avec tant de suavité. Il faut que nous tirions de l'épreuve tout ce qu'elle peut nous donner, que nous en utilisions toute la vertu, que nous profitions de ces heures de silence et de recueillement qu'elle nous impose afin que nous soyons préparés à toutes les exigences de l'action. Je reviens beaucoup sur cette idée parce qu'elle est très importante, vraiment essentielle, et qu'il faut la rabâcher constamment pour qu'elle pénètre notre esprit et nous fortifie dans les convictions que le temps d'aujourd'hui est une époque de préparation dont nous devons faire notre profit religieux et moral. »⁶⁸³

Ces lignes écrites le 7 novembre 1916, c'est-à-dire quelques jours après la mort de Louis Remillieux, deuil récurrent qui ramenait Victor Carlhian à la douleur de la perte de son ami intime, refusaient la vanité de la mort et du chagrin. Leur auteur

⁶⁸² Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 24 juin 1915.

⁶⁸³ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, rédigée le 7 novembre 1916.

cherchait dans sa foi des raisons qui le préserveraient du vide qui suivait la disparition des êtres aimés. Victor Carlhian sublimait les sentiments douloureux qui l'étreignaient. De plus, dès l'automne 1915, des lettres prouvaient la possibilité d'une sortie de deuil. Victor Carlhian refusait de rester prisonnier d'une dépression inévitable mais qu'il assumait en attendant un réinvestissement psychique dans des actions à venir. Certes, il porterait le poids de ces morts, mais il continuerait à avancer. La lecture catholique qu'il proposait de son parcours ne saurait en masquer la signification psychologique.

« Il faut que l'épreuve nous ait été salutaire ; elle l'a déjà été. Il est impossible maintenant que notre vie soit celle que nous aurions été inclinés à mener sans elle. Le sérieux de l'existence nous est apparu dans toute sa gravité tragique, dans la douleur des deuils qui nous ont arraché le cœur et mis l'empreinte ineffaçable d'une religieuse tristesse. Nous marchons dans l'ombre de nos souvenirs, mais cette ombre nous a révélé le don précieux de la vie, car cette ombre est lumineuse ; elle rayonne de la clarté divine dont sont transformés ceux que nous avons aimés et qui ont remis leur tâche entre nos mains. [...] Oui, la vie est sérieuse, mais elle est belle dans son tragique. Nous mettrons tout notre cœur au travail et nous aurons la joie et la confiance. »⁶⁸⁴

La victoire sur la mort serait acquise si Victor Carlhian parvenait à produire un projet qui répondît à l'énergie missionnaire déployée par Jean Remillieux jusqu'en 1915. Après deux années de guerre, il se sentait investi d'« un but [qu'il] apercevait maintenant très nettement », d'une mission qu'il avait hâte de remplir⁶⁸⁵. Mais sa capacité à construire un projet qui allait au-delà des actions déjà mises en place grâce à leur collaboration, un projet novateur qui prenait en compte, en dépit de ses réserves, les réalités de la guerre, montrait donc que, chez Victor Carlhian, contrairement à Laurent Remillieux, le travail du deuil était entamé.

Le malentendu

Neuf lettres envoyées par Victor à sa femme, entre les 9 et 16 janvier 1916, exposaient un projet d'association dont il était en train de discuter avec ses nièces, Jeanne et Francine Le Gros, et révélaient les détails de sa pensée sur un nouveau type d'apostolat. Le programme missionnaire se réaliserait à travers un travail social effectué dans un quartier défavorisé et devrait réintroduire l'esprit chrétien de fraternité grâce à un groupe militant de laïcs prenant en main l'évangélisation⁶⁸⁶.

⁶⁸⁴ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 19 novembre 1915.

⁶⁸⁵ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 4 novembre 1915.

⁶⁸⁶ Le projet a été évoqué dans une contribution déjà citée de Régis Ladous, « Victor Carlhian aux sources du personnalisme », in J.-D. Durand, B. Comte, B. Delpal, R. Ladous, Cl. Prudomme (dir.), *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes – La postérité de Rerum*

D'une part, Victor Carlhian replaçait sa réflexion dans la perspective des actions menées par les catholiques avant la guerre en partant de l'échec subi par « les bonnes volontés » en dépit de leur « zèle »⁶⁸⁷. Les propos restaient vagues et ne se référaient à aucune expérience particulière : faut-il alors supposer qu'ils tiraient notamment les leçons de l'apostolat conduit par les frères Remillieux à Croix-Luizet, ou que « le peu de résultats obtenus » renvoyait plus généralement à un appel à dépasser la structure paroissiale traditionnelle, à l'intérieur de laquelle se concevaient encore exclusivement l'encadrement religieux des populations et donc les possibilités d'action missionnaire ? De toutes les façons, d'autre part, le projet était clairement marqué par les événements en cours. L'association de laïques constituées en cellules de trois ou quatre membres devrait en fait commencer par veiller à l'éducation de jeunes orphelins de guerre. Victor Carlhian se défendait d'accorder à ces orphelins une attention qui ramenât son association à une œuvre de charité. Il discernait en eux plus un moyen qu'une fin, puisqu'il s'agissait avant tout de « servir d'exemple aux familles voisines »⁶⁸⁸. Le milieu social et culturel dont il était issu poussait Victor Carlhian à se réfugier dans les valeurs familiales prônées par la bourgeoisie. L'initiation aux tâches ménagères comme l'apprentissage de la tenue d'un budget familial appartenaient aux priorités formulées dans son programme d'éducation des orphelins. Les préjugés des classes dominantes étreignaient sa lecture des problèmes de société et, au-delà du souci exprimé de « sauver les individus », il s'agissait « de refaire l'organisme social »⁶⁸⁹. Son projet n'en portait pas moins l'empreinte de l'immense deuil collectif imposé à la société française par la Grande Guerre. Le regret des morts inutiles, qui relayait la critique de la conduite de la guerre et la dénonciation de l'inanité de l'administration militaire, s'accompagnait d'une réflexion sur les possibilités de reconstruction.

« Vraiment, nous qui n'avions pas d'enfants, nous aurions pu avoir avec de l'argent une armée très forte et des canons. L'homme, cette matière précieuse a été gaspillée et je songe aux vies détruites, à ces âmes d'élite qui ont été fauchées et que devient le produit de tant de générations d'honnêtes gens ? Comment refaire cette lignée de générations ? C'est impossible. Il y faut des siècles, et c'est ce qui a été fauché brutalement en quelques minutes. Lorsque je songe à cela, je me sens affreusement triste et je vois le monde enlaidi. [...] Ah ! quelle chose cruelle que la guerre qui permet un tel enlaidissement de l'humanité qui est privée du sang le meilleur. Il ne restera que des apaches et des tarés physiquement ! Quelle déchéance !

Novarum, op. cit., p. 173.

⁶⁸⁷ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 7 janvier 1916.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ *Ibid.*

Je sais bien qu'il restera le sexe féminin pour rétablir l'équilibre ; mais seront-ce les meilleures qui se marieront et enfanteront ? »⁶⁹⁰

Comment pallier la disparition de « ces âmes d'élite » qui ne donneraient plus la vie ? Comment remplacer les morts et les enfants qui n'en naîtraient pas ? En substituant à ces derniers les orphelins, autres victimes du conflit, qu'on éduquerait dans la perspective de renouveler la génération « d'honnêtes gens » fauchée par la guerre. Le projet pouvait aussi se concevoir comme une tentative pour répondre à la destruction des familles qu'entraînait la mort des soldats et à l'angoisse du désordre social que cette disparition des hommes, et donc des figures de l'autorité paternelle, engendrait. Que l'œuvre apostolique se comprît en tant que tâche familiale et éducative en premier lieu ne renvoyait donc pas seulement à la veine traditionaliste du catholicisme social dont Victor Carlhian, proche de la démocratie chrétienne, semblait être un des héritiers. L'intention signifiait aussi la recherche de solutions palliant les pertes démographiques et l'anomie sociale engendrée par la guerre.

L'identité des membres de l'association prêtait parfois à confusion. Le plus souvent, mais pas toujours, le féminin était employé dans les termes qui les désignaient et les tâches que Victor Carlhian leur réservait induisaient le fait qu'il s'adressât à des femmes. Il était par ailleurs expliqué que les associées se placeraient sous la responsabilité spirituelle d'un prêtre. L'originalité de ce projet initial résidait finalement dans sa conception du rôle dévolu au laïc et des relations que les laïques entretiendraient avec le clerc : celui-ci serait le conseiller voire le directeur spirituel des laïques, mais resterait en retrait ; les laïques agiraient et conduiraient l'évangélisation par leur attitude exemplaire. L'interpénétration entre modernité et tradition se retrouvait dans le vocabulaire utilisé, le couple laïques / clercs devenant associées / prêtres - directeurs de l'œuvre. Même si les rapports de pouvoir se maintenaient en faveur des seconds, puisqu'ils se comprenaient au sein d'un respect d'une autorité hiérarchique exclusivement investie par des hommes, l'audace du projet était à souligner. Elle s'inscrivait dans une réflexion sur l'évolution des rôles respectifs tenus par les clercs et les laïcs dans l'Eglise, évolution qui résultait en fait de celle de la condition des laïcs au sein de la société. Victor Carlhian constatait que « l'influence intellectuelle, sociale » du clergé avait décliné au rythme de la montée en puissance d'un laïc désormais mieux instruit et capable de revendiquer un pouvoir autrefois monopolisé par les clercs. Les besoins de l'Eglise, dont les cadres

⁶⁹⁰ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 9 novembre 1915.

ecclésiastiques ne parvenaient plus à assumer seuls l'élan missionnaire, avaient ouvert la voie au partage des tâches.

« A l'heure actuelle, ce n'est plus le clergé qui rehausse les cérémonies, les fêtes ; c'est, au contraire, l'élément laïque qui vient rehausser les fêtes d'œuvres, et ceci est très caractéristique.

La situation des laïques n'est donc plus la même qu'autrefois ; ils sentent qu'il y a des œuvres, des travaux à entreprendre que les clercs ne peuvent faire et, en effet, la moisson est grande et il manque des ouvriers. On réclame les laïques un peu partout ; on les pousse à la conquête des âmes ; on développe leur sens religieux. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait une responsabilité, des sentiments autres que ceux d'autrefois. »⁶⁹¹

Pour Victor Carlhian, la situation était liée à la sécularisation de la société. Parce que la religion était devenue « une affaire intérieure et privée », « le souci de l'apostolat » pouvait « [hanter] les consciences religieuses », alors que les croyants ne se préoccupaient nullement d'épanouir cette même religion quand « les institutions d'un pays [étaient] extérieurement religieuses » et donc que « la religion interv[enait] visiblement ». Le projet proposait en quelque sorte une réponse au défi de la laïcisation républicaine qu'avait imposé la Séparation des Eglises et de l'Etat.

En ce sens, Victor Carlhian cherchait à adapter le mieux possible un laïcat missionnaire à la réalité politique et religieuse française. La loi sur les congrégations obligeait les catholiques à inventer de nouvelles formes de présence au monde et l'avait orienté sur la voie d'une association de laïcat féminin, structurée en petits groupes, obéissant aux règles d'un ordre religieux, mais respectant aussi les lois de la République, et suffisamment bien insérés dans le tissu social urbain pour ne pas être inquiétés par les autorités laïques.

« Nous avons conclu la nécessité d'un ordre religieux, car seules les âmes formées spécialement pourraient trouver dans l'observance d'une règle, l'obéissance à une discipline, le réconfort mutuel, la force de conserver intacte au milieu du monde et de ses soucis l'attachement à Notre-Seigneur. [...] Il faut qu'il y ait un enracinement de ces centres dans la vie sociale du pays, de telle sorte qu'ils n'en puissent pas être arrachés ; nous avons déploré ce fait que les congrégations ont été dispersées sans causer une grande émotion dans le Pays, et sans soulever autre chose que des protestations platoniques. A ce sujet, nous avons remarqué que, de même que les associés devaient prendre la livrée du monde, l'association doit se placer dans le cadre de la législation actuelle, si anti-libérale et si tyrannique qu'elle soit. Il s'agit de se rapprocher le plus possible des conditions de vie habituelles et de former de petites cellules analogues à des familles. »⁶⁹²

Le ralliement au régime républicain relevait d'une analyse lucide des rapports de force qui n'écartait pas un jugement critique. Victor Carlhian restait le représentant de la génération catholique qui avait affronté l'anticléricalisme de la République

⁶⁹¹ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 3 juin 1915.

⁶⁹² *Ibid.*

radicale. Hormis ses références à la mort de masse subie par la société en guerre, c'était la période qui précédait la guerre, celle qui avait vu se développer ses premières expériences de l'âge adulte, qui informait sa réflexion et son programme. Mais Victor Carlhian redéfinissait aussi les relations que les catholiques missionnaires entretiendraient avec l'espace dans lequel prendrait place leur action : les laïques devraient résider dans le quartier urbain défavorisé, s'y intégrer tout en ne possédant aucun pouvoir sur cet espace ni sur sa population. Ces remarques confortaient la première suspicion d'une critique adressée aux structures traditionnelles d'encadrement de la population par le clergé séculier. Elles dénotaient la volonté de proposer, pour des espaces urbains laissés en marge de l'institution ecclésiale, un relais assuré par des laïcs qui remédieraient aux insuffisances des clercs, eux aussi victimes de la guerre et déjà dépassés par l'immensité de la tâche.

Vu sous cet angle, le passé sillonniste de Victor Carlhian donnait à son projet une autre dimension encore. Dans une lettre du 16 janvier 1916, l'ancien animateur du Sillon lyonnais annonçait explicitement son idée de réunir des militantes lyonnaises du Sillon catholique et d'autres femmes qui appartenaient à son réseau de relations familiales ou sociales, les deux se confondant d'ailleurs très largement. Dans les mois qui suivirent, il avertit de son projet certains de ses anciens compagnons sillonnistes. Bien sûr, Louis de Mijolla était le plus à même d'être tenu au courant du développement et de la mise en place des idées de son beau-frère. Il en discutait lui-même avec sa sœur⁶⁹³ et l'on croyait voir ressusciter « l'âme commune » du Sillon. L'amitié forgée autour de valeurs partagées faciliterait la vie et l'action des associées. Mais l'analyse des problèmes de la société française et la définition des objectifs qui en résultait relevaient apparemment tout aussi clairement des conceptions sillonnistes. La priorité accordée à la formation et à l'éducation des orphelins pris en charge, comme le rayonnement du modèle de vie chrétienne proposé par les petits groupes de laïques disséminés dans la ville, fournissaient en ce sens deux premiers arguments. Avec le désir de la rencontre et de l'ouverture aux classes populaires, avec l'usage de l'exemple agissant, était reprise la méthode sillonniste de la conversion aux idées chrétiennes et démocratiques. Mais l'objectif défini pour le moyen terme, la reconstitution d'une élite en mesure de garantir, sur une plus longue échéance, la conversion de l'ensemble de la société à un christianisme intégral, renvoyait également à la perspective sillonniste. Certes, en

⁶⁹³ Discussion évoquée dans une lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 28 novembre 1916.

dépité de la réaffirmation de ses idées démocratiques, Victor Carlhian abandonnait le projet politique de l'ancien Sillon, l'éducation à une démocratie alliant libéralisme et politique sociale ; il se conformait en cela aux exigences de la hiérarchie ecclésiastique. En fait, il se rapprochait plus encore de sa première inspiration, celle qui, en amont, l'avait déjà conduit au Sillon. On retrouvait en effet dans son programme les grandes lignes de la philosophie de l'action de Lucien Laberthonnière, et notamment le même souci d'accorder aux tâches d'éducation une place primordiale. Le projet de Victor Carlhian recelait une nouvelle tentative de concilier foi catholique et présence au monde moderne. Là résidait certainement la fidélité de Victor Carlhian aux principes qui avaient défini l'orientation de sa vie depuis la découverte des textes de Laberthonnière.

Dans cette perspective, la rupture avec la Jeune République qui intervenait après la guerre ne pouvait surprendre. Dans une lettre à son épouse, il redisait son désaccord avec les choix politiques de Marc Sangnier⁶⁹⁴. L'ancien animateur du Sillon lyonnais désapprouvait l'orientation voulue par Georges Hoog et l'influence que ce dernier exerçait sur Marc Sangnier. Il revenait sur les divergences qui s'étaient imposées depuis les journées nationales de La Saulsaie, en septembre 1909, et qui avaient introduit au sein des sillonnistes des dissensions que les années 1910-1914 avaient accrues. Selon lui, la fin de la guerre serait l'occasion de faire le point. Une autre lettre montrait ses désillusions⁶⁹⁵ : il constatait la distance qui le séparait désormais irrémédiablement de Marc Sangnier et portait sur la personnalité de ce dernier un jugement sévère. Il trouvait que les aspects charismatiques de sa relation avec les militants de son groupe entravaient toute action rationnelle et positive. En 1919, le Conseil national de la Ligue de la Jeune République se réunissait pour définir de nouveaux objectifs après la guerre, adopter une position au vu de la loi électorale et discuter d'une éventuelle dissolution de la Ligue. Ce fut l'occasion pour Victor Carlhian d'annoncer à Marc Sangnier son retrait définitif, que sanctionnait une démission du Conseil national de la Ligue⁶⁹⁶. Quelques jours auparavant, une longue lettre avait justifié auprès de René Lemaire cette décision.

« Mon cher Ami,
Je reçois la circulaire relative à la convocation du 1^{er} juin. Je ne pourrai

⁶⁹⁴ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 4 février 1918.

⁶⁹⁵ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 9 novembre 1918.

⁶⁹⁶ Lettre de Victor Carlhian à Marc Sangnier, datée du 30 mai 1919, Papiers René Lemaire, 6, Institut Marc Sangnier.

vraisemblablement pas y assister, je le regrette surtout parce que je serai privé d'y rencontrer, après cinq ans de séparation, des amis auxquels, quoiqu'il arrive, je resterai profondément attaché. Ce n'est pas, en effet, ma résolution de confiner mes efforts dans des œuvres d'éducation, à l'exclusion de toute participation à une œuvre politique proprement dite, qui m'empêchera jamais de les oublier ou de les aimer moins.

Je reste persuadé qu'une œuvre politique est à accomplir par ceux de mes amis que leurs goûts, leur situation ou leurs capacités, mettent à même d'y travailler ; mais je n'y vois pas ma place, tandis que je vois une autre tâche de plus longue haleine : celle de faire des hommes ; parce qu'on ne peut pas refaire la France, sans refaire d'abord les Français.

L'épreuve subie, m'a mieux fait comprendre tout ce que nous avons dit autrefois, elle a approfondi mon christianisme et elle a fortifié mes convictions démocratiques et républicaines. Je reste donc fidèle à tout ce qui a fait la vie et le centre de notre jeunesse, je ne brûle rien de ce que j'ai adoré. Seulement, le bain de réalisme qu'a été la guerre m'a mieux fait comprendre qu'avant de faire la démocratie, il fallait faire des démocrates, et qu'avant qu'une élite s'imposât à la nation par l'autorité des services rendus, une œuvre lente et longue d'éducation s'imposait. Cette éducation, je ne la vois pas seulement civique car je crois que le citoyen est déjà dans l'enfant (comme il ne se sépare pas plus tard du père de famille et du professionnel), je la vois commencée par les parents qui en ont la plus grande responsabilité, fortifiée par une instruction faisant un constant appel à l'observation et à l'expérience, soutenue pendant l'adolescence et toute la vie par des œuvres de self-éducation aboutissant à faire le bon citoyen de la cité moderne, cerveau juste aux sens aiguisés, cœur droit, volonté énergique capable à la fois d'initiative et de discipline, d'audace et de sacrifice. Il faut faire l'homme qui, par ses habitudes d'esprit, son caractère, son tempérament ne puisse pas ne pas être démocrate, amoureux du progrès et chrétien non pas seulement par ses gestes mais par tout son être. »⁶⁹⁷

Dans la suite de la lettre, Victor Carlhian se prononçait pour une dissolution de la Ligue. La guerre avait provoqué une rupture salutaire, elle avait été une catastrophe qui avait affranchi les militants « des errements anciens » et les avait rendus à la liberté.

Seules des initiatives individuelles pouvaient désormais s'insérer dans le chaos économique et politique que la guerre infligeait à la société française, et elles revenaient à appliquer les principes qui avaient guidé depuis 1903 Victor Carlhian. Les mots qu'il employait par ailleurs pour analyser la situation européenne à la fin de la guerre, pour proposer des remèdes au désordre, étaient aussi ceux qui servaient à justifier son projet. Il ne fallait « compter que sur la science, la vertu, pour servir la réalité » et « l'action » imposait « de n'employer que des forces morales » car on ne devait « utiliser pour des fins morales que des forces morales »⁶⁹⁸. Néanmoins, le souci de régénérer la France par l'intermédiaire d'une élite conciliant les exigences de la foi catholique et les nécessités du monde moderne empruntait encore une fois la thématique élitiste des mouvements nés dans l'effervescence des débuts du siècle. Il

⁶⁹⁷ Lettre de Victor Carlhian à René Lemaire, datée du 19 mai 1919, Papiers René Lemaire, 6, Institut Marc Sangnier.

⁶⁹⁸ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 2 février 1918.

relevait aussi d'une grille de lecture produite par les classes dominantes, assurée de leur supériorité intellectuelle et sociale, supériorité que Victor Carlhian désirait partager avec la génération qu'il contribuerait à former mais en reproduisant le modèle que les plus fervents militants de l'action sociale et religieuse proposaient.

« Il faut constituer une élite, élite intellectuelle, élite morale, élite économique, élite sociale. Il faut que les gens sentent la supériorité pour que l'autorité nécessaire à tout organisme puisse s'exercer. Il faut recréer de l'autorité et, pour cela, recréer de la supériorité. Et recréer la supériorité n'implique pas qu'il faille reconstituer des privilèges. La supériorité, ce n'est pas doper quelques-uns pour qu'ils arrivent premiers à la course par des passe-droits ; c'est faire qu'effectivement ils soient supérieurs aux autres par leur vertu, leur dévouement, leur intelligence, leur position et leur influence sociale. »⁶⁹⁹

Ce discours était encore une fois le reflet des conceptions paternalistes d'un catholicisme social véhiculées par le milieu bourgeois. « L'autorité » de l'élite, fondée sur sa « supériorité », porterait sur « les gens » fragilisés par l'économie capitaliste et la société urbaine, les ouvriers dont la cellule familiale avait été détruite par l'emprise de l'usine sur leur vie⁷⁰⁰, ces masses indifférentes à Dieu, ces classes laborieuses qu'il fallait sauver des périls de la société moderne. L'originalité de la pensée de Victor Carlhian, sa nouveauté et ses hardiesses, ne devaient pas faire oublier son héritage ni les pesanteurs d'un milieu qui imposait à leur auteur des limites certaines, induites notamment par une lecture morale des problèmes sociaux et économiques. Une lettre du 12 février 1916 témoignait d'ailleurs explicitement d'un intérêt revendiqué pour la pensée et les travaux de Frédéric Le Play et de ses continuateurs.

Les intentions de Victor Carlhian rencontrèrent alors l'ardeur apostolique de Laurent Remillieux. Dans le témoignage qu'il apporta à Joseph Folliet au début des années 1950, Victor Carlhian expliquait qu'il avait sollicité le frère de son ami tué à la guerre au moment de la formation du groupe de laïques. Il lui avait demandé d'assurer la direction spirituelle des jeunes femmes et d'encadrer leur vie religieuse, selon les principes définis par les lettres de janvier 1916.

« Comme rien ne plaisait autant à l'abbé Laurent qu'un nouveau travail car il avait la vocation de débroussaillier, il accepta d'emblée une tâche où j'eusse mieux vu son frère Jean ; mais celui-ci était mort et il me semblait que cette mort l'avait désigné pour le remplacer. »⁷⁰¹

⁶⁹⁹ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 30 août 1915.

⁷⁰⁰ Lettre de Victor Carlhian à son épouse, datée du 2 juin 1915 : elle contient une mise en accusation de la civilisation matérielle et des conséquences engendrées par l'industrialisation sur un organisme social désormais mis à mal.

Dans ce regard rétrospectif porté sur les événements qui avaient précédé la mise en place de la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban, était inscrit le malentendu qui porta les deux hommes aux objectifs divergents à collaborer à une œuvre commune. Laurent Remillieux remplaçait le mort qu'ils avaient aimé et il garantissait ainsi sa survie. Mais outre la différence irréductible de leur formation et de leur statut au sein de l'Eglise, et donc de leur rapport à l'institution et à la société qui les entourait, le problème était que le projet avait été conçu après la disparition de Jean Remillieux. Laurent Remillieux était-il alors capable d'intégrer la nouveauté des vues de l'ancien dirigeant du Sillon lyonnais, ou restait-il condamné à la répétition des projets déjà engagés du vivant de son frère, d'autant que ces premières réalisations correspondaient mieux aux exigences de l'institution ecclésiale ? Selon Victor Carlhian, la fondation de Notre-Dame Saint-Alban résulta des timidités institutionnelles de Laurent Remillieux et de ses désirs de réaliser sa propre vocation sacerdotale.

« Il pensait que la seule façon de constituer la vie religieuse de ce groupe de laïcat et aussi de prévenir les suspicions dont étaient alors victimes les anciennes sillonnistes qui formaient le noyau des personnes que l'on essayait de grouper, était de fonder une paroisse où sa charge curiale lui permettrait de couvrir le groupement religieux en voie de constitution. Je lui promis notre aide pour cette fondation. Nous n'y voyions qu'un moyen pour un but déterminé ; mais il semble bien que pour lui le but était la paroisse elle-même et une idée d'implanter par elle, par la liturgie, par les sacrements une vie religieuse profonde. C'est ainsi que le projet de fondation d'une paroisse fut conçu : par nous, comme moyen matériel d'abriter un projet d'action religieuse et sociale ; par lui, comme moyen spirituel d'efficacité propre. »⁷⁰²

Les réactions de l'abbé Corsat avaient peut-être incité Laurent Remillieux à la prudence. Mais on ne peut s'empêcher de penser qu'à la discordance des personnalités, s'ajoutait l'impossibilité pour le frère aîné des Remillieux de dépasser le deuil de Jean et de Louis, deuil pathologique qui le laissait prisonnier du temps des premières expériences fondatrices, un temps où l'avenir n'était conçu que pour mieux répondre à des aspirations certes sacerdotales, mais toujours familiales, qui ne pourraient plus être réalisées que symboliquement, dans une communauté religieuse et familiale dont il serait le père.

Trois documents datés de janvier 1917 à septembre 1918⁷⁰³ laissent entrevoir l'existence d'un premier groupe de laïques, explicitement fondé sur le projet

⁷⁰¹ Lettre de Victor Carlhian à Joseph Folliet, non datée, retrouvée dans les Papiers Folliet conservés au Prado, dans un dossier comprenant les témoignages réunis au début des années 1950, au moment de la préparation de la biographie de Laurent Remillieux, p. 2.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 2-3.

d'association exposé par Victor Carlhian au cours de l'hiver 1916. Leur présence parmi les papiers Maurin conservés aux Archives de l'Archevêché de Lyon suppose cette existence connue et acceptée des autorités diocésaines, à moins que ces papiers n'aient été versés à une date ultérieure. Mais de toutes les façons, il est clair que Laurent Remillieux n'aurait jamais agi contre l'avis de sa hiérarchie, alors que tout son parcours avait jusque-là tenté de correspondre aux attentes de l'institution et que chacune de ses initiatives avait cherché l'appui de ses supérieurs. Or ses initiales étaient apposées à la fin des deux textes qui ouvraient les lettres circulantes de juillet et de septembre 1918 et qui étaient intitulés « Le secret du bonheur » et « Lumière ». Elles confirmaient le témoignage de Victor Carlhian qui évoquait le rôle assumé par Laurent Remillieux au moment de la constitution du groupe. Jusqu'à l'ouverture de la chapelle provisoire de Notre-Dame Saint-Alban, le prêtre anima effectivement des réunions régulières, assura une instruction religieuse et prit donc la direction spirituelle de « personnes susceptibles de participer à une forme séculière de la vie religieuse »⁷⁰⁴. L'identification de ces femmes n'a pu être clairement assurée. Parmi elles, certaines se retrouvèrent dans l'équipe de laïques qui s'installa sur le territoire paroissial de Notre-Dame Saint-Alban. Se trouvait déjà posé le problème que l'historien retrouverait tout au long de l'étude de ce groupe : la volonté de ses membres, et de toutes les personnes qui s'associèrent à son histoire, de préserver un anonymat, que l'on disait préférable dans un temps où aucun statut officiel ne réglait l'existence du groupe au sein de l'Eglise et, en tout état de cause, souhaitable puisqu'il s'agissait de pénétrer un milieu populaire détaché de la religion, voire anticlérical, pour l'évangéliser par l'exemple. On ne connaît pas plus les modalités exactes du fonctionnement du groupe pendant les dernières années de la guerre. La vie commune semble exclue puisque les laïques qui s'exprimaient dans la lettre circulante du 15 septembre 1918 l'appelaient de leurs vœux. On ne sait pas où se tenaient les lieux de réunion, peut-être à Croix-Luizet au vu des inquiétudes de l'abbé Corsat, peut-être au domicile des Carlhian que Laurent Remillieux semblait avoir pris l'habitude de fréquenter à ce moment-là. Des lieux, déjà investis avant la guerre des projets de Jean Remillieux et de Victor Carlhian, assuraient cependant explicitement une continuité des réalisations, tels les locaux de Chapareillan utilisés

⁷⁰³ Feuilles dactylographiées contenues dans un dossier intitulé « Association » retrouvé parmi les Papiers Maurin. 10 / II / 8, A.A.L. : « Instruction du 26 janvier 1917 », « Lettre circulante de juillet 1918 », « Lettre circulante du 15 septembre 1918 ».

⁷⁰⁴ Lettre de Victor Carlhian à Joseph Folliet, *op. cit.*, p. 2.

pour accueillir la retraite annuelle des membres du groupe en août ou en septembre 1918.

L'inspiration sillonniste se devinait à certaines citations incluses dans les lettres adressées aux membres du groupe. La force de l'amitié et la communauté des âmes unies par le même idéal étaient ainsi rappelées, notamment par l'abbé Beaupin⁷⁰⁵. Mais dans les textes écrits par Laurent Remillieux ou dans les citations qu'il avait sélectionnées, il n'était jamais directement question d'action sociale et religieuse. Le thème à chaque fois développé était centré sur le bonheur d'une foi en un Christ rédempteur et de l'amour étroitement lié au sacrifice. Le discours d'un catholicisme doloriste parasitait les appels d'ouverture aux autres. Des interrogations répétées portaient sur le sens de la vie et de ses tristesses et se résolvaient dans la délivrance qu'apportaient le renoncement et l'union dans le divin. Autrement dit, au-delà, ou en deçà, du langage mystique de la foi catholique, on parlait de la mort et de la douleur du deuil, on cherchait une possible acceptation de la souffrance infligée par les « hommes méchants dans un monde méchant »⁷⁰⁶. Laurent Remillieux dénonçait « la guerre, fille du péché », qui réclamait son tribut de « victimes pures et innocentes »⁷⁰⁷, revivant le sacrifice du Christ. La lettre circulante de juillet 1918 se terminait par trois phrases qui révélaient la clé du discours tenu par le prêtre.

« On aime en se donnant, en se donnant tout entier et sans retour. On aime en souffrant de se donner et en se donnant encore. On aime en mourant de se donner et en aimant encore. »⁷⁰⁸

Or ces trois phrases étaient signées « Abbé Jean Remillieux ». Alors que l'approche de Laurent Remillieux était indéfectiblement marquée par la problématique du deuil, les objectifs des laïques se conformaient beaucoup plus aux attentes de Victor Carlhian. Celles qui prenaient la parole dans la lettre circulante du 15 septembre 1918 racontaient les jours de retraite vécus à Chapareillans à la fin de l'été et l'expérience de vie commune qui se continuait aux Saintes Maries de la Mer au milieu des pèlerins venant prier Sainte Sara. Elles évoquaient « les bonnes causeries » du soir qui envisageaient, à côté des impressions de la journée et des soucis du quotidien, « l'avenir des enfants, leur éducation », l'« Idéal » mis en

⁷⁰⁵ Lettre circulante de juillet 1918, p. 4.

⁷⁰⁶ Instruction du 26 janvier 1917.

⁷⁰⁷ Lettre circulante du 15 septembre 1918, p. 1.

⁷⁰⁸ Lettre circulante de juillet 1918, p. 4. C'est l'auteur de la lettre qui souligne et on peut donc supposer que c'est Laurent Remillieux qui a réuni lui-même ces citations.

commun »⁷⁰⁹. Elles priaient Dieu de leur donner « les possibilités d'élever un jour, en commun, les petits orphelins » que les morts leur confiaient mais en soulignant leur désir d'action et de « travail intense ». Quand, pour Laurent Remillieux, la prière était une délivrance qui conférait d'abord « le goût du sacrifice et la volonté des grands renoncements »⁷¹⁰, pour les membres du groupe fondé par Victor Carlhian, elle soutenait l'espoir d'une action positive et directe. Etait encore une fois exprimé le malentendu qui s'installait dans la relation des deux fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban, le prêtre et le laïc, et dans celle qui liait ce même prêtre au groupe de femmes désirant expérimenter laïcité, action sociale et religieuse.

3 – La fondation paroissiale

« Mon cher ami,
 D'ici trois semaines je pense être libre ; mais je ne veux point attendre jusque-là, pour vous adresser mes vœux de bonne année, et vous dire mon affection fraternelle. Mes vœux, vous les connaissez, puisqu'ils vont par vous à l'œuvre à laquelle vous vous êtes donné si complètement, avec toute votre âme sacerdotale. Par vous, tout s'est orienté plus vite et mieux que je ne l'espérais ; nous voici à l'aube des réalisations, et dans la liberté que votre zèle nous a procurée. L'étape déjà fournie est d'importance, aussi je m'émerveille de la conduite de la Providence à notre égard : nous n'avons fait que nous abandonner et nous avons tout sous la main. Mais, nous connaissons l'agent providentiel : votre travail a tout préparé. J'attends donc avec confiance la suite des libéralités providentielles, et j'espère qu'elle nous donnera la maison et l'espace qui nous sont absolument nécessaires et cela dans des conditions pécuniaires qui n'entraveront pas la source des revenus qu'il nous faudra annuellement pour soutenir l'œuvre. C'est là le dernier obstacle et j'espère que la Providence le lèvera comme elle nous a orientés depuis trois ans. Ma pensée se reporte à la visite que vous me fîtes en 1915 : que de chemin parcouru depuis grâce à vous, et dans des conditions bien dures de surmenage et d'efforts. Demain ce sera la liberté, puis la pose des premières pierres et le long travail constructeur : vous devinez ma joie de sentir que je serai près de vous dans ce travail pleinement uni à vos vues, de tout cœur dans vos pensées et vos désirs. Donc bonne et heureuse année 1919 qui nous verra réunis. Présentez mes vœux à votre famille, je vous prie : vous savez tout ce que je lui dois, et comme elle fut l'initiatrice de tout ce qui se fait aujourd'hui, de ce qui se fera demain grâce à votre cœur de prêtre. »⁷¹¹

Les vœux envoyés par Victor Carlhian à Laurent Remillieux pour la nouvelle année étaient entièrement tournés vers l'accomplissement de leur projet commun, dont la réalisation avait été jusque-là largement confiée au prêtre. En raison de l'absence de Victor Carlhian encore mobilisé, Laurent Remillieux s'était chargé d'entreprendre, auprès des autorités diocésaines, les démarches nécessaires à leur installation dans un

⁷⁰⁹ Lettre circulante du 15 septembre 1918, p. 2.

⁷¹⁰ Lettre circulante de juillet 1918, p. 2.

⁷¹¹ Lettre de Victor Carlhian à Laurent Remillieux, datée du 26 décembre 1918.

quartier ouvrier de la ville de Lyon, puisque le curé de la paroisse Saint-Julien de Cusset se refusait à accueillir le groupe de laïques dont Laurent Remillieux devait être le directeur spirituel. L'éloignement de Victor Carlhian, ses relations équivoques avec l'archevêché, plus que sa préférence déclarée à rêver et à projeter⁷¹², désignaient le clerc comme l'agent actif de l'association. Mais l'apparente complémentarité des deux hommes n'aboutit pas à un simple partage des tâches, laissant à l'un la conception et à l'autre la réalisation. Si le laïc réitérait sa confiance dans un partenaire légitimé par les conditions qui avaient présidé à leur rapprochement – en rappelant la date de 1915, il s'employait à ramener l'origine de leur collaboration à la mort de Jean Remillieux –, il percevait implicitement les implications de cette collaboration. Son projet originel devait s'adapter aux « vues » et aux « désirs » de Laurent Remillieux. Victor Carlhian exprimait là tacitement sa conversion à l'idée d'une fondation paroissiale qui abriterait et protégerait l'évolution du groupement religieux, sans supputer encore le risque qu'il prenait. Persuadé de leur communauté d'intentions, il assurait son ami de son soutien financier et l'investissait du pouvoir de mener à bien l'installation du groupe dans le cadre ecclésial que ce dernier avait choisi de privilégier. La guerre avait pris fin et, dans la délivrance que lui apportait sa démobilisation prochaine, Victor Carlhian se laissait envahir par le sentiment d'une liberté qui portait l'ensemble de ses espérances : tout devenait de l'ordre du possible. Pourtant, les logiques différentes, qui avaient conduit les personnages de l'histoire jusqu'à ce point de rencontre, nourrissaient en parallèle les germes d'un conflit, dont Victor Carlhian sortirait vaincu pour ne pas avoir su préserver son projet des exigences cléricales et institutionnelles, comme des interprétations personnelles qu'en avait faites Laurent Remillieux.

La divergence

La loi de séparation des Eglises et de l'Etat avait modifié les modalités des fondations paroissiales. L'instruction et la préparation du projet intervenaient dorénavant dans le cadre unique de l'administration épiscopale, ce qui facilitait la tâche de l'abbé Laurent Remillieux, d'autant plus que son initiative allait dans le sens de la politique suivie par l'archevêché de Lyon depuis 1905. Après l'épreuve de la République anticléricale, les énergies avaient été libérées du carcan administratif que

⁷¹² Lettre de Victor Carlhian à Laurent Remillieux, datée du 29 novembre 1918 : « J'aime mieux rêver qu'écrire, projeter que réaliser et la Providence m'a donné l'ami qui travaille et réalise. Savez-vous que cela est capable de mettre de nouvelles ailes à mes rêves, et de multiplier mes projets. ».

faisaient peser les obligations du Concordat sur les catholiques et la vague de créations entamée au XIXe siècle, avec l'épiscopat du cardinal de Bonald, avait pu reprendre⁷¹³. Dans la seule année 1907, quatre nouvelles paroisses avaient été érigées dans des quartiers en expansion, trois d'entre elles prenant place sur la rive gauche du Rhône. L'Eglise catholique marquait ainsi sa volonté de s'adapter aux mutations urbaines et d'imposer sa présence à la population ouvrière des quartiers neufs dont l'essor était lié à l'industrie. La mission intérieure, justifiée par la déchristianisation sans cesse dénoncée des masses ouvrières, exigeait en préalable une conquête de l'espace urbain et leur contrôle par l'institution ecclésiale. Il fallait pallier le sous-équipement religieux et continuer à densifier le maillage territorial en multipliant les circonscriptions religieuses de base pour obtenir une « meilleure couverture de l'espace urbain »⁷¹⁴. Mais la fin du régime concordataire, tout en levant les obstacles politiques et administratifs, posait de façon accrue le problème du financement : la construction des bâtiments, le fonctionnement des œuvres et l'entretien du clergé reposaient plus encore sur les fidèles capables d'assurer un soutien aux entreprises ecclésiales, autrement dit sur les élites économiques de l'industrie et du commerce, largement confondues avec les notables locaux. Elles seules pouvaient assumer les opérations immobilières nécessaires à une création paroissiale et à l'entretien des locaux et du personnel.

La paroisse Sainte-Camille-de-Lélis, installée au cœur du quartier de l'Industrie à Vaise, érigée canoniquement en 1907, devait par exemple son existence aux capitaux réunis par Joseph Gillet et Auguste Isaac. L'initiative provenait même parfois de laïcs issus de la bourgeoisie, tel « ce groupe important de propriétaires, d'industriels et de commerçants » qui sollicita de l'archevêque l'ouverture d'un nouveau lieu de culte et qui l'obtint, en 1907 toujours, avec la fondation de Notre-Dame-de-Bellecombe dans ces confins de la ville que signalait la présence des voies ferrées⁷¹⁵. La plaquette commémorative réalisée pour le centenaire de la naissance de cette paroisse apporte des précisions intéressantes, tout en modifiant quelque peu la chronologie. Selon ce document, en 1897, la bénédiction de l'église de Notre-Dame-de-Bellecombe avait donné un nouveau lieu de culte à la rive gauche du Rhône, même s'il avait fallu attendre encore deux ans pour obtenir l'autorisation du

⁷¹³ Pierre-Yves Saunier, « L'Eglise et l'espace de la grande ville au XIXe siècle : Lyon et ses paroisses », *Revue historique*, 1992, n° 584, p. 321-348.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 344.

⁷¹⁵ *Ibid.*

Ministère des Cultes. La fondation de l'église paroissiale comme la construction du presbytère, des écoles de filles et de garçons, des locaux du patronage avaient été financées par des laïcs fortunés, Félix Serre et son épouse Marie Germain⁷¹⁶, désirant apporter à la population les installations nécessaires à la pratique de sa religion, dans le contexte de défense religieuse qu'imposait aux catholiques la République radicale. Les œuvres qu'ils mettaient alors en place proposaient des services qui assureraient un encadrement non seulement religieux mais aussi social et moral à une population ouvrière qui bénéficiait d'un ouvroir pour les pauvres en 1906 ou de jardins ouvriers en 1907⁷¹⁷.

La proposition de Laurent Remillieux s'inscrivait donc dans le prolongement de cette action menée depuis près d'un siècle par l'institution ecclésiale. Le témoignage de Victor Carlhian indique qu'ils furent orientés par le curé de Saint-Maurice, après plusieurs autres pourparlers, vers Monplaisir. L'abbé Seyve regrettait qu'une partie de sa paroisse et de la paroisse voisine de Bron se trouvât trop éloignée d'une église. Troisième paroisse établie sur la rive gauche du Rhône, Saint-Maurice de Monplaisir avait été érigée en paroisse succursale par une ordonnance royale datée du 3 juillet 1843, alors qu'une chapelle était ouverte au culte depuis 1841. En 1907, le cardinal Coullié avait décidé de détacher des territoires de Saint-Maurice et de Saint-Vincent de Paul une nouvelle paroisse, Notre-Dame de l'Assomption, qui regroupait à sa fondation une population estimée à trois mille cinq cents individus⁷¹⁸. L'ensemble paroissial, qui comprenait trois corps de bâtiment, abritait l'église, un presbytère, des appartements, des salles de réunion et des classes. Il avait été édifié sur un vaste terrain agricole, situé le long d'un chemin privé et offert à l'Eglise par « une généreuse famille ». Mais aux lendemains de la guerre, la population de la paroisse de Monplaisir avoisinait les vingt mille habitants. L'expansion de cette périphérie urbaine, incluse dans le septième arrondissement, était conditionnée par la soixantaine d'usines qui la désignaient comme l'un des centres actifs de l'industrie lyonnaise. Le territoire de la future paroisse correspondrait alors au quartier de « Vinatier-Transvaal à Monplaisir », comme le précisait d'entrée l'ordonnance du 15 octobre 1924 érigeant la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban et signée du cardinal

⁷¹⁶ Plaquette *Paroisse Notre Dame de Bellecombe, 100 ans de vie, 1897-1997*, 17 p., p. 2-3.

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁷¹⁸ Les informations recueillies sur cette dernière paroisse sont extraites de l'ouvrage de Louis Jacquemin, *Histoire des églises de Lyon, Villeurbanne, Vaulx-en-Velin, Bron, Vénissieux, Saint-Fons*, Lyon, Elie Bellier Editeur, 1985, 363 p., p. 45-46.

Maurin⁷¹⁹. La logique religieuse suivait la logique urbaine. La nouvelle paroisse était issue de Saint-Maurice, de la même façon que le secteur en cours d'urbanisation était le produit d'une extension à l'est du quartier de Monplaisir. L'espace indiqué par l'abbé Seyve à Laurent Remillieux longeait en effet la limite communale de Bron. Distant de plus d'un kilomètre de l'église paroissiale, il formait, au sud de Montchat, un ensemble urbain dominé par ce quartier de Vinatier-Transvaal et qui comptait, d'après les estimations recueillies par l'administration diocésaine, quelque trois mille habitants.

Laurent Remillieux détenait à partir de là les arguments qui allaient emporter la décision des autorités religieuses : son projet répondait à l'exigence de l'institution d'accompagner l'expansion urbaine de la rive gauche en direction de l'est, en imposant à ces nouveaux espaces encore mal intégrés dans la ville un ordre catholique, première mesure prise dans la lutte contre la déchristianisation ; il s'accordait aux inquiétudes du curé de Monplaisir qui désirait mieux servir les besoins religieux de ses fidèles les plus éloignés, leur assurant cette proximité qui permet au prêtre de remplir au mieux son rôle et d'intégrer tous les pratiquants dans sa communauté paroissiale ; l'abbé Remillieux apportait enfin, avec ses relations, la possibilité financière d'ériger une nouvelle paroisse. La nomination de Laurent Remillieux comme desservant de la chapelle de secours de Saint-Alban intervint dès 1918, alors qu'il était dit dans l'*Ordo* de Lyon que le prêtre conservait jusqu'en 1919 le poste de professeur d'anglais et d'allemand à l'Institution Saint-Joseph de Roanne. La date de nomination de 1918 était pourtant précisée dans l'*Ordo* de 1920. Le 14 octobre 1919 avait lieu la bénédiction de l'oratoire provisoire de Saint-Alban, baraquement sommaire et palliatif qui permettait d'attendre la construction d'une église. Cette bénédiction était confiée au curé de Saint-Maurice. Dans une allocution précédant la bénédiction, il rappelait la décision du cardinal Maurin de fonder un centre religieux dans le quartier de Saint-Alban pour donner à ses habitants, trop éloignés de l'église mère, « un lieu où recevoir le Christ »⁷²⁰. Il prenait la parole après un discours prononcé par le vicaire général, exposant les motifs qui avaient décidé l'archevêque de Lyon, motifs que reprenait une note écrite le 16 novembre 1919 par

⁷¹⁹ « Ordonnance érigeant la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban », 15 octobre 1924, Papiers de la paroisse Saint-Maurice de Monplaisir. L'ordonnance a été publiée dans *La Semaine religieuse du diocèse de Lyon* du 24 octobre 1924, p. 347-349.

⁷²⁰ Texte écrit par l'abbé Seyve, intitulé « Bénédiction de l'oratoire de Saint-Alban », daté du 14 octobre 1919, Papiers paroissiaux de Saint-Maurice de Monplaisir, conservés à la cure.

Laurent Remillieux et adressée à ses paroissiens⁷²¹. La préparation d'une nouvelle paroisse entreprise en 1919 était justifiée par la proximité du nouvel hôpital et des vastes usines que la guerre avait développées, entraînant la croissance démographique de cet espace périphérique. Le plan d'extension de la ville de Lyon anticipait sur l'évolution à venir et la création paroissiale ne faisait qu'ajuster le maillage paroissial à la réalité urbaine. L'abbé Seyve préférait, pour sa part, inscrire le nouveau centre religieux dans la continuité d'une histoire chrétienne locale, matérialisée par la présence de la petite chapelle médiévale de Saint-Alban, vestige de l'ancienne paroisse de Chaussagne et siège à partir du XIII^e siècle d'une paroisse dépendant de Meyzieu, elle aussi disparue à l'époque moderne. La chapelle était cependant encore utilisée au XIX^e siècle par les paroissiens de la Guillotière puis de Monplaisir pour la procession des Rogations⁷²². La fondation s'apparentait donc plus à « la restauration d'une tradition antique », renvoyant les catholiques au rêve d'une chrétienté médiévale perdue et à la nécessité de christianiser les confins délaissés de la ville. Le récit de la bénédiction de l'église paroissiale, par le cardinal Maurin le 19 octobre 1924, proposé aux lecteurs de la *Semaine religieuse du diocèse de Lyon*, reprenait cinq ans plus tard la même thématique.

« C'est au bout du cours Gambetta dans des terrains vagues du Vinatier-Transvaal. Jusqu'en 1919 Dieu n'y avait pas de demeure et le Transvaal devenait une province de Chine. On décida d'y bâtir une église pour y fonder une chrétienté. Pendant cinq années un oratoire en bois abrita l'autel, son prêtre et ses premiers fidèles tandis qu'on bâtissait l'église paroissiale, la dernière-née du diocèse. »⁷²³

Derrière les volontés officielles, l'abbé Seyve glissait des allusions à « la générosité insigne du principal bienfaiteur » et au « zèle apostolique du premier prêtre » envoyé. On aura reconnu bien sûr Victor Carlhian et Laurent Remillieux, mais il était plus décent de recouvrir le financement d'un anonymat propice à éloigner le spectre d'une Eglise des bienfaiteurs qui aurait signifié trop visiblement la collusion du catholicisme avec la bourgeoisie, tant dénoncée par les anticléricaux. Victor Carlhian avait néanmoins présidé le 8 août 1919 à la constitution de la Société civile immobilière de Montvert au capital de 70000 francs, divisé en soixante-dix parts⁷²⁴.

⁷²¹ Copie d'une note de Laurent Remillieux, datée du 16 novembre 1919, Papiers paroissiaux de Notre-Dame Saint-Alban conservés à la cure, dossier « Fondation ».

⁷²² Louis Jacquemin, *Histoire des églises de Lyon, ..., op. cit.*, p. 50.

⁷²³ *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* du 24 octobre 1924, « Chronique diocésaine », p. 351.

⁷²⁴ Copie des statuts de la Société civile immobilière de Montvert, Papiers paroissiaux de Notre-Dame Saint-Alban conservés à la cure, dossier « Fondation ».

La moitié des parts appartenait à Victor Carlhian, le reste étant divisé entre six autres personnes, tous membres des familles Carlhian et Remillieux et/ou anciens sillonnistes. Victor Le Gros, beau-frère de Victor Carlhian, négociant en cotons, domicilié 7, place des Capucins, possédait dix parts. Les deux hommes composaient le conseil d'administration de la société, en fonction pour six ans. Les autres associés avaient participé à l'investissement initial à la hauteur de cinq parts chacun. Il s'agissait de Georges Dubié, attaché au contentieux du Crédit lyonnais, habitant au 8 de la rue des Augustins, d'Henri Colin, lui aussi négociant en cotons, domicilié 43, quai Saint-Vincent, de Louis de Mijolla, ingénieur des mines résidant à Paris, de Raymond Thomasset, devenu directeur de papeterie à Boulogne-sur-Seine et de Joseph Remillieux, toujours lieutenant d'artillerie. La Société avait acquis des terrains dans le quartier du Vinatier-Transvaal et avait financé la construction d'une église, d'un presbytère et d'autres locaux paroissiaux. Le deuxième article des statuts définissait les buts de la société qui incluaient toutes les opérations d'acquisition, de construction et de transformation de tous les immeubles, leur administration, exploitation ou mise en valeur. Un contrat était signé le 10 septembre 1923, entre les mandataires de la Société Montvert et Laurent Remillieux, preneur ès qualité de curé de la paroisse Notre-Dame Saint-Alban, pour la location d'une parcelle de terrain de huit mille mètres carrés. Le bail de quarante ans fixait le loyer annuel à cinq cents francs, payable en deux termes égaux les 24 juin et 24 décembre, conditions particulièrement avantageuses quand on le comparait aux prix des locations qui se pratiquaient dans les environs. La même année, Victor Carlhian avait repéré, en face de Montvert, à la limite de la paroisse de Montchat, une petite villa de quatre pièces, avec un hangar, à louer pour trois mille francs⁷²⁵. L'inflation due à la guerre avait pratiquement quadruplé le prix de cette location, fixé à huit cents francs avant 1914, et elle était confortée par la spéculation qui entourait les transactions dans un quartier où se construisait le « nouvel Hôtel-Dieu » et dans le voisinage duquel s'installaient « des usines très importantes (Autos-Buire, Paris-Rhône, Tréfilerie-du-Rhône et autres) »⁷²⁶. Les associés avaient prévu de céder à terme le terrain et les bâtiments au diocèse de Lyon. Un acte du 30 octobre 1919 évoquait une promesse de vente consentie par la Société. Il faut bien remarquer que l'affaire était conclue dans le cercle étroit des relations de Victor Carlhian et qu'elle associait des membres des

⁷²⁵ Lettre de Victor Carlhian à Laurent Remillieux, datée du 31 juillet 1919, Papiers Remillieux.

⁷²⁶ Note sur le quartier du Vinatier écrite par Laurent Remillieux, non datée, Papiers Remillieux.

familles Carlhian et Remillieux, alors que certains ne paraissaient pas à même de supporter le coût du financement. Quels capitaux pouvait apporter le jeune frère de Laurent Remillieux, dont la famille était toujours en proie aux difficultés pécuniaires ? Mais des héritiers du Sillon lyonnais se retrouvaient ainsi mêlés au projet familial de Laurent Remillieux., l'association contribuant à sceller les ambiguïtés de départ.

Comme dans les autres cas évoqués, le financement de la nouvelle paroisse avait donc été pris en charge par des membres de la bourgeoisie lyonnaise. Pourtant, l'entreprise se différencie ici des autres fondations. Les investisseurs n'entretenaient au départ aucun lien avec le territoire qu'ils avaient élu. Leurs affaires commerciales ou industrielles les tenaient loin de l'Est lyonnais dévolu aux nouvelles industries et ils ne possédaient dans le quartier aucune propriété. Les ouvriers qui étaient venus s'installer dans le quartier du Transvaal, près des entreprises qui les avaient embauchés, comme les autres habitants des lieux, leur étaient étrangers. Les résidences professionnelles et privées des Carlhian, des Le Gros, de Georges Dubié, d'Henri Colin, les fixaient résolument dans le centre de la ville. Certains membres de la Société ne vivaient même plus à Lyon. Ce complet rapport d'extériorité était déjà en soi inhabituel. Les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban ne connaissaient pas la population qu'ils désiraient encadrer et ne détenaient aucun intérêt économique, matériel, sur le futur territoire paroissial. Ils se démarquaient aussi par leur passé de militants sillonnistes de la bourgeoisie catholique lyonnaise à l'origine des autres projets, qu'il s'agît de notabilités introduites dans les milieux dirigeants de la ville ou de propriétaires et d'industriels plus modestes implantés dans les quartiers concernés. Certes, l'idéologie catholique sociale pouvait leur insuffler une inspiration commune et leur vision d'une ville à évangéliser les rassembler. Les apparences et l'institutionnalisation de leur action religieuse plaidaient en faveur d'une communauté d'expériences. La conception des bâtiments paroissiaux rappelait aussi les autres cités paroissiales que les catholiques tentaient d'établir dans les quartiers neufs dépourvus de tout équipement religieux : ce terme de cité paroissiale était d'ailleurs employé pour désigner l'église, les maisons d'œuvres et les écoles en construction sur les terrains achetés par la Société civile immobilière de Montvert. Victor Carlhian espérait néanmoins encore que la paroisse à laquelle il donnait son temps et son argent demeurerait l'alibi du groupe de laïques qui s'installait sur son territoire. La marginalité de cet espace, à la périphérie

de Monplaisir, éloigné des centres des pouvoirs urbains et religieux semblait même conforter la possibilité de l'expérimentation. Victor Carlhian achetait une maison qu'il comptait habiter périodiquement avec sa famille pour suivre de plus près la réalisation de son projet.

L'achat d'un terrain en août 1919 précéda la pose de la première pierre, bénite le 23 novembre 1919, dans un endroit qu'on dut par la suite abandonner parce qu'il contrevenait au plan d'extension de la ville de Lyon. L'organisation progressive de la voirie, comme l'établissement de la Faculté de médecine, près du nouvel hôpital à la fin des années 1920, modifièrent l'occupation des sols et obligèrent les fondateurs de la paroisse à s'adapter aux nouvelles orientations de l'urbanisme lyonnais. Ainsi la famille Carlhian céda à la ville de Lyon la propriété occupée chemin Saint-Alban et fit construire une nouvelle maison en bordure du boulevard Ambroise Paré que l'on commençait à aménager. Mais ces péripéties n'affectèrent pas fondamentalement la disposition et l'emplacement initialement prévus pour les bâtiments paroissiaux. Victor Carlhian avait fait appel à deux architectes à l'origine de deux projets différents. Le premier de ces projets n'a pas été retenu, certainement en raison de sa trop grande ambition et du coût financier qu'elle supposait. Les locaux se fondaient dans un ensemble intégré qui recouvrait une vaste surface. L'emprise territoriale de la paroisse se serait révélée démesurée par rapport à la population à encadrer. Les discussions poursuivies par correspondance entre Laurent Remillieux et Victor Carlhian dévoilaient les motivations de chacun et laissaient deviner leur divergence. Alors que le prêtre ne décelait aucun inconvénient à l'intégration de tous les bâtiments dans un même ensemble paroissial, le laïc tentait de ménager une autonomie au groupe de laïques, porteur de son projet initial. Il essayait résolument de dissocier la « partie réservée aux œuvres extra-confessionnelles, œuvres laïques ou économiques », qui pourraient comprendre « une maison du peuple ou une société d'habitations ouvrières ou tout ce qui [...] [devait] être distingué des œuvres proprement religieuses c'est-à-dire de celles dirigées par la hiérarchie »⁷²⁷. L'église, le presbytère et son jardin, les écoles de garçons et de filles et leurs cours de récréation, et même la maison d'institutrices, étaient laissés au contraire dans le domaine paroissial.

⁷²⁷ Lettre de Victor Carlhian à Laurent Remillieux, datée du 31 juillet 1919.

Pour justifier la création paroissiale, l'ordonnance épiscopale du 15 octobre 1924 résumait à son tour les arguments systématiquement usités dans ces circonstances et qui avaient été déjà largement répandus par les initiateurs cléricaux du projet :

« Attendu que le quartier de Vinatier-Transvaal à Monplaisir forme une agglomération assez dense et distante des églises paroissiales ; attendu que ce quartier possède depuis quelques années une chapelle de secours où sont régulièrement célébrés et administrés les offices religieux et les sacrements ; attendu que la création d'une nouvelle paroisse répond aux vœux des habitants du quartier ;
vu l'assentiment de MM. Les Curés de Notre-Dame de Bon Secours, Saint-Maurice et Notre-Dame de l'Assomption »

Ce texte type ne se différenciail en rien des autres ordonnances d'érection paroissiale et en reprenait, mot pour mot, les termes. La nature du document, officiel et administratif, l'exigeait. Mais il est intéressant de constater combien les débats qui l'avaient précédé s'étaient coulés dans cette exigence normative. Jamais Laurent Remillieux n'avait utilisé d'autres arguments que ceux de l'institution. A partir de 1919, sa préoccupation principale avait porté sur la définition du territoire paroissial et sur son insertion dans le maillage catholique de l'espace urbain. Il s'était notamment battu pour intégrer dans la future paroisse une partie de Notre-Dame de Bon Secours, subordonnant à cette condition la cohérence et l'efficacité de son apostolat paroissial. L'influence de Notre-Dame Saint-Alban, si ce n'était sa légitimité aux yeux d'une institution qui justifiait toute création paroissiale par des critères géographiques et démographiques, en dépendait. Il montrait bien par là qu'il avait fait sien la logique institutionnelle et qu'il s'éloignait toujours plus du projet initial de Victor Carlhian. Pour exister, ce dernier n'aurait pas eu besoin d'un territoire plus grand ni d'un nombre plus important de paroissiens, autant d'éléments qui risquaient au contraire de gêner sa réalisation puisqu'en englobant une partie de la paroisse de Montchat, le territoire paroissial ne correspondait plus à une population homogène à qui l'on pouvait prêter les mêmes besoins religieux. D'ores et déjà, la paroisse qui devait accueillir le groupement de laïques en vue de couvrir ses activités développait sa propre logique. La multiplication des acteurs, anciens sillonnistes, femmes à la recherche d'une nouvelle identité religieuse et militante, intellectuel laïc désirant définir une nouvelle modalité de présence catholique au monde, clerc fidèle à la mission institutionnelle de l'Eglise, introduisait des forces centrifuges qui brisaient la linéarité de l'histoire paroissiale en train de naître. Chaque groupe investissait d'intentions différentes le terrain paroissial mais commençait finalement par s'en remettre au clerc désormais légitimé par son pouvoir

curial. Cautionné par l'institution, Laurent Remillieux avait entraîné ses compagnons sur son terrain.

Ces faits expliquent largement que l'optimisme, qu'avait manifesté la correspondance de Laurent Remillieux et de Victor Carlhian dans les mois qui suivirent la fin de la guerre et qui avait porté les préparatifs de l'année 1919, se fût effacé dès 1920. Les réserves exprimées unilatéralement par Victor Carlhian étaient chargées d'amertume non dissimulée à partir de 1922. Le 13 novembre 1922, le laïc éprouvait le besoin d'écrire à celui qui était encore considéré comme son « cher ami » une lettre proposant une mise au point très claire, officialisant leurs dissensions⁷²⁸. Ces dernières portaient, d'une part, sur la gestion du groupe de laïques qui s'était finalement installé auprès de Laurent Remillieux à Saint-Alban et, d'autre part, sur la priorité accordée par le clerc à son apostolat paroissial au détriment de leur projet initial. Le prétexte de cette mise au point était fourni par l'entrée, informelle et provisoire, au sein de L'Association, de la nièce de Victor Carlhian, Jeanne Le Gros, venant remplacer un membre du groupe. Les femmes de L'Association rencontraient de fait leur première crise⁷²⁹. Selon Victor Carlhian, elle était due à une défaillance individuelle, la personne en question n'ayant pas intégré toutes les règles de la vie communautaire et ne répondant pas aux exigences de la mission qui lui avait été confiée. Il préconisait donc son éloignement, au moins pour quelques mois. Mais il reprochait à Laurent Remillieux, qui avait ignoré ses multiples avertissements – il citait des lettres envoyées en avril et en novembre 1920 –, de n'avoir pas su prévenir ni gérer la crise. Il ne comprenait pas comment une femme qui avait évolué sous la direction spirituelle de l'abbé Remillieux pendant six ans, dans le cadre du groupe de laïques réuni depuis 1917, ait pu se méprendre à ce point sur les perspectives et les contraintes de son action religieuse. Il était prêt à intervenir et à lever toute ambiguïté sur le sort qui devait être réservé à celle qui transgressait les règles établies. Pourtant, il se sentait désormais marginalisé : la situation lui avait échappé car on l'avait exclu du fonctionnement du groupe qu'il avait lui-même fondé. Il mettait en cause la responsabilité de « Mlle D. », autrement dit d'Ermelle Ducret, qui n'avait pas jugé opportun d'alerter les deux hommes puis qui avait refusé de leur apporter les informations nécessaires une fois le problème

⁷²⁸ Lettre de Victor Carlhian à Laurent Remillieux, datée du 13 novembre 1922, Papiers Remillieux.

⁷²⁹ Les circonstances de la crise ne sont pas explicitées. Victor Carlhian fait tacitement référence à des personnes et à des événements, en insistant sur le désaccord qui l'oppose à Laurent Remillieux mais sans jamais tenir de propos clairs.

rendu public. Il accusait aussi Laurent Remillieux de l'avoir, soit délibérément, soit par négligence, tenu à l'écart. Il lui rappelait son rôle dans la conception et la réalisation du projet initial qui les avait amenés à travailler ensemble.

« Je regrette d'avoir été réduit depuis trois ans au seul rôle de philanthrope, rôle qui me va assez mal et que je n'aime pas, et d'avoir été obligé de taire (car je n'aurai pas mâché les mots et appelé les choses par leur nom) l'idéal humain que je me fais des personnes que nous voulions aider non seulement matériellement mais intellectuellement et moralement. Il est évident que si j'avais été présent à certaines discussions on n'eusse [sic] pas osé soutenir cela, car j'aurais rappelé des mots, des faits, des idées. »⁷³⁰

Certes, il demandait à Laurent Remillieux de revenir à la franche collaboration qui avait marqué les débuts de leur entreprise. Les divergences étaient normales et il suffisait d'en débattre librement pour trouver entre les différentes parties un accord qui ne lésât personne tout en continuant à poursuivre les objectifs initiaux. Pourtant, le ton même de la lettre rendait compte de la désillusion de son auteur. L'annonce de l'arrivée de sa nièce était accompagnée d'une mise en garde manifeste : Victor Carlhian exigeait de Laurent Remillieux un engagement écrit qui l'obligeât à une réserve qui ne semblait pas relever des agissements habituels du personnage.

« On vous a dit hier que ma nièce Jeanne consentait à venir remplacer quelque temps Mlle MH. M. Avant que la chose ne se fasse, je désirerai eu égard à la situation délicate où nous sommes placés vis-à-vis d'elle et de ses parents, qu'il soit entendu que vous preniez l'engagement d'honneur de ne rien solliciter d'elle ou de ses parents pour Notre-Dame Saint-Alban ou L'Association. Nous serions fâchés que vous demandiez fût-ce un centime pour les deux œuvres et nous comptons sur votre entière discrétion à ce sujet. Toute demande directe ou indirecte pouvant avoir les plus fâcheux résultats. Voudriez-vous bien m'écrire que vous n'hésitez pas à prendre un pareil engagement. Ce que je dis de la question financière s'entend a fortiori de la question morale et de conscience. Il doit être entendu d'une façon absolue que ma nièce ne subira, en aucune sorte et d'aucune manière, une pression pour orienter sa vie. [...] auriez-vous l'obligeance de m'écrire que nous sommes d'accord. »

Rien ne subsistait de la confiance des premiers temps de leur relation. Lié par sa fidélité aux engagements passés, Victor Carlhian continuait à servir les intérêts de Laurent Remillieux alors que ce dernier avait dévoyé son projet. Il l'accusait implicitement d'abuser de la prodigalité de sa famille et de ses relations. L'argent cristallisait les tensions. Il agissait comme un révélateur des incompréhensions mutuelles. Victor Carlhian n'abandonnait cependant pas encore la partie, rappelant Laurent Remillieux à ses obligations et cherchant à limiter son influence sur le groupe de laïques. Il démontrait ainsi qu'il lui était impossible de contrôler tous les aspects de son fonctionnement. S'il assurait la direction spirituelle et la formation

⁷³⁰ Lettre de Victor Carlhian à Laurent Remillieux, datée du 13 novembre 1922.

religieuse des laïques, rôle qui lui avait été confié dès 1917, il devait déléguer les fonctions d'autorité : les responsabilités d'admission, de renvoi, les charges financières, l'organisation de la vie pratique ne pouvaient lui incomber. Victor Carlhian enrobait ces remarques de précautions oratoires, il lui recommandait, avec diplomatie, de réfléchir à ses suggestions et de considérer l'intérêt de l'œuvre tout comme la nécessité de concilier les diverses tâches qui l'accaparaient désormais. Il le renvoyait habilement à l'importance de sa mission paroissiale, pour laquelle il ne dépendait que de sa conscience et de ses supérieurs. Mais rien n'y faisait : sa volonté d'exposer les différends, de faire jaillir les conflits, de réclamer des engagements écrits disait aussi le leurre qui les avait conduits jusqu'à Saint-Alban. Avant même l'érection canonique de Notre-Dame Saint-Alban, Victor Carlhian mesurait enfin l'ampleur du malentendu à la source de sa collaboration avec Laurent Remillieux. Il contribuait néanmoins à fonder une histoire, dont le développement lui échappait, mais dont on ne pouvait plus l'évincer complètement alors que toutes les réalisations étaient suspendues à ses capacités de financement.

Le coût des opérations allait en effet être supporté principalement par Victor Carlhian, soutenu par Victor Le Gros. Eux seuls étaient cités par Laurent Remillieux dans une note au brouillon retraçant l'histoire de la fondation de Notre-Dame Saint-Alban :

« L'église était construite grâce à la chrétienne générosité de M. et Mme Le Gros en souvenir de Maurice Le Gros, un de leur fils, mort à vingt ans, en 1923 ; grâce aussi à la constante générosité de M. et Mme Carlhian, demeurant 19 chemin Saint-Alban, desquels la paroisse doit son existence. »⁷³¹

En fait le passage était biffé et les informations qu'il livrait seraient retirées du texte destiné à être communiqué aux paroissiens, de la même façon que l'anonymat des donateurs était systématiquement préservé dans toutes les sources émanant de l'institution ecclésiale. Les besoins de la paroisse en fondation se contentaient de susciter « des générosités »⁷³² qui rendaient possibles les réalisations. Mais dans le même temps, les feuilles distribuées aux habitants du quartier et envoyées, au-delà des limites paroissiales, aux personnes susceptibles de s'intéresser à l'entreprise, étaient tirées par l'imprimerie de « La Source », encore financée par Victor Carlhian.

⁷³¹ Note écrite par Laurent Remillieux, non datée (entre 1923 et la fin des années 1920, avant l'expropriation des Carlhian de leur première demeure du chemin Saint-Alban), conservée à la cure, Dossier « Fondation ».

⁷³² Feuille d'invitation aux cérémonies des dimanche 19 et 26 octobre 1924, Papiers conservés à la cure de Notre-Dame Saint-Alban, dossier « Fondation ».

Certes, les besoins dépassaient les possibilités de ce dernier et de sa famille, et les appels à soutenir la nouvelle œuvre paroissiale se répétaient. En décembre 1924, une « souscription concernant l'ameublement et la décoration de la nouvelle église » restait ouverte. Il fallait doter le chœur, la sacristie, l'église, de bancs et de chaises, de confessionnaux et d'un orgue, de tous les objets nécessaires au culte, songer aux appareils de chauffage et à leur installation, à l'éclairage, etc. La feuille de souscription individualisait chaque poste et proposait une catégorie « souscription générale » où seraient inscrits les dons de ceux qui ne spécifiaient pas l'affectation des sommes qu'ils faisaient parvenir à l'abbé Remillieux contre un accusé de réception. L'appel « à la générosité traditionnelle des catholiques lyonnais » était justifié par la multiplicité des intervenants et des œuvres mises en place à Notre-Dame Saint-Alban. Il relançait le geste du « peuple chrétien qui prenait part à la construction des cathédrales en y traînant lui-même les pierres », autre manière de renouer le lien avec l'idéal tutélaire d'une chrétienté médiévale qui imprégnait encore l'imaginaire catholique. Accroître le nombre des souscripteurs apparaissait aussi comme un moyen pour Laurent Remillieux de se délivrer de l'ascendant de Victor Carlhian, qui ne pourrait plus ainsi lui reprocher l'absence de contrepartie de sa dépendance financière. En renversant définitivement le rapport de force en sa faveur, le prêtre pourrait en toute impunité sortir des termes du contrat et recouvrerait une entière liberté d'action et de décision. L'espoir n'en demeurerait pas moins hypothétique et illusoire tant l'apport financier de Victor Carlhian demeurerait primordial. De plus, les autres sources de financement continuaient à être assujetties aux ramifications d'un réseau relationnel largement contrôlé par l'industriel, qui les renvoyait à leur passé sillonniste commun, puisque c'était encore au sein de ce réseau sillonniste que Laurent Remillieux semblait trouver les autres appuis matériels disponibles.

Les sillonnistes lyonnais, ceux qui avaient survécu à la guerre, pouvaient trouver en Notre-Dame Saint-Alban un nouveau lieu de rassemblement indépendant de la militance poursuivie dans le cadre de la Jeune République. La jeune génération qui désirait s'investir dans une lutte politique, que leur ancien dirigeant délaissait, ne reniait pas les fidélités passées. La paroisse contribuait probablement à préserver le lien avec l'idéal sillonniste qui les avait guidés, alors qu'ils avaient dû abandonner l'idée d'associer actions religieuses et politiques dans une même militance. Tandis que Notre-Dame Saint-Alban avait été conçue pour abriter une communauté réunissant

essentiellement des militantes du Sillon catholique féminin, qu'elle était fondée par des membres de leur ancien groupe et qu'elle était conduite par le frère d'une de leurs figures emblématiques, elle accomplirait leur idéal de la foi catholique tandis qu'ils mèneraient sur un autre terrain le combat pour la démocratie chrétienne. Mais la fondation religieuse était investie d'une autre valeur, peut-être plus opérante. Réunissant des survivants, ce lieu de prières et de recueillement spirituel, qui mettait en contact les vivants avec les morts, permettait de reconstruire l'unité du groupe anéantie par la guerre. Comme pour réconcilier les parties en présence qui s'affrontaient, la paroisse se construisait sur le culte des morts de la guerre, des morts de ces familles au passé sillonniste commun, prolongeant encore en cela les liens noués avant 1914 et proposant finalement par là aussi une occasion de rencontre avec la population du territoire paroissial qui pleurait ses propres morts.

Une paroisse fondée sur le culte des morts de la guerre

Dans un dossier qui avait été conservé par le premier vicaire de la paroisse, l'abbé Laurent Colin, et transmis à Joseph Folliet, ont été retrouvés des papiers relatifs aux activités paroissiales mises en place avant même l'érection canonique de Notre-Dame Saint-Alban⁷³³. Ces papiers présentent l'intérêt de nous livrer les thèmes essentiels autour desquels se construit la vie paroissiale au début des années 1920. Si les velléités missionnaires des œuvres organisées sur le territoire desservi par la chapelle de secours constituaient la caractéristique dominante du discours dans l'ensemble des sources évoquant la période de la fondation paroissiale, les documents regroupés par l'abbé Colin mettaient en lumière un autre aspect de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban tout aussi déterminant. On y trouve un grand nombre d'invitations à des messes de défunts, célébrées entre 1922 et 1925, qui laissent envisager l'importance accordée par les prêtres et les fidèles au culte des morts. Parmi ces morts, ceux de la guerre détenaient une place spéciale. Ils formaient la « phalange vénérée des martyrs de la guerre », invoquée pour protéger les vivants et les soutenir dans les épreuves de la vie et la réalisation de leur mission. Les textes des invitations valorisaient les liens familiaux qui rattachaient les morts de la paroisse aux héros de la guerre et les disparitions de soldats revenus gravement blessés du combat qui allongeaient la liste des victimes du conflit mondial. Les laïques venues s'installer sur le territoire paroissial avec l'abbé Remillieux n'avaient

⁷³³ Papiers Colin, conservés parmi les papiers Folliet au Prado, Carton « Père Remillieux 1 ».

finalement pas pris en charge les orphelins pour lesquels Victor Carlhian les avait rassemblées. Mais la guerre à travers ses morts continuait pourtant d'inspirer l'action religieuse des animateurs de la paroisse. Les soldats qui avaient accepté le sacrifice de leurs vies étaient même désignés explicitement à plusieurs reprises comme les « réels fondateurs » de Notre-Dame Saint-Alban. L'année 1922, date à laquelle le 11 novembre est devenu fête nationale, concentrait l'essentiel des références aux deuils de la guerre.

D'autres sources encore nous apprennent que les paroissiens de Notre-Dame Saint-Alban contribuaient à entretenir le souvenir collectif des morts de la guerre en mêlant leurs efforts aux autres habitants de la ville, en dehors aussi d'une expression spécifiquement religieuse de ce souvenir. Ils participaient aux manifestations publiques de commémoration de l'armistice organisées par la municipalité de Lyon dans les différents quartiers de Lyon. Le dimanche 17 décembre 1922, eut lieu l'inauguration du monument érigé place de la Bascule, par le VII^e arrondissement, à la mémoire des morts de la guerre qui habitaient le quartier de Monplaisir. Comme d'autres associations, les membres de la Société gymnique et du Patronage de Saint-Alban étaient officiellement invités à prendre part au cortège et à assister à l'événement. Leur responsable les conviait à honorer l'invitation car c'était pour eux « un devoir » et qu'ils signifieraient une fois de plus ainsi leur volonté de « sceller [leur] franche union sacrée dans l'exemplaire et impérissable souvenir de [leurs] grands morts »⁷³⁴. Il donnait rendez-vous à son domicile aux gymnastes (adultes et pupilles), qui devaient venir en costumes blancs, et aux enfants du Patronage. Tout le monde serait accompagné en automobile à l'église de Saint-Maurice pour assister à la messe de Requiem, célébrée à la demande du Comité du monument. Après la messe, ils se rendraient boulevard des Hironnelles, où se formerait le cortège. Là, les enfants qui n'appartenaient pas à la Société gymnique seraient remis à leur maître d'école, car c'était au sein du groupe de l'école municipale qu'ils défileraient. Le dimanche 14 mai de la même année, les membres du Patronage et de la Société gymnique, associés à l'Union lyonnaise, avaient déjà été sollicités pour les cérémonies organisées cette fois en l'honneur de la fête de Jeanne d'Arc. « Une forte délégation de Saint-Alban » était attendue dans le défilé qui faisait partie de la « traditionnelle manifestation patriotique » qui conduisait les participants au

⁷³⁴ Lettre datée du 15 décembre 1922, envoyée aux hommes et aux adolescents de la Société gymnique et aux enfants du patronage, signée par « Le Moniteur : Vacher »

monument des « Enfants du Rhône »⁷³⁵. Après un retour programmé à seize heures, était prévu un salut solennel rendu en l'honneur de sainte Jeanne d'Arc dans la chapelle de Saint-Alban. Sur les célébrations de commémoration du 11 novembre, on dispose aussi d'un document, écrit cette fois par Laurent Remillieux, pour l'année 1924⁷³⁶. Le curé de Notre-Dame Saint-Alban plaçait la journée sous le signe du recueillement, « dans la mémoire de ceux qui [étaient] tombés pour le pays ». Il annonçait une seconde messe à huit heures où les fidèles méditeraient sur la mort des dix millions d'hommes victimes de la guerre et recommandait aux parents la présence et la communion des enfants. Il fallait que ces derniers fussent « élevés dans le souvenir des douleurs et des héroïsmes au milieu desquels ils [étaient] nés et [avaient] reçu leur toute première éducation ». Laurent Remillieux demandait aux instituteurs de préparer pour leurs classes une leçon sur la guerre, « leçon de choses, sur ses causes profondes, ses misères, ses héroïsmes ». Et l'après-midi serait consacré à une visite sur la tombe des soldats morts, que le prêtre conduirait dans un des cimetières lyonnais.

Les discours et les initiatives des catholiques de Notre-Dame Saint-Alban contribuaient à perpétuer la mémoire de la guerre après le 11 novembre 1918, dans les formes qu'a décrites Annette Becker dans le troisième chapitre de son ouvrage sur la guerre et la foi, chapitre consacré aux aspects religieux du souvenir⁷³⁷. On y percevait la participation des chrétiens aux cérémonies publiques, témoignant de « l'union sacrée » jusque « dans la pierre » des monuments aux morts. Mais on y retrouve aussi l'insatisfaction laissée par les manifestations de ce « culte syncrétique » et le besoin d'organiser en parallèle des cérémonies rassemblant plus intimement les fidèles et permettant à leurs prêtres « de rappeler le message de leur Eglise, leur doctrine face à la mort à la guerre ». Laurent Remillieux avait préféré, pour la paroisse qui se fondait, le patronage de la Vierge Marie. Le choix reprenait l'utilisation des vocables mariaux qu'avait répandus l'essor de la dévotion mariale au

⁷³⁵ Programme des célébrations envoyé « aux membres du patronage et de la gymnastique », le jeudi 11 mai 1922, par l'abbé Colin, Papiers Colin.

⁷³⁶ Reproduction d'une feuille paroissiale datée de novembre 1924 dans un brouillon dactylographié, inachevé, de l'ouvrage sur la paroisse promis par l'abbé Remillieux à la maison d'édition Bloud et Gay et qu'on peut dater de 1935-1936, p. 139. Papiers Folliet, Archives du Prado à Limonest (Rhône).

⁷³⁷ Annette Becker, *La Guerre et la Foi. De la mort à la mémoire 1914-1930*, *op. cit.* ; les citations sont extraites des p. 117 et 118.

XIXe siècle. Mais il s'inscrivait aussi dans la perspective d'une « imitation de la Vierge, celle du *Stabat Mater* », un des thèmes dominant la foi catholique pendant les années de guerre et qui se perpétuait après 1918. Le culte marial était relancé par le sacrifice consenti des survivants qui avaient livré les êtres aimés à l'image de la mère de Dieu offrant son fils dans la douleur. A elle de montrer encore la voie de la consolation, permise par la rédemption et la foi en la résurrection. Un texte écrit en 1922 par Laurent Remillieux, à l'occasion de la clôture d'une retraite pascale qui réunissait des jeunes filles et des femmes de la future paroisse, résumait les modalités de cette relation à Marie.

« Vierge Sainte Notre-Dame des Douleurs Reine des martyrs, Reine des vierges, reine et mère de tous les chrétiens, patronne aussi de cette chère paroisse qui se fonde, révélez à nos âmes avides de comprendre et d'aimer, les splendeurs du mystère de l'Incarnation et de la Rédemption de votre divin Fils. En passant si Dieu le veut, sur le Calvaire où vous vous êtes tenue, guidez-nous sur le chemin de l'Eternelle Béatitude. »⁷³⁸

Le 8 décembre 1923, en la fête de l'Immaculée Conception, les abbés Remillieux et Colin adressaient aux hommes de l'Union Fraternelle et aux jeunes gens du Petit Cercle d'Etudes une feuille leur enjoignant de grossir la foule des pèlerins qui se rendaient à Fourvière le dimanche suivant⁷³⁹. La basilique, qui renfermait plusieurs centaines d'ex-voto gravés pendant les années de guerre, véritable « reliquaire des souffrances et des espoirs des soldats et de leurs familles »⁷⁴⁰, accueillait maintenant les catholiques endeuillés. La vénération due à Marie, « gardienne de la grande cité lyonnaise », était justifiée par le don du « Dieu de paix » au monde. Après les horreurs de la tuerie, après le tribut offert à la guerre, les catholiques reconstruisaient le monde sur les bases d'une foi christocentrique en un Dieu d'amour et de justice qui « procur[ait] la paix ». La religion s'imposait comme la « force morale » qui mènerait la France, « victorieuse de la guerre » à être « victorieuse dans la Paix »⁷⁴¹. Elle proposait la consolation et les repères nécessaires à une population traumatisée par la guerre et la mission que les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban désiraient conduire dans ces confins de la ville se définissait dans ce contexte.

⁷³⁸ Clôture de la retraite pascale des femmes et des jeunes filles, 1922, Papiers Colin.

⁷³⁹ Papiers Colin.

⁷⁴⁰ Annette Becker, *La Guerre et la Foi, op. cit.*, p. 65.

⁷⁴¹ Copie d'une note écrite par Laurent Remillieux et datée du 16 novembre 1919, Papiers conservés à la cure de Notre-Dame Saint-Alban, Dossier « Fondation ».

Mais la paroisse en fondation ne se nourrissait pas seulement d'un contexte de deuil général qui l'aurait établie comme une structure de sociabilité prenant en charge la douleur de l'ensemble des habitants du territoire paroissial. Elle restait investie sur ce point surtout d'une logique plus étroite, individuelle et familiale, qui ramenait la douleur collective au deuil personnel vécu par Laurent Remillieux. Le plus grand nombre de textes réunis sur le thème du culte des morts de la guerre se référaient à la perte de ses frères, même quand, dans un souci d'exemplarité, ils préservaient l'anonymat des héros martyrs. Le 14 août 1927, le curé de Notre-Dame Saint-Alban éprouvait le besoin de relater à ses paroissiens le voyage entrepris en Lorraine, sur les lieux des combats qui avaient englouti des milliers de soldats français et allemands⁷⁴². Il racontait le départ de Nancy, la journée passée sur les champs de bataille dont « la terre ravinée, trouée, rest[ait] profondément meurtrie » en dépit des églises et des maisons reconstruites, la visite d'un cimetière du front où il s'était agenouillé devant les alignements de croix sombres et blanches que dominaient « deux tertres plus élevés que les autres et qui recouvraient les restes « d'un millier d'Allemands » et de « trois centaines de Français ». Mais au-delà de ce discours général, Laurent Remillieux, qui se cachait derrière « ceux qui pass[aient] à la recherche de très chers souvenirs », vivait l'« émouvant pèlerinage » dans les échos de sa propre souffrance.

« Non loin de là un monument de pierre, au sommet arrondi d'une côte à peine plus élevée que les autres, attire le regard. Le monument mérite à peine ce nom. Comme il convient, en ces lieux désolés, il a gardé une allure grossière. La croix qu'il supporte est mal équarrie. Une simple phrase formée de lettres d'or, évoque une nuit et deux jours tragiques qu'ont vécu [sic] là pour garder ou gagner ce sombre mamelon des milliers et encore des milliers de jeunes hommes. Ils sont presque tous tombés : c'était le 19 et le 20 juin 1915. Il fait bon, en cette chaude journée d'août de demeurer quelques instants à l'ombre de cette croix, d'y relire le récit de la tragique bataille écrit par ceux-là même qui après avoir été épargnés là, sont allés quelques mois après mourir ailleurs. De nouveau la prière monte du cœur aux lèvres. »

Dans la nuit du 19 au 20 juin 1915, Jean Remillieux était tombé sur un des champs de bataille de Lorraine, tandis que son frère Louis, auteur d'un récit de la tragique offensive, était tué quelques mois plus tard à Verdun dans un trou d'obus. Leur frère avait tué les noms de cette histoire personnelle pour livrer à ses paroissiens un récit emblématique mais, plus de dix ans après les événements, il restait incapable de dissocier le souvenir de la guerre du deuil inachevé de ses frères. Ses morts l'avaient accompagné à Notre-Dame Saint-Alban, lui offrant la raison primordiale de la fondation paroissiale, l'édification d'un monument qui leur rendrait hommage et la

⁷⁴² Copie d'un extrait d'un bulletin paroissial, daté du 14 août 1927, Papiers Folliet.

mise en œuvre d'un projet missionnaire qui capitaliserait leur sacrifice. Le regroupement des vivants et des morts de la famille Remillieux se donnait finalement à la fois comme l'origine et la finalité de la nouvelle paroisse qui permettrait, au-delà de la mort, de réaliser le projet familial défini avant la guerre par le frère aîné. L'année 1922 manifesta à l'occasion de plusieurs cérémonies cette ultime perspective.

Une invitation à une messe célébrée à l'intention des défunts annonçait que les corps de l'abbé Jean Remillieux et de son frère Louis, l'un et l'autre tués à la guerre, seraient déposés dans l'oratoire provisoire le samedi 8 et le dimanche 9 juillet 1922.

« C'est une satisfaction austère certes, mais consolante aussi pour cette paroisse en fondation que d'abriter ces restes sacrés. Jean Remillieux était prêtre. [...] Son court apostolat, déjà très riche de réalisation était si chargé d'espérances qu'il suscita après lui des continuateurs. [...] Leurs âmes nous soutiennent au poste qui nous est confié dans la paix, elles attirent les bénédictions divines sur Notre-Dame Saint-Alban. Nous entourerons leurs dépouilles mortelles comme on entoure les reliques de ceux qui par amour se sont donnés jusque dans la mort. [...] Il faut que Notre-Dame Saint-Alban, née de la guerre, soit pour les siècles futurs un souvenir lyonnais du tragique événement qui l'a suscitée. Il faut que dès maintenant elle soit un monument aux victimes de 1914-1918. La continuation de leur œuvre les perpétuera mieux qu'un mausolée de pierre. »⁷⁴³

La vie paroissiale du dimanche 9 juillet se déroulerait en leur présence et Laurent Remillieux reliait les messes dominicales au souvenir des Catacombes « où le Divin Sacrifice se célébrait sur le tombeau des martyrs ». Le recteur des Facultés catholiques, Monseigneur Lavallée, était attendu. Il devait intervenir lors de la messe de huit heures pour rappeler le sacrifice des prêtres morts à la guerre, « victimes du devoir accompli ». L'intervention de celui qui avait préfacé la biographie de Jean Remillieux et suivi les débuts de sa carrière était une autre façon d'inscrire Notre-Dame Saint-Alban dans la continuité de l'histoire familiale de son curé. Le dimanche 10 décembre 1922, une nouvelle cérémonie associait les morts de la guerre à la commémoration du souvenir de la fondation paroissiale. L'abbé Bérardier, sous-directeur des Œuvres diocésaines, et pendant la guerre aumônier de la 72^{ème} division, était invité à bénir une plaque de marbre, placée provisoirement sur les parois de planches de la baraque Adrian.

« Prions pour nos morts. Ils ont sauvé la France en 1914-1918 et en 1919, ils ont mérité la fondation de Notre-Dame Saint-Alban, qui perpétuera leur souvenir et leur esprit, tel est le texte qui sera gravé au sommet de la plaque commémorative. Au-

⁷⁴³ Annonce d'une cérémonie organisée les 8 et 9 juillet 1922 autour des corps de Jean et Louis Remillieux, victimes de la guerre, Papiers Colin.

dessus suivra une prière dans laquelle on a cherché à exprimer quelle a été la raison profonde de leur sacrifice. »⁷⁴⁴

Cette raison était encore une fois cherchée dans l'imitation du Christ et le sacrifice servait « à la rédemption du genre humain » qui passait par la réconciliation des peuples, l'union des Eglises chrétiennes et l'évangélisation des infidèles. La présence de l'abbé Bérardier qui avait annoncé au cardinal Sevin la mort de Jean Remillieux et qui avait célébré ses obsèques religieuses à Lunéville était significative de la volonté de Laurent Remillieux de reprendre le cours d'une histoire dont la guerre l'avait privé. Cette fois, il pourrait assister aux funérailles réitérées de ses frères. Mais l'impossibilité du deuil s'imposait encore même si elle était travestie par le mensonge. Le corps de Louis Remillieux ne pouvait être en aucun cas déposé dans l'église paroissiale puis qu'il avait été déchiqueté par un obus. Le mensonge redisait l'impuissance de Laurent Remillieux à réaliser le travail du deuil.

Dans ces conditions, seule la répétition le sauverait de l'impasse dans laquelle il était enfermé. Il plaçait les réalisations en cours dans les perspectives missionnaires définies avant 1914 par son frère. Son apostolat, qu'il ne pouvait plus mener indépendamment des expériences familiales déjà vécues, se poursuivait dans le sillage des actions menées pendant les années de guerre sur le territoire paroissial de Saint-Julien de Cusset, pour les fidèles de la chapelle de Croix-Luizet. Une feuille paroissiale datée de novembre 1919 renfermait ainsi l'extrait d'un tract écrit autrefois par l'abbé Jean Remillieux⁷⁴⁵. Le prêtre y réfléchissait sur les raisons du détachement religieux et de l'hostilité des anticléricaux et cherchait les voies de la reconquête catholique des classes populaires. Selon lui, la méconnaissance du Christ expliquait l'existence de ses détracteurs. Le Christ était même devenu étranger à ses fidèles qui se contentaient d'une pratique formelle éloignée des vérités de la foi. Le pasteur devait enseigner la vie de Jésus et lire avec ses paroissiens les Evangiles, solutions que Laurent Remillieux avait commencé à explorer à Villeurbanne. Apprendre à connaître le Christ réconcilierait les hommes avec cette figure de pureté et de pauvreté, emplie de miséricorde et de justice, qui serait alors à nouveau l'« éducateur patient de rudes âmes plébéiennes qu'Il jettera[it] à la conquête pacifique du monde ». Laurent Remillieux se reconnaissait dans cette foi centrée sur la figure du Christ guidant l'œuvre missionnaire de ses prêtres. Même s'il avait

⁷⁴⁴ Copie d'un extrait d'un bulletin paroissial, daté du 29 octobre 1922, Papiers Folliet.

⁷⁴⁵ Copie d'une note de Laurent Remillieux, retranscrite dans une feuille paroissiale, datée de novembre 1919, Papiers conservés à la cure de Notre-Dame Saint-Alban, Dossier « Fondation ».

promis à Victor Carlhian que la fondation paroissiale ne devait servir qu'à assurer une caution institutionnelle à l'établissement de son groupement religieux, il réalisait ses propres désirs. Lui, le survivant d'une famille endeuillée, avait l'intention de donner vie au projet familial d'apostolat missionnaire conçu dans la logique cléricale du début du siècle, il avait besoin d'une paroisse pour réaliser son rêve, et ses morts qui le rejoignaient dans ce nouveau territoire lui offraient les repères affectifs et religieux qui le ramenaient au temps de tous les possibles. La reconstitution du clan des Remillieux marginalisait d'autant plus Victor Carlhian que la disparition du frère et de l'ami intime avait rompu un équilibre autrefois favorable à l'émergence de plusieurs projets. Laurent Remillieux s'appropriait définitivement le mort, laissant à l'écart le rival qui ne bénéficiait, de plus, d'aucun appui institutionnel.

Le 29 octobre 1922, Laurent Remillieux conviait cependant tous les paroissiens à prendre part, chacun dans la mesure de ses moyens, à la mise en place de la plaque commémorative. Autour de ce monument, on prévoyait d'ailleurs d'installer d'autres « petites plaques harmonisées avec lui » qui porteraient « les noms de ceux de [leurs] morts qui [avaient] contribué, inconsciemment peut-être, à la fondation de Notre-Dame Saint-Alban ».

« Que toutes les familles du quartier ou d'ailleurs qui voudront associer ceux des leurs fauchés par la guerre à l'œuvre spirituelle qu'ensemble nous faisons ici veuillent avoir la bonté de s'adresser à ces Messieurs qui président à la réalisation de cette affaire de cœur. »

Laurent Remillieux inscrivait enfin socialement ses deuils personnels dans une communauté d'amis et de fidèles, mais on peut continuer à s'interroger sur l'effet de cette inscription sociale, qui appelait en temps normal le commencement d'une résolution du deuil. Dans la logique de son histoire personnelle, l'hypothèse que son attitude masquait finalement l'impossibilité à réaliser le deuil des morts de sa fratrie semble plus probable, surtout que cette impossibilité était relayée par l'interdiction du deuil qui planait sur l'ensemble de la société et qui a amené les historiens à douter de « l'efficacité de la commémoration pour le travail de deuil individuel »⁷⁴⁶. La douleur individuelle de la perte se rejouait dans un nouveau quotidien sans autre alternative que l'illusion d'un soulagement collectif. Chaque acteur de la vie paroissiale pouvait investir la nouvelle structure religieuse de ses souffrances personnelles, mais tout projet collectif relevait de la chimère. Le rapprochement des différents groupes autour de la commémoration des morts de la guerre ne présageait

⁷⁴⁶ S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *14-18, retrouver la Guerre*, op. cit., p. 252.

pas d'une vie et d'une action religieuses communes. La pluralité des intervenants contrevenait dès l'origine à la cohérence du projet paroissial. La multiplicité des acteurs pressentis favorisait en fait l'éclatement des logiques paroissiales. Tandis que Laurent Remillieux demeurait enfermé dans une logique familiale, la logique territoriale de l'institution en appelait à la participation des habitants du territoire paroissial. Mais la logique du réseau relationnel construit autour de Victor Carlhian, ancien dirigeant du Sillon lyonnais, comme les propres impératifs familiaux de ce dernier, finissait de troubler la configuration du jeu paroissial.

Les familles « d'ailleurs » qui amenaient à Notre-Dame Saint-Alban leurs morts confirmaient le rapport d'extériorité qu'imposait par ailleurs le financement de la fondation paroissiale par des acteurs étrangers à l'espace urbain investi. Ainsi, si la mémoire de Jean et de Louis Remillieux étaient particulièrement invoquée, de nombreuses cérémonies officielles étaient aussi placées sous la protection des morts des familles Carlhian et Le Gros, aux intentions desquels on célébrait régulièrement des messes. La mort de Maurice Le Gros, le 23 juin 1923 à Mulhouse, resta associée spirituellement et matériellement à la fondation. Un témoignage affirmait que la construction de l'église fut financée avec sa part d'héritage et que son portrait ornait la cure⁷⁴⁷. En 1928 furent célébrées dans la paroisse les funérailles de Sœur Jeanne François Le Gros, religieuse de l'Ordre de la Visitation. Chaque année, une messe était consacrée au souvenir de celle qui avait dit un jour à Laurent Remillieux : « Je veux être à Notre-Dame Saint-Alban la petite lampe qui veille devant le Saint-Sacrement »⁷⁴⁸. Peu importe la véracité des paroles rapportées, les membres des familles des fondateurs demeuraient étroitement unis à la vie paroissiale, dans l'esprit des premières années. On retrouvait aussi dans une feuille paroissiale distribuée dans le quartier au cours des tout premiers mois de l'existence de la chapelle de secours la trace d'un ancien sillonniste, présenté comme « un ami des principaux bienfaiteurs de Notre-Dame Saint-Alban et de l'abbé Jean Remillieux, de ceux qui permett[aient] la fondation de [la] paroisse »⁷⁴⁹. La mort d'André Vernay, rendue plus tragique encore par sa jeunesse et par les circonstances familiales du

⁷⁴⁷ Témoignage de Marie-Thérèse Rivollier, notes prises par Joseph Folliet, Papiers Folliet, Carton « Père Remillieux 3 », Prado.

⁷⁴⁸ Citation extraite du bulletin paroissial, la *Semaine religieuse et familiale*, du 2 au 6 décembre 1934.

⁷⁴⁹ Copie d'une feuille paroissiale datée du 22 février 1920, Papiers Folliet, Carton « Père Remillieux 3 », Prado.

drame, était racontée dans une rubrique intitulée « Chronique ». Elle était envisagée comme « une nouvelle occasion de resserrer les liens » qui unissaient les fidèles de Notre-Dame Saint-Alban, au même titre que les deuils vécus au sein du quartier, et tous ceux qui pouvaient se rendre libres le vendredi suivant étaient conviés à une messe chantée pour « unir leurs prières à celles des amis d'André Vernay ». La volonté d'articuler les différentes raisons d'être de la paroisse autour du culte des morts marquait les débuts de Notre-Dame Saint-Alban et renvoyait au contexte de deuil massif vécu par la société française en ce début des années 1920. Elle puisait aussi ses ressources dans le fonctionnement affectif et les intentions de son prêtre fondateur qui parvenait, dans son discours, à réunir les exigences individuelles et collectives des fidèles, taisant en cela la nécessité vitale qui le guidait personnellement.

Ce discours s'essayait à la conciliation de toutes les logiques qui présidaient à la fondation paroissiale. Les vivants rendaient aux morts de la guerre le culte qui leur était dû. Leur sacrifice annonçait la rédemption parce que les âmes ainsi rendues à Dieu accorderaient aux survivants la protection indispensable à la mission à mener dans la grande ville déchristianisée. Il permettrait de dépasser l'échec des décennies passées à la seule condition de réaliser autour d'eux une union chargée de l'amour divin.

« Nos morts fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban.

Dimanche dernier, le 10 décembre 1922, IIème dimanche de l'Avent, sera une date dans notre histoire. Nous avons demandé à nos morts d'être avec nous les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban. Ils ne permettront pas que l'œuvre de vie, œuvre de construction spirituelle dans notre Lyon qui grandit soit compromise par l'absence de ressources matérielles. Ce sont eux qui nous donneront les apôtres dont le Christ Rédempteur veut se servir pour sauver les siens ! Nous n'oublierons jamais que le soir après le salut, nous emparant de leur souvenir, nous nous sommes promis un mutuel amour. Que par eux soient toujours écartées de chez nous toutes les mesquines manifestations d'égoïsme qui divisent. Dans le Christ Jésus et par nos morts nous voulons être à tout jamais un seul Cœur et une seule Ame. »⁷⁵⁰

Le discours se lit autant comme une tentative pour sublimer la douleur des pertes inconsolables que comme un effort pour réunir sur un terrain consensuel, la commémoration du souvenir des êtres aimés et perdus, les intérêts divergents des différents intervenants. Il dissimule pourtant mal les contradictions qui minaient déjà les relations entre les acteurs concernés et qui pouvaient engendrer des

⁷⁵⁰ Copie d'une feuille paroissiale datée du 17 décembre 1922, « Nos morts fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban.

dysfonctionnements au sein de la vie paroissiale. Les habitants du territoire paroissial se reconnaîtraient-ils dans les intentions des fondateurs bourgeois venus d'ailleurs et dans les préoccupations des anciens sillonnistes entraînés à leur suite ? Les obsessions de Laurent Remillieux et ses vues pastorales en adéquation avec les perspectives missionnaires institutionnelles ne réduiraient-elles pas au silence les vellétés apostoliques mais laïques de Victor Carlhian ? La paroisse n'étoufferait-elle pas l'action et l'autonomie du groupement religieux qu'elle était présumée protéger ? Les conditions créées par la guerre avaient réuni des acteurs d'une même histoire, celle du Sillon lyonnais. Mais, au-delà de leur expérience sillonniste commune, ces hommes restaient chargés d'autres déterminismes sociaux et religieux qui avaient influencé différemment leurs itinéraires. Ils devaient maintenant composer avec les contraintes institutionnelles comme avec la réalité sociale de l'espace urbain qu'ils avaient investi.

La personnalité de Laurent Remillieux s'était située au croisement des volontés catholiques missionnaires issues des milieux sillonniste et ecclésial. Elle avait autorisé la concrétisation du projet de Victor Carlhian, tout en le dénaturant pour obéir aux nécessités d'une reconquête catholique de la ville déchristianisée, demeurée indissociable d'un cadre territorial et institutionnel. L'épreuve de la guerre avait néanmoins donné à la fondation paroissiale une autre dimension, dépassant les logiques catholiques définies dans la continuité du XIXe siècle. Le culte des morts de la guerre était apparu finalement comme l'élément fédérateur qui rassemblait des acteurs aux intentions divergentes autour de valeurs communes et d'une douleur partagée. La communauté paroissiale a pu contribuer à la prise en charge des deuils individuels, offrant un lieu où dire la perte et où tenter de trouver la consolation. Le discours des prêtres de Notre-Dame Saint-Alban a perpétué une lecture religieuse de la guerre présente tout au long du conflit. La reconstruction religieuse de la France, à laquelle participerait la nouvelle paroisse, reposait sur le sacrifice des héros martyrs. Les vivants se devaient aux morts mais, parce qu'ils avaient payé leur tribut à la guerre, les catholiques seraient récompensés par la rédemption d'une société hier en perte. La catharsis induite par la guerre était promesse de nouveaux départs.

La problématique du deuil dont Laurent Remillieux avait investi le projet paroissial relevait aussi d'une logique plus personnelle, dans la continuité cette fois de l'histoire familiale exposée dans le deuxième chapitre. La paroisse conditionnait sa survie en ce qu'elle lui permettait de maintenir les projets conçus avant 1914 et dont

la réalisation n'avait été pensée qu'au sein du cercle familial des Remillieux. Il venait avec ses morts poursuivre ses rêves, renouer le fil d'une vie interrompue, bousculant les plans de ceux qu'il n'hésitait pas à utiliser pour parvenir à ses fins, leur imposant ses désirs façonnés par l'institution ecclésiale et son espoir d'accomplir les ambitions familiales initiales. Il reprenait par ailleurs les combats livrés avant le conflit mondial et retrouvait les passions dont la guerre avait suspendu l'assouvissement. Déjà, l'Allemagne s'emparait de nouveau de lui et derrière le discours patriotique que tenaient les autres acteurs de la paroisse, affleuraient les velléités d'une réconciliation avec l'ennemi de la guerre qui priait elle aussi ses morts, victimes de la même barbarie. Laurent Remillieux rappelait à plaisir que la patrie ne constituait pas une fin en soi et c'était avec lui-même qu'il pouvait enfin se réconcilier, mêlant la paroisse à ses choix pacifistes et à son engagement en faveur du rapprochement franco-allemand.

La divergence, qui avait éclaté entre les deux principaux acteurs de cette première partie au moment de la fondation paroissiale, était le produit du développement de deux histoires personnelles, qui avaient pu se rencontrer sur le terrain d'un catholicisme social missionnaire, mais qui relevaient de deux logiques opposées. Son fondement résidait finalement dans l'affrontement de deux conceptions de la mise en œuvre de la foi catholique au sein de la société du XXe siècle naissant. Les personnalités de Laurent Remillieux et de Victor Carlhian incarnaient en effet deux modalités antagonistes de la présence catholique au monde moderne. Le clerc avait été façonné par une culture catholique familiale baignée de piété ultramontaine et imprégnée du conformisme des classes moyennes, avant de recevoir une formation exclusivement délivrée par l'institution ecclésiale. Le fonctionnement intellectuel de Victor Carlhian l'avait au contraire ouvert aux réflexions philosophiques et théologiques de ceux qui tentaient d'explorer les voies d'une conciliation de la foi catholique avec la pensée moderne. Le thème récurrent d'une nostalgie de la chrétienté médiévale véhiculée par Laurent Remillieux a été souligné à plusieurs reprises. Le prêtre reproduisait en cela le discours dominant de l'Eglise catholique, discours réactualisé dans le premier XIXe siècle avec le soutien accordé par la papauté à l'Europe de la Restauration et symptomatique de son refus du monde moderne. Alors que Victor Carlhian, même s'il restait prisonnier de certains préjugés d'un catholicisme social promu par la bourgeoisie, tentait de définir une nouvelle forme de présence catholique dans la société issue du libéralisme et de

l'industrialisation, Laurent Remillieux s'en tenait à la logique institutionnelle héritière d'un rapport au monde défini au XIXe siècle depuis le *Syllabus*. En dépit des aménagements proposés par le pontificat de Léon XIII, les positions réactionnaires de l'Eglise catholique avaient resurgi au cours de la crise moderniste, enfermant Laurent Remillieux dans un ordre récusant toute autre logique. Les deux hommes avaient traversé parallèlement les épreuves fondatrices d'une génération de catholiques, mais de ces expériences, ils ne tiraient pas les mêmes leçons. La guerre avait semblé les réconcilier dans la douleur et le deuil. Elle avait noué entre eux un lien indéfectible en les privant d'un être aimé de tous deux. Mais les deuils ne furent pas non plus vécus de la même façon et aussi ce fut illusoirement qu'ils crurent construire un projet commun autour du frère et de l'ami disparu. Certes, les morts de la guerre assurèrent en partie l'unité de la fondation paroissiale, mais celle-ci, nourrie d'intentions différentes, révéla les désaccords.

Loin d'avoir conçu un projet commun, Laurent Remillieux et Victor Carlhian étaient en fait les détenteurs de deux projets personnels difficilement conciliables. Le malentendu perça dès les premières années de la vie paroissiale, introduisant des ruptures et des évolutions divergentes. Alors que Victor Carlhian pensait avoir établi un contrat d'aide mutuelle et que le projet paroissial de Laurent Remillieux resterait subordonné à ses propres intentions, le prêtre retournait à une vision institutionnelle de l'action religieuse et cherchait à expérimenter un apostolat missionnaire sur un territoire qu'il contrôlerait par son pouvoir curial, réitérant l'expérience vécue avec son frère à Croix-Luizet. Puisque le curé de Saint-Julien de Cusset n'avait pas voulu de lui ni de son groupe de laïques, il était parti à la recherche d'un autre endroit pouvant les accueillir, avait négocié avec les autorités diocésaines leur installation, tout en replaçant les vellétés laïques au service des besoins institutionnels de l'Eglise catholique. Laurent Remillieux avait ainsi inséré la fondation d'une nouvelle paroisse dans la périphérie de Lyon dans les efforts, entrepris par l'Eglise de Lyon depuis le XIXe siècle, pour adapter le maillage paroissial à l'extension de l'espace urbain et tenter de s'assurer le contrôle de populations qui échappaient à toute emprise catholique. La rechristianisation de la société ne se concevait encore que dans une logique paroissiale d'encadrement territorial. Tout apostolat devait s'intégrer dans la trame classique des institutions territoriales soumise au pouvoir hiérarchique. L'organisation convenait au souci d'ordre et d'autorité de Laurent Remillieux, autant qu'elle correspondait à la formation de séminariste qu'il avait

reçue pendant les années de la Belle Epoque. Mais elle lui offrait aussi la possibilité de recouvrer à terme une indépendance vis-à-vis d'un partenaire qui pouvait s'avérer encombrant par ses idées audacieuses et les moyens qu'il était susceptible de mettre en œuvre pour les faire aboutir.

Néanmoins, l'installation de ces catholiques lyonnais dans la périphérie urbaine n'était pas exempte d'ambiguïtés ni de paradoxes. L'opération était forcément coûteuse et, en vertu des dispositions de la loi sur la séparation des Eglises et de l'Etat, l'institution ecclésiastique ne pouvait que se féliciter de la générosité des propositions émanant de riches laïcs de la bourgeoisie lyonnaise, même si ces derniers soulevaient en elle des inquiétudes quant à la non conformité de leurs opinions politiques et religieuses, à l'instar de Victor Carlhian. L'alliance conclue entre Laurent Remillieux et ce dernier obligeait le clerc à certaines concessions, très rapidement réduites à des actions purement formelles. Le détournement des activités du groupe de laïques au service paroissial en serait l'exemple extrême. Il était d'ailleurs difficile de savoir si Laurent Remillieux avait réellement pris conscience de leur divergence et s'il avait mesuré toutes les implications du projet personnel de Victor Carlhian. Il poursuivit son propre but sans se préoccuper des intentions des autres acteurs engagés dans la fondation paroissiale, sans paraître seulement les identifier distinctement, ce que lui reprocha amèrement à partir de 1922 Victor Carlhian.

Ne relevant pourtant pas de la seule volonté institutionnelle, la paroisse Notre-Dame Saint-Alban échappait, d'une certaine façon dès ses origines, à la seule logique territoriale. Les invitations aux cérémonies de fondation adressées aux membres de l'ancien réseau sillonniste, comme aux relations familiales et personnelles de Victor Carlhian et de Laurent Remillieux, élargissaient l'audience de la nouvelle paroisse. Les rapports que la paroisse devait entretenir avec le quartier se plaçaient dès le départ sous le signe de l'ambiguïté. La nature de la fondation paroissiale se révélait bien plus complexe qu'au premier regard. La hiérarchie ecclésiastique devait composer avec la réalité du groupe des fondateurs, incluant des laïcs et représentant un milieu social et religieux particulier, d'autant plus que ces mêmes laïcs finançaient ici l'effort d'encadrement religieux qu'entendait poursuivre l'archevêché dans toute la ville de Lyon. Parce qu'ils arrivaient finalement en nombre et qu'ils constituaient un groupe structuré au réseau relationnel dépassant un quelconque cadre paroissial, parce qu'ils venaient de l'extérieur et qu'ils partageaient une

histoire de militance sillonniste, les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban imposaient un projet imaginé en dehors du territoire paroissial qu'ils désiraient investir, bousculant ainsi le schéma traditionnel d'appartenance paroissiale. Dans les modalités de la fondation paroissiale, était inscrit son fonctionnement ultérieur. Paroisse d'un espace périphérique lyonnais à la population majoritairement indifférente à la religion institutionnelle, elle était en même temps une paroisse financée par des laïcs, une paroisse placée sous la protection des morts des familles Remillieux et Carlhian, la paroisse d'un réseau de familles alliées, d'un milieu du catholicisme social lyonnais au passé sillonniste, qui trouvait là un lieu de ralliement.

Le projet missionnaire revendiqué portait l'empreinte de cette dualité. Notre-Dame Saint-Alban était conçue à la fois comme le lieu de l'expérimentation d'un approfondissement de la vie religieuse personnelle qui mènerait à un christianisme intégral – l'expression était contenue dans une citation utilisée dans la lettre circulante de juillet 1918 destinée aux laïques réunies par Victor Carlhian –, et comme le lieu d'une tentative de reconquête religieuse des ouvriers de la ville déchristianisée. Elle était le lieu qui cristalliserait les héritages de l'action religieuse et sociale des anciens sillonnistes lyonnais et qui s'ouvrirait aux nouvelles réflexions de ce milieu en recomposition après la guerre et, en même temps, elle devenait nécessairement la paroisse d'un territoire délimité de Lyon avec des habitants bien réels qui exprimaient ou non leurs propres besoins religieux. C'est bien cette rencontre, avec toutes les distorsions qu'elle impliquait, entre une utopie et une réalité, ou plutôt entre les utopies portées par Laurent Remillieux, Victor Carlhian et les autres acteurs de la fondation d'une part, et les réalités proposées par le territoire paroissial et sa population d'autre part, qu'il faut analyser dans la suite du travail.

DEUXIÈME PARTIE : DU DISCOURS, DE L'HISTOIRE ET DE LA RÉALITÉ OÙ UNE MICRO-HISTOIRE RELIGIEUSE DE LA PÉRIPHÉRIE URBAINE SERVIRA L'HISTOIRE CRITIQUE D'UNE PAROISSE MYTHIQUE

L'expérience de l'espace

« La démarche micro-historienne est profondément différente dans ses intentions comme dans ses procédures [de la monographie]. Elle pose en principe que le choix d'une échelle particulière d'observation produit des effets de connaissance et qu'il peut être mis au service de stratégies de connaissances. Faire varier la focale de l'objectif, ce n'est pas seulement faire grandir (ou diminuer) la taille de l'objet dans le viseur, c'est en modifier la forme et la trame. Ou pour recourir à un autre système de références, jouer sur les échelles de représentation en cartographie ne revient pas à représenter une réalité constante en plus grand ou en plus petit, mais à transformer le contenu de la représentation (c'est-à-dire le choix de ce qui est présentable). Notons d'emblée que la dimension « micro » ne jouit, à cet égard, d'aucun privilège

*particulier. C'est le principe de la variation qui compte, non le choix d'une échelle particulière ».*¹

La première partie de la thèse a soumis au lecteur le fondement de l'histoire. La deuxième doit maintenant montrer ses développements, décrire et expliquer les réalisations et le fonctionnement d'une paroisse particulière mais peut-être exemplaire. Autrement dit, il faut tenter de dire ce qui s'est passé. Approcher la réalité d'une paroisse missionnaire installée dans la périphérie de la grande ville : l'objet semble désormais évident. Mais au commencement de mes recherches, l'évidence était à retrouver et à construire. La crainte de ne produire qu'un travail d'intérêt local, une monographie historiographiquement dépassée, se combinait à l'attrait exercé sur l'historien par les dimensions plus nationales de Notre-Dame Saint-Alban : sa participation au changement catholique à travers les rencontres œcuméniques, les discussions engagées sur le laïcat consacré, son rôle dans le rapprochement franco-allemand, etc. De la pratique pastorale, on a surtout retenu la rénovation liturgique et le traitement réservé au problème de l'argent. Voilà encore une fois repris le discours sur la paroisse-carrefour des initiatives catholiques, sur la paroisse-pilote. Submergée par des sources secondaires louant le modèle missionnaire qu'offrait Notre-Dame Saint-Alban, je ne parvenais finalement pas à m'affranchir des discours pour tenter de retrouver une réalité même fragmentaire. Mais je ne pouvais pas plus me résoudre à proposer seulement un examen de discours catholiques univoques. Il est bien sûr nécessaire de s'interroger sur le regard réflexif que les acteurs catholiques ont porté sur leur histoire : comprendre leur projet de reconquête catholique, envisager leur stratégie et les moyens mis en place. Mais comment oublier que ces acteurs catholiques avaient investi un espace urbain peuplé d'individus, auxquels ils s'adressaient, mais qui ne répondaient pas forcément ou en tout cas ne se conformaient pas nécessairement à leur projet missionnaire ?

Déplacer le regard vers les autres acteurs du quartier, qui fréquentaient ou non la paroisse, relevait d'une nécessité intellectuelle et méthodologique, une fois exprimé le désir d'échapper au discours catholique. L'étude urbaine et sociale de l'espace dans lequel s'étaient insérés nos catholiques missionnaires s'est logiquement imposée. Par des glissements successifs, de l'analyse du fonctionnement et des

¹ Jacques Revel, « Micro-analyse et construction du social », in Jacques Revel (sous la direction de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, op. cit., p. 19.

évolutions d'un espace urbain à celle de l'organisation d'un espace qui est aussi social et des relations qui le structurent, je suis passée des lieux aux individus. Je définis alors, dans ma volonté de démonstration, un axiome de départ qui bousculait l'évidence jusque-là détenue : le groupe des catholiques fondateurs et animateurs de la paroisse ne devait pas retenir une attention exclusive. Tenter d'écrire une histoire religieuse de la périphérie urbaine requiert la prise en compte de tous les acteurs de cet espace. Les différents discours catholiques tenus sur Notre-Dame Saint-Alban invitent à l'examen d'un modèle de paroisse missionnaire. L'historien doit essayer d'approcher au mieux une réalité vécue par les habitants du quartier. Il doit raconter l'histoire religieuse des gens ordinaires d'une périphérie urbaine.

Jean Mopon fit partie des premiers paroissiens engagés dans les activités de Notre-Dame Saint-Alban. En 1922, il était le secrétaire du Petit Cercle d'Etudes, affilié à la Fédération des groupes d'études regroupant environ 80 groupes dans la région lyonnaise. L'objectif de « formation individuelle morale et religieuse par l'enseignement mutuel » allait de pair avec une volonté « d'apostolat religieux et social » qui devait affirmer la force d'un christianisme de conquête². En 1924 et 1925, on retrouve Jean Mopon comme président du Petit Cercle. Il intervint à plusieurs reprises sur des thèmes chers au catholicisme social ou pour retracer ses souvenirs d'un pèlerinage à Lourdes. Aîné d'une famille de trois garçons, il résidait en ce début des années vingt chez son père, Benoît Mopon, au 15 du Chemin de Monplaisir à Saint-Alban. Ce père, originaire de l'Isère, employé de commerce dans l'entreprise Vachon-Bavoux, fabricant en parfumerie, louait cette maison à son patron. Lui-même, né en 1903 à Lyon, travaillait comme employé de commerce, mais dans une entreprise métallurgique. Aux côtés de Jean Mopon, d'autres noms apparaissent dans les papiers évoquant des groupes de paroissiens actifs dans les premières années de Notre-Dame Saint-Alban. Ils représentaient une trentaine de personnes dans un quartier dont la population était estimée à quatre mille habitants environ. Chercher des informations sur leur identité, leurs origines, la place qu'ils occupaient dans la société, leur intégration dans la ville qu'ils habitaient revient à alimenter l'explication de leur engagement dans les activités paroissiales. En quoi ressemblaient-ils aux autres résidents du quartier ou en quoi en étaient-ils différents ?

² L'objectif général d'action du Petit Cercle d'Etudes est mentionné dans une feuille datée du 20 mars 1922 annonçant le programme des « causeries » pour les semaines à venir. « Papiers et correspondance de l'abbé Colin », recouvrant les années 1921-1925, conservés dans les *Papiers Folliet* au Prado.

Luigi Bertotto habitait aussi le quartier en 1921³. Italien du Piémont, il était né en 1864 à Front, dans le Canavese (province de Turin), et avait épousé une femme de Rivarossa, un village situé à cinq kilomètres de là. Dès 1911, on retrouve une trace de sa présence dans le quartier du Transvaal grâce aux listes nominatives du recensement. Trois enfants vivaient avec le couple au 10 de la rue Longefer. Madeleine avait vu le jour comme sa mère à Rivarossa. Mais la deuxième, Lucie, était née en 1902 en France, à Rive-de-Gier. L'installation de la famille dans le quartier devait être récente comme nous le laisse supposer le lieu de naissance du petit dernier : Pierre, quatre ans, était né à Villeurbanne. Les modalités du premier séjour en France de Luigi Bertotto nous échappent : était-il d'abord venu seul pour un séjour temporaire, laissant sa femme en Italie ? L'émigration avait-elle eu lieu dès le départ en famille ? Toujours est-il qu'avant de louer un appartement dans ce quartier de Lyon, les Bertotto avaient séjourné dans au moins deux autres villes industrielles, un centre secondaire de la Loire, puis une banlieue de Lyon, parcours assez conforme aux règles de la mobilité géographique ouvrière. De surcroît, en 1911, étaient recensés dans le ménage Bertotto, outre les parents et les enfants, deux jeunes hommes, probablement des neveux de Luigi Bertotto. En fait, à la même adresse, dans le même immeuble donc, on découvre un autre ménage Bertotto : le chef de famille, Giuseppe, pourrait bien avoir été un fils de Luigi, marié à une Italienne de Traversella, et hébergeant une belle-sœur mariée. L'émigration avait bien été pour les Bertotto une histoire familiale. Si certains membres de la famille n'apparaissent plus après la guerre dans nos sources, d'autres vinrent au contraire renforcer le clan Bertotto.

En 1921, Luigi Bertotto possédait au 10 bis de la rue Longefer une maison mitoyenne à celle qu'il louait depuis plusieurs années. Il partageait cette habitation avec Dominique (probablement son fils) et Catherine Bertotto, qui avaient une fille, née en 1914 à Lyon. Cette propriété ne fut pas enregistrée par le service du cadastre, mais ce sont les Archives de la Justice de Paix qui ont livré son existence. Au printemps 1921, une plainte avait été déposée contre Luigi Bertotto par le propriétaire du 10 et l'affaire passait en jugement. Ce dernier, démobilisé, entendait

³ J'ai reconstitué le parcours de la famille Bertotto à partir des renseignements fournis par les listes nominatives des recensements de la ville de Lyon pour les années 1911, 1921, 1926, 1931 et 1936 et par les listes électorales pour les mêmes années. J'ai pu trouver d'autres informations en consultant les archives de la Justice de Paix : j'ai notamment retrouvé dans les jugements du 9^e arrondissement deux dossiers concernant Luigi Bertotto en 1920 et 1921.

reprendre le logement pour l'habiter lui-même. Il avait été lié à son locataire par un bail partant du 1^{er} mars 1913 et allant jusqu'au 28 février 1919. Un nouveau bail avait été conclu ensuite, bail que le propriétaire désirait résilier. Les deux hommes s'étaient déjà affrontés l'année auparavant pour un problème de loyer non payé pendant une année de guerre. Le propriétaire fit valoir que Luigi Bertotto ne conservait le logement que dans « un but de lucre »⁴ : il sous-louait les lieux la plupart du temps à des proches parents ou à des compatriotes, originaires encore du Canavese. Même si cet exemple restreint ne nous permet pas de parler de chaîne migratoire, le regroupement d'immigrés d'une même famille ou possédant la même origine géographique paraît familier. Ces Italiens appartenaient à un même réseau relationnel et cette appartenance impliquait des relations de solidarité dès lors que l'on se retrouvait dans un pays étranger. Ceux qui étaient déjà installés procuraient au moins des points de repère. Dans les années qui suivirent, Luigi Bertotto continua à loger d'autres Italiens. Le ménage, dont il était le chef, conserva toujours sa structure de type étendu.

On ne sait pas dans quelle entreprise était employé Luigi Bertotto comme manœuvre. On sait cependant d'après les recensements de 1921, 1926 et 1931 qu'il demeura manœuvre pendant toute sa vie active en France et qu'il conserva sa nationalité italienne. Il ne fut pas mobilisé pendant la Première Guerre mondiale et son nom n'apparaît jamais sur les listes électorales de la ville de Lyon. En 1936, Luigi et Annette Bertotto ont disparu des listes nominatives : le ménage a-t-il été victime d'une omission de l'administration ou a-t-il quitté Lyon, peut-être pour retourner en Italie une fois venu le temps de la retraite ? En revanche, leur fils Pierre, qui devint polisseur sur métaux et acquit donc une qualification professionnelle, épousa une Française et participa à la vie politique française, comme nous le prouve son inscription sur les listes électorales de 1931 et 1936. Ces quelques éléments nous renvoient à un exemple d'intégration apparemment réussi de la deuxième génération de l'immigration italienne. Pierre Bertotto épousa en 1932 Marcelle Forestier, née à Paris et habitant au 33 de la rue Longefer. La cérémonie religieuse fut célébrée, dans la paroisse Notre-Dame Saint-Alban, par l'abbé Remillieux le 31 décembre 1932. Le 5 octobre 1936, naquit de cette union Marie-Louise, baptisée le 24 janvier 1937.

D'autres membres de la famille Bertotto apparaissent encore à d'autres occasions dans les registres paroissiaux. Pourtant, une note écrite par le vicaire de la paroisse

⁴ Archives de la Justice de Paix, 7 Up 880, Jugement contradictoire du 31 mai 1921.

en décembre 1949, au moment des funérailles religieuses de Dominique Bertotto, nous apprend que cette famille n'était pas des plus pratiquantes et n'entretenait avec le catholicisme qu'un rapport distancié :

« Monsieur Bertotto était malade depuis quatre ans. Ouvrier d'origine italienne. Il ne pratiquait pas régulièrement, mais avait une grande sympathie pour le Père Remillieux. Il est mort à Grange-Blanche après huit jours de coma. Il avait encore sa mère en Italie. Il laisse son épouse seule mais qui a de la famille à Lyon et même sur le quartier. »⁵

Ces lignes renforcent d'ailleurs l'hypothèse du retour en Italie des parents. Elles montrent surtout que les Bertotto, s'ils n'étaient pas des inconnus pour le clergé de la paroisse, n'appartenaient pas pour autant au groupe des paroissiens actifs. Et cette famille semble bien représentative de la majorité des habitants du quartier, inscrits dans les registres paroissiaux parce qu'ils ont eu recours à la religion à des moments particuliers de leur vie, pour les grands rites de passage.

Mais pourquoi Simon Dorio, né en 1877 à Toulouse dans la Haute-Garonne, qui habitait une maison au 43 de la rue Seignemartin en 1936, a-t-il choisi des funérailles civiles pour sa femme décédée en 1944, alors que le mariage religieux de leur fille Marguerite avait été célébré en 1929 à Notre-Dame Saint-Alban ? Pourquoi la famille d'Adeline Dronchat, décédée en 1945 à l'hôpital de Grange-Blanche et qui résidait dans le quartier depuis au moins 1926, a-t-elle décidé d'organiser les funérailles religieuses dans une autre paroisse ? Pourquoi Pierre Dussap, domicilié sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban, après avoir fait sa confirmation à la paroisse de Monplaisir la Plaine, a-t-il rejoint la troupe scout de sa paroisse ? Pourquoi Marcelle Bernardino, domiciliée à la fin des années 1920 dans un garni de la rue du Quartier Neuf, ne croisa-t-elle jamais l'histoire de la paroisse, alors que Joanny Griffini, retrouvé à la même adresse, y fit baptiser sa fille en 1942 ? La variation des interrogations peut se poursuivre à l'infini et finalement poser le problème de la validité des expériences individuelles. Comment concilier le particulier, dont l'observation alimente la tentative de reconstruction d'un réel passé mais qui n'enseigne que l'unique, et le travail de l'historien à la recherche de pratiques moyennes et d'explications générales ? Cette « contradiction entre statistique et biographie réelle », Jean-Luc Pinol l'a explorée dans sa thèse et l'a résolue en essayant de « faire les deux afin de donner toujours un support individuel

⁵ Double des registres paroissiaux de 1949, Archives paroissiales.

au portrait moyen »⁶. Je me contenterai de suivre son exemple, amplement justifié par la réflexion historiographique menée autour de ce thème⁷.

Les quelques itinéraires que j'ai reconstruits pour ouvrir cette deuxième partie m'ont d'abord permis de poser concrètement (si l'on peut utiliser cet adverbe dans le cadre d'une opération éminemment intellectuelle) les questions que tout historien soucieux d'étudier les pratiques religieuses contemporaines du premier vingtième siècle a été amené à envisager, au-delà d'une évaluation des taux de pratique. Qui a recours à la religion ? Quand ? Pourquoi ? Autrement dit, à quels âges de la vie le recours à la religion intervient-il, comment départager le régulier de l'exceptionnel ? Quels sont les usages du sacré dans la ville contemporaine et comment définir leur signification ? Quelle la relation les catholiques entretiennent-ils avec la paroisse de leur quartier ? Ces interrogations ne présentent aucune originalité. La nouveauté réside dans la démarche adoptée : serrer au plus près des histoires individuelles insérées dans celle d'un micro-espace pour nourrir les réponses. Car les comportements individuels de pratique religieuse des catholiques réfléchissent aussi le rapport que chaque individu établit avec la religion et le sacré, autrement dit, ils renseignent sur son rapport à la vie et à la mort, au monde et aux autres, en un mot, au réel.

Les histoires de Jean Mopon ou de la famille Bertotto auront aussi servi à introduire le problème de la diversification des sources et des démarches que l'historien du religieux doit accepter pour mener à bien un tel projet de recherche. La constitution d'une base de données rassemblant des informations sur les habitants du quartier a permis le traitement informatique de données sérielles reconstruisant des images du quartier à des années précises et présentant ses évolutions dans l'entre-deux-guerres. Elle a aussi facilité le suivi de quelques familles pour des analyses de cas. C'est sur elle que repose l'essentiel de la deuxième partie. Le croisement des sources classiques de l'histoire sociale et urbaine⁸ avec celles de l'histoire religieuse a

⁶ Jean-Luc Pinol, « Mobilités et immobilismes d'une grande ville : Lyon de la fin du XIXe siècle à la Seconde Guerre mondiale », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1989, 1, p.12.

⁷ Jean-Luc Pinol renvoie dans sa thèse à *Informatique et prosopographie*, textes réunis par Hélène Millet, Paris, Editions du CNRS, 1985, 360 p.

⁸ En reprenant ce qui a déjà été évoqué : listes nominatives des recensements, listes électorales, matrices cadastrales, registres d'impôts, registres d'Etat civil, registres paroissiaux. L'étude du quartier a aussi donné lieu à des sondages dans les Archives de la Justice de Paix (Série 7 Up) et

débouché sur des expérimentations nouvelles : vérification d'hypothèses depuis longtemps formulées sur les pratiques religieuses différentielles, construction d'une typologie des catholiques selon leur usage du sacré, cette fois à partir de cas réels, cartographie d'un micro-espace mettant en relation ces mêmes données d'histoire urbaine, sociale et religieuse pour donner à voir des résultats, pour faire jaillir de nouvelles hypothèses ou pour contredire les anciennes⁹. On écrit l'histoire pour démontrer les évidences ou les bousculer. Quand on possède un sujet, il faut savoir regarder ailleurs. L'ailleurs de mon sujet demeurait paradoxalement dans l'ici d'un quartier qui n'était jamais apparu dans toutes ses virtualités.

Cette deuxième partie sera donc d'abord centrée sur l'espace délimité par le territoire de la paroisse et sur les individus qui l'habitèrent. Je présenterai, dans un premier chapitre, le quartier¹⁰ et ses occupants tels qu'ils se présentèrent aux initiateurs de la paroisse au début des années 1920, puis les évolutions que le territoire paroissial a connues dans sa morphologie et son occupation, essentiellement dans la période de l'entre-deux-guerres. Ce chapitre d'histoire urbaine fournit un préalable indispensable à la compréhension du fonctionnement de Notre-Dame Saint-Alban puisqu'il nous invite à réfléchir sur les réalités sociales du public paroissial, sur sa diversité et ses recompositions. Au-delà de la scène d'exposition proposant une tentative de reconstitution d'un espace périphérique en cours d'urbanisation, le lecteur est convié à une analyse de la perception de cette réalité par les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban. La confrontation des sources classiques de l'histoire urbaine et sociale aux récits de ces fondateurs et aux autres documents qu'ils ont pu produire permet d'explorer l'idée que ces catholiques avaient élaborée de la

dans la série 4M des Archives Départementales du Rhône. Toutes les explications concernant la constitution de la base de données, c'est-à-dire la justification des choix méthodologiques, ont été renvoyées dans l'annexe 1.

⁹ Sur le sujet de l'usage de la cartographie pour l'étude d'un micro-espace urbain en histoire urbaine et religieuse, se reporter au volume rassemblant le travail cartographique réalisé en collaboration avec Jérôme Chaperon et consulter la communication intitulée « A Study of parish life through urban micro-sociology : A catholic parish in a suburb of a big French city (Lyons) in the twenties », prononcée à la Onzième Conférence Internationale de Géographie Historique qui s'est tenue à Québec du 12 au 18 août 2001 et dont un extrait de la traduction se trouve aussi en annexe.

¹⁰ Le terme de quartier est ici utilisé par facilité rhétorique, sans préjuger de sa réalité urbaine ou de la perception de cette réalité. Je donnerai au fur et à mesure des chapitres de la deuxième partie quelques éléments qui introduiront l'analyse de ces dernières.

périphérie de la grande ville. Ce discours, mêlant aux préjugés et aux fantasmes intériorisés les observations empiriques quotidiennes, semble en fait conditionner l'investissement paroissial de l'espace social ainsi déchiffré. Envisager les relations que les cadres de la paroisse entretiennent avec cet espace apporte à l'étude des stratégies missionnaires une autre dimension. On ne cherche plus seulement à rapporter les initiatives pastorales des catholiques aux orientations pontificales, à examiner l'adaptation de l'Eglise catholique au monde moderne, à comparer l'expérience religieuse et sociale d'une paroisse lyonnaise à d'autres paroisses ou à d'autres communautés implantées dans des périphéries urbaines. On étudie pour elle-même une expérience particulière et unique en espérant faire jaillir les logiques religieuses et sociales qui relient la paroisse à ses paroissiens et réciproquement.

Le deuxième chapitre s'attachera ensuite à retracer le projet de reconquête chrétienne développé par les fondateurs de la paroisse en évoquant tout à la fois les moyens et les acteurs de cette reconquête espérée. Il faudra bien sûr commencer à mettre en perspective l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban, c'est-à-dire à replacer cette expérience paroissiale dans le contexte de l'histoire du catholicisme des années 1920 aux années 1940, pour chercher à évaluer et à interpréter l'apport spécifique, s'il existe, de la paroisse lyonnaise au renouveau paroissial, thème qui devint primordial au cours de la dernière décennie envisagée. Mais la réflexion ne doit pas s'enfermer dans les logiques internes de l'histoire religieuse. L'histoire sociale ne fournira pas seulement les clés d'une analyse du recours des paroissiens ordinaires à la religion développée dans le dernier chapitre. On retournera encore au discours missionnaire pour en examiner cette fois la logique sociale. La mission qu'accomplissaient ces catholiques sociaux dans la périphérie urbaine, loin de recouvrir seulement une visée religieuse, était animée d'un projet plus global, conforme à la vision que les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban possédaient de l'espace qu'ils investissaient. La réflexion doit donc repartir des conclusions tirées de l'analyse de la représentation du territoire paroissial, développée au cours du quatrième chapitre, pour faire aboutir l'histoire sociale du projet missionnaire. Au vide urbain qu'ils crurent rencontrer, les catholiques tentèrent d'imposer un ordre social informé par leurs valeurs, des valeurs qui renvoyaient plus à leur propre fonctionnement social qu'à leur rapport au surnaturel. Le discours catholique servira donc encore ici de source majeure, mais on s'intéressera à lui en ce qu'il laisse transparaître une vision sociale du monde qui l'entoure, un monde auquel appartiennent de façon dynamique les catholiques, même

s'ils cultivent l'impression de leur altérité. La dernière partie du chapitre reconsidère donc l'affaire de la mission sous un autre angle de vue et s'inscrit dans une rupture conceptuelle. S'il s'agit encore de suivre les développements de l'histoire paroissiale telle qu'elle a pu se dérouler sur son territoire, on observera maintenant de l'extérieur le discours catholique et l'on retournera aux outils construits par l'historien pour en assurer la critique.

Mais cette deuxième partie devra aussi se faire l'écho du premier chapitre de la thèse. En saisissant les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban au moment de leur engagement sillonniste, j'ai voulu montrer leur appartenance à un certain réseau du catholicisme social lyonnais et français, ce qui m'a amenée à évaluer leur place au sein de l'Eglise catholique et leur rapport avec le reste de la société. En dressant un inventaire de tous ceux qui, entraînés par leurs relations, sont venus à Notre-Dame Saint-Alban et ont adhéré à l'expérience paroissiale, je recommencerai à dessiner de la même façon les contours d'un réseau catholique. Car la réalité paroissiale ne s'est jamais jouée exclusivement sur le territoire paroissial. Elle s'est aussi nourrie des apports extérieurs et de l'implication, à une autre échelle, de ses fondateurs dans différentes causes du catholicisme contemporain. L'image qui a été renvoyée de Notre-Dame Saint-Alban et de son curé a pourtant opéré des amalgames, comme si le renouveau paroissial avait servi la mission intérieure, qui devait aboutir à la conversion des populations ouvrières de la grande ville déchristianisée, et non l'accomplissement religieux des individus impliqués dans le réseau catholique que recouvraient les relations des fondateurs de la paroisse. Pour appréhender ces glissements et ces amalgames qui sont parvenus parfois à confondre dans un même discours les deux espaces paroissiaux de Notre-Dame Saint-Alban, il faut analyser les intentions des promoteurs du modèle paroissial comme ceux de l'exemplarité des attitudes de l'abbé Remillieux. La critique des discours qui ont été tenus sur la paroisse et sur son curé et qui ont conduit à la construction d'une image idéale accompagnera, ainsi que je l'ai annoncé dans l'introduction générale, toute la partie, car il faudra étudier le cheminement qui, tout au long de la période, a mené vers la cristallisation des années 1940. En 1949, à la mort de Laurent Remillieux, l'utopie paroissiale a déjà été plus largement diffusée que la réalité. La biographie de Joseph Folliet publiée en 1962 se contente en fait de fixer la légende dans la mémoire des témoins. L'étrangeté de Notre-Dame Saint-Alban pour l'historien réside bien dans la construction d'une paroisse mythique par un milieu du catholicisme lyonnais. La

résolution de l'équation mêlant aux données du réel celles du discours participe toujours du projet défini pour la deuxième partie, projet qui tourne tout entier autour d'une unité de lieu, le territoire paroissial, et de la confrontation entre les réalités paroissiales et leurs représentations.

Les deux derniers chapitres tenteront d'ailleurs de retourner d'abord à ces réalités et on y développera une réflexion sur les usages sociaux du sacré. Le fait de quitter les fondateurs de la paroisse pour revenir aux acteurs du territoire paroissial est nécessaire dès lors que l'on souhaite observer le comportement religieux de ces derniers comme une réalité distincte des discours tenus sur Notre-Dame Saint-Alban et de sa problématique de rénovation paroissiale. Mais, si le cinquième chapitre doit trouver son unité en se tenant du côté des fondateurs et des promoteurs de la mission, le sixième s'attachera à explorer le versant des usagers de la paroisse, en prenant encore le risque d'un nouveau jeu d'échelles. On procédera d'abord à l'étude de la fréquentation de la paroisse sous toutes ses formes : l'appréciation quantitative et qualitative de la pratique religieuse au sein du quartier, comme l'identification d'une partie des pratiquants et des militants catholiques, pourront conduire à des analyses de sociologie religieuse et à une typologie des individus ayant un jour fréquenté la paroisse. Pour cette enquête de pratique religieuse, l'historien a dû fabriquer ses propres outils et situer son questionnement dans le cadre d'une histoire sociale et surtout urbaine, puisque là résidait le projet de la partie. On continuera donc à explorer la teneur et les modalités de la rencontre entre les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban, catholiques promoteurs de la mission dans une périphérie de la grande ville, et ceux qui sont définis comme paroissiens par l'institution ecclésiale, mais en évitant de se glisser dans des catégories de pensée construites par des catholiques, relayés parfois par la sociologie et l'histoire religieuses, car il s'agit de livrer d'autres clés de lecture du religieux dans la ville du premier vingtième siècle. On montrera la communauté paroissiale comme une forme de sociabilité dans la ville et on tentera de comprendre les différents recours de ces citoyens au sacré en les rapportant à leurs besoins sociaux, mais sans jamais oublier de croiser encore une fois le discours catholique, en premier lieu celui du curé, et les autres sources disponibles, même limitées. C'est dans le septième chapitre que seront présentés les résultats de l'enquête menée sur l'implication de Notre-Dame Saint-Alban dans différents réseaux du catholicisme social. Car cette implication a entraîné la participation à la vie paroissiale des membres de ces réseaux, conférant par là-même aux usages

paroissiaux du sacré une dualité, dont l'analyse doit continuer à résoudre l'équation de l'extraordinaire paroissial. Du territoire au réseau, la dualité s'inscrivait dans les logiques de la fondation et assura à Notre-Dame Saint-Alban sa renommée.

CHAPITRE 4 : Un quartier ouvrier dans la ville ?

Le 15 mars 1930, *La vie catholique* de Francisque Gay consacrait un numéro spécial au problème de l'urbanisation tel qu'il se posait alors à l'Eglise catholique¹¹. L'extension de la ville, le développement de banlieues nouvelles imposaient un programme de construction d'églises. Les catholiques devaient assurer la présence de leur religion sur ces nouveaux fronts de l'évangélisation. Un article demandé par Francisque Gay à l'abbé Remillieux présentait « Les étapes d'une Cité paroissiale », autrement dit la mise en place de la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban, de ses œuvres, de ses écoles et de ses activités, dans un quartier décrit comme un faubourg ouvrier, pauvre et déchristianisé. Le curé commençait par évoquer sa rencontre avec le quartier :

« En contemplant un faubourg de grande ville, nouvellement sorti de terre ou en pleine formation, la conscience chrétienne ne peut pas rester indifférente. (...) Le prêtre est désigné. On lui montre un plan. Il va voir. C'est le bled. La voirie municipale n'a pas encore passé par là. Le percepteur l'a précédée. Comme de juste, dès la première année, en bonne et due forme, il a envoyé des feuilles d'impôts. Ceux qui les ont reçues devront attendre longtemps avant qu'on comble les fondrières ou qu'on assèche la boue gluante au milieu desquelles ils vivent. Eau, gaz, électricité ne sont pas encore pour eux. Ils sont les parias de la grande cité qu'ils élargissent. Et, pourtant, pour devenir propriétaires, eux qui sont chichement salariés, ils ont fait souvent un immense effort. »¹²

Sa description des lieux comme l'expression des sentiments qui l'avaient assailli à leur découverte laissent l'impression d'un quartier homogène dans sa population de petites gens reléguées aux confins de la ville, dans un espace marqué par la marginalité et la désolation. Il soulignait en effet la marginalisation de cet espace de transition à la limite de la ville et la pauvreté de ses habitants. La municipalité abandonnait le quartier à sa croissance anarchique. Les équipements étaient à peine

¹¹ *La Vie Catholique*, 15 mars 1930, n° 285. Collection conservée par l'Institut Marc Sangnier.

¹² Laurent Remillieux, « Les étapes d'une Cité paroissiale », *La Vie catholique*, *op. cit.*, p. 9-10.

prévus alors que la population s'installait et construisait des logements précaires sur des terrains non viabilisés.

Effectivement, la paroisse s'établissait en partie dans un quartier ouvrier périphérique. La progression vers l'Est de la ville de Lyon, entamée au XIXe siècle, s'était poursuivie dans la plaine, sur la rive gauche du Rhône¹³. Le quartier de Monplaisir, créé à partir de 1827, était devenu un des lieux de prédilection pour le développement de l'industrie qui trouvait là les espaces dont elle ne pouvait bénéficier ailleurs. Les constructeurs automobiles, Berliet ou Rochet-Schneider, développaient leurs premiers établissements et les frères Lumière installaient leurs usines. Le Transvaal s'urbanisa dans la continuité du quartier de Monplaisir, la ville s'étalant encore sur des zones agricoles qui apparaissaient comme de vastes réserves foncières. Chassant les activités agricoles, les activités industrielles et artisanales appelèrent une main-d'œuvre ouvrière originaire essentiellement des départements voisins (Isère surtout, Ain, Loire, Drôme, Ardèche, Savoie) et aussi du Massif Central (Haute-Vienne et Creuse). On retrouvait dans cette énumération les bassins traditionnels d'immigration de l'agglomération lyonnaise. La croissance urbaine était alimentée par l'exode rural et l'arrivée d'ouvriers étrangers (Italiens puis Espagnols) ou algériens. Ces nouvelles populations occupaient des espaces qui s'urbanisaient dans le plus grand désordre, où habitat et industrie se mêlaient. Nombreux étaient les migrants vivant dans des garnis, manœuvres à la situation instable. Mais le quartier accueillait de plus en plus des familles qui s'y fixaient, lui donnant un noyau de population plus stable, confirmé par le développement du petit commerce. Quelques villas bourgeoises entourées de petits parcs dominaient le quartier. Sur les plans d'urbanisme de ces années, elles définissaient des trouées de verdure et marquaient entre elles une distance propre à l'habitat bourgeois de la périphérie urbaine. Ces rues en pente menaient à partir des années 1920 au nouvel hôpital de Grange Blanche et à ses installations annexes, Facultés de médecine et de pharmacie, écoles d'infirmières et d'assistantes sociales. Même si les chefs d'entreprise, les professions libérales et les cadres demeuraient minoritaires au milieu des travailleurs manuels de l'industrie et du bâtiment, ils n'en signalaient pas moins une dualité de la composition du quartier. Les quatre mille habitants de l'après-guerre avaient doublé

¹³ La présentation du quartier renvoie à des travaux d'histoire urbaine et sociale portant sur la ville de Lyon. Parmi ceux-ci, on peut citer Charles Delfante, Agnès Dally-Martin, *Cent ans d'urbanisme à Lyon*, Ed. LUGD, 1994, 235 p., et surtout Jean-Luc Pinol, *Les mobilités de la grande ville, Lyon fin XIXe - début XXe*, Paris, P.F.N.S.P., 1991, 432 p.

dès le milieu des années 1930. La population continuait sa diversification augmentant le nombre d'employés. L'équipement urbain avait désormais progressé, de nouvelles rues avaient été percées, des terrains agricoles vendus et lotis. Les petites maisons entourées de jardins se multipliaient : on disait vouloir favoriser l'accès à la petite propriété individuelle de l'ouvrier. Mais les locations proposées par des propriétaires résidant dans d'autres quartiers de la ville existaient toujours : la construction de petits immeubles de rapport accompagnait aussi la croissance du quartier. Le quartier accueillait toujours une forte proportion de population instable. L'intégration dans la société urbaine restait partielle et imparfaite pour beaucoup d'individus.

La présentation misérabiliste proposée par l'abbé Remillieux ne recouvre donc que partiellement la réalité, du moins, elle en réduit la complexité. Les familles de petits propriétaires endettés, qui fournissaient le noyau stable de la population du quartier, retenaient son attention exclusive alors que la population des garnis, les manœuvres célibataires ou les couples de passage restaient dans l'ombre. Le curé de la paroisse n'avait pas mentionné non plus les quelques villas bourgeoises qui dominaient le quartier. Le récit de la découverte du territoire paroissial par son curé une dizaine d'années auparavant n'obéissait pas seulement à la logique du souvenir qui reconstruisait subjectivement la réalité. Il était aussi le produit d'une argumentation visant à expliquer et justifier l'action des catholiques missionnaires de Notre-Dame Saint-Alban. Ainsi la perception des lieux et le discours qui l'accompagnait étaient-ils marqués par une finalité évangélisatrice qui déformait volontairement la réalité de cette périphérie urbaine, ou peut-être devrait-on écrire, qui l'informait d'une autre manière.

C'est donc bien en premier lieu un développement d'histoire urbaine qui sera présenté au lecteur au cours de ce chapitre, sans souci pour autant de mener une étude exhaustive en la matière. En effet, le problème est de définir au mieux le territoire paroissial dans lequel évoluaient les animateurs de Notre-Dame Saint-Alban et d'en cerner la population qui constituait le public de fidèles potentiels, pour ensuite tenter de comprendre les attitudes des habitants face à la religion et face à l'institution paroissiale, du moins les attitudes qu'il sera possible de repérer. D'une part, il est important d'appréhender le fonctionnement de cet espace en cours d'urbanisation pour mieux saisir les enjeux de son investissement paroissial. D'autre part, l'échelle choisie, le territoire paroissial, permet de saisir avec précision des

caractéristiques démographiques et sociales qui seront susceptibles de devenir, dans le troisième chapitre de la partie, autant de paramètres explicatifs des comportements religieux différentiels observés. Même si je me suis inspirée des études urbaines menées sur Lyon ou sur la périphérie parisienne, ou encore de travaux réalisés dans un cadre de comparaison européenne¹⁴, mon propos demeure beaucoup plus restreint. C'est pourquoi je n'ai pas exploité toutes les sources mises à la disposition des historiens de la ville, me contentant d'utiliser celles qui pouvaient servir mes objectifs d'historienne du religieux. Je n'ai pas négligé de prendre connaissance des derniers travaux menés sur Lyon par les chercheurs du Centre Pierre Léon et leurs étudiants¹⁵, mais je n'ai pas cherché non plus à égaler leur quête d'exhaustivité. Ainsi, quand Hélène Mirodatos recense dans son mémoire de D.E.A.¹⁶ toutes les sources disponibles pour l'étude qu'elle désire conduire sur deux quartiers de la rive

¹⁴ J'ai ainsi utilisé le dossier rassemblé par *Le Mouvement Social* sur le thème des « Ouvriers dans la ville », sous la direction d'Yves Lequin, n° 118, Janvier-mars 1982. Deux articles m'ont particulièrement guidée : François Bédarida, « La vie de quartier en Angleterre : enquêtes empiriques et approches théoriques », p. 9-21, et Daniel Jalla, « Le quartier comme territoire et comme représentation : les “ barrières ” ouvrières de Turin au début du XXe siècle », p. 79-97. Cette dernière contribution prolonge les perspectives historiographiques ouvertes par l'ouvrage fondateur de Maurizio Gribaudi, *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XXe siècle*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1987, 264 p. L'étude a été menée à partir d'un groupe de chefs de famille domiciliés en 1936 dans le même immeuble et elle en vient à distinguer deux types de quartiers où résident des ouvriers, le second étant constitué par des quartiers périphériques qui se sont développés dans les premières années du XXe siècle ou juste après la Première Guerre mondiale et qui se caractérisent par une homogénéité sociale, marquée par la prédominance du monde ouvrier. D'autres numéros spéciaux de revues d'histoire m'ont aussi permis d'informer mon travail des problématiques d'histoire urbaine liées à l'histoire sociale des ouvriers, sujet qui concernait directement le quartier neuf que je devais explorer. Toutes les références qui ont nourri ma réflexion se trouvent dans la bibliographie. La construction de la bibliographie a été grandement facilitée par des mises au point historiographiques récurrentes et notamment celle de Jean-Paul Burdy, « Essai d'approche thématique et bibliographique des quartiers ouvriers en France XIXe-XXe siècles », *Historiens et Géographes*, n° 335, Février-mars 1992, p. 213-236.

¹⁵ Inventaire qui a recensé tous les travaux réalisés au cours des deux dernières décennies, au-delà de mes deux références essentielles constituées par les publications de Jean-Luc Pinol et par la monographie de Jean-Paul Burdy, *Le Soleil noir. Un quartier de Saint-Etienne, 1840-1940*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1989, 270 p.

¹⁶ Hélène Mirodatos, *Naissance et développement de deux quartiers lyonnais : Montchat et Monplaisir*, Mémoire de D.E.A. sous la direction de Sylvie Schweitzer, Université Lumière Lyon 2, 1999.

gauche de Lyon, Monplaisir et Montchat, entre 1850 et 1950 environ, quand elle présente un état des lieux des recherches publiées sur les périphéries urbaines, je me contente d'exploiter un nombre réduit des sources indiquées et de sélectionner parmi les problématiques déjà mises en œuvre par ces historiens celles qui m'intéresseront pour traiter le thème du religieux dans la ville.

L'étude de la structure de la population, de ses activités, de ses origines, de sa mobilité, s'impose de façon évidente. L'analyse des choix politiques des habitants et la tentative de cerner les rapports de force qui déterminaient les relations entre les groupes sociaux amèneront à envisager la confrontation entre ces mêmes groupes sociaux et les animateurs de la paroisse, représentants d'un milieu social lyonnais venu imposer un projet de l'extérieur. Mais j'observerai aussi par exemple comment l'espace rural résiduel a acquis les caractéristiques de la ville, car ce passage du rural à l'urbain a focalisé le regard des catholiques qui sont venus s'installer dans cette périphérie et a induit un discours sur la ville, destructrice et déchristianisée, en opposition à un monde rural idéalisé. Autrement dit, j'observerai les réalités de l'urbanisation pour les confronter ensuite au discours catholique dont elles définissaient le contexte. L'organisation de la voirie, la constitution du bâti, les types d'habitat, l'inégale urbanisation du territoire paroissial retiendront mon attention dans la mesure où ils complètent l'étude de la population en renseignant sur les attitudes des différents groupes sociaux face à la ville et, notamment, sur leur façon particulière d'investir l'espace urbain et de s'y intégrer, car cette intégration pourra être mise en relation avec leur participation à la vie paroissiale. Ainsi, la situation géographique des bâtiments paroissiaux permettra d'envisager le rapport que les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban ont construit avec le territoire paroissial et d'évaluer la distance ou la proximité qui les séparaient ou les rapprochaient des différents groupes d'habitants. La présence ou l'absence d'infrastructures et d'équipements urbains m'aideront aussi à comprendre les rapports entretenus par les habitants avec les services sociaux ou culturels proposés par la paroisse, leur absence facilitant finalement l'insertion des catholiques qui ont pu apporter leur soutien aux réclamations des habitants ou proposer des solutions palliant les carences municipales. L'évaluation de l'urbanité de cet espace périphérique et donc de son intégration dans la ville se révèle essentielle dans la perspective d'une réflexion sur la contribution de la communauté paroissiale à la création d'un lien social dans un espace qui serait livré à l'anomie. Mais là encore, il faudra démêler réalité et discours

tenu par les catholiques sur cette réalité. En résumé, l'analyse du territoire paroissial et de sa population, de leurs évolutions, mettra donc en place le contexte urbain de l'histoire paroissiale, autorisera une critique du discours que les catholiques de Notre-Dame Saint-Alban ont construit sur l'espace urbain qu'ils avaient voulu investir et sur ses habitants, établira certains des paramètres utilisés dans l'interprétation des comportements religieux. L'étude urbaine et sociale conditionne en fait les développements suivants en rendant possible l'examen critique des documents produits par les animateurs de la paroisse et plus largement des sources de l'histoire du religieux.

1 - Un espace en cours d'urbanisation

Un plan de Lyon datant de 1873 et localisant les barrières et octrois de la ville situait le futur territoire de la paroisse à l'extrême sud-est de Lyon, dans le périmètre communal mais à l'extérieur des bornes de l'octroi, le signalant ainsi comme un espace de transition entre Lyon et sa campagne environnante, ni tout à fait hors de la ville, ni tout à fait dans la ville¹⁷. En 1902, un autre plan fixait clairement sa limite à l'Est en délimitant la commune de Bron par le chemin vicinal d'intérêt commun n°45 de Villeurbanne à Vénissieux¹⁸. Cet espace, compris dans le 3^e arrondissement de Lyon, marqué par une forte emprise rurale, pouvait être confondu avec le secteur qui donnerait plus tard naissance au quartier des Etats-Unis ou comparé avec le quartier de Croix-Luizet à Villeurbanne¹⁹. Les voies radiales qui le reliaient à la Guillotière et donc au Rhône, via Monplaisir, marquaient en même temps ses contours nord et sud : au nord, la Grande rue de Monplaisir qui rejoignait le cours Gambetta prolongé par la route nationale n°6 de Paris à Chambéry, au sud le chemin vicinal n°49 de la Guillotière à Saint-Priest, voire la Route Nationale n°12 bis de Lyon à Heyrieux. En 1910, un nouveau plan distinguait nettement au sud de Villeurbanne, au nord de

¹⁷ Plan de Lyon au 1 / 10 000^e, 1873, A.M.L., 1 S 5c – ½.

¹⁸ Plan de Lyon au 1 / 20 000^e, 0,770 x 0,585, Service géographique de l'armée, 1902, A.M.L., 2 S 484.

¹⁹ Sur la question de l'urbanisation de Villeurbanne, on peut consulter les travaux de Marc Bonneville, *Naissance et métamorphose d'une banlieue ouvrière : Villeurbanne. Processus et formes d'urbanisation*, Lyon, P.U.L., 1978, 287 p et son article sur « Le quartier de Croix-Luizet à Villeurbanne », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1979, n° 2, p. 21-57.

Vénissieux et à l'ouest de Bron, les zones de Montchat et de Monplaisir²⁰. Des noms écrits en caractères plus petits et en italique subdivisaient les secteurs urbains en « quartiers » : au sud de Monplaisir, Croix Morlon, les Hérಿದೆaux, Combe Blanche, Grange Rouge. « St-Alban » était inscrit dans l'angle que formait la route nationale n°6 avec le chemin vicinal n°45, au bout du chemin vicinal n°52 de Monplaisir à Saint-Alban, laissant un grand vide qui semblait montrer l'excentration de cet espace. La voirie présentait un réseau de plus en plus lâche quand on se dirigeait vers le Sud et l'Est et de toute évidence inachevé : toutes les voies n'étaient pas reliées entre elles, on distinguait plusieurs impasses et l'essentiel du réseau viaire était constitué par des chemins qui suivaient les vieux tracés ruraux. Au-delà de la route nationale de Paris à Chambéry au nord et du chemin vicinal n°155 de Monplaisir à Grange Rouge à l'ouest, le tissu urbain se resserrait brutalement. En deçà, l'espace conservait sa fonction de frontière, au sens pionnier du terme, une frontière urbaine et industrielle qui se déplaçait lentement. Par leur morphologie, Monplaisir et sa périphérie paraissaient fonctionner comme les territoires en train de se constituer en banlieues²¹.

Une frontière urbaine et industrielle

Le tracé des voies pénétrant à l'intérieur du secteur qui nous occupe, mais aussi la toponymie, révélaient l'émergence progressive du quartier²². Les lignes plutôt sinueuses des deux longs chemins de Monplaisir à Saint-Alban et de la Croix Morlon à Saint-Alban ou du chemin de Saint-Alban à Parilly, plus court mais à la largeur tout aussi variable, montraient leur ancienneté. Le premier, dénommé encore chemin Saint-Alban, attesté depuis 1827, portait le nom de la chapelle Saint-Alban, la plus ancienne église de la rive gauche. Les deux autres existaient officiellement depuis 1868. Le chemin de l'Asile qui conduisait à l'Asile départemental de Bron, construit entre 1869 et 1878, apparut dans le même temps, en 1873. Enfin, le chemin de la Plaine, dont l'origine est inconnue mais qui rappelle étrangement la topographie, s'ouvrit en 1891. Le chemin de Croix Morlon à Saint-Alban devint en 1912 la rue Bataille, nom d'un homme politique engagé dans des responsabilités municipales. Il perdit ainsi le terme qui le raccrochait à ce qui faisait apparemment jusque-là l'unité du lieu, un lieu marqué historiquement et religieusement, qui rappelait encore

²⁰ Plan de Lyon au 1 / 20000^e, 1910, A.M.L., 2 S 444.

²¹ Marc Bonneville, *Villeurbanne, naissance et métamorphose d'une banlieue ouvrière. Processus et formes d'urbanisation, op. cit.*.

²² Voir Jean Pelletier, *Lyon pas à pas*, Lyon, Editions Horvath, 1992, réédition, 224 p.

l'ancien village de la Chaussagne²³ et son monde rural. Il entrait dans l'ère de la modernité de la Troisième République, que cette modernité fût scientifique, industrielle, urbaine ou qu'elle s'exprimât dans des choix politiques. Le chemin de Villeurbanne à Vénissieux avait déjà été logiquement transformé, en 1908, en boulevard Pinel, puisqu'il longeait l'hôpital des « aliénés », comme le chemin de Monplaisir à l'Asile d'Aliénés était devenu l'avenue Esquirol. De nouvelles rues au nord-ouest, la rue Président Kruger et la rue du Transvaal attribuées en 1903, avaient dévoilé la sympathie des autorités locales pour les Boers en guerre contre les Britanniques. Une autre rue avait exposé plus directement à la fin du XIXe siècle l'extension en cours de la ville : la rue du Quartier Neuf, ouverte en 1892, formait un coude à angle droit et reliait, toujours en 1903, le chemin Saint-Alban à la rue Longefer. Trois dernières rues étaient signalées depuis 1902-1903, au nord, la rue Volney et la rue Montvert, plus au sud, le passage Guérin. C'étaient là les seules voies attestées avant la Première Guerre mondiale.

Dans la description synthétique des « quartiers neufs de la rive gauche » que Jean-Luc Pinol offre dans sa thèse²⁴, on retrouve bien les caractères généraux de notre espace : un secteur mal structuré par un « réseau de voies encore inachevées », aux « conditions d'hygiène [...] souvent des plus précaires », où « les espaces agricoles se mêlent aux usines et à l'habitat ». Ce dernier était encore composé de quelques fermes et résidences secondaires, « des maisons de campagne », mais il se distinguait de plus en plus par « l'agglomération désordonnée de maisons ouvrières autour de grandes usines ». Certaines rues ont conservé aujourd'hui des bâtiments de cette

²³ Dans les anciennes histoires de Lyon, on trouve quelques renseignements sur la paroisse de Chaussagne, dont l'existence était attestée à l'époque médiévale et qui se situait à la limite des terres habitables et cultivables, menacées par les inondations du Rhône. La communauté relevait alors du Dauphiné. Elle aurait disparu avec la construction du pont sur le Rhône et la formation progressive de la Guillotière, la population abandonnant le village pour la proximité de la ville. Voir notamment, André Kleinclauz (sous la direction de), *Lyon des origines à nos jours. La formation de la cité*, Lyon, 1925, 429 p., et Albert Montfouilloux, *Le plat pays lyonnais dauphinois de la rive gauche du Rhône*, Lyon, Imprimerie-Express, Université de Lyon, 1929, 380 p., p. 148-154.

²⁴ Jean-Luc Pinol, *Les mobilités de la grande ville*, *op. cit.*, p. 120-122. Toutes les citations contenues dans le paragraphe sont tirées de ces quelques pages. L'auteur a d'ailleurs consacré un premier chapitre, dans la présentation de la ville de Lyon, à rappeler avec « les conditions générales de la vie urbaine », des informations sur « le logement et l'emploi » (p. 31 à 53) qui ont guidé l'écriture de ce chapitre dans son intégralité.

époque témoignant de la « faible hauteur des maisons », « souvent construites en pisé », « caractéristique des zones situées à l'est de la voie ferrée ». Sur le terrain encore, on observe cette démarcation notable, qui livre une des clés de l'organisation spatiale de la rive gauche. Sur cette rive, « la différenciation des arrondissements se réalise, en fait, par les formes de l'habitat : du nord au sud la densité du bâti décline avec un moindre développement de l'immeuble et une plus forte présence de la maison »²⁵ et le futur territoire paroissial en portait donc l'héritage.

Cet espace urbain est d'abord défini par les historiens ou les géographes qui ont travaillé sur l'histoire de l'urbanisme lyonnais²⁶ comme une des périphéries de Monplaisir, quartier lui-même périphérique de ce 7^e arrondissement créé en 1912, « bourg digité édifié le long des voies de communication »²⁷, confortant ainsi l'impression qu'on s'éloignait plus encore de Lyon. Le secteur en cours d'urbanisation était le produit d'une extension à l'Est du quartier de Monplaisir, en direction du quartier des Essarts situé au-delà du boulevard Pinel, sur la commune de Bron. La topographie des lieux était marquée d'une certaine diversité qui déterminait en fait deux espaces distincts. Le plus vaste était une plaine constituée par « une

²⁵ Pierre Cayez et Martine Chevalier, « Approche du phénomène d'urbanisation de la rive gauche du Rhône (1852-1894) », in Maurice Garden et Yves Lequin (sous la direction de), *Construire la ville, XVIIIe – XXIe siècles*, Lyon, P.U.L.,

²⁶ Charles Delfante, Agnès Dally-Martin, *Cent ans d'urbanisme à Lyon, op. cit.*, p. 210-214. Les travaux liés à l'histoire industrielle de Lyon fournissent aussi des informations sur la croissance de la ville à l'Est. La thèse d'Yves Lequin propose ainsi un développement sur « La conquête de la rive gauche », décrivant l'extension urbaine et industrielle de Monplaisir avant la Première Guerre mondiale : Yves Lequin, *Les ouvriers de la région lyonnaise (1848-1914)*, Lyon, P.U.L., 1977, volume 2, p. 162-163 et p. 194-196. Pierre Cayez donne aussi des renseignements sur les industries de la rive gauche dans *Crises et croissance de l'industrie lyonnaise (1850-1900)*, Paris, Editions du CNRS, 1980, 357 p., renseignements résumés dans l'ouvrage qu'il a dirigé avec Françoise Bayard, *Histoire de Lyon des origines à nos jours*, Tome II, *du XVIe siècle à nos jours*, Le Coteau, Editions Horvath, 1990, 479 p., et dont on peut utiliser la bibliographie renvoyant à des travaux déjà anciens mais utiles pour leurs descriptions comme ceux de Michel Laferrère, *Lyon, ville industrielle : essai d'une géographie urbaine des techniques et des entreprises*, Paris, PUF, 1960, XII-541 p., dont j'ai lu entre autres l'introduction, présentant un historique de l'industrie lyonnaise. Sur le thème, on dispose d'un instrument bibliographique commode, même s'il date de plusieurs années déjà : François Robert, « Références bibliographiques des travaux universitaires se rapportant à l'histoire des entreprises en Rhône-Alpes », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1994, 4, p. 25-40.

²⁷ J.-L. Pinol, *op. cit.*, p. 121.

terrasse alluviale située de huit à dix mètres au-dessus du Rhône »²⁸, dominée par une hauteur « d'origine morainique ». Au-dessus donc, « le molard du Vinatier et des hauts de Montchat s'élev[ait] à deux cent dix mètres et descend[ait] plus ou moins abruptement vers l'ouest par une balme [...] raide en dessous du boulevard Pinel » (ancien chemin de Villeurbanne à Vénissieux), « par une pente plus douce vers Grange-Blanche et Monplaisir. La forte altitude y expliquait la présence du grand réservoir d'eau, le plus grand de la ville », à l'angle de la route nationale n°6 et du boulevard Pinel. Des rues en pente qui assuraient le lien avec la Grande rue de Monplaisir et sa prolongation au nord du quartier, on accédait au Transvaal qui s'étendait au seuil de la plaine dauphinoise. Le peuplement de cette zone s'était concentré à l'Ouest sur les voies qui étaient apparues au tournant du siècle. Cette portion d'espace en cours d'urbanisation dans la continuité de l'industrialisation de Monplaisir avait acquis le nom d'une de ses nouvelles rues : le Transvaal, dénomination qui rappelait les choix de la politique internationale des radicaux au pouvoir mais qui dénotait finalement aussi un mouvement conjoint de colonisation, européenne en Afrique, urbaine et industrielle ici. Dans les premières années du vingtième siècle, l'urbanisation induite par les nouvelles localisations industrielles avait commencé à coloniser cet espace à la frontière de la ville, autrefois dévolu aux activités maraîchères et à un habitat individuel essentiellement composé des demeures des propriétaires terriens et de quelques villas, utilisées comme résidences secondaires. La carte 2a, intitulée « Extension urbaine – situation en 1922 » a été réalisée à partir des données des matrices cadastrales de la période 1912-1944²⁹. On y observe l'avancée du front de l'urbanisation jusqu'aux lendemains de la Première Guerre mondiale. En rouge apparaissent les constructions qui étaient déjà imposées en 1912, au moment de la confection d'une nouvelle matrice cadastrale. La répartition des constructions suivait tout d'abord logiquement le tracé des anciens chemins ruraux et elle coïncidait avec une mise en valeur agricole du territoire. Le reste du bâti se concentrait au plus près de Monplaisir et se distribuait le long des nouvelles voies au tracé cette fois plus rectiligne.

J'ai retrouvé une trace des résidences secondaires dans les indicateurs Henry publiés avant 1914. Elles se localisaient effectivement sur les voies les plus anciennes, chemin de Monplaisir à Saint-Alban, chemin de Croix-Morlon à Saint-Alban ou

²⁸ Je reprends la description topographique rédigée par Jean Pelletier, *op. cit.*, p. 105.

²⁹ Matrice cadastrale 1912-1944, A.D.R., 3 P / 123, 104 à 108.

encore chemin de Villeurbanne à Vénissieux³⁰. Elles appartenait à des rentiers ou à des personnes retirées des affaires, d'anciens négociants en vin par exemple. Les autres villas servaient désormais de résidences principales à des négociants, des industriels ou des cadres supérieurs désirant s'éloigner quelque peu du centre de Monplaisir ou s'installant au contraire à proximité des établissements de leur entreprise, comme François Barioz, fabricant de vernis, signalé au 24 du chemin de la Croix-Morlon dans l'indicateur Henry de 1901, propriétaire à la même adresse d'une maison, d'un laboratoire, d'un magasin, d'un atelier et d'un garage³¹. Les ouvriers et le reste du monde du travail manuel avaient aussi commencé à peupler les alentours. S'ils travaillaient surtout dans les grandes usines métallurgiques et chimiques qui dominaient le paysage industriel de la rive gauche, on les retrouvait également dans des entreprises aux dimensions variées œuvrant dans d'autres domaines, comme le laisse supposer la lecture de la rubrique « activités » des résidents recensés par les indicateurs Henry. Les appellations professionnelles, plus précises que dans les listes nominatives du recensement de 1911, évoquent directement les emplois que pouvaient occuper les salariés des différentes usines automobiles ou de l'entreprise des frères Lumière de Monplaisir : garnisseur en voitures, ouvrier en plaques photographiques. D'autres activités ou d'autres types d'entreprises sont suggérés à travers les ouvriers mécaniciens et les chaudronniers. L'énumération proposée par Michel Laferrère dans sa thèse sur l'industrie lyonnaise rend bien compte de la situation : « Aux automobiles, aux plaques photographiques, aux parfums, industries de la Belle Epoque, sont venus s'ajouter la construction électrique, les produits chimiques spéciaux et des activités annexes, fonderies, chaudronneries, tréfilerie, ateliers de mécanique générale ». Et l'auteur, comparant les secteurs de Monplaisir et de Grange-Rouge à Villeurbanne, évoque plus loin « l'enchevêtrement général des activités et des établissements de toutes dimensions » comme « un caractère [...] important du paysage »³². Toujours avant 1914, au 15 du chemin de Monplaisir à Saint-Alban était installée l'usine du parfumeur Vachon-Bavoux, au 6 un atelier de mécanique. L'industrie chimique était aussi représentée au 12 du chemin Saint-Alban, par la Société Anonyme des produits chimiques de Fontaines-sur-Saône. A la lecture de la liste de ses bâtiments consignée dans la

³⁰ Je n'ai consulté que quelques exemplaires des indicateurs Henry et j'ai relevé la mention « Habitation d'été » pour quelques demeures dans les indicateurs des années 1901 et 1912.

³¹ Matrice cadastrale de 1912, A.D.R., 3 P / 123, 104.

³² M. Laferrère, *op. cit.*, p. 40-42.

matrice des propriétés bâties³³, on imagine l'importance de son emprise foncière sur le quartier : entrepôt des cotons, bâtiment des antiseptiques, carderie de coton, bâtiment des machines, entrepôt d'iodoforme, matériel fixe d'usine, hangar de distillation, hangar et quai de silicate, atelier de silicate, atelier de menuiserie, four à plâtre et autres remises, hangars et entrepôts. Mais on restait encore à la limite de la partie la plus urbanisée de Monplaisir. Au-delà de cette limite, l'espace conservait une fonction d'agriculture périurbaine et commençait seulement à développer une fonction résidentielle. La frontière artisanale et industrielle se déplacerait à nouveau à partir de la Première Guerre mondiale.

La situation avait en effet déjà évolué au début des années 1920. La carte 2a présente aussi la poussée de l'urbanisation durant une décennie, entre 1912 et 1922. La date de 1922 a été imposée par les plans au 1 / 500^e retrouvés aux Archives Municipales de Lyon qui nous ont permis de reconstituer le quartier au début des années 1920. Les feuilles de cette première série utilisée de façon presque exhaustive sont effectivement datées de 1920, 1921 ou 1922. La mention CN qu'on rencontre dans les matrices des propriétés bâties et qui signifie construction nouvelle, accompagnée d'une date, peut servir à « dater » une maison du point de vue de l'année d'imposition. Elle n'indique pas forcément précisément l'année de construction. Mais sa fréquence dans les cases correspondant aux propriétés bâties de l'espace étudié témoigne tout de même clairement de la poussée de l'urbanisation à partir de la Première Guerre mondiale. On doit tout d'abord noter le développement de la voirie dans la continuité des nouvelles rues apparues au début du XX^e siècle. Le tracé rectiligne des rues Jean Desparmet (attestée en 1915³⁴) et Edouard Nieuport (1921), en bordure de l'usine Paris-Rhône, des rues Pierre Sonnerat (1920), des Maçons (1921), Tramuset (1921) et Villebois-Mareuil (1924), plus au nord du territoire paroissial, se distingue de celui des anciens chemins ruraux. Ces voies ont été ouvertes dans le quartier du Transvaal et c'est ce dernier qui a le plus bénéficié de l'extension urbaine. Sur les pentes, une seule rue récente a été enregistrée en 1920, la

³³ Matrice des propriétés bâties, A.D.R., 3 P 123, 104.

³⁴ Les dates indiquées reprennent celles proposées par *Histoire des rues*. Toutefois, ces dates ne correspondent qu'à une réalité officielle. Ainsi, les habitants de la rue Villebois-Mareuil, attestée en 1924, ont été recensés en 1921, alors que ceux de la rue Edouard Nieuport, attestée en 1921, ne l'ont été qu'à partir de 1926. Cela nous montre qu'on se trouve bien dans un espace à la réalité urbaine encore mal fixée et on ne doit pas s'étonner que les faits devancent leur prise en compte par les services municipaux.

rue Victor de Laprade. La toponymie révèle encore les préoccupations scientifiques et les velléités de conquête de la Troisième République à travers des hommes illustres. Mais la rue des Maçons nous informait plus directement sur les propriétaires de ses maisons. L'inachèvement du réseau viaire, toujours plus dense au nord-ouest du quartier, et son caractère non planifié demeuraient perceptibles quand on observait les impasses, l'étroitesse de certaines voies et l'inorganisation de l'ensemble. Des voies semblaient avoir été percées pour les besoins des usines qu'elles desservaient (rue Edouard Nieuport par exemple) ou à l'occasion du lotissement de terrains autrefois dévolus à l'agriculture, sans qu'aucun plan d'aménagement n'organisât ce lotissement improvisé (rue des Maçons).

L'expansion urbaine a donc été conduite essentiellement à partir du quartier du Transvaal, en direction du sud et de l'est du territoire paroissial. Les nouvelles constructions se concentraient dans les rues ouvrières tandis que l'habitat demeurait relativement « dispersé » dans la moitié sud et est, aux limites de la ville. L'extension du bâti suivait la logique de l'occupation des sols et la progression de l'industrialisation. La carte 2b a été produite à partir de la codification de la nature de chaque parcelle, puis de la construction d'une typologie visant à différencier les usages et les fonctions de l'espace. Nous avons voulu en premier lieu évaluer l'étendue des terres à usage agricole, indiquant qu'on se trouvait bien dans un espace de transition, sur une frontière de l'urbanisation. Les terres réservées à un usage agricole spécifié ou non s'étendaient, de façon cohérente, en majeure partie au sud et à l'est du territoire. Jardins maraîchers, vignes, vergers, pépinières produisaient encore leurs cultures spécialisées. Mais des mentions portées sur les plans au 1 / 500^e, comme « anciennes pépinières », montraient que certaines avaient été abandonnées pour laisser place à des terrains désormais en friche et à bâtir. D'ailleurs l'annotation « Terre », la plus fréquente, ne laissait présager d'aucun usage agricole précis. Quelques jardins maraîchers, de petite superficie, s'inséraient dans la zone d'habitat au nord-ouest du quartier du Transvaal. Cet espace agricole résiduel rappelait l'ancien monde rural, qui résistait pour un temps encore à la poussée urbaine. La carte 2c complète ce thème de l'espace rural résiduel en localisant les chefs de ménage classés dans le groupe professionnel des agriculteurs, d'après les listes nominatives du recensement de 1921. Leur distribution le long des anciens chemins ruraux, chemin de Monplaisir à Saint-Alban, chemin de Saint-Alban à Parilly et chemin de Croix Morlon à Saint-Alban (renommé rue Bataille), marquait

l'ancien peuplement rural de la zone. Maîtres de grands domaines agricoles, comme les Baudrand de Laroue du chemin Saint-Alban à Parilly, petits propriétaires terriens cultivant leurs jardins, à l'aide parfois de journaliers, ils manifestaient l'interpénétration des mondes urbains et ruraux, caractérisés par des organisations spatiales différentes.

L'industrie gagnait du terrain sur les activités agricoles : des usines, qui témoignaient de la deuxième phase de l'industrialisation, étendaient leur emprise aux abords du quartier ou même s'intercalaient à l'habitat. Les anciennes usines s'étaient agrandies : la Société Anonyme des produits chimiques de Fontaines-sur-Saône, devenue en 1922 la Société Progyl, avait aménagé en 1914 un atelier de phosphate de chaux et un nouvel atelier de menuiserie. De nouveaux bâtiments de fabrication et des entrepôts étaient déjà en construction toujours au début du chemin Saint-Alban. La Société Anonyme Paris-Rhône, née pendant la Première Guerre mondiale et dont les ateliers longeaient la rue Edouard Nieuport, produisait des appareils électriques³⁵. Les autres usines avaient pris place au début des années 1920. L'industrie automobile réaffirmait sa présence dans le 7^e arrondissement avec l'usine de La Buire, installée au 274 de la Grande rue de Monplaisir. Fondée en 1909, la Société nouvelle de la Buire Automobiles y installait ses nouveaux locaux en 1919³⁶. La métallurgie, secteur dominant à Monplaisir, était représentée au 49 de la rue Bataille par la Société Anonyme Etirage et Tréfilerie du Rhône, où elle côtoyait les établissements d'aviation Esnault-Pelterie enregistrés au 47. Entre 1920 et 1921, cette dernière étendait ses installations dont la matrice cadastrale dresse un inventaire précis³⁷ : à la première usine et à l'atelier de soudure déclarés en 1920, venaient s'ajouter une usine B, un nouvel atelier d'outillage, un bureau et une conciergerie, sur de vastes terrains pris aux activités agricoles et encore éloignés du noyau résidentiel du Transvaal. L'industrie se mêlait plus étroitement encore à l'habitat avec les Etablissements Métallurgiques du Rhône, la Maison Gilly, qui occupait les 24 et 26 de la rue Longefer.

³⁵ Les débuts de Paris-Rhône ont été étudiés par Anne Sarazin, *Paris-Rhône, usine moderne, usine de guerre. Les débuts d'un constructeur d'appareils électriques (1915-1919)*, D.E.A., Université Lumière-Lyon 2, juin 1995, 102 p. + annexes (direction Yves Lequin et Sylvie Schweitzer).

³⁶ Pierre L. Pouzet, « La Buire, constructeur d'automobiles », *Rive Gauche*, Mars 1991, n° 116, p. 3-6.

³⁷ Matrice cadastrale, A.M.L., 3 P 123 / 106, case 3236.

D'autres activités participant du secteur secondaire pouvaient être repérées et s'effectuaient dans des unités de production de petite taille, dans lesquelles œuvrait un patron dirigeant son atelier et employant ou non un petit nombre de salariés. Ces petites entreprises pouvaient travailler en sous-traitance, comme les ateliers de mécanique. Ces ateliers n'étaient pas toujours déclarés. L'ouvrier mécanicien d'usine continuait à occuper un emploi salarié, tout en démarrant parallèlement une activité à son compte. L'affaire prenant de l'ampleur et assurant des revenus suffisants, l'ouvrier quittait l'usine pour se consacrer à son entreprise. Ainsi Jean-Antonin Lèbre, recensé comme manoeuvre en 1921 rue Président Krüger, possédait un atelier de mécanique au 3 rue du Transvaal, présent sur le plan au 1 / 500^e dessiné en 1921, mais seulement déclaré comme construction neuve, et donc imposé en 1925 sur la matrice cadastrale³⁸. En 1931, Jean-Antonin Lèbre indiquait qu'il était ajusteur, sans aucune précision sur son employeur. Il demeurait donc dans la catégorie des ouvriers. Mais en 1936, les listes nominatives le déclaraient « industriel en mécanique », le hissant désormais au niveau du patronat. Son nom se trouve d'ailleurs noté à côté du signe symbolisant la production d'outillage incluse dans les industries métallurgiques sur la carte industrielle au 1 / 10000^e de Lyon, réalisée en 1932³⁹.

Les usages résidentiels d'une périphérie urbaine

Les activités classées dans les services et ramenées à un espace de type urbain rassemblaient quelques rares commerces et surtout des cafés, qui pouvaient recevoir des pensionnaires et qui proposaient presque systématiquement un jeu de boules. Ces lieux de sociabilité ouvrière s'étaient installés dans le Transvaal. Les plus anciens se trouvaient à proximité de la Grande rue de Monplaisir. L'espace social circonscrit par l'extension de la ville commençait à s'organiser. Mais la quasi-absence de commerces de proximité en ce début des années 1920 montrait bien que le quartier en formation demeurait une excroissance de Monplaisir et n'avait pas encore acquis son autonomie. Il ne pouvait se suffire à lui-même. Les liens avec Monplaisir commandés par les besoins quotidiens restaient vitaux, de la même façon qu'ils étaient aussi imposés par l'absence de tout équipement public ou associatif. Pour scolariser leurs enfants comme pour toutes les activités de loisirs, les familles

³⁸ Matrice cadastrale, A.M.L., 3 P 123 / 106, case 3628.

³⁹ A.M.L. 2 S 456, « Les cartes industrielles de France : le Rhône (1932) ».

devaient se rendre à Monplaisir qui fournissait aux habitants du Transvaal son cadre de sociabilité. Le « Patronage laïque de Monplaisir à Lyon » accueillait depuis 1908 au 5 du chemin des Alouettes, les enfants du quartier pour la pratique d'exercices physiques (tir, gymnastique, escrime, athlétisme, natation, etc.) ou pour des activités musicales⁴⁰. Ses multiples affiliations, évoquées pour l'année 1923, à l'Union des Sociétés de gymnastique de France, à l'Association de gymnastique et de culture physique de Lyon et du Rhône, à la Fédération des Patronages scolaires laïques de Lyon et de la région lyonnaise, à la Fédération des œuvres laïques d'éducation scolaire et post-scolaire du Rhône, montraient l'insertion du quartier dans les structures de sociabilité urbaine de la ville. Le lien social entre les habitants de Monplaisir était aussi assuré par la présence de l'« Alimentation coopérative de Monplaisir », société anonyme au capital variable fondée le 23 janvier 1902⁴¹. Elle occupait des locaux au 83 de la grande rue de Monplaisir et vendait des denrées aux sociétaires (trois cents étaient recensés au premier janvier 1914 et ils rassemblaient des « ouvriers de toutes catégories ») et au public. L'évocation de la participation des paroissiens de la nouvelle paroisse aux cérémonies de commémoration de la guerre a d'ailleurs présenté, dans le chapitre précédent, un exemple de la dépendance des résidents de la périphérie de Monplaisir par rapport à ces structures de sociabilité. Or la distance créait un obstacle à l'intégration de la population du Transvaal et de ses abords dans la sociabilité urbaine de Monplaisir. L'examen de l'espace réservé à l'usage domestique montre comment certains échappaient à la nécessité de courses lointaines en aménageant autour de leurs maisons des jardins potagers, qui entraient aussi dans une perspective d'économie budgétaire. La production en vue d'une autoconsommation était loin d'être négligeable et permettait d'éviter dans une certaine mesure le recours à certains produits alimentaires, enfermant d'autant plus le quartier dans une logique d'isolement.

L'espace réservé à l'usage domestique inclut les parcelles sur lesquelles on trouve une propriété bâtie et qui apparaissent en jaune sur la carte 2b. Ces parcelles comportent une ou plusieurs maisons servant d'habitat et un jardin, potager ou d'agrément. Les plans au 1 / 500^e de la Série 4 S ont permis de répertorier toutes les constructions présentes sur cet espace au début des années 1920. Chaque bâti a été renseigné en croisant les informations fournies par les matrices des propriétés bâties

⁴⁰ A.D.R., 4 M 574, Associations, Enseignement, Anciens élèves, amicales laïques, patronages (1895-1931).

⁴¹ A.D.R., 4 M 557, Associations, Coopératives.

et par la base de données constituée à partir des listes nominatives des recensements. En constituant sur le logiciel Mapinfo le tableau des données renseignant chaque bâti, nous nous sommes heurtés à des situations paradoxales. Certaines constructions étaient tracées sur les plans et des résidents étaient recensés à la même adresse en 1921, mais on ne retrouvait pas la propriété dans les registres du cadastre. Ces constructions apparaissent en vert sur la carte 2a de l'extension urbaine. Il peut arriver qu'il s'agisse d'omissions de la part des services du cadastre, mais on peut aussi supposer que ces bâtiments n'étaient pas déclarés. Certaines propriétés bâties présentes sur les plans n'étaient parfois enregistrées que tardivement dans la matrice cadastrale. Ainsi le nom Jean-Marc Guyot a été inscrit sur le plan de 1921 au 17 de la rue Villebois-Mareuil⁴² et il a bien été recensé à cette adresse en 1921. La maison qui comportait déjà un étage et qui était pourvue d'une dépendance ne fut imposée qu'en 1926. Mais d'autres maisons, qui existaient en 1921, ne furent enregistrées qu'au cours des années 1930.

Le décalage très important entre l'année de construction et l'année d'imposition laisserait penser qu'un habitat se développait spontanément en dehors du contrôle des services municipaux et donc du pouvoir urbain. Cet indice renvoie aux rues portées sur les plans et attestées en 1921, mais dont les habitants n'ont pas été recensés, comme la rue Edouard Nieuport. Les propriétaires dont les noms figurent dans chaque parcelle sur les plans au 1 / 500^e ne sont parfois identifiés que dans les listes nominatives des années suivantes. Ces cas de figure se concentrent dans les rues du Transvaal. Dans certains cas, on observe même une apparence de construction sommaire sur le plan, mais aucun individu n'a été recensé sur les listes nominatives et rien n'est inscrit dans la matrice cadastrale. Le nom de Blaise Piatte a été inscrit sur le plan de 1921 dans une parcelle au 5 de la rue des Maçons⁴³. Le bâtiment dessiné était dépourvu d'étage et de dépendance, contrairement aux autres constructions de la rue. La propriété fut définie comme hangar et imposée à partir de 1931, alors que son propriétaire était enregistré comme résident à cette même date sur la matrice cadastrale⁴⁴. Le hangar fut démoli en 1936 et une maison apparut en 1938, année donc de son imposition. Blaise Piatte a été recensé avec sa famille en 1936. Les constructions de petite taille qu'on peut deviner, évoquant plus une cabane

⁴² Plan au 1 / 500^e, A.M.L., 4 S 302, 1921.

⁴³ Plan au 1 / 500^e, A.M.L., 4 S 302, 1921.

⁴⁴ Matrice cadastrale des propriétés bâties, 3 P 123 / 107.

qu'une maison, abritaient-elles des ménages ? Servaient-elles de résidences permanentes ? Cet habitat précaire pouvait être provisoire. Il rappelle les descriptions de Simone Mayery, paroissienne de Notre-Dame Saint-Alban et auteur d'un mémoire de fin d'études sur le quartier de Grange Blanche, écrit en 1934 alors qu'elle préparait un diplôme d'assistante sociale⁴⁵. Elle racontait comment les familles ouvrières édifiaient leur logement avec des matériaux de récupération, d'abord un rez-de-chaussée sommaire et sans confort, occupé par deux pièces tout au plus, complétées peut-être par la suite par d'autres pièces, voire par un étage.

Cette idée d'habitat temporaire est aussi née de la découverte d'une quantité de petites parcelles n'abritant aucun bâtiment et sur lesquelles on discernait l'annotation « jardin potager », avec des noms de propriétaires qu'on ne retrouvait pas sur d'autres parcelles bâties. Sur la carte 2b, ce type de parcelles a aussi été classé parmi les espaces à usage domestique, puisque la production de ces jardins potagers relevait normalement de cultures non marchandes. Des individus possédaient un jardin potager et rien d'autre dans le quartier. Des maisons pouvaient surgir les années suivantes et être déclarées dans les registres du cadastre, les individus étant alors consignés dans les listes nominatives des recensements. Mais parfois on ne retrouvait pas la trace de ces constructions sommaires ni de leurs habitants. Tous ces faits alimentent l'histoire de l'urbanisation de cet espace périphérique, de ses formes et de ses rythmes, mais ils ramènent aussi à une histoire des ouvriers et de leurs pratiques en matière de logement. Alors que l'espace urbain périphérique qui nous occupe évoluait vers une densification du bâti à la manière des territoires des banlieues, l'histoire de ses logements ouvriers, de leurs usages et de leurs stratégies pouvait être comparée à celle des logements populaires des mêmes banlieues. Cette histoire sociale a connu une production importante, qui concerne surtout la périphérie parisienne. La lecture des différents travaux m'a permis en partie de comprendre le processus de l'évolution urbaine du territoire paroissial. Elle m'a aussi offert des clés de lecture pour continuer l'exploration du fonctionnement social d'un paysage urbain⁴⁶.

⁴⁵ Simone Mayery, *Monographie d'un quartier lyonnais, « Grange Blanche »*, Mémoire dactylographié, Ecole d'assistantes sociales de Lyon, 1934, 68 p.

⁴⁶ Avant la synthèse récente d'Annie Fourcaut, *La banlieue en morceaux. La crise des lotissements défectueux en France dans l'entre-deux-guerres*, *op. cit.*, déjà mentionnée dans l'introduction de la thèse, le travail qui m'a véritablement lancée dans cette direction est un ouvrage collectif dirigé par Alain Faure et qui a eu le mérite, pour la néophyte que j'étais, de rassembler plusieurs

Dans l'article qu'elle publie sur l'histoire des Coudreaux et de leurs habitants au tout début des années 1920, Françoise Dubost commence par expliquer que « l'énorme extension pavillonnaire de la banlieue parisienne dans l'entre-deux-guerres n'[était] pas seulement l'effet de la spéculation immobilière et de la pénurie de logement dans Paris et la banlieue proche » et que « l'installation massive des ouvriers et des petits employés correspond[ait] aussi à un choix en matière d'habitat »⁴⁷. L'affirmation de cette préférence pour un habitat individuel nous renvoie déjà au récit de Simone Mayery sur l'installation des « colons » du Transvaal⁴⁸. Françoise Dubost détaille ensuite la stratégie à long terme, nuancée par les contraintes économiques des familles, de ceux qui choisirent de s'établir aux Coudreaux en achetant d'abord un terrain nu, qu'ils lotirent ensuite, pour finalement investir progressivement un « chez-soi » qui leur permettait d'échapper au garni, en tout cas à la location. « Stratégie d'épargne » et « projet différé »⁴⁹, emménagement rapide et définitif ou usage d'un cabanon du dimanche, transformé plus tard en résidence principale au moment de la retraite, ces cas de figure se retrouvaient dans le quartier du Transvaal en formation. Quand l'auteur décrit les étapes de l'édification d'une petite habitation, description qu'elle illustre par d'anciennes photographies⁵⁰, on songe à ces constructions sommaires tracées sur les plans au 1 / 500^e de la ville de Lyon, jamais déclarées, ou remplacées des années plus tard par des maisons imposées, n'abritant aucun résident recensé, ou logeant au contraire des familles. Quand elle détaille l'utilisation

contributions sur le sujet, m'ouvrant ainsi diverses pistes de réflexion et complétant ma bibliographie par des exemples particuliers. Alain Faure (sous la direction de), *Les premiers banlieusards. Aux origines des banlieues de Paris (1840 – 1940)*, Paris, Editions Créaphis, 1991, 285 p. Plusieurs contributions m'ont été utiles, notamment celle de Patrick Gervaise, « Les passages à Levallois-Perret, ruelles pauvres en banlieue », p. 120-163, tirée de sa thèse de doctorat, *Les passages à Levallois-Perret, quartier populaire, quartier de la « Zone » (1826-1972)*, sous la direction de Michelle Perrot, Université Paris VII, 2 vol., 1259 p. ; celle d'Alain Faure, « Banlieue mon amour... », p. 166-183 ; celle d'Annie Fourcaut, « Naissance d'un quartier ordinaire en banlieue parisienne : le nouveau Domont (1923-1938) », p. 214-247. Deux autres articles ont été plus fondamentaux pour moi : Françoise Dubost, « le choix du pavillonnaire », p. 184-212 et Béatrice Cabedoce, « Jardins ouvriers et banlieue : le bonheur au jardin ? », p. 248-281.

⁴⁷ F. Dubost, « Le choix du pavillonnaire », in A. Faure (sous la direction de), *Les premiers banlieusards...*, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁸ S. Mayery, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁹ F. Dubost, « Le choix du pavillonnaire », *op. cit.*, p. 190.

⁵⁰ F. Dubost, « Le choix du pavillonnaire », *op. cit.*, p. 195.

intensive de l'espace autour de la maison⁵¹, l'une des motivations essentielles du renoncement au centre de la ville, on a le sentiment que son récit pourrait s'appliquer à une analyse du témoignage fourni par le mémoire de Simone Mayery. Mais quand elle raconte les migrations temporaires en banlieue de certaines familles, qui essayaient d'échapper à la pénurie alimentaire et qui revenaient s'installer en ville quand leur budget le leur permettait à nouveau, on atteint une des limites de la comparaison. Aucun indice ne nous laisse envisager cette pratique dans le Transvaal. Le rapport entre le centre de la ville et sa périphérie se retrouvait là en question. La différence se situait dans la distance, vécue et perçue, entre le lieu où l'on vivait et le centre. Elle résidait certainement aussi dans le rapport entretenu avec la ville. La perception de l'espace urbain, le sentiment d'être dans la ville, à ses lisières, ou de demeurer malgré tout en dehors de cette grande ville, seront surtout analysés à travers un échantillon des catholiques de Notre-Dame Saint-Alban, mais on ne peut que souligner l'importance de ce thème avant de tenter de poursuivre l'examen des usages et du fonctionnement de cet espace périphérique en cours d'urbanisation. La plus grande proximité avec le centre entraînait cependant, par rapport à la banlieue, des transformations des usages de l'espace plus rapides, liées à son intégration dans la grande ville. Les relations entre le lieu de résidence et le lieu de travail, entre la résidence principale et le jardin potager acquis ou loué, ne furent très vite plus les mêmes.

En décembre 1911, au 5 de la rue Longefér, une parcelle de terrain de 500 mètres carrés, qui constituait une partie de la propriété Jullien, était donnée à bail à Claudius Diard, ajusteur⁵². Le prix de la location était fixé à cinquante francs par semestre et le locataire était autorisé à construire. Claudius Diard édifia une petite maison, imposée pour la première fois en 1919⁵³. Il vendit son droit au bail et sa maison le 10 avril 1920 pour 2500 francs. M. Delorme, mécanicien, devint le propriétaire de cette maison et le titulaire du droit au bail du terrain. Il acheta le terrain à la veuve Jullien pour 1000 francs, le 3 mai 1920. Le 17 août de la même année, un jugement contradictoire opposa Claudius Diard, désormais domicilié dans la Loire, à M.

⁵¹ La pratique du jardinage en vue de l'autoconsommation décrite dans cet article renvoie bien sûr à des travaux antérieurs d'histoire sociale des ouvriers, cités par Françoise Dubost dans ses notes bibliographiques.

⁵² Archives de la Justice de paix du 9^e arrondissement judiciaire de Lyon, 7 Up 862, jugements du deuxième semestre 1920.

⁵³ Matrice des propriétés bâties, 3 P 123 / 106.

Delorme, résidant au 38 de la Grande rue de Monplaisir. Le premier demandait que le second fût condamné à lui payer une somme de 600 francs, valeur de la récolte des arbres fruitiers de son jardin, qu'il avait lui-même plantés. Considérant que M. Delorme était devenu le propriétaire légal du terrain et qu'il en possédait donc l'entière jouissance, le tribunal débouta le requérant de sa plainte. Ce cas nous livre plusieurs enseignements. Outre le fait qu'il rappelle la mobilité ouvrière à travers la mention furtive de la migration de Claudius Diard, il nous renvoie aux propriétés de la famille Jullien et nous apprend que le terrain était vendu deux francs le mètre carré en 1920 et que finalement le coût de la propriété bâtie s'élevait à sept francs le mètre carré. La location de terrain en vue de cultiver un jardin potager, voire ici un verger, permettait à un ouvrier de trouver non seulement un complément alimentaire mais aussi un appoint de revenu, évalué par Claudius Diard à plus de la moitié de la valeur du terrain. Même s'il y a une surestimation de sa part et si les négociations ont pu faire baisser le prix de la vente du terrain, l'apport était loin d'être négligeable. Le nouveau propriétaire s'est déclaré au tribunal domicilié à Monplaisir et effectivement il n'a pas été recensé rue Longefer, ni en 1921, ni en 1926. En revanche, à partir de 1931, une femme, seule, Rosine Marguerite Delorme était notée dans les listes nominatives des recensements, au 17 de la rue Longefer. Il s'agissait en fait de la même maison, la numérotation de la rue ayant changé. Apparemment, la matrice des propriétés bâties n'a jamais enregistré la mutation. Les informations restent parcellaires et disparates. Cependant, on paraît assuré du fait que la propriété du 5 puis 17 rue Longefer n'a pas servi de résidence principale à M. Delorme au cours des années 1920. Le 5 de la rue Longefer n'ayant pas été recensé en 1921 ni en 1926, le 17 étant occupé par un ménage qu'on retrouve au 33 en 1931 (changement de numérotation dont nous prévient la matrice cadastrale), peut-on supposer que la propriété servait de dépendance jardinière ? D'investissement foncier ? Était-elle habitée de façon continue, ses locataires échappant au recensement ? Il est difficile de trancher entre toutes les hypothèses, mais on peut considérer que les usages et les fonctions des terrains bâtis dans le Transvaal ne se conformaient pas au modèle unique que nous présente Simone Mayery : une famille ouvrière d'origine paysanne qui aurait eu la nostalgie d'un habitat individuel dont elle serait la propriétaire⁵⁴. Cette vision réductrice renvoie plus sûrement à la conception paternaliste des

⁵⁴ S. Mayery, *op. cit.*, p. 32

bienfaits de la propriété et du jardin ouvriers, développée par le catholicisme social depuis leur théorisation par Frédéric Le Play.

Si les usages résidentiels de cet espace périphérique s'imposaient définitivement au cours des années 1930 parallèlement au développement de ses fonctions urbaines, la décennie précédente avait conservé au territoire paroissial une plus grande indétermination et des usages de l'espace plus variés, dont rendait encore compte la confrontation de la matrice cadastrale des propriétés bâties et des plans au 1 / 500e. Le cabanon du dimanche, que les ouvriers parisiens affectionnaient, devait aussi exister au début des années 1920 dans le Transvaal pour des ouvriers lyonnais. Mais d'autres pouvaient user d'un jardin potager alors qu'ils habitaient à quelques centaines de mètres, près de leur lieu de travail. Le projet de se retirer dans une petite maison, dont on était enfin le propriétaire, une fois l'heure de la retraite venue, a sûrement été conduit par des ouvriers attirés par des terrains meilleur marché. Nombreux étaient aussi ceux qui demeuraient locataires, ou devenaient propriétaires d'un logement dans le Transvaal, avant de le céder à leurs héritiers ou de le vendre, pour repartir « au pays », leur vie active terminée⁵⁵. On habitait le Transvaal, car cette périphérie urbaine échappait aux contraintes économiques du centre, mais elle continuait à offrir une proximité suffisante avec son lieu de travail qui demeurait dans la ville. D'autres enfin possédaient les moyens d'investir dans la propriété d'une parcelle qu'ils faisaient lotir et qu'ils louaient, alors qu'ils habitaient eux-mêmes à proximité. L'investissement foncier faisait partie d'une stratégie financière qui préservait les années d'inactivité et assurait un héritage aux descendants.

Des photographies conservées par les héritiers de Laurent Remillieux proposent quelques vues des jardins ouvriers formant l'une des composantes du paysage urbain du Transvaal⁵⁶. Les informations que ces photographies livrent sur le territoire

⁵⁵ On retrouve là les trajectoires ouvrières décrites par Yves Lequin et par Jean-Luc Pinol.

⁵⁶ Dossier conservé par la famille Remillieux. Au moins une de ces photographies a été insérée dans le numéro de *La Vie Catholique* du 15 mars 1930, en illustration de l'article écrit par Laurent Remillieux. On sait que ces vues sont issues d'un reportage photographique, complétant le récit du curé sur la présence de l'Eglise dans une périphérie urbaine, même si au départ elles n'avaient pas été conçues pour servir d'illustration à cet article. On ne sait pas exactement quand elles ont été prises, certaines l'ont été avant janvier 1930 en tout cas. On ne peut donc les dater que de la fin des années 1920 ou de l'année 1930 sans plus de précision. Un télégramme non daté de Francisque Gay au curé de Saint-Alban réclamait l'envoi de photographies de « patronages – cité paroissiale – œuvres de jeunes gens ». Une lettre de l'abbé Remillieux, datée du 21 janvier 1930 et conservée, comme le télégramme, dans la correspondance de Francisque Gay à l'Institut

paroissial seront présentées dans un premier temps sans que soit pris en compte le regard que le photographe a porté sur l'objet de ses prises de vue. La description des documents iconographiques doit ici nous aider simplement à compléter l'état des lieux de l'urbanisation entamé. Si, au cours des années 1920, l'urbanisation avait progressé, le secteur avait conservé ses caractéristiques de périphérie urbaine. La plupart des photographies, prises dans le nord, nord-ouest du quartier, donnent à voir au premier plan des champs, des terrains vagues, peut-être à bâtir, des chemins en terre qui redisent l'espace rural résiduel, que nous avons cartographié au moment de représenter l'occupation des sols. Mais les limites de la ville se faisaient apparemment aussi industrielles et ouvrières, comme le montrent les toits et les cheminées d'usine visibles au loin et les jardins ouvriers proches des petites maisons basses, parfois à un étage, à la construction anarchique et précaire. Ces photographies ne nous présentent qu'une vision partielle des lieux, les pentes, le chemin Saint-Alban, le début du Transvaal, mais même au plus près de Monplaisir, on garde l'impression d'un espace qui n'est pas encore totalement urbanisé. Toutefois, la distance qui existait entre les bâtiments, les vastes étendues vierges de constructions renvoyaient à un vide urbain qui n'était pourtant plus la campagne. La présence d'une ferme, pas très loin des bâtiments paroissiaux, semble même incongrue. On revient toujours au fait que les recherches d'histoire urbaine qui m'ont le plus aidée à progresser dans mon travail ont pour terrain d'étude les banlieues, alors que le secteur dont je m'occupe se situait bien dans les limites communales de Lyon. La notion de périphérie urbaine qui, en s'opposant à celle de centre, englobe les faubourgs et les banlieues, est ici un concept opératoire bien adapté. L'observation des évolutions du secteur urbain correspondant au territoire paroissial montre des points communs avec la formation d'une banlieue : occupation des sols, réseau viaire, croissance urbaine, formes et usages de l'habitat. Alors que « les maraîchers [avaient] quitté les arrondissements périphériques de la capitale » et que demeuraient, « dans la banlieue noire qui s'industrialis[ait] », « de grands espaces

Marc Sangnier, précisait en effet qu'il avait « fait tirer quelques photographies » la veille et qu'il les envoyait par courrier. Une lettre de Francisque Gay envoyée en réponse le 25 janvier 1930 apprenait que les photographies initialement prévues pour un numéro de *La Vie catholique* sur « l'Action des jeunes », étaient arrivées trop tard, mais qu'elles seraient utilisées dans un autre numéro en préparation sur « L'Apostolat dans les faubourgs ». Deux autres missives de Laurent Remillieux, des 22 février et 10 mars de la même année, annonçaient l'envoi de quelques autres photographies complémentaires.

cultivés », les limites du 7^e arrondissement de Lyon offraient encore ce type de paysage urbain au même titre que certains secteurs de Villeurbanne⁵⁷.

L'essor urbain des années 1930 : l'intégration dans la ville et ses limites

Nous étions donc au tournant des années 1920 – 1930 et l'essor urbain s'était confirmé. Les quatre mille habitants évalués à l'arrivée des fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban avaient doublé en 1930, selon une nouvelle estimation, et la croissance démographique s'était affermie mois après mois⁵⁸. Le réseau viaire continuait à se densifier, suivant toujours la même logique spatiale, en direction du sud et de l'est. Mais cette fois, les pouvoirs municipaux prenaient en charge l'extension de la ville, ils en assuraient la prévision et la gestion. Le territoire paroissial bénéficiait ainsi du plan de voirie conçu par Chalumeau, ingénieur en chef des services de la voirie à la ville de Lyon. L'exécution de ce plan devait conduire à la percée de grands axes assurant une meilleure communication de la périphérie avec le centre de la ville et accélérant donc l'intégration urbaine des quartiers périphériques⁵⁹. Sur les plans au 1 / 500^e, on peut suivre l'extension et les aménagements de la voirie, prévus puis réalisés par la Ville de Lyon, grâce aux corrections et aux annotations portées sur la série des feuilles datées de 1920, 1921 et 1922. Des bandes grisées figuraient les élargissements et les prolongations des rues existantes ou le percement d'artères nouvelles. La municipalité, en exerçant son droit de préemption, imposait le mouvement aux propriétaires et indemnisait les expropriés. Les passages, impasses et autres chemins privés se transformaient en rues, les voies changeaient de noms et une nouvelle numérotation prenait en compte la densification du bâti. En dix ans, entre 1927 et 1936, sept rues nouvelles étaient attribuées par délibération du conseil municipal, tandis que plusieurs des anciens

⁵⁷ Béatrice Cabedoce, « Jardins ouvriers et banlieue : le bonheur au jardin ? », in Alain Faure (sous la direction de), *Les premiers banlieusards. Aux origines des banlieues de Paris (1840 – 1940)*, Paris, Editions Créaphis, 1991, p. 249. L'article comprend d'ailleurs des reproductions de photographies de jardins ouvriers prises à Villeurbanne dans l'entre-deux-guerres. Sur la formation de cette banlieue lyonnaise, voir Marc Bonneville, *Villeurbanne, naissance et métamorphose d'une banlieue ouvrière...*, *op. cit.*

⁵⁸ Le procès-verbal de la visite canonique, daté du 15 mars 1930, recense 1714 boîtes aux lettres le 3 mars 1930 et évalue le chiffre de la population dans une fourchette comprise entre sept et huit mille habitants. En 1934, le procès-verbal d'une nouvelle visite canonique évoque 1900 boîtes aux lettres. Papiers conservés à la cure.

⁵⁹ J. Pelletier, *Lyon pas à pas*, *op. cit.*, p. 106.

chemins ruraux perdaient leur dénomination. La nouvelle toponymie renvoyait l'image d'un espace confondu avec le quartier hospitalier, dont on disait par là aussi l'intégration à la ville. Pourtant, l'espace vécu par les habitants demeurait largement imprégné des anciens repères. Les adresses qui étaient données à l'administration ou que l'on retrouve dans les archives de la justice de paix, comme dans les registres paroissiaux, ne tenaient pas toujours compte des modifications, signe que l'imposition d'un ordre urbain voulu par le pouvoir municipal et proposé par les urbanistes restait largement théorique plusieurs années après l'application des décisions officielles. De plus, dans les années 1930, la trame viaire conservait son aspect lâche, structurant de plus en plus mal le territoire paroissial au fur et à mesure qu'on s'éloignait du cœur du Transvaal et des pentes. On différenciait encore le quadrillage des voies nouvelles, mieux hiérarchisées et qui canalisait pour l'essentiel le développement de l'habitat, de l'ancienne voirie vicinale desservant tout ensemble usines et habitat, fixant les dernières fermes en activité. Même la nouvelle voirie manquait de cohérence et le boulevard Ambroise Paré en était l'exemple extrême : alors qu'il était censé relier l'avenue Berthelot prolongée à l'avenue Rockefeller, il demeurait dans les années 1940 sectionné en deux parties distinctes⁶⁰ ; il témoignait ainsi de l'inachèvement et de l'incohérence d'une trame viaire participant des discontinuités territoriales de ces confins de la ville.

Finalement, on n'assista pas entre les deux guerres à une mutation radicale du paysage urbain qui s'étendait entre l'avenue de Rockefeller et la limite sud du territoire paroissial. Faute de moyens, les politiques urbaines restèrent largement « virtuelles »⁶¹. Dans cette périphérie lyonnaise, la seule réalisation d'envergure concerna le secteur de Monplaisir la Plaine où fut édifié le quartier des Etats-Unis⁶², et encore n'était-elle pas terminée à la veille de la Deuxième Guerre mondiale. Le plus grand bouleversement était intervenu au nord du territoire paroissial avec la construction du grand ensemble hospitalier de Grange Blanche, dont les plans

⁶⁰ Le boulevard Ambroise Paré ne déboucha sur l'avenue Rockefeller qu'à partir de 1987.

⁶¹ J.-L. Pinol, *Espace social et espace politique. Lyon à l'époque du Front Populaire*, Lyon, Presses Universitaires Lyonnaises, 1980, 214 p., p. 123.

⁶² Sur le quartier des Etats-Unis, on peut consulter la thèse de doctorat de Claire Berthet, *Naissance d'un quartier : les Etats-Unis de Lyon, 1930-1980*, Université Lumière Lyon 2, 1993, remaniée et publiée sous le titre *Contribution à une histoire du logement social en France au XXe siècle : des bâtisseurs aux habitants, les HBM des Etats-Unis de Lyon*, Paris, L'Harmattan, 1997, 335 p.

avaient été réalisés dès 1909 par Tony Garnier⁶³. Son audace architecturale résidait cette fois dans une dissémination des bâtiments. Mais avec ce projet urbanistique, la périphérie urbaine se voyait encore octroyer de nouvelles fonctions et ses rapports avec le centre continuaient à se redéfinir. Les travaux, interrompus par la guerre, reprirent en 1918. L'implantation du nouvel hôpital, puis des Facultés de médecine et de pharmacie, de l'École d'infirmières et de visiteuses d'hygiène sociale, ces trois entités bénéficiant des subventions de la Fondation Rockefeller, s'étala sur plus d'une décennie et le chantier dura finalement jusqu'en 1936, quatre ans après la mise en fonctionnement des premiers services hospitaliers. Déjà l'église et les bâtiments paroissiaux, maison d'œuvres, salle de réunions, écoles, avaient imposé de nouveaux repères chemin Saint-Alban. Mais avec le nouvel ensemble hospitalier, le nord du territoire paroissial subit une transformation complète : l'usine Vachon-Bavoux, les écoles paroissiales et la Maison des Jeunes furent expropriées. Les matrices cadastrales gardent la trace des démolitions qui précédèrent l'érection des nouvelles installations, rappelant que « l'espace urbain est, lui aussi, espace sédimentaire »⁶⁴. Après les démolitions dues à la construction de l'hôpital grande rue de Monplaisir, ce fut au tour des bâtiments situés au 23, 25 et 29 du chemin Saint-Alban d'être détruits entre 1929 et 1932 pour laisser la place à la Faculté de médecine⁶⁵.

De leur côté, les propriétaires de domaines fonciers profitaient de l'accélération du mouvement de l'urbanisation et lotissaient des terres à bâtir⁶⁶. La prépondérance des

⁶³ Françoise Bayard, Pierre Cayez (sous la direction de), *Histoire de Lyon, du XVIIe siècle à nos jours*, Le Coteau, Editions Horvath, 1990, p. 350.

⁶⁴ J.-L. Pinol, *Espace social et espace politique*, op. cit., p. 123.

⁶⁵ Matrice cadastrale des propriétés bâties, 3 P 123 / 106.

⁶⁶ L'histoire des lotissements de la périphérie urbaine pendant l'entre-deux-guerres a donc été l'objet de la publication récente d'Annie Fourcaut, *La banlieue en morceaux. La crise des lotissements défectueux en France dans l'entre-deux-guerres*, op. cit.. On retrouve, sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban, bien des aspects des lotissements nés dans l'improvisation des initiatives privées à partir des années vingt. Les axes de l'étude présentés dans l'introduction (p. 13-21) résument déjà des problématiques qu'on pourrait reprendre, pour une étude détaillée de ce type de logement populaire, qui se développe aussi au sud et à l'est du territoire paroissial. Si, pour Paris, il peut s'agir effectivement « d'une histoire spécifiquement banlieusarde » (p. 14), il ne saurait en être de même dans l'agglomération lyonnaise, puisque le territoire étudié peut connaître sur certains points un fonctionnement semblable à celui d'une banlieue. Comme je l'ai déjà fait remarquer, le terme de « périphérie », qu'emploie aussitôt, dans la phrase suivante, Annie Fourcaut, est dans notre cas bien adapté. D'ailleurs, quand on se porte vers la périphérie

maisons individuelles, y compris dans le Transvaal, qui avait été rendue possible par les conditions plus favorables du marché foncier dans la périphérie urbaine, rendait bien compte des préférences ouvrières en matière d'habitat. L'apparition des premiers petits lotissements pavillonnaires, aux dimensions très modestes, les confirmait. Les nouveaux logements construits s'inscrivaient, certes, dans le cadre d'une densification du bâti dans les rues du Transvaal, mais ils relevaient aussi largement, à partir de la fin des années 1920, de l'initiative privée des propriétaires fonciers et ils s'édifiaient alors dans l'espace rural résiduel du centre et du sud du territoire paroissial. La comparaison des parcellaires reportés sur les fonds de carte du début des années 1920 et des années 1940 indique la tendance : la division des parcelles accompagnait l'extension du bâti et elle était, avec cette dernière, le signe de l'urbanisation du territoire. Sur l'ensemble des voies du territoire paroissial étudiées à partir des matrices cadastrales, les deux tiers au moins des propriétés bâties déclarées à l'imposition entre 1912 et 1943 étaient enregistrées comme constructions neuves, environ trois cent cinquante en valeur absolue⁶⁷. Le graphique suivant permet de saisir les rythmes d'évolution de l'urbanisation à partir de la déclaration de ces constructions neuves.

Graphique 1. :

Constructions neuves déclarées à l'imposition entre 1912 et 1943

illustration03.jpg

La source présente évidemment l'inconvénient de ne pas compter les constructions non déclarées et d'enregistrer souvent avec un temps de décalage les nouvelles constructions, faussant en cela l'analyse. Les poussées de constructions correspondent plutôt aux moments de leur enregistrement par l'administration fiscale qu'aux rythmes de l'urbanisation en temps réel. On peut cependant dégager quelques tendances sans risque d'erreurs majeures. Ce fut seulement après la Première Guerre mondiale que l'essor de la déclaration de constructions fut marqué. La situation s'expliquait peut-être autant par les conditions difficiles créées par la guerre quant

des grandes villes de province, les lotissements des faubourgs deviennent tout autant prenante de l'étude, qu'on soit aux limites de la ville avec l'exemple du Puy (p. 118), ou dans les « zones de peuplement clairsemé à l'intérieur du vaste territoire communal » à Marseille (p. 119). La signification et le contenu de la périphérie urbaine semblent changer de la capitale aux grandes villes de province.

⁶⁷ Matrices des propriétés bâties, 3 P 123 / 104 - 108.

aux possibilités de surveillance administrative que par la réelle poussée urbaine qui suivit l'immédiat après-guerre. De plus, Jean-Luc Pinol rappelle que, de 1911 à 1921, la croissance démographique de la rive gauche fut essentiellement absorbée par les espaces les plus anciennement bâtis, comme la vieille Guillotière et la Part-Dieu, tandis que « les zones les plus récemment urbanisées marqu[ai]ent le pas » dans un contexte général de croissance ralentie⁶⁸. De 1921 à 1936 au contraire, les zones périphériques de la rive gauche redevenaient les plus dynamiques. La forte demande de logements de l'après-guerre et le désir d'accéder à la propriété individuelle allaient à la rencontre d'une offre de terrains lotis proposée par les anciens propriétaires des domaines agricoles de la périphérie. On pourrait penser que la loi Loucheur de 1928 avait encouragé ce mouvement en facilitant les conditions d'accès à la propriété. Réservée cependant pour l'essentiel aux logements sociaux et aux lotissements de la périphérie parisienne, elle ne profita sûrement pas aux habitants du Transvaal, ce que paraît confirmer la lecture du graphique 1⁶⁹. Les périodes d'essor des constructions mises en valeur semblent en fait liées aux initiatives des propriétaires privés et aux aménagements de la voirie réalisés par la municipalité. Elles correspondent aussi à l'élan donné à cette périphérie urbaine par ses nouvelles fonctions hospitalières et universitaires qui relayaient les activités secondaires continuant à se développer, jusqu'à la fin des années 1930 pour les petites unités de production. Le contexte économique ou international général a-t-il joué sur les rythmes des constructions, la dépression économique du début des années 1930 amenant par exemple leur ralentissement ? En l'absence d'autres sources confirmant la baisse des constructions plutôt que celle de leur déclaration, on ne peut en jurer. Mais on sait par ailleurs que la crise interrompit les activités de certaines grandes unités de production qui n'avaient pas su, à partir des années 1920, se moderniser et s'adapter aux nouvelles conditions du marché. Ainsi, sur le territoire paroissial, la production de la Société nouvelle de La Buire Automobile cessa définitivement en 1930⁷⁰. La conjoncture économique venait s'ajouter aux défaillances structurelles, manque d'innovation et sous-équipement, qui avaient déjà

⁶⁸ J.-L. Pinol, *Les mobilités de la grande ville*, *op. cit.*, p. 162.

⁶⁹ Mon étude trouve ici une de ses limites puisque, conformément au cahier des charges que je m'étais fixé, je n'ai pas cherché à approfondir la question des modalités de la création des lotissements et du financement des nouveaux logements.

⁷⁰ Pierre L. Pouzet, « La Buire, constructeur d'automobiles », *Rive Gauche*, Juin 1991, n° 117, p. 13-16.

facilité la concurrence de nouveaux constructeurs. La production des véhicules utilitaires s'était d'ailleurs arrêtée dès 1925. La matrice cadastrale nous apprend que le département du Rhône prit possession de l'usine de La Buire en 1938 et que la Société fut mise en liquidation amiable. Déjà, une friche industrielle s'emparait du nord du quartier, alors que les activités tertiaires avaient dans le même temps et dans le même lieu étendu leur emprise.

Un seul exemple de lotissement d'anciennes terres agricoles sur l'initiative de leurs propriétaires sera développé. Il concerne le sud du territoire paroissial, où trois rues étaient ouvertes en 1926, à l'est de parcelles dévolues aux activités de la Société Franco-Suisse, industrie alimentaire produisant des confitures et devenue l'usine Lenzbourg à partir des années 1930. Ces rues desservaient un lotissement pavillonnaire, exactement inscrit dans les limites des parcelles de terre qui avaient appartenu à Toussaint Mille. Les rues avaient été nommées d'après la famille de cet ancien cultivateur, dont on retrouve la trace dans les listes nominatives du recensement de 1911, chemin de Croix Morlon à Saint-Alban, et de celui de 1921, chemin de la Plaine cette fois. La comparaison des plans au 1 / 500^e datés de 1921 et de 1939⁷¹ révèle que l'organisation du lotissement a bien été calquée sur la trame des parcelles de Toussaint Mille : ainsi s'explique la longueur inégale des rues Claude Violet et Catherine Favre, tracées en parallèle et qui ont été reliées par la rue Toussaint Mille, ce qui a donné au pâté de maisons une logique d'accès particulière qui subsiste encore aujourd'hui. L'exemple choisi montre bien que cette nouvelle poussée urbaine ne se réalisait pas forcément dans la continuité du quartier du Transvaal. Apparaissaient dorénavant des îlots qui n'étaient pas reliés au noyau du quartier. Les formes que prenait ici la ville étaient encore loin d'être définitivement fixées. Pour le moment, la discontinuité de l'urbanisation ajoutait à l'hétérogénéité des logiques d'organisation spatiale de ce territoire.

L'espace rural résiduel poursuivait ainsi sa régression. De moins en moins de terres étaient cultivées et celles qui l'étaient se concentraient de plus en plus à l'est du territoire paroissial, si l'on exceptait les jardins ouvriers. Si, en valeur absolue, le nombre d'agriculteurs recensés parmi les chefs de ménage restait sensiblement identique en 1921 et 1936, leur part relative au sein de la population diminuait de façon drastique, puisqu'elle passait d'un peu plus de 7 % à moins de 2,5 %. Ils étaient désormais submergés par les nouveaux arrivants qui renforçaient le poids des

⁷¹ A.M.L., 4 S 350 - 1921 et 4 S 350 - 1939.

autres catégories professionnelles. Toujours localisés le long des anciens chemins vicinaux, ils confirmaient cependant l'hétérogénéité des logiques territoriales déjà évoquée avec l'organisation duale des trames viaries. Alors que l'espace rural reculait de façon définitive devant la poussée urbaine, celle-ci n'en recouvrait pas pour autant toutes les parcelles dévolues autrefois aux cultures. Les terres en friches s'étendaient, terrains à bâtir, terrains vagues et chantiers se développaient entre les îlots urbanisés, caractérisant le paysage de la périphérie urbaine, transition entre une campagne qui n'était plus et un ordre urbain à venir. Les témoignages des anciens habitants des lieux livrent l'impression nostalgique d'une sensation de liberté vécue par les enfants qu'ils étaient alors. Pierre Dussap, qui est né en 1929 à Loriol dans la Drôme, résidait en 1936 au 4 de la rue Claude Viollet. Il déménagea quelque temps après pour la rue Colette, qui se situait toujours dans le sud du territoire paroissial⁷². Ses souvenirs d'enfance le ramènent aux jeux partagés avec les copains de Saint-Alban, qu'il a d'abord rencontrés en fréquentant la même école publique, le groupe scolaire Edouard Herriot installé rue Bataille. Il rappelle les « prés », les « champs » et l'avenue Berthelot prolongée qui, « à peine empierrée », restait un « grand chemin de randonnée ». Un de ses amis habitait dans une ferme, à l'angle de la rue Victor de Laprade. Et les enfants pouvaient encore faire de la luge ou même du ski, quand ils récupéraient un équipement, sur les pentes de la colline qui s'élevait au-dessus de la plaine occupée par le Transvaal. Certains champs avaient été transformés en jardins ouvriers mais, avant la construction des immeubles qui se multiplieraient dans l'après-guerre, de nombreuses étendues étaient encore « les pampas » qui servaient de terrains de jeux aux enfants du quartier. Les familles qui, l'été venu, prenaient le frais le soir dans les rues des nouveaux lotissements, n'avaient pas le sentiment de vivre en ville. Elles étaient « en bordure, au pourtour », dans cet espace « pas marginal, mais dans la marge tout de même ». Car Pierre Dussap ne s'y trompe pas : même si les autorités désignaient cet espace en cours d'aménagement comme le quartier des nouvelles facultés, ceux qui vivaient dans la plaine se disaient du Transvaal et « le Transvaal, ça voulait tout dire, c'était le bout du monde pour les gens qui n'étaient pas de là ».

L'espace défini par les limites paroissiales était donc encore loin d'avoir conquis l'homogénéité urbaine marquée par la continuité territoriale, qui caractérisait les quartiers mieux intégrés dans la ville. Son équipement se poursuivait cependant, lui

⁷² Témoignage recueilli le 11 mai 2000.

octroyant un plus grand degré d'urbanité, à laquelle concourait aussi le développement des services de proximité. L'école publique drainait les enfants du Transvaal et l'Amicale laïque, avec son groupe de gymnastique et sa clique musicale, implantés rue du Professeur Morat, derrière l'usine Lenzbourg, proposait d'autres lieux de sociabilité urbaine que ceux de Monplaisir. L'essor du petit commerce accompagnait la croissance démographique et l'affirmation de la fonction résidentielle du quartier. La part relative des petits commerçants n'avait certes guère progressé entre 1921 et 1936, représentant respectivement 4% et un peu moins de 5% des chefs de famille ayant déclaré leurs professions. Dans les deux échantillons des recensements retenus, ils passaient donc en valeur absolue de 17 à 52, tout en sachant que les relevés concernant l'année 1936 étaient beaucoup plus incomplets que ceux effectués pour 1921 en prévision d'un travail cartographique plus précis et plus exhaustif. Il faudrait d'ailleurs y ajouter les épouses tenant une boutique alors que le conjoint exerçait une autre profession, voire ceux qui ouvraient une petite échoppe, souvent très informelle, occasion d'un deuxième travail après les heures accomplies à l'usine et promesse d'une reconversion ou d'un moyen de survie la retraite venue. Elles étaient ainsi neuf en 1936 parmi les dix-sept épouses classées dans la rubrique « petits commerçants » à être mariées à des ouvriers, les huit autres travaillant avec leur conjoint dans la même boutique. C'est ainsi qu'en 1921, on comptait un cafetier, un charcutier et un tripier, deux épiciers et un marchand de primeurs, un laitier, un fromager, un marchand de vins, un marchand de journaux, un marchand de sacs et deux marchands de charbon alors qu'en 1936, on dénombrait neuf cafetiers et un restaurateur, quatre bouchers et quatre charcutiers, trois boulangers, huit épiciers, un buraliste, un droguiste et un quincaillier, une mercière, deux chiffonniers, quatre coiffeurs, sans compter les commerces dont l'objet n'était pas précisé. Autant que l'aspect quantitatif, c'est la diversification des commerces et les logiques de leurs implantations qui retiennent l'attention. Se multipliant dans quelques voies du noyau originel du Transvaal, ils se développaient aussi dans les nouveaux lotissements, privilégiant souvent l'une des rues au sein de laquelle ils se regroupaient, déterminant comme au cœur du Transvaal des points d'animation. La rue Claude Viollet concentrait ainsi les commerces de proximité au sein du nouveau lotissement bâti sur les parcelles de Toussaint Mille et attirait les habitants des rues environnantes. Dans le Transvaal, à la fin des années 1930, la rue Seignemartin était considérée comme « un nerf » du quartier. Et Pierre Dussap se souvient que si l'on

ne trouvait pas là ce dont on avait besoin, il fallait alors se rendre à « Monplaisir ville ». Les registres d'impôts, ceux concernant les taxes mobilières qui livrent des informations sur les patentes, donnent aussi une idée de l'importance et des formes prises par le petit commerce au cours des années 1930⁷³. Ils confirment d'abord son développement et sa diversification. On y trouve même une plus grande variété de commerces car l'administration fiscale avait plus le souci de la précision que les services des recensements. Les commerces de détail y abondent, ils ne représentent souvent qu'une minuscule échoppe installée au rez-de-chaussée des immeubles, parfois dans le lieu d'habitation de leurs propriétaires. Les mercières sont des marchandes de menue mercerie et les épiciers, des épiciers-regrattiers. Les ventes à l'étalage sont tout aussi nombreuses et l'on rencontre enfin quelques marchands forains. En 1940, d'autres services sont venus grossir le lot, comme ceux proposés par un teinturier-dégraisseur ou par un marchand d'appareils et de fournitures électriques. Le Transvaal se constituait peu à peu en quartier autonome de Monplaisir mais l'inventaire des commerces montrait aussi combien on avait affaire à un quartier populaire. Pourtant, les registres d'impôts, en différenciant les loueurs de chambres meublées des rues du Transvaal des propriétaires de pensions bourgeoises de l'avenue Rockefeller laissent aussi apparaître la diversité sociale du territoire paroissial.

La couverture aérienne verticale de Lyon, réalisée par les services du Général Seive, le 17 août 1934⁷⁴ permet finalement de dresser un bilan de l'évolution urbaine du territoire paroissial au milieu des années 1930. Si l'industrialisation avait bien eu lieu dans la continuité de Monplaisir et concentrait encore ses usines au nord et à l'ouest, ses établissements essaïmaient déjà plus au sud. L'espace rural résiduel se condensait toujours au sud et à l'est, le long des anciens chemins ruraux, toujours reconnaissables à leur tracé sinueux. On distinguait même quelques champs cultivés et des lambeaux de bois situés au plus près du boulevard Pinel. Mais cet espace rural, nettement en voie de régression par rapport au début des années 1920, ne ressemblait déjà plus du tout à celui qui s'étalait sur le quartier des Essarts de Bron. Il fallait

⁷³ Les registres étant en cours de classement lorsque j'ai dû les consulter, je n'ai pu obtenir pour la taxe mobilière que ceux des années 1930 et 1940. Le registre de 1920 était alors encore introuvable. La comparaison des deux registres m'a permis de percevoir tout de même l'évolution de la situation au cours des années 1930.

⁷⁴ A.M.L., 2 PH 7. J'ai utilisé les vues 67, 77, 78 et 79, qui permettent de couvrir l'ensemble du territoire paroissial.

dépasser désormais les limites communales de Lyon pour trouver des paysages ruraux moins dégradés. La campagne y était aussi clairement menacée par le front de l'urbanisation mais les propriétés agricoles s'y trouvaient mieux préservées. Les photographies mettent particulièrement en évidence les discontinuités du tissu urbain. On peut finalement différencier trois catégories d'espaces résidentiels. Au nord, la Grande rue de Monplaisir et les rues des pentes descendant vers le Transvaal, ainsi que l'avenue Esquirol, présentaient un aspect presque strictement résidentiel, on distinguait essentiellement des villas noyées dans les arbres, évoquant certaines rues de Montchat, comme si l'on avait affaire à une prolongation de ce quartier. Au nord ouest, dans le quartier du Transvaal, l'habitat était cette fois étroitement mêlé aux bâtiments des activités secondaires et suggérait des logements populaires. Le reste de l'espace bâti se dispersait en îlots résidentiels au hasard des parcelles loties : les petites maisons entourées de jardins ressemblaient à celles des rues du Transvaal mais elles s'en distinguaient par leur isolement. On sait par l'intermédiaire des matrices cadastrales qu'elles pouvaient aussi côtoyer des ateliers, mais ces établissements restaient plus souvent de petite taille et se confondaient alors avec le paysage urbain environnant. Le territoire paroissial inscrit dans la périphérie de Lyon demeurait un espace urbain fragmenté où les nouvelles logiques spatiales induites par l'industrialisation n'avaient pas encore totalement recouvert l'ancienne organisation rurale, alors qu'elles entraient en conflit avec les exigences résidentielles de divers groupes sociaux. La complexité de cet espace périphérique provenait justement de l'imbrication de toutes ces logiques, façonnées par le jeu des différents acteurs sociaux intervenant sur cet espace.

2 - Un espace social divisé

Pour caractériser l'espace social recouvert par le territoire paroissial dans la période de l'entre-deux-guerres, il est possible de commencer par reprendre les conclusions des différents travaux publiés par Jean-Luc Pinol. Sa thèse sur les mobilités de la grande ville, pour laquelle il a choisi comme terrain d'étude la ville de Lyon de la fin du XIXe siècle à la Seconde Guerre mondiale, n'est certes pas centrée sur une description des espaces sociaux lyonnais puisqu'elle s'intéresse aux mobilités sociales et géographiques de deux cohortes d'électeurs lyonnais dont elle compare le devenir dans la grande ville et les usages des espaces urbains. La typologie des

espaces sociaux de Lyon qu'elle propose alors est construite à partir de critères de mobilité définis au cours de l'étude des deux cohortes. La thèse revient cependant, et je l'ai déjà utilisée en ce sens, sur les caractéristiques urbaines et sociales des différents espaces lyonnais pour mettre en place le contexte et les conditions des itinéraires observés. De plus, une publication plus ancienne avait eu plus directement pour sujet l'espace social de Lyon. Il s'agissait cette fois de réaliser une analyse croisée des espaces social et politique saisis au cours des années 1930⁷⁵, plus à même de fournir les premières pistes à explorer dans la perspective de mon sujet. Avant cette publication, l'étude fut d'ailleurs l'objet d'un article qui dressait une comparaison entre les vieux quartiers de la ville et ses quartiers neufs en 1936⁷⁶. En rassemblant toutes les informations livrées par Jean-Luc Pinol dans ses publications de 1977 et 1980, je pouvais déjà dire que le quartier neuf qui m'occupait était composé :

« de très nombreux migrants [...]. En l'absence de très nombreux Lyonnais de naissance, ces migrants arrivés à Lyon à la suite d'itinéraires complexes, se regroupent par origine géographique en ensemble dont la tonalité villageoise est patente. »

« de jeunes adultes liés au développement de la grande usine et vivant dans un milieu relativement homogène socialement. »⁷⁷

Et en croisant les données sociales et politiques, on découvrait que le Transvaal et son monde de travailleurs manuels appartenaient à « la ville nouvelle, périphérique » où

« [l'] homogénéité sociale prime les autres types de relations. La rue, le café servent parfois de refuge à la sociabilité. Les migrants récents, mal intégrés à la société urbaine, parfois totalement exclus, ressentent âprement les clivages sociaux. Ici, peu d'espoir en la mobilité sociale individuelle, alors germe l'aspiration millénariste, l'aspiration à une éventuelle mobilité collective »⁷⁸

J'entrevois pourtant plusieurs limites à l'utilisation de la typologie construite par Jean-Luc Pinol. Comme le laissent déjà transparaître les phrases précédentes qui évoquent explicitement le Transvaal, le problème était principalement posé par les

⁷⁵ J.-L. Pinol, *Espace social et espace politique. Lyon à l'époque du Front Populaire*, Lyon, Presses Universitaires Lyonnaises, 1980, 214 p.

⁷⁶ J.-L. Pinol, « Vieux quartiers et quartiers neufs à Lyon en 1936 (listes électorales et histoire sociale) », *Bulletin du Centre d'Histoire économique et social de la région lyonnaise*, n° 3, 1977, p. 1-16.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁸ J.-L. Pinol, *Espace social et espace politique...*, *op. cit.*, p. 156.

limites du territoire paroissial qui ne recouvraient pas exactement celles déterminées par le découpage électoral qui avait servi de base à l'étude de Jean-Luc Pinol. Les données que j'ai regroupées sur la population du territoire paroissial concernent certes un espace géographique sensiblement identique à celui du 17^e bureau, constitué après les modifications du sectionnement électoral qui avaient été opérées en 1936 et qui portaient essentiellement sur la rive gauche de Lyon. Les limites de ce bureau électoral siégeant au groupe scolaire Edouard Herriot, rue Bataille, étaient ainsi définies : « le chemin de Grange-Rouge, la grande rue de Monplaisir, l'avenue Rockefeller, la commune de Bron, le chemin de Saint-Priest jusqu'au chemin de Grange Rouge »⁷⁹. L'avenue Esquirol restait exclue de cet espace, comme elle l'avait été auparavant lorsque le 17^e bureau était partagé entre les 14^e et 15^e bureaux. Avant 1936, le découpage électoral de la ville ne permettait d'ailleurs pas de conduire une analyse fine des espaces sociaux urbains de la rive gauche. De plus, jusqu'en 1930, les listes électorales étaient tenues par arrondissement. Aussi, pour sa thèse, Jean-Luc Pinol n'a-t-il pu conserver le découpage électoral qu'il avait suivi dans ses travaux précédents. Il a donc « regroupé les bureaux de vote en zones plus étendues » et, pour définir ces dernières, il a « combiné limites administratives et caractéristiques sociales des différents espaces telles qu'elles apparaissaient à la lumière des recherches faites sur la société lyonnaise au milieu des années 1930 »⁸⁰. Cette typologie l'a conduit à différencier quatorze espaces sociaux au sein de la ville de Lyon, sans compter la banlieue de Villeurbanne qui rentre aussi dans son terrain de recherche. Pour finir, l'espace défini par les limites de Notre-Dame Saint-Alban se retrouvait pour sa plus grande partie dans le type codifié 73 et intitulé « Gerland Etats-Unis ». Le nord du territoire paroissial s'intégrait au contraire à l'ensemble codifié 33 et dominé par le quartier de Montchat, dont il prenait le nom. Mon terrain de recherche ne respectait donc pas les limites du découpage géographique envisagé par Jean-Luc Pinol et empiétait sur deux espaces sociaux aux fonctionnements différents. Le changement d'échelle que j'opérais pour l'étude de ce territoire restreint autorisait par ailleurs une observation plus fine des logiques spatiales de l'organisation sociale de la périphérie urbaine, tandis que la logique territoriale de l'objet de la recherche et la nécessité d'ouvrir l'enquête sur des perspectives

⁷⁹ A.D.R., 3 M 1374, Extraits des arrêtés préfectoraux portant sur la division de la Ville de Lyon en bureaux de vote.

⁸⁰ Voir le chapitre 4 intitulé « L'espace social d'une grande ville », p. 155-171, de la thèse de J.-L. Pinol, *Les mobilités de la grande ville...*, *op. cit.* ; les citations sont extraites de la page 155.

d'histoire religieuse conditionnaient le questionnement. L'espace qui s'imposait à moi avait été défini selon les velléités des divers acteurs de la fondation paroissiale et n'était en rien un espace reconstruit par un historien selon des critères scientifiques. Tout en utilisant les clés de lecture fournies par Jean-Luc Pinol, il me fallait mener ma propre enquête pour parvenir à établir la spécificité du fonctionnement social du territoire paroissial.

Diversité sociale et logiques territoriales

Les espaces topographiquement différenciés des pentes et de la plaine étaient donc aussi, depuis le début de l'extension urbaine liée à l'industrialisation, des espaces socialement divisés : les hauteurs avaient dès le départ retenu les cadres de l'industrie voire quelques représentants du monde des classes moyennes et la plaine était réservée aux ouvriers, tandis que l'ancien chemin rural retenait les derniers agriculteurs. Le monde des classes dirigeantes⁸¹ était effectivement bien représenté par les résidents des villas de la rue Montvert qui avait conservé le nom de l'ancien domaine médiéval et de son petit château. Sur les huit ménages recensés en 1911, quatre des chefs de ménage étaient des cadres supérieurs qui louaient ces maisons à d'autres Lyonnais, la plupart chefs d'entreprise dans le secteur du bâtiment et qui avaient certainement construit eux-mêmes ces habitations en vue de leur location. Ainsi en 1912, Joseph Gagnieu, charpentier, demeurant rue Bugeaud et Louis Boretti, plâtrier, domicilié rue Pierre Corneille, possédaient chacun une maison aux 5 et 7 de la rue Montvert qu'ils louaient à deux ingénieurs. Quant à Pierre Artru, menuisier, il était le propriétaire de deux maisons aux 4 et 6 de ladite rue, habitées en 1911 par les familles de deux cadres commerciaux. Trois de ces quatre ménages employaient une domestique. La dernière employée de maison recensée dans la rue Montvert avait aussi été engagée par un ingénieur. La plus petite des maisons déclarées au cadastre était celle d'un employé, propriétaire résident, et comptait sept ouvertures, mais ce type de résidence restait minoritaire dans la rue. La plus vaste demeure était occupée par l'un des ingénieurs et on avait dénombré vingt-sept ouvertures. Les plans au 1 / 500⁸² laissent deviner des maisons bourgeoises, parfois avec dépendance, entourées de jardins d'agrément aux dimensions appréciables et comportant des arbres qui transformaient certains de ces jardins en petits parcs. La moyenne des revenus nets imposables indiqués dans la matrice cadastrale est

⁸¹ Tous les développements d'histoire sociale reprennent la nomenclature socioprofessionnelle élaborée par Jean-Luc Pinol, *op. cit.*, voir l'annexe 1.

⁸² A.M.L., Série 4 S, Feuille 303, 1913 complétée en 1920.

supérieure pour les propriétés de la rue Montvert existant avant 1912 à la moyenne de ce même revenu calculée sur l'ensemble des propriétés bâties recensées dans l'espace total considéré. En fait, résidaient là majoritairement, près de leur lieu de travail, les cadres de l'industrie et du négoce qui avaient accompagné la marche des établissements industriels vers l'est de la ville. L'étude détaillée de la population du chemin de Monplaisir à Saint-Alban aboutirait au même résultat, si ce n'était le maintien des jardiniers et autres maraîchers au fur et à mesure qu'on s'éloignait du centre de Monplaisir.

Je n'ai pas réalisé une étude exhaustive de la population à partir des listes nominatives du recensement de 1911, me contentant d'inclure dans la base de données un échantillon de cent douze ménages, choisis, après une lecture générale des listes, parmi des rues aux profils sociologiques et urbains différents. J'ai relevé les informations fournies par le recensement pour les ménages du chemin de Croix Morlon à Saint-Alban, la rue Monvert, la rue Longefer et la rue du Quartier neuf. Le graphique suivant a été réalisé à partir de l'étude des groupes professionnels de l'ensemble des cent douze chefs de ménage.

Graphique 2. :

Répartition des chefs de ménage selon leur groupe professionnel en 1911

illustration04.jpg

Il permet d'approcher la structure sociale de la population présente en 1911. Il sera complété par une analyse de la répartition des groupes professionnels dans l'espace des quatre voies envisagées. Le graphique fait apparaître la domination du monde du travail manuel, regroupant les ouvriers, les manœuvres et cette catégorie ambiguë des ouvriers-artisans, certainement majorée par le fait que n'est pas précisé, dans les listes nominatives consultées, le nom des employeurs. On n'a donc aucun moyen de savoir si le menuisier recensé rue Longefer travaillait comme salarié dans une grande entreprise, pour le patron d'une petite affaire ou à son propre compte. Les chiffres suggèrent simplement la formation d'un quartier industriel et artisanal au détriment des activités agricoles. Les emplois offerts par le secteur secondaire mobilisaient plus de la moitié des chefs de ménage. Les agriculteurs et les salariés de l'agriculture occupaient encore une place notable, puisqu'ils composaient 15 % de l'échantillon. Les calculs aboutissent sensiblement au même résultat si l'on restreint l'échantillon

aux limites stricto sensu du futur territoire paroissial, c'est-à-dire si l'on en exclut les ménages résidant en deçà du 35 de la rue Bataille : le groupe des agriculteurs passe à 19 % alors que celui du monde du travail manuel recule de quatre points, passant de 56 % à 52 %. On n'enregistre aucun autre changement. Le monde des classes moyennes, qui arrivait en troisième position, était représenté par des employés, désignés sans précision par ce simple terme, des commerçants ou salariés du petit commerce et quelques rares cadres administratifs moyens. Les cinq membres du groupe intitulé « classes dirigeantes » relevaient non pas du groupe logé par Jean-Luc Pinol au sommet de la hiérarchie sociale mais de celui des « cadres supérieurs ». Tous les cinq se retrouvaient dans la rue Montvert. En revanche, dans les rues Longefer et du Quartier Neuf, se concentraient les trois-quarts des individus appartenant au monde du travail manuel. Enfin, seuls trois individus classés dans le groupe agriculteurs n'étaient pas domiciliés chemin de Croix Morlon. Ces trois remarques nous introduisent dans l'étude des logiques spatiales de l'organisation sociale du territoire paroissial, logiques que confirmèrent les évolutions de l'après-guerre.

L'ensemble de données le plus exhaustif a été rassemblé pour l'année 1921 en prévision du travail cartographique que nous voulions réaliser. Le choix de conduire une étude plus précise du territoire paroissial au début des années 1920 a été commandé à la fois par les contraintes imposées par les sources disponibles et par l'objectif de connaissance que j'avais déterminé. En effet, la seule série complète et cohérente au niveau chronologique de plans au 1 / 500^e dont nous pouvions disposer était constituée par les épreuves datant de 1920, 1921, 1922. Les reconstitutions de la totalité du territoire paroissial à des dates ultérieures devenaient impossibles avant la fin des années 1940. Et encore devaient-elles être exécutées au prix de certains ajustements car les différentes parties du territoire avaient été cartographiées à plusieurs années d'écart. Les expériences que nous avons menées pour analyser la pratique religieuse dans les années 1930 ou pour rendre compte de l'évolution de l'espace urbain dans les années 1940 restent donc très partielles. Mais le travail effectué sur le début des années 1920 permettait aussi d'envisager le territoire paroissial au moment de la fondation de Notre-Dame Saint-Alban et donc de revenir sur les premiers temps de la rencontre entre les animateurs de la paroisse et les paroissiens. Les premières années furent décisives quant à la mise en place du projet paroissial. Il semblait alors pertinent de tenter de retracer le plus précisément

possible le contexte local dans lequel s'inséra ce projet catholique imposé de l'extérieur, et d'en cerner les enjeux sociaux qui conditionnaient aussi la participation des différents groupes à la vie paroissiale. Pour réaliser une étude cartographique qui dégage les particularités des divers espaces sociaux déjà pressentis, il fallait renseigner précisément chaque bâti et notamment ceux qui étaient réservés à l'habitat. Il était indispensable d'inclure dans la base de données le plus grand nombre de ménages repérables dans les listes nominatives de 1921 et de croiser encore ces informations avec d'autres sources, comme celles procurées par les matrices cadastrales ou les registres d'impôts. Le traitement statistique des données est resté très rudimentaire : toutes les virtualités de la base de données constituée sont loin d'avoir été explorées, non seulement par manque de compétence et de temps, mais aussi parce qu'il n'était toujours pas dans mon propos de lancer une étude exhaustive d'histoire sociale. En conséquence, les efforts ont d'abord porté sur ce qui permettrait à terme de dégager un portrait moyen du paroissien comparé à l'ensemble de la population du territoire paroissial, et sur ce qui était nécessaire à la réalisation du dossier cartographique.

La structure sociale de ce territoire avait finalement peu changé en dix ans, si l'on exceptait la situation des agriculteurs sur lesquels on ne reviendra pas. Les calculs, réalisés cette fois sur un échantillon de 424 ménages, montrent toujours la domination du monde du travail manuel sur les autres groupes sociaux.

Tableau 1 :

Répartition des chefs de ménage par catégories professionnelles en 1921

Catégories professionnelles	Nombre de chefs de ménage	Pourcentage de chefs de ménage
Industriels	7	1,65
Cadres supérieurs	9	2,12
Techniciens et cadres moyens	14	3,3
Employés	27	6,37
Services publics et assimilés	20	4,72
Petits commerçants	17	4,01
Ouvriers ou artisans	57	13,44

Catégories professionnelles	Nombre de chefs de ménage	Pourcentage de chefs de ménage
Industriels	7	1,65
Cadres supérieurs	9	2,12
Ouvriers	131	30,90
Manœuvres	55	12,97
Agriculteurs	30	7,08
Retirés des affaires	55	12,97
Personnel de services	2	0,47

Cette domination s'était même renforcée puisque les ouvriers ou artisans, les ouvriers et les manœuvres représentaient dorénavant 57 % des chefs de ménage. Le constat concordait avec les résultats obtenus par Jean-Luc Pinol : en effet, la forte croissance des effectifs ouvriers lyonnais entre 1911 et 1921 avait surtout bénéficié « aux espaces de la rive gauche situés à l'est des voies ferrées »⁸³. La progression était apparemment surtout due à la catégorie des ouvriers, mais on devait encore se méfier de la perméabilité des limites entre cette catégorie et celle des ouvriers ou artisans. Le monde des classes moyennes avait aussi connu un essor et il composait déjà presque un cinquième de la population. Cependant, on devait là aussi mettre en question ce chiffre qui cachait en partie la réalité des conditions sociales des 27 employés recensés. Ces derniers pouvaient très bien être salariés dans une usine et effectuer le travail d'un ouvrier, alors qu'ils se classaient dans le groupe des employés lors du recensement. Le monde des classes dirigeantes perdait presque un point, mais dans l'optique de l'analyse de la fréquentation paroissiale, on ne saurait oublier la présence des 9 cadres supérieurs et des 7 industriels présents sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban. Il faut enfin retenir le poids de la catégorie constituée par les « retirés d'affaires », le plus souvent des veuves âgées de plus de cinquante ans recensées comme ménagères et que j'ai décidé de classer dans la même catégorie que ceux qui se déclaraient comme retraités. L'image est finalement conforme à ce que l'on sait par ailleurs de la société des quartiers neufs de la périphérie urbaine et concorde donc avec les conclusions que Jean-Luc Pinol tire de son analyse de la ségrégation sociale étudiée à partir de l'espace résidentiel. La croissance démographique était bien alimentée, pour sa plus grande part, par des ouvriers venus travailler dans les usines qui s'installaient à l'est de Monplaisir et la mention de l'employeur dans les listes nominatives, quand elle existait, le confirmait

⁸³ J.-L. Pinol, *Les mobilités de la grande ville...*, op. cit., p. 164.

largement. On y retrouvait toutes les entreprises qui ont été citées dans la première partie du chapitre.

La distribution spatiale des différents groupes sociaux au sein du territoire paroissial s'inscrivait dans la continuité des logiques déjà repérées pour l'avant-guerre. Les cartes 3a, 3b et 3c présentent la répartition des chefs de ménage appartenant aux mondes des classes dirigeantes, du travail manuel et des classes moyennes. Les situations des deux premiers groupes étaient diamétralement opposées, les membres du premier ayant élu les pentes comme lieu de résidence, et on les retrouverait aussi plus largement que les autres catégories sociales sur la grande rue de Monplaisir et sur l'avenue Esquirol, les membres du deuxième se concentrant dans le quartier du Transvaal. Les lieux de résidence des classes moyennes paraissaient moins cloisonnés et les cadres moyens recherchaient volontiers la proximité des cadres supérieurs, sans pour autant bénéficier du même type de logement. Les cartes permettent de montrer que les hypothèses que Jean-Luc Pinol a vérifiées à l'échelle des deux communes de Lyon et Villeurbanne se révèlent tout aussi valides à l'échelle du territoire paroissial : « l'inscription dans l'espace géographique » demeurerait ici « une indication de la place occupée dans la hiérarchie sociale » et « plus la distance spatiale entre un groupe » et le monde des classes dirigeantes était « grande plus l'indice de dissimilarité relative était élevé »⁸⁴. Je ne me suis pas aventurée dans le calcul de cet indice de dissimilarité dont Jean-Luc Pinol a expliqué en annexe les modalités⁸⁵. La lecture des cartes me suffisait et c'est bien là un des intérêts du traitement cartographique : par rapport aux industriels et aux cadres supérieurs, la proximité était, sur ce territoire restreint comme sur l'ensemble urbain lyonnais, l'apanage des classes moyennes, tandis que les travailleurs manuels s'en trouvaient les plus éloignés, en compagnie du groupe marginalisé des agriculteurs.

Les cartes 3c' et 3c'' montrent que la concentration était encore plus marquée pour les manœuvres que pour les ouvriers ou artisans, car on peut penser que ces derniers pouvaient parfois se rapprocher d'un petit patronat et développer une stratégie résidentielle qui les rapprocherait des classes sociales plus élevées. Dans la localisation des manœuvres, nous avons décidé de prendre en compte une rue qui n'avait pas été recensée en 1921 alors que son existence était par ailleurs attestée la même année : la rue Edouard Nieuport fut créée à la suite de l'installation des

⁸⁴ *Ibid.*, p. 165-168.

⁸⁵ *Ibid.*, Annexe 3 « L'indice de dissimilarité », définition et modalités du calcul.

bâtiments de l'entreprise de construction électrique Paris-Rhône en 1915, dont les débuts ont été étudiés par Anne Sarrazin⁸⁶. La fabrication des appareils électriques était assurée par 93 ouvriers en décembre 1915 mais l'effort de guerre entraîna rapidement une croissance des effectifs, évalués à plus de 800 en octobre 1918. La mobilisation des hommes sur le front imposa le recours à une main d'œuvre féminine, dont la part augmenta chaque année, et étrangère, encouragée de façon générale dans l'agglomération lyonnaise par le préfet Albert Thomas. L'embauche de « coloniaux » fut privilégiée. Ils constituaient une part importante des manœuvres de l'entreprise et, selon les recommandations du préfet, auraient dû être logés à proximité. La politique sociale que la société Paris-Rhône suivit pendant la guerre ne donna lieu à aucune opération de construction de logements, elle se contenta de réalisations plus limitées comme l'organisation d'achats en gros de produits de première nécessité. Mais les listes nominatives de 1926 signalent rue Edouard Nieuport la présence de plusieurs ouvriers employés à Paris-Rhône et recensent en particulier, au numéro 11 de la rue, plus de 40 manœuvres logés en garnis. La matrice cadastrale confirme la déclaration en 1921 de plusieurs constructions neuves rue Edouard Nieuport, notamment d'une maison appartenant à Claude Gérin, recensé en 1926 en compagnie de plusieurs ménages logés en garnis, et d'un magasin coopératif dont le propriétaire possédait aussi la Société Esnault-Pelterie, installée non loin de là, au 47 du chemin Croix-Morlon à Saint-Alban⁸⁷. L'entreprise y logeait-elle une partie de son personnel ? Les garnis de Claude Gérin étaient-ils déjà loués en 1921 ? Certes, il était improbable que ces individus, s'ils existaient, fussent les « coloniaux » de la guerre puisque la majorité des travailleurs réquisitionnés avaient été rapatriés dans leur pays d'origine avant 1921, et ils n'étaient pas encore les nouveaux migrants algériens. On ne sait même pas en fait s'il pouvait s'agir d'étrangers. Mais finalement, après avoir croisé toutes les informations recueillies, nous avons conclu que cette rue abritait déjà les lieux de résidence de nombreux manœuvres au début des années 1920 et, certes par extrapolation, nous les avons fait figurer sur les cartes de 1921. Ce cas particulier montre tout de même les limites de

⁸⁶ Mémoire de maîtrise déjà cité. On peut aussi consulter l'article tiré de ce mémoire, Anne Barre-Sarrazin, « Entreprendre en temps de guerre : Paris-Rhône (1915-1920) », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1996, 1-2, « Urbanisation et industrialisation », p. 41-57, article qui reprend les informations nécessaires au développement en cours. J'utilise ici les p. 30 et 31 qui évoquent le personnel de l'entreprise.

⁸⁷ Matrice cadastrale, A.D.R., 3 P 123 / 106, case 3288 et 3303.

l'exactitude du travail. Les listes nominatives pouvaient très bien de la même façon avoir omis d'autres individus, déjà présents sur le territoire paroissial en 1921, mais non recensés en raison de leur instabilité ou parce qu'ils appartenaient à un espace urbain qui émergeait à peine et qui était encore mal fixé.

La situation du personnel employé par les nouvelles usines et résidant sur le territoire paroissial apparaît tout de même assez particulière. On ne rencontre nulle part dans les listes nominatives de 1921 une telle concentration de manœuvres étrangers et même si la source avait laissé échappé une partie de la population, les omissions n'auraient pas fondamentalement changé l'image du quartier que l'on percevait. L'évolution de la composition socioprofessionnelle de la population au cours de la décennie suivante montre que la situation était d'ailleurs de plus en plus défavorable aux ouvriers non spécialisés. Le territoire conservait certes une majorité d'ouvriers, mais au sein de cette communauté le rapport entre les différents groupes d'ouvriers se modifiait, alors que le mouvement ascendant des classes moyennes se précisait.

Tableau 2 :

Répartition des chefs de ménage par catégories professionnelles en 1936

Catégories professionnelles	Nombre de chefs de ménage	Pourcentage de chefs de ménage
Industriels	13	1,21
Cadres supérieurs	38	3,54
Techniciens et cadres moyens	51	4,75
Employés	116	10,80
Services publics et assimilés	55	5,12
Petits commerçants	52	4,84
Ouvriers ou artisans	161	14,99
Ouvriers	318	29,61
Manœuvres	105	9,78
Agriculteurs	24	2,23
Retirés des affaires	116	10,80
Personnel de services	5	0,47
Divers	20	1,86

Les agriculteurs avaient continué leur régression : non seulement le pourcentage des chefs de ménage employés dans le secteur primaire avait diminué de façon drastique, mais ils étaient aussi moins nombreux. De 30 ils étaient passés à 24, ce qui signifie que les départs à la retraite sanctionnaient définitivement la fin de l'exploitation des terres des propriétaires fonciers, abandonnant, ainsi qu'on l'a déjà vu, leur domaine à l'urbanisation. Les classes dirigeantes avaient connu une augmentation à la fois en valeur absolue et en valeur relative, qui était due au groupe des cadres supérieurs beaucoup plus qu'à celui qui se situait au sommet de la hiérarchie sociale. D'ailleurs, le nombre des industriels était gonflé par des petits patrons souvent issus de l'artisanat, mais désormais à la tête d'affaires réunissant plusieurs employés et dont les installations avaient étendu leur emprise sur le quartier. Ils n'appartenaient pas au monde de la grande industrie mais ne se déclaraient pas moins comme « industriels » lors des recensements. L'essor des cadres supérieurs pouvait être directement lié aux nouvelles installations industrielles, comme à l'implantation d'un enseignement secondaire privé (le cours Pierre Termier) et d'un enseignement supérieur. Il ne faut pas oublier que les professions libérales et intellectuelles et les étudiants ont été regroupés dans cette catégorie. La diversification des activités de cette périphérie urbaine, les activités tertiaires relayant les activités secondaires à partir des années 1930, expliquait donc une partie des mutations sociales observées. Les classes moyennes rassemblaient dorénavant plus d'un quart des chefs de ménage présents dans la base de données. Les chiffres concernant les employés ont assurément été encore une fois majorés en l'absence de l'indication du nom de l'employeur sur les listes nominatives, mais la progression du groupe des techniciens et cadres moyens était significative. Elle renvoyait aussi aux transformations du monde du travail de l'entreprise industrielle. D'après les renseignements fournis par les listes nominatives, les travailleurs manuels ne constituaient donc plus que 54,4% des chefs de ménage et c'était la baisse de trois points du groupe des ouvriers non qualifiés qui expliquait le déclin, peut-être à relativiser en raison des imprécisions attachées à la dénomination des emplois occupés dans les usines. La légère progression des ouvriers ou artisans témoignait aussi des efforts de certains ouvriers s'établissant à leur compte. Les micro-entreprises étaient l'une des réalités du quartier du Transvaal, qui affirmait, à travers la dualité encore si caractéristique des structures économiques françaises, sa double spécificité industrielle et artisanale, le distinguant des banlieues

ouvrières où les artisans étaient en net recul par rapport au prolétariat de la grande usine.

Mobilités géographiques, insertion dans la société urbaine et logiques territoriales

En 1921, plus de 92 % des chefs de ménage s'étaient déclarés de nationalité française. Les origines géographiques de ces Français ne suscitent pratiquement aucune surprise et révèlent que la population du territoire observé s'inscrivait fidèlement dans la tradition d'un champ migratoire lyonnais, déjà mis en évidence par Maurice Garden et Yves Lequin pour les XVIIIe et XIXe siècles⁸⁸, et de ses évolutions, étudiées par Jean-Luc Pinol pour le premier XXe siècle. Le tableau ci-dessous récapitule les principaux résultats calculés à partir des échantillons de la population du territoire paroissial rassemblés dans la base de données. J'ai choisi de regrouper les départements industrialisés du nord de la France – en effet, seul l'ensemble devenait statistiquement significatif – ainsi que tous les départements appartenant au champ migratoire de la capitale, car un séjour dans Paris ou sa périphérie avait souvent précédé l'arrivée à Lyon, comme le laissaient supposer un mariage avec une Parisienne ou la naissance d'un premier enfant à Paris.

Tableau 3 : Origines géographiques des chefs de ménage nés en France

Départements de naissance	69	38	01	42	07	73	26	23	87	63	71	Bassin parisien	Nord industrialisé
% de chefs de ménage en 1921	32,4	12,6	6,5	6,5	4,4	3,7	3,6	4,7	3,6	2,1	4,9	4,4	1,1
% de chefs de ménage en 1936	39,5	9	5,1	5,7	4,3	2,5	3	2,2	3	1	5,5	4,5	1,4

La répartition des chefs de famille par département de naissance en 1921 et 1936, évaluée à partir des listes nominatives de recensement, reste conforme aux grandes

⁸⁸ Voir les travaux déjà cités de Maurice Garden, *Lyon et les Lyonnais au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, cartes p. 643-647, et d'Yves Lequin, *Les ouvriers dans la région lyonnaise*, *op. cit.*, tome 1, cartes p. 512 et 513.

tendances dégagées par les analyses des listes électorales proposées par Jean-Luc Pinol⁸⁹. Si l'on reprend dans l'ordre ses principales remarques, on retrouve ainsi la disparition des Alsaciens après la Première Guerre mondiale, le rôle croissant joué par le département de la Seine et Paris (le chiffre pour 1921 est identique à celui de l'ensemble lyonnais, 2,06% au lieu du 2,1% calculé par Jean-Luc Pinol), l'apparition d'un contingent de migrants en provenance des départements industrialisés du nord de la France, le renforcement en conséquence de la direction Nord-Sud du bassin démographique auquel participent également les natifs de la Saône-et-Loire, la perte d'importance au contraire de la dorsale Est-Ouest montrée par la diminution des chefs de ménage nés dans le Puy-de-Dôme ou dans les départements du Limousin, témoignant de l'amenuisement progressif des migrations professionnelles traditionnelles. L'Isère, l'Ain et le Rhône restent aussi les trois principaux départements pourvoyeurs de migrants en 1921, mais, en 1936, l'Ain a cédé sa place à des départements plus éloignés.

Si les grandes tendances étaient confirmées, il fallait cependant tenir compte de certains décalages, s'expliquant à la fois par la différence des sources utilisées et par l'appartenance du territoire paroissial à un quartier neuf de la ville. D'une part, on constate ainsi une sur-représentation de certains départements, comme ceux du Limousin. Les natifs de la Creuse et de la Haute-Vienne dépassaient encore les 2% en 1936. La carte 4, qui localise les chefs de ménage originaires de ces départements sur le territoire paroissial en 1921, montre leur regroupement dans quelques rues du Transvaal et notamment dans la rue des Maçons. Ils travaillaient pratiquement tous dans le secteur du bâtiment. Leurs épouses étaient natives des mêmes départements qu'eux, souvent des mêmes cantons voire des mêmes villages. D'autre part, on observe une sous-représentation des Lyonnais. En dépit de « la médiocre qualité de la source pour l'enregistrement des lieux de naissance »⁹⁰, j'ai pu réunir suffisamment de données pour évaluer la part des natifs lyonnais au sein des chefs de ménage français en 1921 et en 1936, voire pour tenter une comparaison avec la période d'avant-guerre. En 1911, sur l'échantillon réuni, 105 chefs de ménage français avaient indiqué leur lieu de naissance et parmi eux 22 étaient originaires de Lyon,

⁸⁹ J.-L. Pinol, *Les mobilités dans la grande ville...*, *op. cit.* : le chapitre 6 « Les mouvements migratoires », p. 190-194 notamment, dresse un bilan de la fin du XIXe siècle aux années 1930 à partir de quatre cartes présentant l'origine géographique des électeurs en 1896, 1911, 1921 et 1936.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 194.

soit 21 %. En 1921, sur 367 chefs de ménage, 70 étaient nés à Lyon, ce qui équivalait à 19 % du total. En 1936, on en dénombrait 228 sur 884, soit 25,8%. La part relative des Lyonnais avait donc diminué au cours des dix premières années étudiées. La progression était en revanche sensible entre 1921 et 1936, même si le niveau d'ensemble restait faible, et la comparaison entre les lieux de naissance des pères et ceux des enfants pour les deux recensements montre que certains des anciens migrants s'étaient finalement établis dans la ville d'accueil. Le territoire paroissial accueillait essentiellement des migrants qui faisaient leur entrée dans la grande ville, fonction que le Transvaal avait développée dans l'immédiat après-guerre. Mais ceux qui s'installaient à la périphérie de la grande ville n'étaient pas forcément des ruraux déracinés arrivant directement de la campagne. L'observation des lieux de naissance des différents enfants des familles recensées nous apprend qu'ils avaient déjà, pour la plupart, rencontré le milieu urbain en travaillant dans une ville moyenne ou dans une banlieue lyonnaise, Villeurbanne en particulier. Il était d'ailleurs significatif que le pourcentage des habitants nés dans l'agglomération lyonnaise dépassât celui qui avait été estimé pour les habitants de la banlieue ouvrière de Vénissieux. Les ouvriers effectuaient majoritairement leur entrée dans Lyon après un passage en banlieue. Cependant leur présence dans le quartier pouvait parfois ne constituer qu'une étape supplémentaire de leur vie.

Les structures démographiques de la population contribuaient tout autant à différencier l'espace paroissial des banlieues qui l'entouraient. Le tableau 4 récapitule les informations obtenues à partir des listes nominatives en répartissant les chefs de ménage présents dans la base de données, pour les années 1911, 1921 et 1936, en quatre classes d'âge. Les échantillons ne prennent pas en compte un nombre égal d'individus : tandis que celui de 1911 est particulièrement restreint (114 individus), celui de 1921 (434 individus) reflète beaucoup plus un souci d'exhaustivité sur lequel je me suis déjà expliquée, et celui de 1936, de loin le plus nombreux (1089 individus), ne renferme pourtant qu'une partie de la population du territoire paroissial. Parce qu'ils présentent une image suffisamment représentative de l'ensemble de la population et qu'ils restent dans tous les cas supérieurs à cent individus, tous permettent pourtant de présenter des calculs statistiques.

Tableau 4 : Répartition des chefs de ménage par classes d'âge.

Classes d'âge	1911	1921	1936
---------------	------	------	------

Moins de 25 ans	9	7,90 %	26	6 %	69	6,34 %
25 – 40 ans	38	33,33 %	123	28,34 %	482	44,26 %
40 – 60 ans	45	39,47 %	228	52,53 %	397	36,45 %
Plus de 60 ans	22	19,30 %	57	13,13 %	141	12,95 %

La part des chefs de ménage de moins de quarante ans avait nettement régressé de 1911 à 1921, alors que la proportion de la troisième classe, celle qui regroupait les individus entre quarante et soixante ans avait augmenté de plus de quatorze points. Après l'hécatombe de la guerre et les pertes essuyées par la génération du feu, on retrouvait une population vieillie, qui n'avait pas encore été dynamisée par les nouvelles migrations. Quand les quartiers neufs de la périphérie orientale virent leur croissance à nouveau alimentée par l'arrivée massive d'ouvriers, les moins de quarante ans acquirent une prédominance qu'ils n'avaient jamais encore eue et ils composèrent alors plus de la moitié de la population. Les activités liées aux installations hospitalières et universitaires, relayant les emplois industriels, attirèrent aussi une nouvelle population active et, de façon beaucoup plus modeste, des étudiants, qui participèrent au rajeunissement du territoire paroissial. Les structures démographiques présentées dans le tableau sont à mettre en relation avec d'autres variables dont elles découlent ou qu'elles contribuent à expliquer. Ainsi, il est aisé d'établir une corrélation entre la part des plus de soixante ans et celle des retirés d'affaires, composés essentiellement de retraités. Les deux données indiquent qu'une partie des habitants a choisi de se fixer sur le territoire. Si le quartier du Transvaal était un quartier d'accueil, il n'était pas seulement un quartier de passage. Comportant un noyau de population stable, il recevait aussi des jeunes ménages cherchant à s'installer durablement et la prépondérance des vingt-cinq – quarante ans, en 1936, ne devait pas faire oublier que les quarante – soixante ans représentaient encore plus du tiers des chefs de ménage recensés. La moyenne d'âge des chefs de ménage qui était de quarante-cinq ans en 1921 n'avait finalement baissé que de trois ans quinze ans plus tard. L'analyse de la situation familiale des chefs de ménage et des structures de leurs ménages confirmera ces premiers résultats.

L'étude des structures familiales a été réalisée en deux temps parce qu'il m'a semblé intéressant de définir le plus précisément possible les diverses configurations familiales. J'ai d'abord travaillé sur les chefs de ménage pour déterminer leur situation personnelle au regard de leur statut familial, puis j'ai construit une typologie à partir de la structure des ménages. Ainsi, j'ai isolé dans une première approche les célibataires, mariés, concubins, veufs, divorcés ou séparés et veufs ou

divorcés et séparés, puis j'ai regroupé les ménages en six catégories, à savoir ménages réduits à une seule personne, couples sans enfant, couples avec enfants, familles monoparentales, ménages de type étendu (avec ascendants et collatéraux) et ménages de type augmenté (contenant au moins un membre sans lien familial avec le chef). Ces distinctions étaient non seulement importantes pour l'analyse à venir de la fréquentation paroissiale, mais elles me permettaient aussi d'intégrer les structures familiales dans une approche des solidarités et des sociabilités se développant dans le cadre du territoire paroissial, enfin de mettre en place un autre paramètre dans l'étude des caractéristiques des différentes communautés résidant dans l'espace envisagé.

Tableau 5 : Statut familial des chefs de ménage.

Statut familial	1911		1921		1936	
	Célibataires	8	7,02%	43	9,93%	163
Mariés	94	82,45%	315	72,75%	795	72,60%
Concubins	0		3	0,69%	15	1,37%
Veufs	12	10,53%	66	15,24%	90	8,22%
Divorcés ou séparés	0	0	0	0	4	0,37%
Veufs ou divorcés	0	0	6	1,39%	28	2,56%

Tableau 6 : Structure familiale des ménages.

Types de ménage	1911		1921		1936	
	Ménages de solitaires	10	8,77%	48	11,09%	183
Couples sans enfant	11	9,65%	90	20,79%	270	24,68%
Couples avec enfants	55	48,25%	173	39,95%	421	38,48%
Familles monoparentales	4	3,51%	33	7,62%	62	5,67%
Ménages de type étendu	22	19,30%	63	14,55%	134	12,25%
Ménages de type augmenté	12	10,53%	26	6%	24	2,19%

Les familles nucléaires (noyau conjugal avec ou sans enfants) dominaient l'ensemble des ménages conformément au modèle général proposé par la société française. Mais

si leur part augmentait au cours de la période, elle demeurerait inférieure aux chiffres calculés pour d'autres secteurs de l'agglomération lyonnaise. De 58 % en 1911, elle passait à un peu moins de 61 % en 1921 pour finir à 63 % environ en 1936. A Vénissieux, leur pourcentage atteignait 71,3 % en 1921 et 69,5 % en 1931⁹¹. La différence provenait en partie du maintien plus fort et plus long des ménages de type étendu correspondant aux familles élargies estimées à Vénissieux à 12,7 % seulement du total en 1921 et à 9,6 % en 1936. En 1911, en groupant les ménages de type étendu et ceux de type augmenté, on parvenait même à 30 %. Cette proportion s'abaissait à 20 % en 1921 pour atteindre 14,5 % en 1936. Les conditions des migrations de travail comme l'évolution de la nature et des fonctions de la famille expliquaient la diminution. On remarquait en 1911 dans ces deux types de ménage la présence de migrants issus de la même famille que le chef de ménage, un neveu, un cousin, un frère ou une sœur, un oncle ou une tante, ou déclarant un lieu de naissance identique ou très proche. On pouvait alors supposer que l'installation sur le territoire paroissial d'une famille ou d'un individu avait été à l'origine de l'arrivée ultérieure de membres appartenant au même réseau familial ou relationnel, dans la logique des filières de migration. Ou l'on pouvait se dire que ces migrations s'étaient faites de manière collective, inscrivant ainsi ceux qui partaient dans un cadre rassurant. Quand les plus âgés parvenaient à l'âge de la retraite et qu'ils n'avaient pas la possibilité ou le désir de quitter le lieu de leur vie active, ils étaient pris en charge par les plus jeunes. D'autres étaient accueillis à titre provisoire de pensionnaires, jusqu'à ce qu'ils aient les moyens de trouver un logement personnel et de recouvrer ainsi leur indépendance ou qu'ils continuent leur itinéraire en quittant le quartier. Les modalités prises par les nouvelles migrations de travail après la guerre, l'offre accrue et la diversification des logements proposés sur le quartier du Transvaal, meublés, garnis, locations d'appartements, lotissements pavillonnaires, impliquaient finalement l'augmentation des familles nucléaires et des ménages de solitaires, signe supplémentaire d'une privatisation de la famille. En raison d'une offre toujours insuffisante, la cohabitation de deux générations s'avérait cependant encore nécessaire pour certaines familles et elle expliquait le pourcentage dépassant encore les 10 % des ménages de type étendu. Elle renvoyait aussi le plus souvent à des familles qui avaient choisi de se fixer sur le territoire paroissial. Enfin, en ce qui concernait les ménages de la dernière catégorie, la présence de domestiques dans les

⁹¹ Chiffres donnés par Philippe Videlier et Bernard Bouhet, *Vénissieux de A à V, 1921-1931*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1983, 296 p.

ménages du « quartier Montvert » gonflait aussi leur nombre en 1911. L'évolution du profil social du territoire paroissial et les mutations que connaissait dans le même temps la situation des domestiques contribuaient à réduire cette proportion.

L'évolution contraire de la part des familles nucléaires des deux espaces comparés, le quartier neuf représenté par le territoire paroissial et la banlieue de Vénissieux, rapprochait cependant les deux situations. Dans le premier aussi et dans une proportion plus importante, les ménages de solitaires avaient progressé sur toute la période et encore plus rapidement entre 1921 et 1936. Comportant un célibataire, un veuf, un divorcé ou un séparé, homme ou femme, ils devaient surtout cette progression à l'augmentation de la part des célibataires. L'évolution s'expliquait par les formes prises par la mobilisation de la main d'œuvre industrielle et renvoyait à l'arrivée de nouveaux contingents ouvriers, issus des migrations provinciales et de l'immigration étrangère et qui composaient la part la plus instable de la population du territoire paroissial. Il ne fallait pas croire cependant que les individus mariés échappaient à la mobilité résidentielle qui caractérisait les célibataires. Le seul critère du mariage était insuffisant et il valait mieux le coupler avec celui de la présence d'enfants au sein du ménage si l'on voulait apprécier la part de la population potentiellement la plus stable. La proportion des couples sans enfant avait doublé entre 1911 et 1921 et, si leur progression se ralentissait par la suite, l'accroissement restait notable et les conduisait à former un quart des ménages en 1936. Les familles biologiques pourvues d'enfants voyaient au contraire leur part régresser. Alors qu'elles représentaient presque la moitié des ménages en 1911, elles tombaient à moins de 40 % du total en 1921 et leur position se stabilisait à ce niveau pendant l'entre-deux-guerres. Certes, de nouvelles familles venaient s'installer sur le territoire paroissial et participaient de la croissance démographique générale, mais dans une proportion finalement moindre que les célibataires ou les couples sans enfant. De 1921 à 1936, le nombre des ménages sans enfant avait connu une augmentation bien sûr absolue mais aussi relative, passant de 39 % de l'ensemble des ménages à plus de 47 %. En 1921, le nombre moyen d'enfants par ménage restait supérieur à un et si l'on ne considérait que les ménages ayant des enfants, il était supérieur à deux. En 1936, les chiffres obtenus se plaçaient respectivement en dessous des seuils de un et de deux et fournissaient encore un argument en faveur de la présence renforcée d'une population de transition, attirée par les possibilités de logement et d'emploi mais

ramenant son passage dans l'espace paroissial à une étape de son itinéraire résidentiel et professionnel.

La diversification des statuts familiaux, qui contribuait par ailleurs à l'essor des familles monoparentales, témoignait de la désinstitutionnalisation de la famille. Certes le cas des veufs était à examiner séparément et ils avaient toujours constitué l'un des statuts familiaux présents sur le territoire paroissial. Ils comptaient déjà en 1911 pour un dixième des chefs de ménage et le nombre était à mettre en relation avec la part des plus de soixante ans. Mais en 1921, tandis que la classe d'âge associée à ces derniers perdait de son importance, la proportion des veufs augmentait de cinq points. Les veuves de guerre allaient grossir le nombre des ménages de solitaires ou prenaient la tête de ces familles monoparentales si elles ne se remariaient pas, concourant cette fois à l'accroissement des familles recomposées. Le nombre des concubins est largement sous-estimé en raison des préjugés des employés du recensement ou des recensés eux-mêmes. La consultation des registres paroissiaux m'a ainsi appris que des mariages venaient régulièrement officialiser des unions déjà effectives de couples domiciliés à la même adresse, mais qui n'étaient pas déclarés en tant que tels dans les listes nominatives. Elle m'a aussi montré l'existence d'une cohabitation juvénile précédant le mariage. J'ai pu vérifier parfois que le concubin apparaissait au milieu de pensionnaires, de locataires de meublés ou comme ami parmi d'autres amis. Les possibilités de croiser des documents s'avéraient néanmoins très insuffisantes pour débusquer tous les couples illégitimes et j'ai dû me résoudre à en laisser un certain nombre dans l'ombre. L'évolution du regard porté sur la sexualité et l'ordre familial, comme la réalité de l'éclatement des cellules familiales dans les milieux sociaux plus divers qu'abritait désormais le territoire considéré, transparaisaient pourtant dans la mention des nouvelles situations familiales de plus en plus indiquées dans les listes nominatives. En 1936 cependant, on ne savait toujours pas, la plupart du temps, si les pères ou les mères seuls avec leurs enfants étaient veufs ou divorcés.

Le groupe des manœuvres focalisait finalement nombre de critères déjà mis en place pour tenter de mieux cerner la partie instable de la population paroissiale et il rendait bien compte de l'évolution de l'espace considéré sur ce point particulier. Ce groupe a été étudié rapidement à partir de la seule population des chefs de ménage. Les autres membres des ménages, épouses, enfants et autres parents n'ont pas été pris en compte car ils ne constituaient souvent pas un signe suffisant pour juger de la

stabilité des ménages en question. Sur les 55 manœuvres inclus dans le fichier de 1921, 47 étaient nés en France. Leurs origines géographiques étaient certes dispersées mais relevaient encore d'un champ migratoire lyonnais traditionnel. On ne trouvait parmi eux que 6 célibataires et la grande majorité résidait au cœur du Transvaal. En 1926, les 97 manœuvres recensés provenaient d'un échantillon de voies plus réduit et donc plus susceptible de renvoyer une image déformée de la réalité. La présence de la rue Edouard Nieuport contribuait à grossir l'effet, puisqu'elle regroupait à elle seule la moitié de l'effectif. Près de 50 % de ces manœuvres étaient nés hors de France et pour ceux qui étaient nés en France, les départements de naissance annoncés s'étaient largement diversifiés. Les célibataires représentaient alors aussi près de la moitié de l'effectif. En 1936, l'extrême concentration de la rue Edouard Nieuport a disparu et la situation s'est quelque peu normalisée. Elle permet d'autant plus d'évaluer les évolutions. Sur les 105 manœuvres présents dans la base de données, 22 % étaient de nationalité étrangère, mais 38 % étaient nés hors de France. L'observation des départements de naissance des manœuvres nés en France corrobore les études déjà évoquées sur l'origine des ouvriers lyonnais et leur mobilité : dix-sept départements étaient cités et l'étirement Nord-Sud du champ migratoire lyonnais se confirmait parallèlement à la disparition de certaines migrations de travail Est-Ouest. Les célibataires, comme les étrangers, étaient sur-représentés avec plus de 26 % du total. L'ancien Transvaal accueillait moins les manœuvres que les voies où l'urbanisation plus récente s'était développée. Si les garnis de la rue du Transvaal en logeaient certains, ils s'entassaient en plus grand nombre dans ceux du chemin de la Plaine ou dans les locations précaires du nouveau lotissement Toussaint Mille, plus près de Monplaisir la Plaine. Cette nouvelle population de manœuvres n'était pas arrivée dans le secteur depuis très longtemps car il est très difficile de retrouver sa trace dans les documents des années précédentes. Mais on ne devait pas pour autant déduire de la sur-représentation des étrangers leur instabilité. Chaque nationalité avait des comportements résidentiels différents et il fallait les étudier séparément pour envisager les conditions de leur présence sur le territoire paroissial et les possibilités de leur intégration dans la société urbaine.

Les étrangers⁹² étaient donc fortement minoritaires sur l'ensemble du territoire paroissial en 1921. La situation évolua au cours des quinze années suivantes puisqu'en 1936, on enregistre non seulement une augmentation générale du nombre d'étrangers qui accompagne la croissance démographique du quartier, mais cette augmentation se fait aussi dans une proportion plus importante que celle des Français. On demeurait cependant très loin des fortes communautés étrangères marquant la vie sociale des banlieues ouvrières lyonnaises de l'entre-deux-guerres. La part des étrangers, inférieure à 7,5 % en 1921, était passée à un peu plus de 14 % de la population totale en 1936, alors qu'à Vénissieux par exemple, en 1921, les étrangers représentaient déjà 23,4 % et qu'en 1931, avec 43,9 %, cette banlieue se trouvait dans les premiers rangs de l'immigration régionale⁹³. On retrouve le même écart en prenant cette fois comme critère les pays de naissance. Mais on observe tout de même parallèlement une diversification des nationalités présentes sur le territoire paroissial, à l'image des évolutions de l'immigration étrangère touchant le territoire français dans son ensemble et l'agglomération lyonnaise en particulier. Toutes les nationalités présentes à Vénissieux l'étaient aussi, dans une moindre mesure évidemment, dans le quartier périphérique lyonnais qui nous intéresse, du moins celles qui avaient une réalité statistique. Les origines régionales des diverses nationalités, les raisons de leur émigration, les itinéraires suivis en France, leurs caractéristiques démographiques et sociales, leur distribution spatiale à l'échelle du territoire paroissial, tous ces faits seront évoqués mais seulement brièvement car rien ne différenciait fondamentalement les comportements des étrangers de Notre-Dame Saint-Alban de ceux de leurs compatriotes que les historiens ont analysés pour

⁹² La bibliographie sur l'immigration étrangère est abondante et j'ai utilisé à la fois des synthèses comme celle dirigée par Yves Lequin, *La mosaïque France. Histoire des étrangers et de l'immigration en France*, Paris, Larousse, 1988, 479 p., et des publications plus spécialisées, monographies ou articles, sur des minorités étrangères concernant la France, Lyon ou d'autres villes françaises. Les autres références se trouvent dans la bibliographie. Mais je peux déjà signaler certains numéros spéciaux de revues comme celui, déjà ancien, de *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 7, Juillet-septembre 1985, « Etrangers, Immigrés, Français » ou celui, au contraire récent, du *Mouvement Social*, « Immigration et logiques nationales. Europe, XIXe-XXe siècles », sous la direction de Marie-Claude Blanc-Chaléard, n° 188, Juillet-septembre 1999. Le centre Pierre Léon a aussi produit sur l'histoire des migrants une série de travaux qui pourraient me guider dans ce développement. Parmi eux, je n'indiquerai ici que les études qui concernent directement mon sujet.

⁹³ P. Videlier et B. Bouhet, *Vénissieux de A à V, 1921-1931*, *op. cit.*, p. 175.

d'autres secteurs de l'agglomération lyonnaise. De plus, seules retiendront notre attention les minorités étrangères possédant une réalité statistique et marquant socialement le territoire paroissial.

Tableau 7 : Nationalité des chefs de ménage en 1921 et 1936.

Nationalité	1921		1936	
	Nombre de chefs de ménage	Pourcentage de e	Nombre de chefs de ménage	Pourcentage de e
Française	402	92,63	936	85,8
Italienne	18	4,15	74	6,78
Espagnole	8	1,84	16	1,47
Suisse	2	0,46	14	1,28
Autres d'Europe occidentale	1	0,23	7	0,64
Europe orientale	3	0,69	25	2,29
« Arménienne et turque »	0	0	19	1,74

Tableau 8 : Pays de naissance des chefs de ménage en 1921 et 1936.

Pays de naissance	1921		1936	
	Nombre de chefs de ménage	Pourcentage de e	Nombre de chefs de ménage	Pourcentage de e
France	396	91,24	891	81,45
Italie	20	4,62	79	7,22
Espagne	8	1,84	17	1,55
Suisse	4	0,92	15	1,37
Autres pays d'Europe occidentale	2	0,46	10	0,91
Europe orientale	2	0,46	29	2,66
Afrique du Nord	2	0,46	31	2,83
« Arménie et Turquie »	0	0	19	1,74
Autres	0	0	3	0,27

La principale minorité étrangère était formée par des Italiens, des Piémontais essentiellement dans les premiers temps, qui furent ensuite rejoints par des

compatriotes originaires de tout le nord de l'Italie et surtout de la Ciocciara, au sud de Rome (devenue en 1927 province de Frosinone). En cela les Italiens du Transvaal ressemblaient déjà à leurs compatriotes de l'agglomération lyonnaise. Mais les dix-huit chefs de ménage italiens ne représentaient en 1921 qu'un peu plus de 4 % de l'ensemble et on était très loin des regroupements importants remarqués dans la banlieue de Villeurbanne ou dans d'autres quartiers de la rive gauche comme Gerland ou la Guillotière, lieu de vie d'une communauté italienne structurée par une sociabilité spécifique⁹⁴. Ici, les Italiens « vivaient et travaillaient aux côtés de natifs de Lyon, de migrants provinciaux », plus encore immergés au milieu des Français que dans le « village urbain »⁹⁵ de la Guillotière puisqu'on ne retrouvait guère à leurs côtés d'autres étrangers en ce début des années 1920. Dix des familles italiennes logeaient rue Longefer, la majorité des autres dans une des voies les plus proches. L'histoire des Bertotto, exposée en introduction de la deuxième partie, présentait un aspect exemplaire. Leur installation dans le Transvaal venait conclure un itinéraire marquant les étapes classiques de la mobilité ouvrière et, après avoir résidé dans une ville industrielle moyenne de la Loire puis dans une banlieue de Lyon, ils entraient dans la grande ville par sa périphérie. Le cas des Bertotto illustre encore la capacité des quartiers neufs à accueillir les nouveaux venus dans la grande ville. Les possibilités de logement comme les nouvelles installations industrielles et les emplois qu'elles induisaient les amenaient rue Longefer. De nouveaux immigrants italiens appartenant au réseau relationnel qu'ils avaient conservé en Italie les rejoignirent. En 1921, sur les vingt chefs de ménage nés en Italie présents dans la base de données, quatorze appartenaient au monde du travail manuel et huit d'entre eux étaient déclarés comme manœuvres. Plus des trois quarts étaient mariés ou avaient une famille à charge.

Les huit Espagnols, autrement dit moins de 2 % du total de la population recensée, se concentraient pour leur part chemin de la Plaine et six d'entre eux étaient ouvriers⁹⁶.

⁹⁴ Voir Stéphanie Condon, « Les courants migratoires italiens vers la Guillotière dans la première moitié du XX^e siècle », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1992, 1, p. 5-12, article tiré de *The settlement and integration of italian immigrants in a working class district of Lyon, 1890-1954*, PHD Geography, University of London, 1987, 419 p.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁶ Sur l'immigration espagnole dans l'agglomération lyonnaise, voir Christiane Roussé, *Saint-Priest : histoire des immigrations italienne et espagnole : 1922-1945*, Lyon, Editions lyonnaises d'art et d'histoire, 1996, 175 p, et Stéphanie Galan, *Les Espagnols dans l'agglomération*

Originaires de la province de Carthagène, ils appartenait peut-être à ce premier courant migratoire enclenché à la faveur de la guerre, à moins qu'ils n'aient fait partie des immigrés économiques arrivés en famille au lendemain du conflit. Un témoignage d'une descendante de ces premiers émigrés, recueilli à Saint-Priest, certifie que son père était venu « pour des raisons économiques, d'un petit village, la Union, près de Carthagène, où la plupart des hommes étaient employés dans les mines », et précise qu'« on savait au pays qu'il y avait beaucoup d'industries à Lyon, dans le quartier de Monplaisir »⁹⁷. Son père, arrivé pour sa part avant 1914, avait d'ailleurs été embauché aux Aciéries du Rhône et s'était marié avec une Espagnole, qui « venait du même pays », dans la mairie de l'actuel « 8^e arrondissement ». D'autres exemples confirment que, parmi les Espagnols de Saint-Priest, certains avaient d'abord séjourné, au début des années 1920, dans ce « 8^e arrondissement »⁹⁸, avant de s'établir définitivement dans la banlieue. Des indices livrés par les listes nominatives montrent qu'on avait bien affaire à une première génération d'immigrés encore mal intégrés dans la société française, qu'il s'agît des Espagnols ou même des Italiens. Quand on examine notamment, non plus la répartition par nationalité des chefs de ménage, mais celle par pays de naissance, on retrouve à peu près les mêmes chiffres : vingt étaient nés en Italie et huit en Espagne. Presque tous avaient conservé leurs nationalités d'origine et aucun n'était inscrit sur les listes électorales. Cependant les cas des Italiens et des Espagnols différaient par l'ancienneté des traditions des courants migratoires. Les quelque huit ménages espagnols enregistrés montrent bien que leur immigration était plus récente. Quand les ménages étaient composés de couples avec enfants, les conjoints étaient tous deux de nationalité espagnole et leurs enfants, sauf les plus jeunes, étaient nés en Espagne. Dans les familles italiennes, beaucoup plus nombreux et plus âgés étaient les enfants nés en France et on pouvait compter quelques mariages mixtes. Enfin, le regroupement des Italiens ou des Espagnols s'installant sur des espaces restreints, s'y fixant parfois, à l'image de certains migrants provinciaux, laisse deviner l'existence, au début des années 1920, de micro-sociabilités définissant autant de divisions de l'espace social du territoire paroissial qui allaient se confirmer les années suivantes.

lyonnaise (1914-1939), Lyon, Université Lumière Lyon 2, 1997, 2 vol., 270 p. + 36 p. d'annexes, Mémoire de D.E.A. sous la direction d'Yves Lequin

⁹⁷ Christiane Roussé, *Saint-Priest : histoire des immigrations italienne et espagnole...*, *op. cit.*, p. 132.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 133.

Le cas de la population originaire d'Afrique du Nord se distinguait nettement de la situation de tous les autres immigrés. Si l'on remarquait la présence de quelques Européens, des Espagnols notamment, ou de très rares Marocains et Tunisiens, l'essentiel de cette population était composé par les Algériens, déjà étudiés pour l'ensemble de la ville de Lyon par Geneviève Massard-Guilbaud⁹⁹. Citoyens français, ne possédant pourtant pas de droits politiques, ils ne sont souvent identifiables qu'à travers l'indication, par les listes nominatives, de leur lieu de naissance. Les Algériens du Transvaal n'ont pas échappé aux investigations de Geneviève Massard-Guilbaud et les documents que j'ai pu retrouver ne font que confirmer ou compléter ses conclusions. Alors qu'ils étaient absents des listes nominatives de 1921, ils apparaissaient en nombre dans le quartier à partir de 1926. La base de données constituée rassemble 25 chefs de ménage algériens pour 1936. La consultation rapide des listes nominatives de 1931 montre qu'en fait l'effectif des Algériens a diminué au cours de la première moitié des années 1930. Cette évolution est conforme aux rythmes reconstitués par Geneviève Massard-Guilbaud. Pour l'ensemble du Rhône, la croissance de la population algérienne fut « plus forte que la moyenne française entre 1921 et 1926 » et continua jusqu'en 1931¹⁰⁰. De plus, à partir de 1926, « de nouveaux quartiers », parmi lesquels Monplaisir, accueillait « les nouvelles générations d'immigrants »¹⁰¹, les rassemblant selon des logiques régionales. Monplaisir regroupa ainsi une partie des Zibans, installés par ailleurs dans la banlieue sud, sur la rive droite du Rhône¹⁰², mais pas exclusivement comme l'indiquait le recensement de 1936. L'implantation des Algériens s'articula autour de « deux pôles, celui du Transvaal et celui de Monplaisir-la-Plaine », en fait « les deux pôles les plus excentrés par rapport au centre de Lyon »¹⁰³. Et l'auteur d'évoquer les formes urbaines prises par le quartier neuf du Transvaal, localisant et décrivant les

⁹⁹ Geneviève Massard-Guilbaud, *Des Algériens à Lyon. De la Grande Guerre au Front Populaire*, Paris, L'Harmattan, 1995, 536 p. Pour replacer cette monographie dans un contexte plus général, j'ai aussi consulté l'article d'Emile Témime, « La politique française à l'égard de la migration algérienne : le poids de la colonisation », *Le Mouvement Social*, n° 188, juillet-septembre 1999, p. 77-87.

¹⁰⁰ G. Massard-Guilbaud, *Des Algériens à Lyon...*, *op. cit.*, p. 118-119.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 189.

¹⁰² *Ibid.*, p. 219.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 213.

logements algériens en 1931¹⁰⁴. Les listes nominatives les situaient sans surprise dans les garnis où ils s'entassaient à plusieurs, comme le laissait supposer la quarantaine de manœuvres étrangers, dont trente Algériens, rassemblés en 1926 au 11 de la rue Edouard Nieuport. En 1931 et 1936, on les retrouvait aussi dans les garnis des rues plus anciennes du Transvaal, rue Longefer ou rue du Quartier Neuf, mais ils demeuraient plus nombreux dans les logements des voies plus excentrées. En 1936, alors que la concentration de la rue Edouard Nieuport s'était résorbée, plusieurs résidaient rue Claude Viollet ou rue Colette, et neuf Algériens de Constantine logeaient dans un garni au numéro 1 du chemin de la Plaine. Ces migrants étaient en majorité de jeunes célibataires, employés massivement comme manœuvres dans les grandes usines de la périphérie de Monplaisir. En 1936, les listes nominatives identifient certains employeurs et on reconnaît parmi ces derniers la Société Paris-Rhône, les Forges de Crans, la Société des Produits Chimiques Coignet, la Société des Automobiles Berliet, la Compagnie du Gaz, etc. Alors qu'ils résidaient dans le quartier du Transvaal, ils travaillaient parfois à Vénissieux ou à Saint-Fons. Geneviève Massard-Guilbaud observe que leur situation professionnelle déjà médiocre se dégrada au cours des années 1920¹⁰⁵. Au début de la décennie suivante, ils éprouaient les premiers les conséquences de la crise. Le renouvellement permanent des migrants accentuait l'instabilité de cette population dont la mobilité résidentielle était de règle. Il était exceptionnel de repérer les mêmes individus sur des documents de dates différentes. Les Algériens vivant en concubinage, et plus encore ceux qui étaient mariés, étaient aussi rares que les individus stables. Ils existaient pourtant et les couples formés répondaient aux caractéristiques mises en évidence par Geneviève Massard-Guilbaud, qui a suivi en particulier l'itinéraire d'un couple mixte résidant sur le territoire paroissial, rue Longefer, tout au long des années 1920 et 1930¹⁰⁶. Ce fut la seule famille à se fixer dans le quartier, les autres couples vivant en meublés connaissant presque la même mobilité résidentielle que les célibataires.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Carte 34 : Localisation des logements algériens de Lyon. Monplaisir (1931), p. 214.

¹⁰⁵ *Ibid.* L'étude de la situation professionnelle des Algériens lyonnais est menée dans le chapitre VII intitulé « Manœuvres, chauffeurs et commerçants », p. 261-291.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 327. Elle donne le nom d'Aïnouche à cette famille, pas recensée dans le quartier avant 1931, mais dont d'autres documents, et notamment les registres paroissiaux, attestent la présence dès 1926.

En 1936, les étrangers composaient désormais un peu plus de 14 % des habitants du territoire paroissial. La communauté italienne s'était renforcée et son intégration semblait avoir progressé. Les mariages mixtes étaient plus nombreux, des natifs italiens avaient obtenu la nationalité française et étaient inscrits sur les listes électorales¹⁰⁷. Ces remarques valaient plus encore pour la deuxième génération, comme l'a montré le suivi d'un des fils Bertotto. Certaines familles pouvaient même se prévaloir d'une réussite économique, c'était du moins l'image que l'épicerie - laiterie de la rue Seignemartin renvoyait aux autres habitants du quartier et que Pierre Dussap choisissait de mettre en valeur dans son témoignage. Certains Italiens alimentaient pourtant le groupe des migrants instables logés dans les garnis du Transvaal et employés dans les grandes usines des alentours. Le recensement des manœuvres de la rue Edouard Nieuport le montrait clairement. D'un recensement à l'autre, on ne retrouvait pas les mêmes individus. L'année 1926 avait saisi 19 Italiens, dont 18 célibataires, presque tous logés dans des garnis du numéro 11 ; 12 étaient recensés comme manœuvres, les autres comme ouvriers. Ils venaient renforcer le contingent des travailleurs manuels italiens du Transvaal. Sur les 43 ménages rassemblés dans la base pour cette année-là, plus des quatre cinquièmes appartenaient au monde du travail manuel et la part des manœuvres avait fortement augmenté. Alors que les célibataires ne représentaient qu'un sixième des chefs de ménage en 1921, ils comptaient pour la moitié en 1926. En fait, sur l'ensemble des ménages italiens inclus dans la base de données, un peu moins de 30 % apparaissaient au moins à deux dates différentes, souvent à la fois dans les années 1920 et 1930. Les autres semblaient donc se caractériser par la mobilité résidentielle propre à la classe ouvrière dépendante de l'offre d'emploi. La situation changeait cependant à nouveau dans les années 1930, après la nouvelle vague d'arrivées de la décennie précédente. En 1936, la proportion des célibataires avait été ramenée au niveau de 1921, l'essor de la catégorie des classes moyennes confirmait certaines observations de Pierre Dussap et si le monde du travail manuel regroupait encore les trois quarts des chefs de ménage, les manœuvres s'étaient effacés devant la catégorie désormais majoritaire des ouvriers ou artisans. Dans les listes nominatives de 1936 qui livrent plus de précisions sur les métiers exercés et les noms des employeurs, on constate que les ouvriers italiens se partageaient entre le secteur du bâtiment et les

¹⁰⁷ Sur l'acquisition de la nationalité française par les étrangers résidant dans le Rhône, voir l'article de Jean-Charles Bonnet, « Naturalisations et révisions de naturalisations de 1927 à 1944 : l'exemple du Rhône », *Le Mouvement Social*, 1977, 98, p. 43-75.

industries récentes de l'Est lyonnais. Mais certains de ceux qui se fixaient au cours des années 1930, au moins pour quelques années, sur le territoire paroissial, conservaient encore des liens étroits avec les autres communautés italiennes de la ville, alors qu'ils ne semblaient ne développer que peu de relations avec les Français du quartier. Les actes de notoriété retrouvés au cours des sondages réalisés dans les archives de la Justice de Paix découvrent la diversité des situations. Parmi les témoins comparaisant devant l'administration judiciaire, on compte autant de résidents du même quartier que le demandeur que d'individus venant d'autres quartiers ouvriers de la ville (Gerland, la Guillotière essentiellement) ou parfois de banlieues lyonnaises (Saint-Priest par exemple). Et les témoins d'origine française s'effaçaient largement devant les natifs italiens. Autrement dit c'étaient le plus souvent des Italiens du Transvaal qui accompagnaient leurs compatriotes devant les tribunaux français, corroborant ainsi toutes les impressions d'une division sociale du territoire paroissial.

Les Espagnols n'avaient pas laissé le même souvenir à Pierre Dussap. S'il les citait en premier dans sa réponse à la question portant sur les étrangers du quartier, c'était pour souligner leur situation marginale. Certes, l'ascension économique de quelques familles avait retenu son attention, et il évoquait la fondation de petites entreprises dans le secteur du bâtiment, ou l'obtention d'un poste de directeur de banque par l'un des enfants de la deuxième génération de l'immigration. Mais la réalité de l'émigration économique commençait par des emplois de peintre ou de plâtrier à la tâche, la vente de charbon livré avec une charrette qui coûtait les efforts de toute la famille. Elle commençait souvent par l'absence du nécessaire, la difficulté à se loger qui conduisait à l'entassement de toute une famille dans une cabane de jardin, la difficulté à nourrir tous les enfants, dont les listes nominatives nous disent qu'ils étaient nombreux. En 1936, sur les 17 chefs de ménage nés en Espagne, un seul avait acquis la nationalité française, 14 étaient employés comme ouvriers dans le secteur secondaire. On ne comptait pas de célibataires, l'émigration était restée une histoire familiale, dans la logique du courant migratoire qui avait suivi la guerre. La majorité des nouveaux arrivants avait rejoint les familles déjà installées au 37 du Chemin de la Plaine. A l'origine de cet ensemble de logements se trouvait une ancienne ferme que ses locataires s'étaient partagée tout en y ajoutant de nouvelles constructions. Pour Pierre Dussap, le Clos Collomb était « à part du reste du monde, hors du cadre » des habitants du Transvaal. Ces Espagnols étaient encore plus mal intégrés à

la société urbaine du Transvaal que les Italiens. Avec peut-être un espoir de retour, ils conservaient des liens étroits avec leur pays d'origine, ils y retournaient encore périodiquement avant que la Guerre d'Espagne ne vînt troubler la régularité de ces relations.

Les autres nationalités désormais présentes sur le territoire paroissial ne relevaient pas toutes des mêmes logiques migratoires. Parmi les immigrés de l'Europe orientale, on comptait essentiellement des Russes¹⁰⁸, mariés et employés comme ouvriers dans les usines de Monplaisir la Plaine. La majorité d'entre eux logeaient dans les rues du nouveau lotissement formé par les rues Claude Viollet, Catherine Favre et Toussaint Mille. Sept des huit Polonais recensés, presque tous pensionnaires rue Pierre Sonnerat, étaient en revanche des étudiants célibataires, fréquentant peut-être la faculté de médecine. Mais les dix-neuf chefs de ménage arméniens, parfois signalés dans les listes nominatives comme turcs, retiennent plus sûrement l'attention¹⁰⁹. Composés pour la plupart de familles élargies, les ménages arméniens se rassemblaient dans le même lotissement que les Russes, mais seize d'entre eux résidaient dans une seule des rues, la rue Catherine Favre, observant le même isolement, signe du repli communautaire qui caractérisait partout ailleurs les Arméniens. La comparaison des recensements de 1931 et 1936 montre leur arrivée massive au cours de la première moitié de ces années 1930, puisqu'en 1931 on ne trouvait que cinq ménages arméniens. La communauté qui s'était regroupée était largement structurée par des liens de parenté et certains de ses membres semblaient venir des mêmes régions de la Turquie. Les quatre cinquièmes étaient ouvriers. Encore une fois, après les Espagnols, les Russes et les Arméniens, arrivés sur le territoire paroissial au cours des années 1930, avaient choisi de s'implanter dans des rues éloignées du centre du Transvaal et leur marginalité géographique reflétait leur exclusion sociale. Certes, à l'échelle du territoire paroissial, la situation des étrangers plaidait pour leur dispersion au sein du tissu urbain lyonnais et, justement parce que

¹⁰⁸ Sur l'émigration russe en France pendant l'entre-deux-guerres, on peut consulter la thèse, réalisée sous la direction d'Hervé Le Bras, de Catherine Klein-Goussef, *Immigrés russes en France (1900-1950). Contribution à l'histoire politique et sociale des réfugiés*, Paris, EHESS, 1996, 3 vol., 220 + 280 + 33 p. + annexes.

¹⁰⁹ Plusieurs travaux ont été réalisés sur la communauté arménienne de l'agglomération lyonnaise : parmi eux notamment, Mireille Bardakjian, *La communauté arménienne de Décines (1925-1971)*, Lyon, Université Lyon 2, 1972, 2 vol., 132 p. + annexes, D.E.S. sous la direction de Gilbert Garrier.

les étrangers apparaissaient très minoritaires, le quartier du Transvaal semblait devenir un « lieu de rencontre entre les sociétés migrantes et la société d'accueil »¹¹⁰. Mais quand on change à nouveau d'échelle et qu'on étudie les micro-logiques territoriales, on revient à l'impression d'un isolement des nouveaux venus. Si les Italiens s'étaient insérés dans les rues les plus anciennes du Transvaal, signe de leur plus grande intégration, les Espagnols et les Arméniens demeuraient confinés à sa périphérie. Il faut aussi remarquer la place qu'avaient prise les étrangers dans le mouvement des lotissements, même si leurs installations restaient marquées par une plus grande précarité que celle des Français¹¹¹. Les Arméniens, dont on connaît l'histoire tragique, trouvaient « là l'occasion d'enraciner la communauté en lui construisant un nouveau territoire ». « Les solidarités de la vie quotidienne et les pratiques héritées de la vie passée » restituaient les repères perdus avec la migration mais permettaient aussi aux individus « d'entrer sans violence dans la modernité »¹¹² de la ville.

Toutes les remarques conduisent au même résultat : pour rendre compte de la réalité sociale du territoire paroissial, la population qui l'habitait doit être saisie dans son hétérogénéité. Mais si l'analyse des clivages sociaux et démographiques paraît essentielle à la mise en place d'éventuels critères d'explication de la fréquentation paroissiale, l'évaluation de la mobilité résidentielle de cette population doit absolument accompagner cette première étude. Bien sûr, certaines variables se recoupent et l'on a déjà accumulé, au cours de l'examen systématique des différentes caractéristiques des ménages recensés, des données permettant de formuler certaines hypothèses. Ainsi, on a pu s'apercevoir que les ménages de solitaires, composés de célibataires et d'étrangers, occupant en proportion plus importante des emplois de manœuvres, avaient une plus grande propension à l'instabilité. Mais pour en terminer avec le portrait social des habitants du territoire paroissial, il faudrait tenter de mesurer la part de cette population instable. Pour cela, deux approches différentes

¹¹⁰ Marie-Claude Blanc-Chaléard, « L'habitat immigré à Paris aux XIXe et XXe siècles : mondes à part ? », *Le Mouvement Social*, 1998, 182, p. 29-50, p. 29. Ses conclusions s'appuient le plus souvent sur sa thèse, *Les Italiens dans l'Est parisien des années 1880 aux années 1960, une histoire d'intégration*, I.E.P. de Paris, 1995.

¹¹¹ A l'échelle du territoire, la situation est comparable à celle analysée par M.-C. Blanc-Chaléard pour l'ensemble de la périphérie parisienne. Les citations qui suivent et qui ont pour sujet les Arméniens sont extraites de la page 40.

¹¹² *Ibid.*, p. 32.

sont à combiner. On peut d'abord croiser les données des recensements avec celles des listes électorales, en partant de l'hypothèse déjà éprouvée que l'inscription sur une liste électorale, acte volontaire, marque l'intégration d'un individu dans la société urbaine et ses institutions, la non inscription révélant au contraire une situation de marginalité sociale ou urbaine. La comparaison des listes nominatives et électorales oblige à exclure de l'expérience tous les chefs de ménage ne répondant pas au critère de la citoyenneté active française, autrement dit les femmes et les étrangers. En cela réside une première limite de l'expérience, puisqu'une femme était autant susceptible qu'un homme inscrit sur les listes électorales de résider de façon stable sur le territoire paroissial, d'être insérée dans la vie du quartier et de constituer une paroissienne potentielle. Et la démonstration peut par exemple être reprise pour un Italien établi dans le quartier avant 1911. Pour cette raison, j'examinerai aussi la stabilité de la population à partir du suivi des habitants de quelques voies sur plusieurs années. Il s'agit alors d'évaluer la part des chefs de ménage qu'on ne retrouve qu'une fois sur les listes nominatives aux différentes dates des recensements entre 1921 et 1936 et, à l'opposé, celle des familles durablement installées. Cette approche rencontre aussi plusieurs limites : non seulement il faut tenir compte des oublis des employés municipaux réalisant les opérations de recensement (un même ménage peut apparaître en 1921, 1926, 1936 et pas en 1931, ce qui laisse supposer une certaine marge d'erreur dans l'évaluation si l'on inventorie tous les autres cas de figure d'oublis possibles), mais il faut aussi envisager les cas de mobilité résidentielle qui auraient pour limites le territoire paroissial lui-même et qui m'auraient échappé puisque mon évaluation n'a porté que sur un échantillon restreint (le suivi de quelques familles a démontré la réalité de cette éventualité).

L'analyse menée à partir des listes électorales n'a donc concerné que les chefs de ménage masculins, de nationalité française et âgés de plus de 21 ans. 236 individus répondant à ces critères et présents dans le fichier construit d'après les listes nominatives ont été sélectionnés pour l'année 1921 et j'ai vérifié qu'ils étaient inscrits sur les listes électorales du 7^e arrondissement et du 3^e arrondissement pour l'avenue Esquirol. Je n'ai donc travaillé que sur un nombre réduit de voies mais suffisamment représentatives de la diversité du territoire paroissial. Les 236 sondés formaient alors exactement les trois quarts des chefs de ménage recensés dans ces voies. Un peu plus de 51 % d'entre eux ont été retrouvés sur les listes électorales et ce chiffre révèle la faible insertion des habitants du territoire paroissial dans la

société urbaine, à l'image d'un quartier neuf encore mal intégré à l'espace urbain. La marginalité sociale accompagnait la marginalité urbaine. En 1936, les résultats montrent la progression des inscriptions. Sur les 663 sondés, 467 étaient inscrits, soit plus de 70 % du total. Mais cette fois, les 663 individus ne représentaient plus que 60 % des chefs de ménage résidant dans les voies qui avaient servi à la construction de l'échantillon. Certes, il est légitime d'en déduire la meilleure insertion des hommes de nationalité française âgés de plus de 21 ans au sein de la société urbaine et cette meilleure insertion indique le plus grand degré d'urbanité atteint par la périphérie lyonnaise. La ville et ses institutions, son ordre et ses normes, pénétraient désormais mieux les confins de la commune. Dorénavant, la marginalité sociale concernait moins l'ensemble de l'espace considéré que certains groupes sociaux au sein de cet espace, contribuant d'autant mieux à sa division sociale. Les femmes, les étrangers, comme les coloniaux qui n'accédaient pas à une citoyenneté active, étaient plus nombreux et la société dessinée par les listes électorales s'éloignait plus encore de la société réelle. Il est vrai que, dans l'échantillon retenu, le nord du territoire paroissial était plus faiblement représenté, mais ce choix répondait finalement aux modalités de la croissance démographique qui concentrait de plus en plus les habitants dans le Transvaal et à l'est et au sud du territoire paroissial.

Tableau 9 : Catégories professionnelles des inscrits et des non inscrits en 1921 et en 1936 (pourcentage).

Catégories professionnelles	1921		1936	
	Inscrits	Non inscrits	Inscrits	Non inscrits
Industriels	1,71	2,73	1,93	1,04
Cadres supérieurs	4,27	1,82	2,14	2,59
Techniciens et cadres moyens	5,98	2,73	5,14	4,66
Employés	4,27	6,36	11,99	9,33
Services publics et assimilés	5,13	6,36	7,71	6,22
Petits commerçants	3,42	2,73	4,5	6,22
Ouvriers ou artisans	10,26	16,36	17,34	11,92
Ouvriers	36,75	34,55	31,91	31,09
Manceuvres	10,26	12,73	7,71	17,62
Agriculteurs	11,97	6,36	2,36	1,55

Retirés des affaires	4,27	7,27	6,64	4,66
Personnel de services	1,71	0	0,21	0,52
Divers	0	0	0	2,59

En 1921, le profil social de la population paroissiale esquissé à partir des listes électorales ressemblait finalement à celui déduit des listes nominatives : les poids respectifs des mondes du travail manuel et des classes moyennes étaient ainsi évalués à l'identique. La faible part des retirés d'affaires, 4,27 % des inscrits en 1921 contre presque 13 % des chefs de ménage recensés à la même date, réaffirmait cependant la distorsion que faisaient subir à la réalité sociale de la périphérie urbaine les listes électorales. Le décalage passait ici par la négation des veuves, retraitées ou inactives, puisque les deux catégories étaient rassemblées dans le groupe des retirés d'affaires et cette négation nuisait à l'appréhension d'un fait social essentiel dans cet après-guerre qui pouvait particulièrement marquer la vie paroissiale. Deux ensembles étaient en revanche sur-représentés, les classes dirigeantes et les agriculteurs, tandis qu'à l'intérieur des grandes catégories, la distribution des groupes professionnels était modifiée. Les meilleurs résultats obtenus essentiellement par les agriculteurs, les cadres supérieurs et moyens, tenaient à leur meilleure insertion dans la société politique de la ville, soit en raison d'un habitus propre à ces catégories sociales, soit en raison de leur plus longue présence et, en conséquence, de leur plus grande intégration dans un espace que d'autres venaient de rejoindre. Le marquage social de l'espace périphérique différait donc selon les groupes sociaux considérés et, aux comportements culturels liés à la classe sociale qui conditionnaient la capacité à s'insérer plus ou moins rapidement dans la société urbaine, s'ajoutaient la précocité et la durée de l'installation des individus. L'évolution du groupe des ouvriers ou artisans en témoigne. Sous-représentés en 1921, ils étaient sur-représentés en 1936. Même si la comparaison des inscrits et des non inscrits, qui ne retenait que les citoyens français, conforte certaines des conclusions déduites de l'étude des listes nominatives des recensements, les listes électorales avaient par ailleurs tendance à accentuer certaines des caractéristiques et des évolutions qui avaient été mises en évidence. Tandis que les évolutions divergentes des ouvriers ou artisans et des manœuvres étaient intensifiées, le poids des classes moyennes était exagéré. Les graphiques 3b et 4b traduisent en valeur relative ce que les graphiques 3a et 4a pour 1921 et 1936 expriment en valeur absolue : au-delà d'une répartition des inscrits et des non inscrits selon leur groupe professionnel dont a déjà rendu compte le tableau 9, ils retracent la propension de chaque groupe professionnel à s'inscrire sur les listes

électorales. Une première observation confirme la remarque générale qui avait introduit l'analyse : le taux d'inscription global a progressé avec le temps. Mais il est aussi intéressant de noter les évolutions positives de certaines catégories parvenant à rattraper leur retard sur celles qui avaient, en 1921, une plus grande propension à s'inscrire sur les listes électorales. Autant que l'enracinement du groupe des ouvriers ou artisans dans le Transvaal ou de celui des retirés d'affaires que désignent leurs plus grands taux d'inscription en 1936, le recul de la proportion des cadres supérieurs et des agriculteurs inscrits par rapport aux non inscrits révèle le renouvellement des premiers, en sous-entendant notamment la présence parmi eux des étudiants, et l'effacement des seconds sur le territoire paroissial. Par ces analyses croisées, on parvient à retrouver les recompositions sociales qui touchaient alors un espace dont les fonctions urbaines se démultipliaient.

Graphique 3a : Répartition des inscrits et des non inscrits sur les listes électorales de 1921 selon leurs groupes professionnels

illustration05.jpg

Graphique 3b : Proportion des inscrits et des non inscrits dans chaque groupe professionnel en 1921

illustration06.jpg

Graphique 4a : Répartition des inscrits et des non inscrits sur les listes électorales de 1936 selon leurs groupes professionnels

illustration07.jpg

Graphique 4b : Proportion des inscrits et des non inscrits dans chaque groupe professionnel en 1936

illustration08.jpg

L'examen d'autres paramètres que ceux fournis par les catégories professionnelles des inscrits ou des non inscrits corrobore les conclusions retenues de l'étude des listes nominatives. Ainsi les individus mariés s'inscrivaient en proportion plus grande que les célibataires sur les listes électorales et parmi ces individus mariés, c'étaient ceux qui avaient des enfants qu'on retrouvait relativement plus souvent sur ces listes. En 1921 et en 1936, les célibataires et les chefs de ménage réduits à une

seule personne étaient d'ailleurs nettement sous-représentés dans les listes électorales par rapport aux listes nominatives. En 1921, ils représentaient respectivement 3,30 % et 4 % des inscrits alors qu'ils avaient formé 10 % et 11 % des chefs de ménage recensés et en 1936, les chiffres étaient encore plus éloquents : 4 % environ pour les deux catégories dans le premier cas, contre 15 % et 17 % environ dans le second cas. La conclusion opposée s'imposait pour les mariés : plus de 90 % des inscrits en 1921 et en 1936 étaient mariés, alors qu'ils ne représentaient qu'un peu plus de 72 % des chefs de ménages recensés aux mêmes dates. La comparaison qui s'établissait à partir du critère des enfants départageant les couples mariés reprenait la même tendance, en l'amointrissant cependant. 21 % des inscrits en 1921 et 32 % en 1936 étaient mariés sans enfants quand 51 % en 1921 et 47 % en 1936 étaient mariés avec des enfants à charge. Sur les listes nominatives ils avaient composé respectivement 21 % et 25 % pour les premiers et 40 % et 38,5 % pour les seconds. Le mariage en premier lieu, la naissance des enfants ensuite étaient bien des critères d'insertion dans la société urbaine et de stabilité résidentielle. La démonstration pourrait être reconduite en considérant cette fois le critère des origines géographiques des individus. On s'apercevrait du poids plus important, au sein des inscrits, des natifs de Lyon et des migrants les plus anciens et on en conclurait à nouveau au caractère essentiel de l'ancienneté de l'entrée et de l'installation dans la ville dans la mesure de l'insertion des individus dans la société urbaine.

La recension des adresses des inscrits montre de la même façon la prédominance des parties les plus anciennement habitées du territoire paroissial. Ce n'est ni dans les garnis ni dans les nouveaux lotissements qu'il faut chercher les électeurs et la constatation rejoint les conclusions tirées de la recherche menée à partir des listes nominatives sur le renouvellement de la population entre 1911 et 1936. Plusieurs cas sont à distinguer si l'on veut dresser une typologie des espaces en fonction de la stabilité ou de l'instabilité de leurs résidents. De plus, aux logiques spatiales se superpose un critère chronologique. Deux points résument la situation : la présence d'un groupe de ménages stables entre 1911 et 1921, qui s'amenuise progressivement après cette date, et le renouvellement de la population du territoire paroissial dans l'entre-deux-guerres, lié au progrès de l'urbanisation. Le suivi des ménages dès 1911 n'a concerné que quelques rues : la rue Montvert sur les pentes, la rue Longefèr et la rue du Quartier Neuf, toutes les deux représentatives du noyau le plus ancien du Transvaal. En 1936, plus aucun des 9 ménages recensés rue Montvert en 1911 n'était

présent et seulement 12 des 61 ménages domiciliés en 1911 rue du Quartier Neuf et rue Longefer l'étaient. Les disparitions des anciens ménages s'échelonnaient graduellement sur les quinze ans pour les voies du Transvaal, alors qu'elles étaient beaucoup plus brutales dans le cas de la rue Montvert. Les autres rues des pentes subissaient le même sort. Le fait indique le remplacement des anciennes classes dirigeantes par les cadres des nouvelles activités, qui s'implantaient après la guerre au nord du territoire paroissial, et par certains des membres des classes moyennes en essor. Certains départs étaient aussi dus aux bouleversements entraînés par les installations hospitalières. Le chemin Saint-Alban perdit ainsi de nombreux ménages recensés en 1921, alors que la construction de nouveaux logements plus à l'est amena une nouvelle population. Sur les 91 ménages recensés en 1936, 5 seulement étaient domiciliés à la même adresse en 1921. En revanche, pour les rues des pentes, comme pour les voies drainant le cœur du Transvaal (et là, l'échantillon des rues sondées est élargi aux rues Villebois-Mareuil, Pierre Sonnerat, Président Krüger, des Maçons) entre un tiers et la moitié des ménages de 1921 étaient aussi recensés en 1936. Le reste des habitants se partageait entre un groupe de ménages instables, n'apparaissant qu'une seule fois au cours des divers recensements, et un groupe de familles s'installant dans le Transvaal au tournant des années 1920-1930. Les voies qui étaient caractérisées par la plus grande stabilité ou au contraire celles qui accueillaient très largement la population la plus instable du quartier s'inscrivaient dans les logiques territoriales qui marquaient certains groupes sociaux et qui ont déjà été repérées précédemment. Ainsi, la rue des Maçons qui avait fixé les ouvriers du bâtiment originaires du Limousin en 1921 s'opposait à la rue Edouard Nieuport ou à la rue du Transvaal avec leurs garnis logeant des ouvriers non qualifiés, majoritairement étrangers et célibataires. La distance vis-à-vis du centre du Transvaal apparaissait comme un critère de localisation de la plus grande proportion de ménages stables ou instables, le quartier reproduisant à l'échelle de son territoire le modèle spatial de la ville. Toutes les voies comportaient cependant un noyau de population stable, déjà présente en 1921 ou qui venait se fixer au cours des années 1930. Ainsi, le chemin de la Plaine regroupait 41 ménages en 1921, 74 en 1936, et 13 d'entre eux étaient domiciliés à la même adresse aux deux dates. Ainsi en 1931, 56 ménages étaient recensés dans les rues Catherine Favre et Claude Viollet, 177 en 1936 et l'on retrouve seulement 22 de ces ménages dans les listes nominatives des deux recensements. Certains témoignages ont avancé que la part de population stable

s'affirmerait dans les deux décennies suivantes. Les descriptions des catholiques de Notre-Dame Saint-Alban se focaliseraient dans les années 1920 et 1930 sur les familles fixées dans le quartier du Transvaal, mais les individus instables étaient pourtant nombreux et ils contribuaient à façonner la physionomie du territoire paroissial et sa réalité sociale.

Les déplacements intra-urbains de cette population instable ont largement échappé à Jean-Luc Pinol qui avait construit son échantillon d'étude à partir des listes électorales. En empruntant ses conclusions sur les mouvements migratoires et la mobilité résidentielle des Lyonnais de sa seconde cohorte, celle qu'il suit pendant l'entre-deux-guerres¹¹³, en reprenant ensuite la typologie des quartiers qu'il organise en fonction de la logique des déplacements intra-urbains¹¹⁴, on peut toutefois tenter de caractériser l'espace qui nous intéresse dans l'étude de Notre-Dame Saint-Alban. Quartier d'accueil des immigrants, dont la croissance pouvait être alimentée plus « par le courant migratoire que par la dynamique interne de la population urbaine », le Transvaal fonctionnait en cela comme un espace périphérique. Le fort renouvellement d'une partie de sa population pouvait le faire passer pour un quartier de passage. Mais ce turn over est à nuancer, puisqu'il est possible de dégager un noyau stable de ménages. Ces trois éléments le définissent finalement comme un quartier mixte, combinant les différentes fonctions. Le nord du territoire paroissial ne modifiait pas ces données. Cet espace urbain ne doit donc pas s'analyser seulement en termes de différenciation sociale. Son hétérogénéité était aussi due à la diversité des rapports que les individus et les familles entretenaient avec l'espace habité. Et les critères de permanence ou d'instabilité des habitants, comme le fait d'être des nouveaux ou des anciens dans le quartier, deviennent des paramètres importants pour analyser la fréquentation de la paroisse.

Habiter un quartier neuf de la périphérie : à la recherche des clivages sociaux et politiques

La distribution spatiale des individus dans la ville en fonction de leurs groupes professionnels ou de leurs origines géographiques ne constitue pas en fait le seul indice d'une division sociale de l'espace. Les mobilités des différents groupes et leurs usages de l'espace urbain sont donc aussi révélateurs de l'organisation sociale

¹¹³ J.-L. Pinol, *op. cit.*, chapitre 6, « Les mouvements migratoires », p. 190-214, et chapitre 8, « Changer de logement, changer de quartier », p. 235-261.

¹¹⁴ J.-L. Pinol, *op. cit.*, p. 249-253.

du territoire et des rapports sociaux qui le structuraient. Chaque groupe social avait sa manière d'habiter la ville et cette dernière influait sur l'insertion des individus dans la société urbaine, la place qu'ils y occupaient, leur rapport avec les institutions et donc avec la paroisse. Si les choix ou les contraintes du logement dépendaient du niveau économique et des nécessités du travail, ils étaient aussi conditionnés par la mobilité des résidents, les âges de la vie et les histoires familiales. Jusqu'à présent les formes de l'habitat ont surtout été étudiées dans la perspective d'une histoire de la croissance urbaine et de ses modalités, même si les préférences ouvrières en matière de logement ont déjà été soulignées. Elles le seront maintenant dans celle d'une histoire des groupes sociaux et contribueront à vérifier les hypothèses formulées sur l'organisation sociale de l'espace paroissial. Par un traitement statistique et cartographique des données sérielles relevées dans la base de données, on a essayé de mettre en évidence des indicateurs, complétés et nuancés par des renseignements ponctuels obtenus par des sondages dans les Archives de la Justice de Paix ou par les témoignages recueillis, qui permettront d'entrer dans la vie quotidienne des habitants du territoire paroissial par le biais de leurs logements, et de définir des variables qui contribueront par la suite à une analyse des recours à la religion et des rapports entre les habitants et la paroisse.

Les cartes 5a et 5b sur l'habitat en 1922, la première recensant le nombre de ménages par logement, la deuxième dressant une typologie des résidents autour du critère propriétaire – locataire, reprennent l'idée de dresser un état des lieux au moment de la fondation de la paroisse. Les bâtiments laissés en blanc n'ont pas été renseignés, soit parce qu'il ne remplissaient pas une fonction résidentielle (usines), soit parce que leurs habitants n'ont pas été recensés en 1921 ou qu'ils n'ont pas fait partie de l'échantillon des rues retenues lors de la constitution de la base de données (Grande rue de Monplaisir). La carte 5a a donc été créée à partir d'une information quantitative (le nombre de ménages par logement), mais nous avons pensé qu'elle révélerait aussi un aspect qualitatif, puisqu'elle permettrait de différencier habitat individuel et habitat collectif. On peut en effet considérer qu'au-dessus de deux ménages, nous avons affaire à un logement collectif. La carte 5b devait rendre compte de trois situations dissimulant des rapports sociaux et des contraintes économiques différentes : on pouvait être le résident unique d'un logement dont on était propriétaire ou, par nécessité économique, accueillir un locataire ; la situation opposée était celle du propriétaire non résident ayant investi dans des logements de

rapport. Les sondages réalisés dans les Archives de la Justice de Paix¹¹⁵ ont permis de mieux définir les caractéristiques des logements collectifs et les rapports tissés entre locataires et propriétaires. A travers les quelques cas particuliers que ces dossiers présentent, on a aussi recueilli des informations concernant les locataires du Transvaal. On peut alors compléter le portrait des ouvriers du quartier et, en reprenant l'exploitation de la base de données, entrer à nouveau dans les problèmes de la mobilité de la population qui ont déjà fait l'objet de certaines remarques au cours de l'analyse des caractéristiques sociales et démographiques de la population. Il est important d'établir un bilan précis sur ce point car la stabilité des résidents ou leur instabilité ne revêt pas seulement un intérêt pour une étude des façons d'habiter un espace urbain ; elle devient aussi une caractéristique importante quand on doit établir les contours des fidèles potentiels d'une paroisse en vue d'une analyse de la pratique religieuse.

L'habitat collectif était resté minoritaire et sa distribution semblait largement commandée par l'implantation des établissements industriels. La rue Edouard Nieuport présentait le cas le plus net. Le côté pair de la rue était occupé par les locaux de la Société Paris-Rhône et seul le côté impair offrait des habitations. C'était ici qu'on trouvait la plus grande part d'habitat collectif et la concentration la plus importante de résidents dans un immeuble réservé à des garnis. Le croisement des cartes 5a (habitat collectif à partir de trois ménages par habitation) et 4b' (localisant les manœuvres recensés en 1921) est d'ailleurs révélateur : dans la plupart des cas les manœuvres sont associés à un habitat collectif, signe notable de la faiblesse des revenus des ménages et de leur mobilité professionnelle et résidentielle, même s'il ne s'agit pas systématiquement d'un logement en garnis. Ce type de logement, maisons proposant des garnis et hôtels meublés, a d'ailleurs fait l'objet d'une enquête au milieu des années 1920. Les garnis ont été répertoriés et consignés dans les registres de la Police administrative¹¹⁶. Tous n'étaient pas déclarés, mais la localisation de ceux qui ont été effectivement inventoriés confirme l'idée d'une concentration de la population ouvrière dans le Transvaal, puisqu'on les retrouve au 22 de la rue Pierre Sonnerat et au 5, 5bis, 7, 10 et 31 de la rue du Quartier Neuf. Seul le 5 du chemin de

¹¹⁵ A.D.R., Série 7 Up : examen des actes et procès-verbaux et des jugements rendus pour le 9^e arrondissement judiciaire au cours du 2^e semestre 1920 et de l'année 1921.

¹¹⁶ A.D.R., 4 M 459. Enquête demandée par le Conseil Général du Rhône et réalisée par le Service de la Sûreté. Estimation au 1^{er} janvier 1925. Le territoire étudié appartenait au 11^e secteur comprenant Montchat, Monplaisir et Bron.

la Plaine offrait donc des garnis en dehors du noyau du quartier formé à partir du tournant du siècle.

L'habitat collectif est par ailleurs évoqué à travers les dossiers de la Justice de Paix, quand ils détaillent les différends entre locataires et propriétaires ou quand ils livrent des inventaires sommaires après décès. Le terme d'immeuble revient dans presque tous les procès-verbaux ayant trait à ces sujets et si l'on s'en tenait à cette source, on aurait l'impression d'avoir affaire à un quartier peuplé d'ouvriers habitant exclusivement dans des meublés exigus, des ouvriers marqués par une forte mobilité. Les termes servant à définir les logements proposés à la location, « un local à usage d'habitation personnelle » dans un immeuble du 40 bis de la rue Bataille¹¹⁷, « une chambre » au 19 de la rue Longefer¹¹⁸, laissent percevoir leur précarité. Les logements composés d'une seule pièce apparaissaient en nombre. Une description sommaire après décès consignée en 1921¹¹⁹ nous fait pénétrer dans un immeuble au 54 rue Bataille, à la limite du territoire paroissial. La disparue, divorcée et sans profession, habitait une « unique pièce » pauvrement meublée. Le côté cuisine comprenait une table en sapin, deux chaises et un banc et le côté chambre un lit en sapin, garni de deux draps, de deux traversins, d'une couverture et d'un édredon en plume. Le dernier meuble de la pièce, encore en sapin, était une grande armoire à deux portes (mais il en manquait une), où étaient entreposés « un lot de vieux linges, une couverture de coton, six draps, deux chemises de femme (neuves) et un lot de serviettes et torchons ». « Un vieux placard à deux portes et deux tiroirs » contenait un lot de laine provenant d'un matelas défait » et « un billet de cinquante centimes ». Un autre placard, mais à une seule porte et à un seul tiroir, renfermait « un lot de vaisselle, une caisse et une meule ». La pièce était chauffée par un poêle rond à charbon. « Une bassine en zinc », « un petit baril défoncé », « une marmite en fonte » et « un chauffe-pieds » complétaient l'inventaire. Six mois plus tard, le propriétaire de l'immeuble déclarait avoir découvert, dans sa cave, une caisse renfermant divers papiers contenant la succession de la défunte locataire. Un livret de la Caisse d'épargne du Rhône recelait les économies de cette dernière, sa fortune, soit 4521 francs en tout et pour tout.

¹¹⁷ A.D.R., 7 Up 880, Jugement contradictoire du 2 août 1921.

¹¹⁸ A.D.R., 7 Up 862, Jugement contradictoire du 22 juillet 1920.

¹¹⁹ A.D.R., 7 Up 852, Procès-verbal du 4 juin 1921.

Ces logements en location appartenait à des individus habitant le plus souvent, au moins à un moment donné de leur vie, le même quartier, voire la même rue et le même immeuble : l'information obtenue par l'exploitation cartographique (carte 5b) des données croisées des matrices cadastrales et des listes nominatives est illustrée dans les cas exposés par les jugements de la Justice de Paix. Les propriétaires, agriculteurs à leur compte, proches de l'âge de la retraite, retirés d'affaires et autres veuves rentières avaient misé sur l'opportunité d'une industrialisation appelant une main d'œuvre ouvrière. D'ailleurs, sur toute la rive gauche, « la production des logements populaires », étudiée par Pierre Cayez, « n'attirait guère les initiatives externes : 82 % des propriétaires producteurs résidaient sur place »¹²⁰. La Société Anonyme des Logements Economiques, constituée en 1888 dans un but philanthropique par de grands bourgeois lyonnais inspirés par le catholicisme social et l'hygiénisme, Edouard Aynard, Joseph Gillet et les frères Mangini, érigea deux immeubles à Saint-Alban, en 1929¹²¹. Mais elle demeura la seule initiative de ce type. Certains investissements dans des immeubles de rapport étaient plus rarement le fait de propriétaires résidant hors du quartier et laissant le soin de la gestion de leurs biens immobiliers à des gérants d'immeubles, tout en profitant des difficultés de logement que rencontrait la population ouvrière dans les grandes villes industrielles et qui s'étaient exacerbées après la Première Guerre mondiale.

L'insuffisance du parc immobilier expliquait l'entassement des ménages et la dépendance des locataires vis-à-vis des propriétaires. Les plaintes déposées par les propriétaires pour des loyers impayés ou des refus de quitter une habitation, même après la signification du congé par un huissier, donnaient lieu à de nombreux jugements en faveur des requérants. Pourtant, le Tribunal accordait souvent aux défendeurs un délai de quelques mois avant l'expulsion légale, montrant par là qu'il tenait compte de la situation inextricable des locataires. L'inflation des loyers après la guerre avait aussi touché le quartier et des augmentations de quarante pour cent, voire plus, pouvaient être imposées. J'ai essayé d'identifier les protagonistes des conflits d'intérêt que la Justice de Paix s'efforçait d'arbitrer. Si les propriétaires ont majoritairement pu être retrouvés à partir des matrices cadastrales et des

¹²⁰ Françoise Bayard, Pierre Cayez (sous la direction de), *Histoire de Lyon, op. cit.*, p. 348. Pierre Cayez, auteur du chapitre, renvoie à sa contribution déjà citée, « Approche du phénomène d'urbanisation de la rive gauche », in *Construire la ville, op. cit.*, 1983, p. 55-68.

¹²¹ Pierre Cayez, « Les petits logements dans les grandes villes », *Le Mouvement social*, n° 137, octobre-décembre 1986, p. 29-53.

recensements, les locataires des chambres ont le plus souvent échappé aux recherches. Leur absence dans les listes nominatives des recensements quinquennaux semble significative de la courte durée de leur passage dans le quartier. Cet élément ponctuel ajouté à l'évaluation de la mobilité résidentielle de la population de quelques rues confirme l'instabilité de toute une partie de la population ouvrière du Transvaal.

Un locataire pouvait avoir lui aussi recours à la Justice pour dénoncer les abus de son propriétaire, et sa plainte fournit l'occasion de nous introduire dans une autre catégorie d'habitat collectif et dans une autre façon d'habiter le Transvaal. Le 17 février 1931, un jugement contradictoire opposait le locataire d'un appartement situé dans une maison au 8 de la rue Longefer, au propriétaire dudit logement, représenté par une régie immobilière du 6^e arrondissement¹²². L'objet du litige portait sur la valeur du local et un architecte avait été sollicité pour une expertise. Louis Allamel, domicilié rue Moncey, puis rue de la Villette, possédait, à cette adresse, deux maisons, une de trois ouvertures et l'autre de dix-huit, déjà imposées au moment de la confection de la matrice cadastrale, en 1912. En 1913, il acquérait une autre petite maison (trois ouvertures) dans la même rue. En 1921, comme en 1911, six ménages avaient été recensés au 2 (qui deviendrait le 8 lors de la nouvelle numérotation) de la rue Longefer. En 1926, ils étaient huit et en 1931, quatorze. La croissance démographique pesait sur la croissance urbaine et la demande excédait l'offre de logement. Le requérant, Pierre-Paul Mollas, nouvellement installé à Lyon, était marié et avait trois enfants, deux filles de cinq et trois ans (nées à Bordeaux respectivement en 1925 et en 1928) et un bébé de quelques mois. Les deux parents travaillaient, le père comme employé O.T.L. et la mère dans les établissements Lafont. Les autres chefs de ménage appartenaient au monde du travail manuel et les manœuvres et les ouvriers étaient les plus nombreux.

Le local de 30,4 mètres carrés occupé par la famille de Paul Mollas était situé au premier étage et se composait de deux pièces, une cuisine et une chambre d'une superficie égale. La cuisine avait « les murs peints dans le bas et badigeonnés au-dessus ». L'aménagement intérieur comprenait « un évier en pierre, un charbonnier, une planche à batterie ». L'eau et le gaz avaient été installés. Cette cuisine dont « l'état de propreté laissait à désirer » possédait un carrelage « en carreaux de ciment qui, par la suite d'une pose défectueuse », était détruit « sur une grande partie de sa

¹²² A.D.R., 7 Up 2584, Jugement contradictoire du 17 février 1931.

surface ». La chambre, « parquetée en sapin », était « éclairée par une porte à balcon » et comportait « une cheminée et deux placards ». Une cave et un petit jardin étaient inclus dans la location. Un cabinet d'aisance, commun à deux locataires, se trouvait sur le palier. Un bail verbal avait été conclu entre les deux parties en juin 1930 et le prix du loyer annuel avait été fixé à 1500 francs. Mais après être entré dans les lieux, Paul Mollas introduisait une instance en réduction du prix de son loyer, demandant que ce prix fût ramené à 537 francs et 60 centimes. En 1914, le local était loué pour 192 francs par an. Louis Allamel justifiait l'augmentation par les améliorations qu'il avait fait exécuter et qui se réduisaient essentiellement à l'installation d'eau courante et de gaz et à l'aménagement des abords de la maison. En fait, c'était le locataire précédent qui avait fait installer à ses frais le gaz dans l'appartement et Paul Mollas l'avait rétribué pour cette adjonction. L'expert estima finalement la valeur locative à 700 francs et on demanda au propriétaire de refaire le carrelage de la cuisine qui risquait « de causer un accident ». Comme en cours d'instance, M. Mollas avait « consenti transactionnellement à accepter un loyer annuel de 770 francs, basé sur un prix d'avant-guerre de 275 francs, le tribunal, après avoir entériné le rapport de l'expert et déclaré la demande du locataire « régulière, juste et fondée », lui donna acte de son offre et ordonna la restitution du trop perçu, représentant la majoration illicite payée.

L'affaire de M. Mollas, si elle nous a permis de découvrir un appartement type de deux pièces d'un immeuble du Transvaal¹²³, apparaît comme un cas limite pour servir l'histoire de l'habitat collectif du Transvaal. Ce locataire, qui appartenait par sa profession au monde des classes moyennes, se distinguait des autres résidents de l'immeuble et n'avait pas hésité à recourir aux instances judiciaires contre son propriétaire. Par son installation récente à Lyon, il gardait cependant un point commun avec les autres habitants du Transvaal, nouveaux immigrants qui avaient choisi comme point de chute un quartier neuf périphérique¹²⁴. Le dossier apportait aussi la confirmation de l'existence d'appartements à louer non meublés, ce qui montre encore la diversité de la population ouvrière du quartier. L'enquête sur les garnis de 1925 avait d'ailleurs clairement montré que ces logements restaient beaucoup plus nombreux aux abords du Transvaal, dans la Grande rue de Monplaisir, chemin de Grange Rouge ou chemin des Alouettes, ce qui dénotait à la fois une

¹²³ J.-L. Pinol a montré la sur-représentation de ce type de logement dans le 7^e arrondissement pour les années à venir. Voir J.-L. Pinol, *Les mobilités de la grande ville*, *op. cit.*, p. 40-41.

¹²⁴ J.-L. Pinol, *op. cit.*, p. 202-203

avancée récente du front de l'industrialisation et une différence dans la nature des logements proposés aux habitants. En effet, non seulement les petits immeubles (deux étages au plus) abritaient le plus souvent moins de cinq ménages, mais pour l'essentiel c'était bien l'habitat individuel qui dominait l'espace résidentiel et ceci pouvait être encore une fois mis en corrélation, d'une part avec les particularités démographiques et sociales de la population résidant sur le territoire paroissial, d'autre part avec les caractéristiques urbaines de ce dernier. Les Archives de la Justice de Paix nous laissant entrevoir les contentieux entre propriétaires et locataires n'ont donc livré qu'une image partielle du quartier, que l'exploitation cartographique des données sérielles doit compléter et nuancer.

Cet habitat individuel apparaît sur la carte 5a qui permet de distinguer les logements abritant au plus deux ménages. Il couvrait intégralement l'espace dévolu aux classes dirigeantes sur les pentes et sur le chemin Saint-Alban. Il correspondait également aux résidences occupées par les agriculteurs, si l'on excepte les rares cas de salariés agricoles logeant dans le Transvaal. On retrouve enfin une quasi-exclusivité de l'habitat individuel dans les rues nouvelles perpendiculaires au chemin Saint-Alban, comme la rue des Maçons. Dans le reste du Transvaal, la situation était donc plus variée, même si l'habitat collectif demeurait minoritaire. La typologie des résidents proposée par la carte 5b vient encore complexifier cette description. De façon générale, l'habitat individuel n'abritait pas toujours un propriétaire résident. Ainsi les cadres de l'industrie et de l'administration de la rue Montvert, marqués par une mobilité professionnelle et donc résidentielle importante, ne s'installaient que provisoirement et réservaient pour un autre lieu leurs investissements fonciers. Les agriculteurs et salariés de l'agriculture repérés sur la carte 2c louaient aussi très souvent la maison qu'ils habitaient : ces paysans originaires des cantons ruraux des départements voisins n'avaient jamais possédé les moyens d'acquérir un domaine agricole en leur nom propre. Au contraire, les membres des classes moyennes représentées dans la rue Volney étaient propriétaires de leur logement. La rue des Maçons, dont on a dit qu'elle offrait le modèle d'un lotissement spontané, où chacun a construit sa maison, relevait de la même catégorie. Mais dans d'autres rues, des maisons individuelles avaient pu être louées à des ménages ouvriers : ainsi, dans la rue du Quartier Neuf, les locations correspondaient autant à un habitat individuel qu'à un habitat collectif¹²⁵.

¹²⁵ Etude comparée des cartes 2a et 2b sur l'habitat en 1922.

La moyenne de l'imposition des propriétés bâties qui existaient avant 1912 montre pour la rue Longefer, la rue Président Kruger et plus encore pour la rue du Transvaal, la modestie des propriétés, idée confirmée par leur superficie (souvent entre 150 et 200 mètres carrés) et la nature des parcelles : sur les plans au 1 / 500^{e126}, on perçoit de petites maisons à l'alignement aléatoire, longées par des jardins potagers. Le mémoire de fin d'études de Simone Mayery nous donne une description de ces logements¹²⁷. La petite maison (on trouve parfois dans les registres de la matrice cadastrale le terme de maisonnette) ne comprenait souvent au départ qu'une seule pièce, une cuisine munie d'une alcôve. Les deux autres pièces prévues étaient construites, parfois, après l'emménagement de la famille. La première tâche avait été de creuser un puits, car les parcelles, non viabilisées, ne disposaient pas de l'eau courante. L'aménagement de l'extérieur, très normé, répondait aux besoins des familles. L'équilibre de l'économie domestique dépendait de l'usage optimisé de la parcelle.

La cour est traversée de l'étendage et tout autour le clapier, le poulailler, le débarras ; au-delà, le potager qu'une allée bien droite sépare en deux moitiés équitables ; et si l'on a quelques loisirs et quelques ressources, cette allée sera transformée en une tonnelle ombragée. Sur le terrain qui tout entier sera potager un petit coin d'art et de désintéressement est réservé aux fleurs. [...] Une simple palissade entoure le jardin. »¹²⁸

Le mémoire nous rappelle aussi qu'une des grandes propriétaires de domaines fonciers, « Mademoiselle J. », avait créé des lots de terrains à bâtir, destinés à « favoriser l'accès de la petite propriété individuelle à l'ouvrier »¹²⁹. On peut supposer qu'il s'agissait de la « Dame Jullien », dont le nom figurait encore au début des années 1920 sur de nombreuses et vastes parcelles reportées sur les plans au 1 / 500^e. Aucun plan d'aménagement urbain n'avait été prévu et on traça des rues étroites dans l'urgence. En 1912, le mètre carré était vendu à six francs cinquante et les prêts étaient en général consentis sur quinze ans. Mais toutes les familles n'étaient pas propriétaires de leur logement. Dans d'autres cas, ceux qui en avaient les moyens construisaient un étage qui abritait des locataires, ce qui leur procurait un appoint de revenus.

¹²⁶ A.M.L., 4 S 318, 1920. Vérification des maisons existant en 1912 sur la matrice cadastrale, A.D.R., 3 P 123 / 105.

¹²⁷ Simone Mayery, *Monographie d'un quartier lyonnais : Grange Blanche*, op. cit., p. 33.

¹²⁸ S. Mayery, op. cit., p.33-34.

¹²⁹ S. Mayery, op. cit., p.31.

L'existence d'un locataire chez des ménages ouvriers apportait un complément de revenus, qui contribuait à alléger la charge financière de l'achat d'une maison. Cette pratique, répandue notamment dans la rue des Maçons, explique souvent la présence d'un deuxième ménage dans les logements individuels. Mais des locataires pouvaient eux-mêmes sous-louer une partie de leur logement : les données cartographiées sont ici confirmées par des affaires exposées dans les dossiers de la Justice de Paix, l'affaire de Luigi Bertotto nous en avait donné un exemple. Dans certains cas, le sous-locataire n'apparaît qu'une seule fois dans les listes nominatives des recensements et l'on retrouve la fonction de passage dévolue au quartier du Transvaal et à ses environs immédiats. Dans d'autres cas, la sous-location ne constituait qu'une étape avant une installation plus longue, le quartier intégrant l'individu dans son noyau de population stable. Jean Baima, après avoir sous-loué un logement à son compatriote Luigi Bertotto au 12 de la rue Longefer, loua une petite maison au 15 de la même rue, adresse à laquelle il fut recensé en 1931 et 1936. En fait, pour ceux qui restaient, l'arrivée sur le territoire paroissial, si elle était conditionnée évidemment par les possibilités d'emploi qu'offraient les usines, relevait aussi de l'inévitable présence d'un réseau relationnel facilitant l'établissement des individus et de leurs familles. Ainsi s'expliquait, on l'a vu dans le commentaire du Tableau 6, le regroupement des ménages du monde du travail manuel dans un même logement, ainsi que les ménages de type étendu ou augmenté, et l'on avait précisé que ces différents parcours s'appliquaient aussi aux enfants mariés dans l'attente d'un logement personnel, dont Jean-Luc Pinol a évoqué les frustrations¹³⁰. La crise du logement de l'entre-deux-guerres touchait aussi les quartiers neufs de la périphérie et nuisait au desserrement des ménages confrontés aux contraintes financières.

Après l'évocation de l'habitat individuel du Transvaal, la description d'une des villas des pentes permet de mesurer plus concrètement l'écart social qui séparait les deux espaces. Le testament de Roger Trotot, daté du 4 juin 1943, dont j'ai retrouvé un exemplaire dans les Archives de la Justice de Paix, était joint au procès-verbal qui avait suivi l'apposition, le 6 décembre 1944, de scellés d'office après son décès survenu quelques mois auparavant. Les deux documents dressent un inventaire de ses biens et nous laissent pénétrer dans l'intérieur de sa demeure au 6 de la rue Volney¹³¹.

¹³⁰ J.-L. Pinol, *op. cit.*, p. 239-241.

¹³¹ A.D.R., 7 Up 883, deuxième semestre 1945.

Cet inspecteur d'assurances à la Société Mutuelle de l'Ouest avait hérité de la maison de son père en 1931. La propriété avait été achetée par Anthème Trotot en 1923¹³² et ce dernier, retraité, était recensé à cette adresse en 1926 en compagnie de son épouse et de son fils. Les registres paroissiaux nous apprennent le décès des deux époux à une année d'intervalle, en 1928 et 1929. Aux deux recensements suivants, leur fils apparaissait seul sur les listes nominatives. Il mourut lui-même pendant la guerre, tué par les Allemands lors d'une rafle effectuée dans les rues environnant l'avenue Rockefeller. Son testament passait d'abord en revue les sommes d'argent et les biens légués à divers amis ou institutions puisque Roger Trotot ne laissait aucun ascendant ni descendant : trente mille francs étaient donnés à la Commune de Genas pour l'entretien du caveau de famille et vingt mille francs à la commune de Vandœuvre près Nancy pour l'entretien de la tombe de sa famille, un tableau de Jacques Martin était offert au musée de la Ville de Lyon, une amie qui était logée gratuitement chez lui recevait vingt-cinq mille francs et les bijoux de sa mère, et c'était un ami résidant à Saint-Genis Laval qui héritait des autres biens meubles et immeubles. La maison particulière qu'il avait habitée était pourvue d'une cave et d'un grenier et les pièces à vivre se partageaient sur deux niveaux. Au rez-de-chaussée, un salon contenait un meuble de bois noir incrusté renfermant nombre de bibelots, objets et autres sujets de décoration, une vitrine, un piano, quatre fauteuils recouverts de velours grenat, une chaise assortie, une petite bergère et d'autres chaises encore, un pouf, des tables, une pendule, deux candélabres et deux bustes en bronze, soixante-treize tableaux enfin. La deuxième pièce était une salle à manger. Au premier étage, on trouvait encore une cuisine, deux chambres et un cabinet de toilette. La chambre du défunt dévoilait encore ses goûts de collectionneur d'objets décoratifs : une panoplie de fleurets et des ombrelles japonaises étaient inscrites sur la liste de l'inventaire. L'ensemble dénotait la recherche d'un confort répondant aux normes bourgeoises qui, confronté aux descriptions des divers logements du Transvaal, confortait la distance sociale qui séparait le monde du travail manuel de celui des classes moyennes ascendantes qui avaient trouvé refuge sur les pentes, au plus près des classes dirigeantes. Roger Trotot, inspecteur d'assurances, cadre moyen ou supérieur – tout dépendait de son statut au sein de l'entreprise et ce statut n'était pas vraiment précisé dans les listes nominatives –, employé dans une activité tertiaire, assurait la transition entre le

¹³² Matrice cadastrale des propriétés bâties, A.D.R., 3 P 123 / 105, case 2510.

monde des élites et celui des classes moyennes, transition que symbolisait l'espace situé au nord du territoire paroissial.

Dans les différents témoignages que j'ai recueillis auprès d'anciens paroissiens, la division sociale de l'espace ne paraît pas avoir été vécue de façon conflictuelle. Pierre Dussap, dont les souvenirs sont sur ce point les plus explicites, reste persuadé qu'en cette fin des années 1930, les gens ne s'ignoraient pas et que le Transvaal « était encore le petit village » qui abritait des solidarités rassurantes au sein de la grande ville. Même si « le quartier était mélangé », les distinctions sociales ne s'exhibaient pas. Les voitures étaient rares et le patron de Pierre Dussap, propriétaire de la charpenterie Errouet et Meilland, qui en possédait une, ne l'utilisait que pour son travail. En fait, selon celui qui fut son apprenti, il ne gagnait que « deux ou trois fois le salaire de ses compagnons ». Pierre Dussap insiste également sur l'absence de différence vestimentaire. Patrons et salariés revêtaient la blouse noire et le béret, et portaient les mêmes galoches. Pourtant, le témoin avait bien conscience des écarts de richesse puisqu'il évoquait les pentes et le début de la rue Laënnec comme « le côté bourgeois » de Saint-Alban et qu'il désignait certains de ses compagnons scouts comme les enfants des riches. Là s'arrête la considération des différences. Mais cette perception semblait plus refléter la composition du groupe des témoins et leur propre cohésion que la réalité des rapports sociaux. Les silences des témoignages sont d'ailleurs éloquents : certains ne suggèrent jamais la présence d'étrangers ou d'Algériens ou de migrants instables. Les réseaux de sociabilité, loin d'être uniques et donc d'inclure tous les habitants du « petit village », se décomposaient en fait au gré de la configuration des groupes sociaux et de leur vie sociale. Et la cohabitation ne se passait pas sans heurt. Si les témoignages taisent les querelles de voisinage, les archives de la Justice de Paix et celles de la police rendent compte de plusieurs affaires infirmant l'image idyllique retracée par les souvenirs. Des insultes lancées à l'encontre de voisins qu'on accusait de vol ou de femmes qu'on disait de mœurs faciles et qui ruinaient la réputation des établissements qu'elles fréquentaient, des plaintes déposées contre des locataires de meublés qui s'étaient enfuis en catimini révèlent des relations conflictuelles que devaient gérer les tribunaux¹³³.

Le 10 mars 1936, une lettre collective était adressée au commissaire de police du quartier de Grange Blanche par plusieurs résidents de la rue Laënnec, du boulevard

¹³³ Les sondages réalisés dans les archives de la Justice de Paix montrent l'existence de ce type d'affaires dès 1920-1921.

Pinel et de l'impasse Genton, au sujet de l'attitude agressive des romanichels implantés au nord du territoire paroissial¹³⁴. Une enquête était déclenchée après l'appel à Police Secours d'un des auteurs de la lettre. Alors qu'il était en train de brûler des broussailles dans son jardin, il aurait été pris à partie par cinq ou six personnes qui l'auraient invectivé et menacé. Les policiers qui étaient intervenus avaient consigné dans leur rapport la demande d'expulsion des romanichels. Ces derniers étaient installés depuis de nombreuses années déjà sur un terrain appartenant à « La Buire Automobiles ». Le campement était formé de dix à douze voitures de nomades et marchands forains, vivant du commerce de peaux de lapins, de vieux chiffons, de lacets, d'aiguilles et autres objets tout aussi modestes. Ils payaient une location mensuelle de soixante francs par décamètre carré occupé. Les membres de la caravane se renouvelaient périodiquement mais quelques-uns semblaient s'être installés durablement puisqu'on les retrouve sur les registres paroissiaux à plusieurs années d'écart. Ce n'était pas la première altercation qui les opposait au manoeuvre locataire du 85 de la rue Laënnec, situé à cent cinquante mètres de la caravane. Mais ce dernier, qui leur reprochait de laisser divaguer leurs chiens sur son terrain, n'était pas lui-même exempt de tout comportement agressif. Selon les informations rassemblées par les policiers, il aurait menacé de son fusil les forains qui se livraient au ramassage de bois dans une oseraie située non loin de leur campement. Chaque partie était finalement invitée par les autorités à éviter les provocations.

Les règlements de différends entre locataires et propriétaires que j'ai déjà évoqués, comme les jugements qui opposaient salariés et patrons des usines et des ateliers de l'Est lyonnais, dont on trouve trace dans les archives de la Justice de Paix, montrent à leur tour que les conflits sociaux n'épargnaient pas les habitants du Transvaal et de ses abords¹³⁵. Les patrons des petites ou moyennes entreprises du secteur secondaire étaient mis en cause tout autant que ceux des grandes usines implantées à la périphérie du Transvaal. Mais les plaintes émanaient de particuliers et l'absence de mouvement collectif œuvrant sur le territoire paroissial conforte l'image d'un quartier paisible. Le fait s'explique justement par la localisation des grandes entreprises luttant contre les revendications syndicales en dehors du territoire paroissial. La consultation des archives de la police et de l'administration de la sûreté

¹³⁴ A.D.R., 4 M 448, Forains.

¹³⁵ Sondage dans les archives de la justice de paix, A.D.R., Série 7Up.

n'a livré que peu d'informations sur les habitants du Transvaal¹³⁶. Le profil politique du territoire paroissial inclus dans la neuvième circonscription de Lyon, dessiné à partir de l'analyse des résultats des élections législatives de 1919 à 1932, révèle quant à lui un ancrage au sein de la gauche républicaine et un espace politique plus hermétique que d'autres quartiers neufs à la nouvelle offre communiste. En 1919, contrairement aux résultats généraux de l'agglomération lyonnaise, la liste des Socialistes unifiés devançait largement celle de l'Union des Comités républicains¹³⁷. Associées aux voix qui s'étaient portées sur la liste des « Trois Candidats Socialistes, dite " Liste Augagneur " », ces voix socialistes rassemblaient plus de la moitié des suffrages exprimés. En 1924, la victoire que le bloc des gauches remportait à Lyon était encore plus éclatante dans la neuvième circonscription, et notamment dans les 14^e et 15^e bureaux de vote rassemblant les électeurs du territoire paroissial¹³⁸. Au tournant des années 1930, un glissement vers une gauche plus modérée se laissait observer. En 1928 et en 1932, les élections législatives furent remportées par le candidat radical-socialiste de la circonscription, Paul Dominique Massimi, patron dans l'industrie alimentaire¹³⁹, déclaré comme « industriel-raffineur de corps gras alimentaires »¹⁴⁰ sur la liste des candidats des élections de 1936. Présenté pour la première fois en avril 1928, avec le soutien d'Edouard Herriot, il était élu au second tour face au candidat communiste, avec près de 65 % des 6157 suffrages qui s'étaient exprimés dans la neuvième circonscription. Il avait bénéficié du retrait du représentant de la S.F.I.O. qui, même s'il talonnait son adversaire radical-socialiste, était resté en dessous des 30 % au premier tour. Dans les 14^e et 15^e bureaux, les résultats de Paul Massimi étaient sensiblement les mêmes que dans le reste de la circonscription, mais ceux du candidat communiste étaient légèrement inférieurs. Lors de ces élections, ce dernier avait recueilli au total plus de 20 % des voix au

¹³⁶ Série 4 M des Archives départementales : notamment les dossiers de la « police politique » (expression employée dans le répertoire numérique de la série M des Archives Départementales du Rhône, publié sous la direction de Philippe Rousset, *Série M – Administration générale et économie (1800-1940) – Sous-séries 1 M à 4 M*, Lyon, 1995, 336 p., p. 191), concernant les procès-verbaux de réunions de partis politiques et ceux de l'administration de la sûreté renfermant des renseignements sur les individus signalés, les plaintes et enquêtes, etc.

¹³⁷ Résultats des élections législatives, A.D.R., 3 M 1368.

¹³⁸ A.D.R., 3 M 1369.

¹³⁹ Voir la notice biographique consacrée à Massimi (Dominique, Paul) dans le *Dictionnaire des parlementaires français (1889-1940)*, Tome VII, P.U.F., 1973, p. 2400.

¹⁴⁰ A.D.R., 3 M 1375.

premier tour. Ce score s'érodait toutefois dès les élections suivantes au profit du député sortant. Devenu conseiller municipal de Lyon, Paul Massimi fut réélu en 1932 dès le premier tour¹⁴¹. Le candidat socialiste ne capitalisait dorénavant que le tiers des voix engrangées par le radical.

Il est vrai que les listes électorales rendent mal compte d'un quartier où une forte proportion de la population demeurait étrangère à la société politique légale. Et sûrement faut-il chercher en dehors d'elles les éléments les plus « révolutionnaires » : deux communistes italiens qui avaient adhéré au Comité intersyndical italien, fonctionnant au sein de la sixième Union Régionale des Syndicats Unitaires, ont été ainsi fichés par la police¹⁴². Les deux individus étaient domiciliés rue Longefer et rue du Quartier Neuf. La gauche révolutionnaire s'affirma tout de même dans le contexte particulier du Front Populaire : en 1936, le 17^e bureau rassemblant cette fois pratiquement tous les habitants du territoire paroissial bascula dans le camp communiste. Le candidat communiste, Félix Brun¹⁴³, ancien ouvrier emballer en soieries, puis ouvrier fraiseur et tourneur et enfin marchand forain, né dans le Gard en 1896, vice-président de l'A.R.A.C. et mutilé de guerre, membre du parti communiste depuis 1921, adversaire de Paul Massimi depuis 1928 dans le 7^e arrondissement, recueillit une majorité de voix contre le député sortant¹⁴⁴. Il ne provoquait cependant pas un raz-de-marée en sa faveur puisqu'il était élu au second tour, dans la neuvième circonscription, par 5223 voix contre 4072 au radical-socialiste qui s'était maintenu. Le rapport des voix lui était même légèrement plus défavorable dans le 17^e bureau concernant directement le territoire paroissial, puisqu'il n'y recueillait que 496 voix face aux 418 accordées au député sortant, qui avait même obtenu une majorité relative au premier tour, inversant ainsi le résultat général de la circonscription. La victoire du communiste avait été remportée grâce au désistement du candidat socialiste, même si le maintien du radical-socialiste avait faussé le jeu de l'alliance électorale conclue par le Front Populaire. La gauche républicaine était suffisamment ancrée dans la circonscription pour ne pas souffrir de cette division. La situation politique et son évolution se conformaient à celles enregistrées par Jean-Luc Pinol dans l'ensemble des quartiers neufs de la rive gauche

¹⁴¹ A.D.R., 3 M 1373.

¹⁴² A.D.R., 4 M 261.

¹⁴³ Voir la notice biographique consacrée à Félix Brun dans le *Dictionnaire des parlementaires français (1889-1940)*, Tome II, publié sous la direction de Jean Joly, P.U.F., 1962, p. 788-789.

¹⁴⁴ A.D.R., 3 M 1375.

de Lyon : la sur-représentation communiste en 1936 distinguait les électeurs de la neuvième circonscription, et du 17^e bureau en particulier, de la moyenne de l'agglomération. Mais la progression communiste restait plus faible que dans les autres circonscriptions rassemblant Villeurbanne et le nouveau Lyon¹⁴⁵. L'analyse des résultats électoraux confirme l'étude sociale. Quand on passe à une typologie générale de l'espace socio-politique lyonnais, le 17^e bureau se retrouvait au contraire inscrit dans un type peu contrasté qui le différenciait des quartiers de Gerland ou des Etats-Unis. Alors que ces derniers définissaient avec le reste de l'est et du sud de l'agglomération un « isolat social », un « monde des exclus » caractérisé par une « homogénéité sociale, [une] population plus jeune que dans le reste de l'agglomération, [et une] prépondérance des migrants et surtout des électeurs nés hors de la France métropolitaine, le bureau qui regroupait les habitants du territoire paroissial s'intégrait « dans les milieux de l'osmose, aux clivages feutrés »¹⁴⁶. La complexité de l'espace social recouvert par le territoire paroissial se vérifiait une fois encore.

3 – Regards catholiques sur la ville et ses habitants

S'il avait été dit, au moment de la fondation paroissiale, que les catholiques de Notre-Dame Saint-Alban avaient pour mission d'assurer la présence de l'Eglise dans les confins de la ville pour apporter la Parole divine à une population déchristianisée, où se confondaient les migrants déracinés et les ouvriers mal intégrés à l'espace social urbain, il était désormais difficile de s'en tenir à cette vision. Laurent Remillieux continuerait pourtant à élaborer un récit qui réponde aux attentes des catholiques intéressés par l'expérience missionnaire menée à Notre-Dame Saint-Alban, en taisant de la réalité ce qui nuisait à l'exemplarité de la paroisse. Il parviendrait à ériger le territoire paroissial et les paroissiens en un quartier et une population utopiques mais qui se conformaient aux exigences de la démonstration. Il restait à découvrir les raisons de ce travestissement. Somme toute, l'homogénéité servait le projet paroissial et ce fait, comme la représentation que les catholiques de

¹⁴⁵ J.-L. Pinol, *Espace social et espace politique. Lyon à l'époque du Front Populaire*, op. cit., p. 127.

¹⁴⁶ Citations extraites de J.-L. Pinol, *Espace social et espace politique...*, op. cit., p. 150.

Notre-Dame Saint-Alban ont donnée du territoire paroissial et de ses habitants, doivent être étudiés avant d'être mis en relation, dans le chapitre suivant, avec l'analyse des logiques missionnaires.

Le travail consistera alors à confronter l'analyse d'une réalité urbaine reconstituée par l'historien au discours catholique tenu sur cette réalité pour tenter d'en comprendre les fondements. « Histoire du fait urbain et histoire des représentations sont bien sûr indissociables »¹⁴⁷. Au-delà de l'histoire paroissiale locale, c'est ici l'occasion d'apporter une contribution à l'histoire de la « crise urbaine », telle qu'elle a été définie par les élites à propos des mal-loties des banlieues parisiennes mais que l'on retrouve en des termes semblables dans les récits de Laurent Remillieux. Focaliser la réflexion sur le regard particulier des fondateurs de la paroisse permet enfin d'entrevoir la perception que des catholiques, qui occupaient le terrain, avaient de la périphérie de la grande ville et donne ainsi l'occasion de saisir le message qu'ils voulaient faire passer sur le quartier et sur leur présence dans celui-ci. Leur position d'extériorité apportait une autre dimension : ceux qui venaient s'installer dans le quartier neuf restaient investis des repères urbains intériorisés jusque-là et donc d'une culture attachée au centre de la ville. L'examen de ce regard catholique sur la ville reposera sur divers textes laissés par l'abbé Remillieux et sur le mémoire de fin d'études de Simone Mayery¹⁴⁸. Le dossier de photographies, déjà en partie exploité dans ce chapitre, permet de compléter ces sources en proposant une autre façon de pénétrer les relations que les fondateurs de la paroisse entretenaient avec cet espace urbain, prolongeant ou corroborant les premières impressions procurées par la lecture des sources écrites. On a déjà souligné que ces photographies présentaient un double intérêt. Elles ont d'abord permis de confirmer certaines caractéristiques urbanistiques et d'enrichir la description du paysage urbain. Elles serviront maintenant à comprendre comment le territoire paroissial a été perçu par leurs commanditaires. Au cours de ce développement, c'est la période initiale de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban, celle qui recouvre essentiellement la première décennie, qui retiendra notre attention. Elle montre que les rapports originels de la paroisse avec son territoire et avec les habitants de ce territoire allaient être investis des représentations

¹⁴⁷ Annie Fourcaut, *La banlieue en morceaux...*, op. cit., p. 147.

¹⁴⁸ Outre l'article déjà cité de *La Vie catholique*, j'utiliserai surtout le brouillon dactylographié, inachevé, de l'ouvrage sur la paroisse promis par l'abbé Remillieux à la maison d'édition Bloud et Gay, déjà cité. Le mémoire évoqué est donc celui de Simone Mayery, *Monographie d'un quartier lyonnais, « Grange Blanche »*, op. cit.

catholiques de la périphérie urbaine et que les préjugés qui les fondaient contribueraient finalement à amplifier le décalage entre discours catholique et réalité urbaine.

Le vide et le désordre aux limites de la grande ville

C'était classiquement par une présentation de la géographie physique du quartier que Simone Mayery avait débuté son mémoire de fin d'études¹⁴⁹, mais à la description topographique venaient se mêler des remarques aux connotations religieuses, sociales et finalement morales. « Une croix campagnarde placée à l'intersection de l'ancienne route de Chambéry et du chemin Saint-Alban marqu[ait] très nettement le commencement de ce quartier » et la plaine occupée par le Transvaal devenait les « bas-fonds situés au pied de la colline »¹⁵⁰. La perception de l'espace s'organisait autour de couples antithétiques classiques : le haut et le bas, l'ancien monde rural et la ville ouvrière et, par analogie, la civilisation chrétienne et la société moderne déchristianisée. Pourtant, la lecture des pages suivantes nous entraînait dans un développement historique et géographique qui se voulait scientifique. L'auteur proposait une description des terres agricoles de la « périphérie orientale lyonnaise » à l'époque moderne et donnait à voir « les bosquets », « les vignes et les jardins *bien*¹⁵¹ cultivés » des pentes surplombant « les terrains marécageux », en même temps qu'elle expliquait l'extension du bourg de la Guillotière jusqu'à son annexion par la ville de Lyon en 1852. Elle rattachait la croissance urbaine du XIXe siècle à l'industrialisation du faubourg et évoquait les grands travaux urbains qui avaient permis l'assainissement des terres inondables. On reconnaissait dans son texte le vocabulaire des historiens et géographes retraçant l'essor urbain de Lyon et, de façon très universitaire, elle citait ses références :

« Un plan topographique de la ville de Lyon et des environs par Rembiclinski et Dignoscyo, de 1847 (bibliographie de la ville n°53) [*et ici, elle nous renvoie à Kleinclausz*] nous montre certains progrès et l'on saisit le passage de la forme digitée à la forme de quartier. Des embryons de quartier futurs commencent à apparaître, des rues sont tracées. »¹⁵²

¹⁴⁹ S. Mayery, *op. cit.*, p. 3-6.

¹⁵⁰ S. Mayery, *op. cit.*, p. 6.

¹⁵¹ On ne peut tout de même s'empêcher de penser que l'appréciation (que j'ai choisi de mettre en italique) relève de la connotation morale, glorifiant le travail de la terre.

¹⁵² S. Mayery, *op. cit.*, p. 23.

Elle précisait que ce ne fut qu'à la fin du XIXe siècle, avec l'aménagement des transports et donc la mise en circulation des tramways, que les Lyonnais purent s'installer dans les périphéries du faubourg de la Guillotière, à Grange Blanche notamment. Mais en revenant à ce territoire précis, qui était en partie celui de la paroisse, l'aspect scientifique de son discours s'estompait, le texte devenait plus littéraire, les appréciations subjectives.

La deuxième partie du mémoire était consacrée à « Grange Blanche au XXe siècle – Formation d'un quartier ouvrier » et démarrait sur un portrait du « quartier aux environs de 1900 », quand il avait gardé « un caractère essentiellement campagnard »¹⁵³. « Les nouveaux colons » trouvaient là « un quartier très pittoresque ». Simone Mayery insistait d'abord sur la partie nord du « plateau », occupée par des propriétés privées bordant la route de Grenoble et par une grande exploitation agricole, le fameux domaine de Montvert, ancienne ferme de l'époque de la Renaissance, attachée à l'histoire de Chaussagne, qui comportait encore une « maison bourgeoise et des dépendances pour les jardiniers ». Des bâtiments de la ferme, en partie détruite, restaient visibles près d'une vieille tour en ruines, qualifiée aussi de « pittoresque ». Des jardins, des vergers, des vignes couvraient les pentes et des endroits boisés dominaient la plaine. Dans le paragraphe suivant était mentionné l'hospice Saint-Alban destiné aux jeunes garçons infirmes et incurables, œuvre fondée en 1854 par Gabriel François Richard et gérée par les Sœurs de la Charité. Les oppositions relevées dans l'introduction reprenaient ensuite :

« Au pied de la colline, non loin de l'hospice, les promeneurs d'aujourd'hui retrouvent un vestige de ce temps, un vieux coin de village : les maisons groupées autour d'une place circulaire avec sa fontaine délabrée, abandonnée à la solitude. D'étroits sentiers bordés de haies invitent le promeneur à poursuivre plus loin, sur Parilly : c'est encore la campagne où par une belle matinée de printemps chacun est occupé au travail des champs. Au contraire, les terrains argileux dont nous avons signalé la présence dans le « Transvaal » sont marécageux et les broussailles abondent ; les eaux pluviales retenues par la couche imperméable forment parfois des flaques stagnantes. A l'emplacement où s'élève aujourd'hui l'Ecole d'Infirmières, un maquignon parquait les chevaux qu'il destinait à la vente. Tout près de là, les troupeaux paissaient dans les prairies verdoyantes. C'est la vraie campagne, l'air est pur et vivifiant. Les soirs d'été, quand le soleil disparaît derrière la colline de Fourvière, il inonde le couchant de flammes rougeâtres. L'hiver, le paysage n'en est pas moins charmant lorsque la lune se levant derrière la vieille tour de Montvert illumine la colline et la vaste plaine d'une blancheur immaculée. »¹⁵⁴

¹⁵³ S. Mayery, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁴ S. Mayery, *op. cit.*, p. 30.

L'évocation de la promenade champêtre et printanière formait un contraste flagrant avec la représentation des terres basses marécageuses, transformées en un borbier malsain, et le champ lexical utilisé ne pouvait que rappeler les « bas-fonds » de l'introduction du mémoire. D'un côté, la renaissance du printemps et sa palette de couleurs vives et tendres à la fois, la beauté de la nature humanisée par le travail des paysans. De l'autre, le mauvais temps aux couleurs brunes et une nature qui n'était pas domestiquée, repoussante. La vérité se forgeait à la campagne, mais dans une campagne investie de repères religieux. La dévotion mariale des catholiques transparaissait explicitement à travers la mention de la colline de Fourvière, mais elle s'imposait aussi avec « l'air pur » et la « blancheur immaculée » qui rappelaient la virginité.

La série de photographies conservée par la famille de Laurent Remillieux comporte trois prises de vue célébrant aussi le passé de ce territoire urbain, avec la petite chapelle qui accueillit les débuts de la paroisse¹⁵⁵ et les ruines de la tour de Montvert¹⁵⁶, qui dominaient le quartier du Transvaal et l'église paroissiale¹⁵⁷. Le sujet de ces photographies affiche un romantisme qui convenait à la sensibilité littéraire et artistique du curé de Notre-Dame Saint-Alban, à l'origine de la commande. L'Histoire et la fuite du temps, exaltées par les ruines de la tour, le contraste des lumières, qui se jouaient d'une chapelle dédiée au culte catholique, et la présence d'une nature tourmentée, à travers un ciel nuageux et un arbre à l'équilibre incertain, restaient les vestiges d'un passé presque entièrement révolu. La religion se donnait comme l'aboutissement logique d'une promenade nostalgique. Un chemin ensoleillé montait, à travers l'ombre, à la façade éclairée de la chapelle. L'ombre recouvrait beaucoup plus qu'un quart de l'image, et en cela la prise de vue ne respectait pas le code d'une photographie classique de paysage. L'entrée de la chapelle appelait le regard et le recours salutaire à la religion permettait d'échapper à la valeur négative de l'ombre. Le chemin qui conduisait à l'édifice religieux menait non seulement du bas vers le haut, mais aussi de la gauche vers la droite. Une image se lit ainsi, dans le sens habituel de la lecture. On retrouve d'ailleurs ce même sens de lecture sur les

¹⁵⁵ Photographie 1 et 2 : La chapelle Saint-Alban.

¹⁵⁶ Photographie 3 : La tour Montvert.

¹⁵⁷ Photographie 7 : L'église paroissiale, le presbytère et l'école.

deux photographies qui ont pour principal sujet l'église paroissiale¹⁵⁸. Le message passe : le chemin mène à Dieu et à sa lumière.

La photographie de la tour pose en revanche plusieurs problèmes. Le chemin part de la droite et passe devant la tour, avant de continuer sur la gauche. Le sens de la lecture en est perturbé. On peut d'ailleurs se demander si le véritable sujet de cette photographie résidait bien dans la tour. Si cela avait été le cas, l'image, mieux cadrée sur son sujet, aurait été fermée sur elle-même. Au contraire, le cadrage n'a pas mis en valeur la tour, mais finalement, par la volonté d'intégrer dans l'image le terrain vague à gauche, il a ouvert la perspective, confirmant une ligne de fuite vers un ailleurs qui ne pouvait être qu'en direction de la ville. La nature a été ici dévastée et l'urbanisation, qui s'est d'abord manifestée par cette destruction, a altéré la magie des ruines et a engendré le désordre, l'inorganisation, autrement dit le chaos. La dynamique de l'image, comme celle du présent, tournait le dos au passé pour un autre lieu et un autre temps, qui se résumaient dans la ville moderne, vécue comme destructrice.

Le reste du dossier propose soit des plans d'ensemble du quartier, soit des vues des bâtiments paroissiaux. A l'exception de la photographie de groupe devant l'école¹⁵⁹, au premier regard, on ressent une impression de vide. Les lieux semblent désertés, sans âme, le quartier sans vie. Si l'on procède à une analyse des images par rapport au plein et au vide, on s'aperçoit que le vide occupe la moitié de l'image. Même le ciel est le plus souvent vide de nuages. Les champs et les terrains non bâtis occupent une place prépondérante, surtout au premier plan. L'idée qu'on se trouve à la limite de la ville s'impose, omniprésente. Mais cette limite ne figure pourtant pas une frontière entre la ville et la campagne. A observer ces photographies, on a de la peine à retrouver l'espace agricole résiduel qu'on avait défini pour le début des années 1920. Cet espace subsiste peut-être encore plus au sud et à l'est du territoire paroissial, mais ce n'est définitivement pas lui qui a attiré le regard du photographe. En cela, le dossier de photographies s'oppose à la description dominée par le pittoresque de Simone Mayery. La quasi absence des habitants renforce la sensation d'isolement et si ce n'étaient les quelques arbres fruitiers des jardins potagers prévenant du début du printemps, cet espace urbain dénudé pourrait tout aussi bien

¹⁵⁸ Photographie 6 : L'église paroissiale, et photographie 7.

¹⁵⁹ Photographie 9 : Les écoles.

être plongé au cœur de l'hiver. La réalité s'efface devant les impressions, tout est question de perception.

Ces photographies d'urbanisme ou d'architecture, à l'opposé de la photographie de reportage, ont refusé le parti pris humain et celui de la proximité. Elles ont opté pour celui de l'éloignement, reproduisant la distance qui structurait le quartier résidentiel bourgeois. D'ailleurs, elles ont été prises au plus près des rues qui abritaient les villas bourgeoises, sur les pentes, et même si ces dernières ont été occultées de toutes les images, savoir qu'elles existaient donne à la photographie et au choix du photographe une autre signification. Le désir de promouvoir le projet d'une Eglise missionnaire implantée en milieu ouvrier justifiait, encore une fois, le regard tronqué porté sur le territoire paroissial. Le photographe s'est toujours placé à la limite de la ville et a choisi de la montrer de l'extérieur, de la même façon que les deux seuls personnages d'une des photographies¹⁶⁰, assis face au quartier du Transvaal, donc de dos par rapport à nous, ne sont pas partie prenante du décor. Loin de se manifester comme des acteurs du jeu urbain, ils restent les spectateurs étrangers de la ville ouvrière qu'ils contemplent. Chaque photographie possède une ligne forte qui délimite un carré dans le rectangle qu'elle forme. Ici, cette ligne passe sur les deux hommes. Leurs silhouettes noires, avec toute cette densité qui leur confère un aspect immatériel, se détachent du paysage, au même titre que les arbres qui longent le chemin Saint-Alban et qui composent avec elles les touches les plus foncées de l'image. Les hommes et les arbres se dissocient de la ville, comme si la ville était à ces hommes une réalité extérieure et comme si les arbres n'avaient pas leur place dans la ville.

Les deux photographies¹⁶¹ qui, assemblées, proposent une véritable vue panoramique du nord-ouest du territoire paroissial se décomposent chacune en trois plans, selon une mise en abyme du quartier dans la ville. Le premier tiers est occupé par un terrain vague témoignant de l'urbanisation en cours. Le deuxième plan révèle l'inorganisation d'une périphérie urbaine marquée par l'industrie ; l'image est aussi inscrite socialement dans le cadre d'un quartier ouvrier par la présence des jardins ouvriers et par le type d'habitat qui emplit les lieux¹⁶². Le troisième plan est noyé

¹⁶⁰ Photographie 4 : Vue d'ensemble du territoire paroissial (partie nord-ouest), le Transvaal, chemin Saint-Alban (devenu la rue Laënnec) et rue Longefer.

¹⁶¹ Photographies 4 et 5 : Vue d'ensemble du territoire paroissial, les pentes, chemin Saint-Alban et rue Volney.

¹⁶² Inutile de revenir ici sur la description des logements ouvriers.

dans le brouillard, l'immatériel, dont émerge la basilique de Fourvière, repère essentiel de la vie religieuse lyonnaise, consacré à la dévotion mariale, qu'on trouvait déjà dans les descriptions de Simone Mayery. Et justement, la ligne forte de la photographie traverse la colline de Fourvière, pour mourir, au premier plan, sur une cavité du terrain vague, un vide. L'église paroissiale se fond dans ce paysage urbain et peut même être confondue avec les autres bâtiments, comme si la visibilité de la présence religieuse ne devait pas affecter la sensibilité ouvrière. Mais cette obligeance architecturale a été démentie par la composition de l'image, par le patronage de Fourvière sur cette périphérie urbaine délaissée et en proie au vide anarchique de l'urbanisation en cours.

Le désordre urbain de la périphérie apparaît en fait comme un thème dominant de la perception des lieux. Les espaces vidés de l'empreinte rurale, les terrains vagues laissés à l'abandon, avec leur trous et leurs herbes folles, envahissent les images, tel un rien négatif qui n'a pas su remplacer la campagne et qui contribue à faire de l'endroit où la ville s'étend un *no man's land*. Un groupe d'enfants en train de jouer a bien été saisi en mouvement sur un terrain côtoyant la rue Volney¹⁶³, mais les contraintes techniques de la prise de vue (un temps de pose certainement long d'une ou deux secondes, exigé par les conditions d'exposition) n'a pu permettre de les fixer correctement. Aussi passent-ils presque inaperçus. Aussi n'existent-ils pas vraiment. La ville exclut le jeu, la vie. La ville reste, dans un premier temps, synonyme de destruction ; il faut aplanir, débarrasser le terrain convoité de toutes ses marques antérieures, avant d'imposer une urbanité à l'espace. Quand il évoque l'implantation de l'ensemble hospitalier, le texte de Simone Mayery se focalise aussi sur ces destructions mortifères, qui rendent le « coin semblable à un champ de bataille tant les démolitions vont vite »¹⁶⁴. Pourtant, dans son souci de célébrer les vertus des joies familiales attachées à la propriété individuelle, Simone Mayery avait accordé aux terrains vagues la fonction de jeu qu'ils revêtaient pour les enfants et dont la photographie portait, malgré elle, témoignage. Elle en venait à regretter leur disparition au fur et à mesure que les nouvelles constructions s'élevaient. Pour elle, le terrain non bâti restait le champ qui reliait encore les petits citadins à la salubrité de la campagne et qui combattait les miasmes de la ville industrielle. « Qu'est devenu le vaste préventorium du Transvaal, où les enfants pouvaient jouer et

¹⁶³ Photographie 5.

¹⁶⁴ S. Mayery, *op. cit.*, p. 58.

s'«ébatte en plein air ? »¹⁶⁵, demandait-elle en conclusion de son mémoire, et elle continuait en condamnant les immeubles qui s'«étaient édiflés sur « ces emplacements salutaires ».

L'«exaltation d'un bonheur pastoral s'«était poursuivie dans le mémoire de Simone Mayery lors de la présentation du peuplement du quartier, par de « braves paysans », venus des campagnes de la Creuse, de l'Auvergne, de l'Isère. « Amenés à Lyon par nécessité de travail », la cherté des loyers proposés dans le centre de la ville et leur désir de devenir propriétaires de leur logement les avaient poussés vers la « banlieue »¹⁶⁶. Alors que jusque-là Simone Mayery avait employé le terme géographique de périphérie, elle utilisait ici celui, inexact, de banlieue. De la même façon, l'article de l'abbé Remillieux écrit pour *La Vie Catholique* en 1930 avait été inséré dans un numéro spécial traitant des problèmes d'encadrement religieux que posait l'«extension des villes, entraînant la constitution de banlieues nouvelles¹⁶⁷. Après plusieurs rubriques consacrées notamment aux « besoins matériels et moraux de la Banlieue », aux « Œuvres sociales en Banlieue », Notre-Dame Saint-Alban figurait dans le dossier sur « La Cité paroissiale de banlieue ». Pourtant, Laurent Remillieux situait bien sa paroisse dans « un faubourg de grande ville », « à Lyon, dans le quartier du Transvaal »¹⁶⁸.

En fait, c'«était le lien entretenu avec le centre de la ville qui définissait l'espace urbain périphérique. Le terme de banlieue disait la distance, l'«éloignement et finalement l'«abandon des habitants, livrés à eux-mêmes par les pouvoirs urbains. Ces habitants du Transvaal restaient des campagnards exilés, des semi-citadins marginalisés par l'«absence des équipements urbains et les risques sanitaires. Le « bled » décrit par l'abbé Remillieux, qui reprenait là une comparaison largement utilisée par ses contemporains et spécialement par le père Lhande¹⁶⁹, était dépourvu d'eau courante et d'égouts (d'où les cas de diphtérie dénoncés par Simone Mayery). Certains témoignages, recueillis dans les années 1950 par Joseph Folliet, au moment

¹⁶⁵ S. Mayery, *op. cit.*, p. 64.

¹⁶⁶ S. Mayery, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶⁷ *La Vie Catholique*, 15 mars 1930, n° 285.

¹⁶⁸ Laurent Remillieux, « Les étapes d'une cité paroissiale », *La Vie catholique*, *op. cit.*, p. 9-10.

¹⁶⁹ Laurent Remillieux ne fait que reprendre, en effet, l'image développé par Pierre Lhande, dans le chapitre intitulé « La tache de Taza » qui porte sur des communes à lotissements de la banlieue parisienne, in *Le Christ dans la banlieue*, Paris, Plon, 1927.

de la préparation de la biographie de Laurent Remillieux, ont redit la désolation du Transvaal avec les mêmes mots, le « quartier mal éclairé », rejeté au rang de « banlieue un peu déshéritée »¹⁷⁰. Il avait fallu attendre les années 1920 pour obtenir l'adduction d'eau, l'électrification et la pose du gaz, bref les commodités urbaines. Mais dans cette perception de l'espace paroissial comme territoire de banlieue, il ne faut pas perdre de vue que le Transvaal était d'abord apparu comme une des périphéries de Monplaisir, limitée par la commune de Bron qui, elle, formait une banlieue de Lyon, et que le premier projet paroissial avait prévu d'englober le quartier des Essarts dans la nouvelle paroisse. Les descriptions proposées par Laurent Remillieux et Simone Mayery reprenaient la thématique déjà développée par les observateurs catholiques de la banlieue parisienne. Eux aussi participaient à la définition de la « crise urbaine », dont les mal-lotés étaient les victimes impuissantes. Leur représentation du territoire paroissial devait beaucoup à la littérature catholique qui avait promu comme « nouveau genre » « le reportage missionnaire en banlieue » et leurs discours avaient assimilé « l'œuvre du père Lhande, qui a fortement contribué à faire connaître les lotissements et a propagé une analyse radicale de la crise »¹⁷¹. L'amalgame ainsi réalisé entre les lotissements de la banlieue parisienne et le quartier neuf de Lyon que recouvrait le territoire de Notre-Dame Saint-Alban ne rendait pas compte de la réalité urbaine plus nuancée et plus complexe de ce dernier. Mais la participation de Laurent Remillieux au numéro spécial de *La Vie catholique* sur « L'Eglise dans les lotissements » l'exigeait.

La périphérie urbaine était investie de toutes ces contradictions : on exprimait la nostalgie de la ruralité, on devenait le contempteur de l'anarchie d'une urbanisation en cours, mais on finissait par regretter cet état des choses indéfini quand la ville s'imposait définitivement, même dans sa modernité. On s'accordait cependant très bien sur la condamnation des autorités publiques, qui n'hésitaient pas à prélever des impôts sur des habitants qui auraient pourtant à « attendre longtemps qu'on comble les fondrières ou qu'on assèche la boue gluante au milieu desquelles ils viv[aient] »¹⁷². On a vu que leur imprévoyance en matière d'urbanisme avait engendré le risque

¹⁷⁰ Papiers Folliet, Témoignage de Mlle Zoé Clerc pris en notes, non daté.

¹⁷¹ Citations extraites de l'ouvrage d'Annie Fourcaut, *La banlieue en morceaux...*, *op. cit.*, p. 152. Les quelques pages qui analysent la représentation de la banlieue et de ses mal-lotés renvoyée par les différents ouvrages du père Lhande, les autres littérateurs catholiques ou des œuvres cinématographiques et théâtrales, montrent bien l'équivalence des discours.

¹⁷² Laurent Remillieux, « Les étapes d'une Cité paroissiale », *op. cit.*, p. 9.

sanitaire, souci primordial de Simone Mayery, élève de l'École des visiteuses d'hygiène sociale. Et les catholiques de Notre-Dame Saint-Alban s'inscrivaient ici dans les thématiques de la littérature hygiéniste que la Troisième République continuait à promouvoir. Mais l'imprévoyance avait aussi entraîné des problèmes à cause de la conception anarchique du réseau viaire. Alors que la population affluait vers l'ensemble hospitalier et universitaire et que les tramways et autobus desservaient dorénavant les abords du territoire paroissial, son accès demeurait difficile. Les « grandes » artères trop étroites, les rues pas toujours reliées entre elles manquaient de cohérence. Il fallait revoir leur alignement et le raccordement de toutes les voies. On déplorait les accidents de circulation. Les habitants devenaient les victimes de la ville que les autorités n'avaient pas su contrôler. L'espace périphérique rattrapé par la ville était gagné par ses maux et les dénonciations, de l'air vicié aux troubles de la circulation, relevaient désormais du discours classique, celui qui avait déjà proscrit la ville industrielle depuis le XIXe siècle.

Un paroissien idéal : le colon du Transvaal, pauvre et ouvrier

La feuille d'invitation aux cérémonies du dimanche 14 décembre 1924¹⁷³ avait inclus un schéma du territoire de la paroisse localisant les bâtiments paroissiaux et les moyens d'accès pour ceux qui n'habitaient pas les lieux mais qui désiraient participer aux cérémonies. Son titre, « Schéma du quartier Vinatier-Transvaal à Lyon » reprenait le terme utilisé par l'ordonnance cardinale du 15 octobre 1924 pour dénommer le territoire, en signifiant cette fois explicitement son appartenance à la ville de Lyon. On voyait alors clairement que la paroisse s'étendait sur un territoire au moins partagé entre deux zones. Le nom du Transvaal couvrait la moitié sud correspondant en gros à la plaine qui s'étendait au bas des pentes. Mais le terme de Vinatier ne faisait que rendre compte de la bande attenante au boulevard Pinel, proche de l'hôpital psychiatrique du même nom. Plusieurs problèmes se posent : pourquoi avoir accolé deux termes dont l'un, « Vinatier », ne désignait qu'imparfaitement l'espace recouvert par le territoire de la paroisse ? Pourquoi ne pas avoir repris le nom déjà usité, comme on l'a aperçu dans les anciens plans de Lyon, de Saint-Alban ? On ne pouvait pas nier l'hétérogénéité topographique des lieux, mais en laissant finalement dans l'ombre la partie qu'avaient monopolisée les classes dirigeantes, on ne mettait pas en exergue l'installation de tous les bâtiments

¹⁷³ Cérémonies présentées dans le dernier chapitre de la première partie.

paroissiaux précisément au nord du chemin de Monplaisir à Saint-Alban. Le rapprochement de l'Église missionnaire et du monde ouvrier s'exprimait formellement dans les discours (l'ordonnance, le schéma du quartier), sinon concrètement dans l'espace. La volonté de départ de confiner l'emploi du terme de « Saint-Alban » au répertoire du vocabulaire paroissial et de le retirer de la désignation des espaces urbains révèle peut-être un souci de ne pas confondre les registres : alors que l'espace urbain était marqué par une division sociale, l'espace religieux se devait d'affirmer virtuellement son unité. Si l'espace au nord de la paroisse continuait à être celui de Saint-Alban, Notre-Dame Saint-Alban ne pourrait plus être la paroisse du Transvaal et de ses ouvriers.

Pourtant, quand Laurent Remillieux dut présenter le territoire paroissial au début de l'ouvrage qu'il avait promis à la maison d'édition Bloud et Gay, après avoir décrit l'inorganisation urbaine « des terrains vagues coupés de grandes artères, des petites maisons à un étage, en général disséminées et formant par endroit des embryons de rues », il différencia deux zones : la « plaine » où les « humbles demeures » abritaient la population la plus dense et la moins favorisée, et la « partie haute » qui, avec les « pentes », rassemblait les « villas »¹⁷⁴. Mais celles-ci ne retinrent aucunement son attention. Pour lui, en 1919, la population du « quartier », d'« environ quatre mille âmes » restait, même si ce n'était qu'« en grande partie », « une population très honnête de travailleurs – beaucoup d'ouvriers, quelques employés ». Et dans l'article qu'il écrivit pour *La Vie catholique*¹⁷⁵, les villas et les employés n'apparaissaient même pas et le territoire paroissial se réduisait au « quartier du Transvaal », là « où [avait] été créée Notre-Dame Saint-Alban ». Le vocabulaire employé pour évoquer sa population donnait au lecteur l'impression d'une homogénéité sociale au sein d'une pauvreté marginalisée : « les parias de la grande cité », « chichement salariés », au milieu desquels s'individualisait « un père de famille maladif et pauvre ». Et de passer en revue toutes les misères de ces déshérités : « les taudis », « les trop bas salaires », « la vie chère », « la maladie », « l'ignorance professionnelle », « la nocivité de la rue », « les spectacles immoraux ». L'amalgame qui s'opérait à partir du glissement des conditions matérielles de la vie à leur appréciation morale recelait encore une condamnation de l'environnement urbain que Laurent Remillieux reprendrait tout au long des années

¹⁷⁴ Papiers Folliet, Dossier « Bloud et Gay », p. 14-15.

¹⁷⁵ Laurent Remillieux, « Les étapes d'une Cité paroissiale », *op. cit.*

1930. Les ouvriers étaient les victimes de la modernité lue à travers la ville et ses grandes usines.

« Prions pour les “déracinés”. Jamais ils n’ont été si pitoyables. Mais qui donc les a arrachés à leur terre, sinon la brutale “industrie” qui, dans les époques de prospérité, ne pensant qu’à produire, cherche partout de la “main d’œuvre”... ? Quel affreux mot !! L’homme n’est pas une “main”, mais une âme. »¹⁷⁶

Mais on aurait aussi envie de se demander si cet amalgame ne cachait pas une certaine défiance envers un milieu populaire, autre part décrit comme une « population complètement areligieuse »¹⁷⁷.

Les sentiments qui portaient Laurent Remillieux vers la population ouvrière du Transvaal seraient à jamais marqués par l’ambivalence. Fautive parce qu’elle refusait les secours de la religion, la classe ouvrière demeurait la victime de la société industrialisée et, à ce titre, méritait la compassion des catholiques. Le curé de Notre-Dame Saint-Alban stigmatisait la violence dont se rendaient coupables les pères de famille, l’alcoolisme qui sévissait parmi les hommes, les comportements déviants qui menaient aux unions illégitimes et aux naissances hors mariage. Mais la morale intransigeante qui rapportait les écarts de conduite aux normes sociales et familiales bourgeoises n’affleurerait guère dans les écrits publiés. Les accusations et les condamnations de ce genre étaient confiées aux notes réservées au personnel ecclésiastique de la paroisse. C’est du moins ce que nous laissent supposer les doubles des registres de catholicité tenus entre 1944 et 1949 et destinés à faciliter le suivi pastoral des paroissiens. Alors que les autres sources livrent un discours contrôlé et censuré, qui veillait à construire une image édifiante des relations entre la paroisse missionnaire et les ouvriers du Transvaal, ces documents révèlent au contraire des rapports conflictuels. L’abbé Laurent Remillieux y louait les paroissiens des classes moyennes qui véhiculaient des valeurs culturelles qu’il avait lui-même intériorisées. Il se reconnaissait dans la valorisation des études, le respect de la cellule familiale et l’amour du travail que semblaient prôner les ménages d’employés ou de cadres qui avaient l’occasion de fréquenter la paroisse pour un mariage ou un baptême. Même s’ils n’étaient que des pratiquants intermittents, il leur réservait sa confiance et ses espoirs et attachait à ce milieu socio-culturel privilégié les perspectives chrétiennes les plus solides. Le monde ouvrier était, à l’opposé, investi de toutes les craintes morales et religieuses. Si les écrits diffusés taisaient

¹⁷⁶ Extrait dactylographié de la *Semaine religieuse et familiale*, numéro du 25 au 29 décembre 1935.

¹⁷⁷ Papiers Folliet, Dossier « Bloud et Gay », p. 15.

toute description et ramenaient l'évocation des déviances à leur explication en mentionnant le milieu « déchristianisant » dont les familles ouvrières étaient victimes, les notes confidentielles multipliaient les détails et les jugements. Un seul exemple se rapportant à une famille domiciliée dans le cœur du Transvaal suffit à donner le ton et, confronté au récit du mariage d'un couple de cadres qui se classait parmi les professions intellectuelles, permet de prendre la mesure des amalgames réalisés par l'abbé Remillieux.

« La famille Becquet, famille de treize enfants, a sombré sous les crimes du père, travailleur n'ayant pas la foi, excité souvent par la boisson. Dans ces conditions les enfants ont été très malheureux. Paul surtout paraît-il. Or Paul Becquet est un garçon qui a certainement des qualités mais qui est aigri. Mme Becquet que nous connaissons bien, a eu entre autres le tort capital de se contenter pour toute la famille d'une religion purement extérieure. Pour tout l'or du monde, on ne voudrait pas manquer le Baptême et le Mariage à l'église, surtout lorsqu'un public y est mêlé. Mais point de prière, point de connaissance religieuse. Etant sans doute très malheureuse – bestialité de son mari alimentée entre autres par l'alcool – elle est certainement excusable. Mais les résultats sont là, lamentables. Ces enfants n'ont aucun sens de la vie, ils ont souffert. Ils sont menacés comme leur père de jouir n'importe comment toutes les fois qu'ils en auront l'occasion. »¹⁷⁸

« Mariage splendide. C'est elle qui a accroché très fort à notre Famille Spirituelle. Etudiante en Lettres, elle a vécu quatre ans dans le Foyer des Etudiantes, chez les Religieuses du Sacré-Cœur d'Ernemont, 48, avenue Rockefeller. Tous deux sont originaires de Roanne. Lui, ancien élève de Bourgneuf, a connu l'abbé Pigeron par le Scoutisme. Intelligent et travailleur, il a passé par Polytechnique d'où il est sorti dans un très bon rang. Il est actuellement à Paris, chargé de recherches scientifiques par le Gouvernement français. Les études littéraires d'une part et les études scientifiques d'autre part, composent un magnifique milieu, ayant en base et en couronnement une foi vibrante, éclairée. »¹⁷⁹

Le caractère tardif de la source présente assurément un inconvénient et, pour cette raison, elle est susceptible d'exprimer un décalage avec les positions soutenues par le prêtre lors des débuts de l'histoire paroissiale. Mais je n'ai pu trouver de documents plus anciens de même nature et les témoignages restitués par ces notes sont finalement les seuls à nous permettre d'approcher le plus justement, au-delà d'un discours orienté par ses intentions, les jugements portés par Laurent Remillieux sur le milieu ouvrier qui l'entourait. Le rapprochement des deux textes choisis semble symptomatique de la connivence ressentie par le prêtre avec les milieux intellectuels et celui des classes moyennes comme de son rejet des comportements attachés aux « vices » d'un milieu social défavorisé. Les comportements sociaux et religieux sont d'ailleurs inextricablement liés et l'amalgame définit la conception des classes

¹⁷⁸ Notes prises à l'occasion d'un mariage célébré le 15 février 1947, Acte n° 2, Double des registres paroissiaux, 1947.

¹⁷⁹ *Ibid.*, Acte de Mariage n° 35, 28 décembre 1947.

sociales de Laurent Remillieux. Même si Laurent Remillieux ne refusait pas aux jeunes mariés de la famille Becquet le statut de victimes, – ils étaient en somme « quatre irresponsables victimes des fautes de la société et des fautes de leurs proches qui eux-mêmes certainement [n'étaient] pas de vrais coupables » –, les ouvriers déchristianisés composaient encore la classe dangereuse qui avait alimenté la peur sociale et politique des classes dominantes du XIXe siècle.

La vision criminogène des ouvriers était donc circonscrite à cette source particulière. Dans les écrits officiels, Laurent Remillieux construisait de la population du quartier une image positive mieux adaptée à ses intentions. Les travailleurs de force qui appartenaient à la masse des déshérités étaient des hommes de bien, des âmes droites qui, instinctivement, savaient choisir entre le bien et le mal. Laurent Remillieux insistait sur leur sens du travail et de la famille et ces qualités fondaient, en dépit de la distance sociale et religieuse qui les séparait de leur prêtre, une communauté de valeurs qui les rendait accessibles au discours catholique. Et cette fois, ces propos se retrouvent tout au long de la période. Les deux textes suivants ont été écrits à l'occasion du décès de deux ouvriers du quartier du Transvaal : le premier annonce une messe à l'intention d'un défunt, célébrée le 18 mai 1924, tandis que le deuxième est daté de 1945.

« M. Debesson était, parmi tant d'autres, une de ces âmes de bonne volonté à qui les conditions de vie, souvent anormales et pénibles, ne permirent pas de fournir toute la mesure de sa valeur humaine. C'est pourquoi nous l'aimions et le trouvions infiniment digne de l'effort des vrais chrétiens à libérer leurs frères des puissances égoïstes qui anéantissent les corps et oppriment les âmes. »¹⁸⁰

« M. Charvoz était communiste. Mr le Curé le rencontrait presque tous les samedis chez le coiffeur. C'était un travailleur de force ; un buveur. Mais c'était une âme droite. Il avait un sens exact de la justice distributive. »¹⁸¹

Félix Debesson, employé O.T.L., logeait en 1921 rue Longefer, avec son épouse et ses trois enfants. Martin Charvoz, terrassier, habitait le Transvaal depuis 1929. Il était marié et, en 1936, avait été recensé rue Président Krüger. Aucun des deux ne participait à la vie paroissiale mais ils semblaient avoir noué avec le curé de Notre-Dame Saint-Alban des rapports tout à fait cordiaux. Ces deux figures ouvrières paraissaient caractéristiques de la société du Transvaal, du moins de la représentation de cette société par Laurent Remillieux. L'insistance à focaliser l'attention de ses lecteurs sur ce type d'ouvriers rejoignait son insistance à imposer l'image d'une

¹⁸⁰ Invitation à une messe à l'intention des défunts, 18 mai 1924, Papiers Colin.

¹⁸¹ Double du registre paroissial de 1945, texte non daté.

société idéale et pacifiée, où les tensions qu'auraient pu provoquer les différences se dénouaient dans la tolérance. Ainsi en était-il de ses évocations des difficultés de logement des familles ouvrières ou de l'existence de forains sur le territoire paroissial. L'affaire qui avait mobilisé en 1936 une partie du voisinage contre les nomades contrariait pourtant la vision qu'avaient de leur présence les cadres de la paroisse. Aux yeux de ces derniers, leur marginalité sociale et leur pauvreté les désignaient précisément comme des sujets privilégiés de l'apostolat paroissial. Le registre paroissial de 1929 avait consigné au bas de l'acte de baptême d'un enfant des « Romanichels » l'analphabétisme des parrain et marraine¹⁸² et Laurent Remillieux avait décrit à plusieurs reprises le dénuement dans lequel ils vivaient. Mais plus encore, il louait la solidarité qu'ils exprimaient à chaque événement de la vie de la communauté et leur piété exemplaire, sans jamais suggérer leurs difficultés d'intégration au sein de la société du quartier. Le prêtre insistait sur la pauvreté voire sur l'indigence de certains habitants du quartier tout en masquant les conflits sociaux qui leur étaient liés, et ceux qui ont raconté après lui l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban ont repris cette présentation.

La réduction de la population aux ouvriers appuyait finalement le projet missionnaire d'une paroisse au service des plus déshérités, sur les plans matériel et spirituel, dans la tradition de l'Eglise des pauvres. Toujours dans cette tradition, Laurent Remillieux se réjouissait d'avoir partagé avec ses ouailles, à son arrivée dans le quartier, le même dénuement. Il confiait son embarras à trouver un logement correct et son souci de fuir toute velléité de confort petit-bourgeois.

« Entre la Sainte Eucharistie qui n'a qu'un toit de fortune et des amis qui s'abritent comme ils peuvent sous des masures, souvent inhabilement construites par eux-mêmes, il serait choquant que des prêtres, même dans une maison très simple, fassent, si peu que ce soit, figure de « bourgeois » à l'aise... [...] Quelques mois après un premier établissement ici, grâce à la bienveillance de Mgr l'Archevêque, m'arrivait un vicaire. Il fallait que nous nous logions tous deux. Aucune location en perspective... A ce moment nous construisions une seconde salle en bois, assez vaste, qui devait servir de salle de réunion. La pensée nous vint d'aménager un coin de cette salle pour que nous puissions l'habiter. Presque en enfants, nous étions tout fiers de notre trouvaille. A vrai dire nous l'étions trop... Un matin, un de nos amis, père de famille malade et pauvre, venait me demander de lui trouver une place. Tout en causant, je lui montrais la nouvelle salle et notre nouveau logis. J'attendais je ne sais trop quoi, peut-être une approbation. Y avait-il de ma part quelque orgueil caché à la mendier ? Je ne sais plus. Après avoir regardé en connaisseur, et presque avec envie, il prononça une seule phrase, plus lapidaire que je n'en ai jamais entendue : « Savez-vous, vous serez *bougrement* bien... »

¹⁸² Registres de catholicité de Notre-Dame Saint-Alban, Acte de baptême n° 54, 8 juin 1929.

Le prêtre doit savoir rester pauvre, avec le Christ pauvre et avec les pauvres, ses meilleurs amis. Nous n'avons pas eu la joie d'habiter le logis qui se préparait, car l'aménagement coûtait plusieurs milliers de francs, et nous ne les avons pas. Une paroissienne nous offrit gracieusement trois minuscules pièces ; il fallut les accepter. »¹⁸³

En 1926, Laurent Remillieux a été recensé au 4 de la rue Villebois-Mareuil, dans le quartier du Transvaal donc, où il logeait avec Louis Clerc, inscrit comme sacristain. Était-ce ce logement que le prêtre évoquait dans son article ? Entre les usines Progyl et les établissements Aurand et Bohl, il avait effectivement cohabité avec les ouvriers du Transvaal, dans l'espace dominé par le monde du travail manuel. On n'a retrouvé aucun renseignement sur la maison du 4 de la rue Villebois-Mareuil, qui aurait dû se situer après l'angle formé avec la rue du Quartier Neuf : sur les plans au 1 / 500^e du début des années 1920¹⁸⁴, une maison figurait bien à ce niveau, mais on retrouve ses autres occupants recensés comme seul ménage résidant les autres années. S'agit-il d'une erreur de numérotation, existait-il plusieurs logements qui auraient été détruits par la suite ? Le 4 rue Villebois-Mareuil n'apparaît pas non plus consigné dans les registres des matrices cadastrales. On ne peut donc rien savoir sur le propriétaire du logement ni sur l'aspect de celui-ci. Tout au plus peut-on lui prêter les caractéristiques générales des rues du quartier du Transvaal. Remarquons tout de même qu'on se plaçait au plus près du chemin Saint-Alban, et donc du « quartier » Montvert, et surtout qu'une employée de maison habitait les lieux. Proche de la soixantaine, elle devait assurer le quotidien ménager du curé de Notre-Dame Saint-Alban, service habituel rendu aux ecclésiastiques chargés d'une cure, mais qui représentait déjà un luxe échappant aux autres célibataires du Transvaal.

Dans les années antérieures à 1926, le compagnon de l'abbé Remillieux avait été Laurent Colin¹⁸⁵, ce « vicaire » annoncé par Laurent Remillieux et arrivé en 1921, qui n'en avait pas encore le statut légal même s'il en assurait les fonctions. Ce fut peut-être à cause de lui que l'abbé Remillieux dut déménager une première fois. Car les listes nominatives du recensement de 1921 avaient déjà enregistré sa présence sur le futur territoire paroissial, mais au 4 de la rue Victor de Laprade, dans une des nouvelles rues des pentes, cette fois dans l'espace où résidaient les classes dirigeantes et les classes moyennes. Sa mère, Augustine Remillieux était notée comme le chef du ménage, composé par ailleurs de Laurent Remillieux, de sa sœur

¹⁸³ L. Remillieux, « Les étapes d'une Cité paroissiale », *op. cit.*

¹⁸⁴ A.M.L., 4 S 303, 1921

¹⁸⁵ Laurent Colin, né en 1892, a été ordonné en 1921, l'année de sa nomination à Saint-Alban.

Emilie et d'une domestique, une jeune fille de vingt ans, originaire de la Loire. La maison, pourvue d'une véranda et d'un jardin, avait été imposée comme construction neuve pour la première fois en 1921¹⁸⁶. Elle se situait près de la baraque en planches, la baraque Adrian, premier oratoire provisoire de Notre-Dame Saint-Alban (son « toit de fortune »), avant l'édification de l'église. Elle appartenait à Victor Carlhian et il n'est pas sûr que le propriétaire exigeait de ses locataires un loyer en rapport avec la valeur de la villa.

Ce furent peut-être ces facilités accordées par l'industriel qui permirent à la famille Remillieux d'être bien logée, bien que Simone Mayery insiste sur la modestie de la « petite maison », achetée par « un ami », « à Montvert rue Victor de Laprade »¹⁸⁷. De toutes les façons, même lorsque Laurent Remillieux évoquait, dans *La Vie Catholique*, le premier projet d'établissement des bâtiments paroissiaux dans cette même rue, projet qui n'a pu aboutir en raison du programme d'urbanisme de la Ville de Lyon, il oubliait de mentionner son passage par la villa des Carlhian. Il mettait au contraire en valeur l'anecdote qui le faisait emménager dans le coin d'une salle paroissiale. Les souvenirs, soigneusement sélectionnés, reconstruisaient une réalité qui confortait son argumentation. Si l'on suit par ailleurs Joseph Folliet, on peut aussi retrouver le clergé de la paroisse en formation « en étage, dans un immeuble de l'avenue de Rockefeller, en face de l'usine de la Buire »¹⁸⁸, peut-être dans les « trois pièces minuscules » désignées dans la citation. En tout cas, l'installation en plein Transvaal ne fut ni un choix de départ ni un choix définitif. La rue Villebois-Mareuil ne constitua qu'une expérience toute passagère. La construction du presbytère, accolé à l'église paroissiale et donnant sur la rue Volney, remplaça l'équipe ecclésiastique dans le quartier Montvert, séparé du Transvaal par le chemin Saint-Alban. La localisation des bâtiments paroissiaux sur la carte 6 révèle clairement cette réalité jamais explicitée dans le discours de Laurent Remillieux : situés à la frontière du quartier Montvert et du Transvaal, ils restent extérieurs à la ville ouvrière, à l'image du monde des classes moyennes et dirigeantes qui préféraient à la plaine les villas des hauteurs. En dépit de tous les discours, l'emplacement des bâtiments paroissiaux disait objectivement la distance sociale qui séparait les ouvriers du Transvaal de l'Eglise catholique.

¹⁸⁶ A.D.R., 3 P 123 / 106

¹⁸⁷ S. Mayery, *op. cit.*, p. 49.

¹⁸⁸ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 65.

Il est évident que l'austérité du genre de vie observé par l'abbé Remillieux, sa frugalité ou l'aspect spartiate de sa chambre, comme l'édifice de fortune que représentait l'oratoire provisoire, dont on souhaitait qu'il fût « pauvre à la façon des pauvres »¹⁸⁹, ont contribué à son insertion dans le quartier ouvrier. Il n'en reste pas moins que son discours ne reflétait ni la réalité urbaine du territoire paroissial, ni sa situation au sein de cette réalité. De la même façon, ses omissions, quand il décrivait la population du territoire paroissial, caricaturaient une société plus complexe que ce qu'il voulait bien montrer. Simone Mayery en fixant, elle aussi, son attention sur une catégorie d'habitants, contribuait à faire oublier les autres. On créait ainsi un archétype de la famille installée au Transvaal, qui allait focaliser les projets et les débats, bien qu'il ne concernât, selon Simone Mayery elle-même, qu'une centaine de familles. Les campagnards déjà cités, venus de la Creuse, de l'Auvergne et de l'Isère, étaient attachés à la maison qu'ils avaient construite peu à peu. L'étude sociale de Simone Mayery se focalisait sur l'habitat individuel, sur ces petites maisons entourées d'un jardin potager qui auraient abrité un seul ménage, propriétaire résident. Ce type d'habitat aurait été en accord avec les origines paysannes des ouvriers, qui auraient expérimenté la ville pour la première fois à travers leur établissement dans la périphérie.

« Ils gardent de leur origine l'horreur non seulement du « meublé » si familier au citadin de naissance, mais de l'appartement loué, de l'étage. Ils ont la hantise du coin de terre qui serait leur, du toit familial, de l'espace, de la liberté, magnifique ressort moral qui va les lancer dans cette périlleuse aventure : des familles sans ressources vont devenir propriétaires édifiant laborieusement leur logis. »¹⁹⁰

La propriété avait fixé le père de famille et la mère au foyer garantissait le bien-être des enfants et l'équilibre du ménage. Les colons du Transvaal offraient un modèle familial édifiant.

« [Le père] y revient vite le soir, au sortir de l'usine ; y passe presque intégralement ses loisirs délaissant le café – (il y a très peu d'alcoolisme dans le quartier). [...] La femme généralement reste à la maison ; avec la basse-cour et le potager, il lui suffit d'un petit travail d'appoint pour que le budget s'équilibre [...]. Mais cela la laisse toute entière à sa tâche familiale. [...] Il y a au Transvaal beaucoup de très bonnes ménagères, des enfants bien soignés et bien élevés. L'enfant unique est dépassé, il y a des familles de 5 ou même 8 enfants, plus souvent de trois. »¹⁹¹

L'habitant du Transvaal n'était plus que ce colon qui n'avait jamais connu de la ville que sa périphérie en voie d'industrialisation. Ses origines paysannes, la vie familiale

¹⁸⁹ S. Mayery, *op. cit.*, p. 49.

¹⁹⁰ S. Mayery, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹¹ S. Mayery, *op. cit.*, p. 34-35.

et la propriété d'une humble maison l'avaient préservé des dangers moraux qui guettaient l'instabilité et la solitude, autrement dit la désocialisation.

Pourtant, Simone Mayery mentionnait d'autres groupes sociaux présents sur le territoire paroissial. La paroisse réunissait « les bourgeois de Montvert, de l'avenue Esquirol, du boulevard Pinel » et les ouvriers, « les pauvres du Transvaal », « deux milieux sociaux très différents et pleins de préjugés l'un pour l'autre »¹⁹². De son côté, l'abbé Remillieux reprenait l'opposition classe contre classe et, en valorisant l'humilité et la dignité de la pauvreté alors qu'il dénigrait le mépris des bourgeois et critiquait leurs aises et leur confort égoïste, il choisissait le camp du Transvaal contre celui de Montvert. Tandis que la rencontre des deux milieux se résolvait chez Simone Mayery dans une acceptation de l'autre confinant à la collaboration des classes, conformément aux orientations politiques et sociales de l'Eglise catholique, elle se consommait au contraire dans une lutte des classes, marquée par son anticapitalisme, chez l'abbé Remillieux. Qu'on retrouvât ici l'inspiration du tiers ordre franciscain, qui avait marqué la formation de Laurent Remillieux, n'a rien d'étonnant. Cette hostilité à la bourgeoisie industrielle et libérale se vérifiait constamment dans les discours et les pratiques du prêtre. Elle allait donner l'une des clés de son action pastorale au sein de la paroisse. Les représentations de la société du territoire paroissial avaient cependant en commun, chez les deux auteurs, d'être marquées par une dualité caricaturale qui observait toujours les mêmes silences : où étaient passés la population instable du Transvaal, les manœuvres célibataires cherchant un abri temporaire, le temps d'un contrat de travail, les étrangers fraîchement immigrés, dont les rangs grossissaient d'année en année, les couples sans enfants, qui se formaient et se défaisaient, les ouvriers qui avaient migré de ville en ville et de quartier en quartier, déjà fort éloignés de leurs origines paysannes ? Ceux dont on ne parlait absolument pas participaient de la vie du Transvaal et leur passage sur le territoire paroissial, parfois leur installation pour une décennie ou plus, changeaient les données de la population paroissiale à atteindre.

Là se nichait peut-être un des problèmes. La vision tronquée que produisaient les propos catholiques était bien sûr orientée par les préjugés de leurs auteurs, qui avaient par exemple intériorisé le discours anti-urbain, tenu sur la ville industrielle depuis le XIXe siècle dans la veine du premier catholicisme social. Le mémoire de Simone Mayery, imprégné de l'idéologie catholique sociale, multipliait les

¹⁹² S. Mayery, *op. cit.*, p. 49.

références, parfois de façon très explicite, notamment quand elle citait Léon Harmel¹⁹³. Mais cette vision était aussi commandée par les intentions missionnaires des animateurs de la paroisse. L'abbé Remillieux justifiait son projet missionnaire et reconstruisait la réalité en fonction de ce projet et de ses possibles réalisations. La mission en terre urbaine et ouvrière était le fondement de Notre-Dame Saint-Alban, sa raison d'être. C'était avec cet argument que Laurent Remillieux avait imposé son entreprise aux autorités diocésaines. C'était là que se jouait l'actualité du catholicisme européen et le curé de Notre-Dame Saint-Alban contribuait à créer l'événement. En bon publiciste, il signalait son action et lui octroyait la dimension nécessaire à sa célébrité, au risque de proposer des repères simples qui réduiraient la complexité de l'affaire. Il écartait aussi tout ce qui pouvait mettre à mal son programme. Finalement, ses intentions missionnaires ne semblaient s'adresser qu'à une partie de la population : serait-ce que les autres ne l'intéressaient pas ou qu'ils ne pouvaient que lui échapper ? A moins qu'ils ne lui aient déjà échappé, alors qu'il se lançait dans un récit mythique des débuts de la paroisse, une décennie après son arrivée ?

L'ouvrier des nouvelles industries qui avaient façonné cette périphérie urbaine restait enfermé dans les silences du discours catholique. Symbole de la modernité économique et urbaine, toujours vécue comme déclassement et décadence, son expérience du travail et de la ville était ainsi niée. Réduit à un anti-modèle, n'apparaissant qu'en filigrane ou dans des documents paroissiaux à usage clérical interne, l'ouvrier de la deuxième industrialisation, qui avait pourtant donné naissance au quartier du Transvaal, s'effaçait devant une figure plus prometteuse parce qu'elle pouvait véhiculer les valeurs du catholicisme social. Avec elle, le travail n'échappait pas à son cadre familial, le foyer et la propriété l'enveloppaient de leur stabilité rassurante. Si les habitants du territoire paroissial ressemblaient aux ouvriers encore proches du monde artisanal du petit atelier urbain, alors la mission conduite par ces catholiques sociaux devenait possible puisqu'une communauté de valeurs économiques, sociales et familiales facilitait la rencontre. Mais face aux ouvriers des usines modernes, elle risquait par trop d'être réduite à avouer à terme son impuissance. Ne valait-il donc pas mieux pour justifier son exemplarité aux yeux de

¹⁹³ S. Mayery, *op. cit.*, p. 36.

son public catholique, voire son existence au sein du quartier, que ces derniers fussent oubliés ?¹⁹⁴

En dépit de la réalité, la mémoire de Notre-Dame Saint-Alban transmise par Joseph Folliet aux historiens a assimilé le territoire à un quartier ouvrier. Dans son histoire du diocèse de Lyon, Jacques Gadille dit de l'église de Notre-Dame Saint-Alban qu'elle « fut consacrée en 1924 dans le quartier ouvrier du Transvaal »¹⁹⁵ et dans un article qu'il consacre à la biographie de Laurent Remillieux, il assimile « la paroisse ouvrière de Croix-Luizet, dans la banlieue villeurbannaise » à celle fondée dans « un quartier de l'Est lyonnais, au nom évocateur de Transvaal »¹⁹⁶. Joseph Folliet, dont la biographie constituait la source principale de Jacques Gadille, avait pourtant repoussé la tentation qui avait assailli d'autres littérateurs contemporains insistant sur la « mauvaise réputation du quartier », une « brousse »¹⁹⁷ qui appelait la mission. Eux préféraient montrer le Transvaal comme un « quartier prolétarien », un « faubourg miséreux », une « zone », « repère d'apaches »¹⁹⁸. Joseph Folliet soulignait quant à lui, à la suite de l'abbé Remillieux, la présence des « travailleurs creusois, auvergnats et dauphinois, désireux de posséder leur maison et de retrouver, par le jardinage, les plaisirs ruraux de leur jeunesse ». Dans ce « quartier populaire », « les ouvriers formaient une majorité considérable » et, parmi eux, prédominaient les maçons et « les traminots »¹⁹⁹. Il ne s'agissait donc pas des prolétaires menaçants, happés par le

¹⁹⁴ C'est en lisant l'ouvrage de Steven M. Zdatny, *Les artisans en France au XXe siècle*, Paris, Belin, « Histoire et société », 1999, 367 p., traduit de l'américain, première publication en 1990 chez Oxford University Press, que j'ai réalisé une fois de plus combien la représentation que l'on construisait d'un groupe social commandait, plus que sa réalité, les attitudes et les actions engagées vers ce groupe. Il m'a paru aussi évident que les analogies qui existaient entre artisans et catholiques sociaux dans leur conception du monde contribuaient à expliquer la vision que les deuxièmes donnaient du territoire paroissial de Notre-Dame Saint-Alban. Cette vision confortait non seulement leurs vellétés missionnaires du moment, mais elle justifiait aussi les attentes des fervents de cette paroisse, qui se devait être missionnaire en terre ouvrière pour répondre aux exigences du mouvement catholique.

¹⁹⁵ J. Gadille (sous la direction de), *Histoire des diocèses de France, Lyon, op. cit.*, p. 296.

¹⁹⁶ J. Gadille, « Laurent Remillieux », notice biographique, in Xavier de Montclos (sous la direction de), *Lyon - Le Lyonnais - Le Beaujolais...*, *op. cit.*, p. 363.

¹⁹⁷ Les deux citations sont extraites de Henri-Charles Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie. Notre-Dame Saint-Alban*, Paris, Les Editions du Cerf, 1947, 157 p., p. 15.

¹⁹⁸ Joseph Folliet, *Le Père Remillieux, op. cit.*, p. 60.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 60.

monde de la grande usine, en lutte contre l'ordre social établi, composant cette nouvelle classe ouvrière qui s'était imposée à partir des années 1880. Le discours se voulait rassurant et offrait une image pacifiée des rapports sociaux entretenus par les fondateurs de la paroisse avec les habitants du quartier. On n'en retenait pas moins l'idée d'un espace social homogène au début des années 1920, même si Joseph Folliet avait cité rapidement, à la page précédente, les « villas style 1900 » qui « se dressaient, non sans vanité, sur les hauteurs ». Dissociées, dans le texte, des familles ouvrières, elles ne semblaient pas abriter des paroissiens. Leurs habitants n'étaient pas compris dans la description de la population du territoire paroissial, alors qu'ils apparaissaient au cours de chapitres suivants, où ils étaient nommés parmi les paroissiens les plus actifs. C'est bien cette soi-disant homogénéité sociale qui avait dès le départ posé problème, car elle ne rendait pas compte de la complexité de l'organisation sociale de ce territoire urbain, complexité que laissaient déjà supposer les modalités de l'urbanisation esquissées dans la première partie du chapitre et qu'avait démontrée la deuxième partie.

Le Père Chéry, en retraçant l'évolution de la composition de la population paroissiale dans les années 1940, autrement dit au moment de la rédaction de son ouvrage, avait pourtant cassé l'image véhiculée jusque-là d'une paroisse ouvrière. Il insistait particulièrement sur les activités nouvelles induites par l'hôpital et les facultés et qui avaient amené des professions intellectuelles et libérales à résider près de ces installations. Selon lui, tout le monde désormais gagnait sa vie et « le quartier [n'était] plus misérable ». La « population laborieuse » qui continuait à habiter les lieux ne ressemblait plus aux prolétaires des années 1920. Les « ouvriers qualifiés de chez Berliet ou autres usines établies à proximité » se mêlaient aux « commerçants » et aux « employés de l'hôpital, des tramways, des chemins de fer »²⁰⁰ qui contribuaient à la diversification sociale du territoire paroissial. En s'éloignant de l'image d'une paroisse ouvrière, cette présentation redonnait au territoire paroissial son aspect composite. Elle effaçait pourtant la dualité des évolutions sociales qu'il avait connues dans les années 1930 et niait l'existence de cette main d'œuvre instable ou de ces nouveaux arrivants mal insérés dans la société urbaine. Elle ne restituait pas plus l'hétérogénéité initiale. Joseph Folliet reconnaissait à son tour l'émergence, dans les années 1930, des classes moyennes, dont l'arrivée accompagnait pour lui aussi l'implantation des installations hospitalières et universitaires. Pour indiquer

²⁰⁰ Henri-Charles Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 18-19.

l'évolution de la composition de la population, il employait les termes d'intellectuels (qu'il plaçait entre guillemets) et de bourgeois, tant vilipendés par les classes populaires. Il évoquait aussi les nouveaux immeubles, « genre cabanes à lapins », qui logeaient une nouvelle population. Mais il concluait toujours la description du quartier par la quasi-immuabilité du Transvaal. Le territoire paroissial, qui n'était décrit que jusque dans les années 1930, était donc sans cesse ramené à une seule de ses composantes.

Ce quatrième chapitre, qui n'a guère conduit les investigations au-delà de 1936, a servi, à l'encontre de ces visions réductrices, à dégager le fonctionnement social de ce territoire pendant l'entre-deux-guerres pour permettre de comprendre ce que signifiait et cachait son découpage en « trois sous-quartiers », qu'indiquait, paradoxalement, volontiers Joseph Folliet : « le Transvaal, au pied de la Balme ; Montvert au-dessus ; le Vinatier au-delà »²⁰¹. Une dernière carte (carte 7), en fait un schéma, servira à visualiser l'organisation spatiale du territoire paroissial, telle qu'on pouvait l'établir au tournant des années 1920-1930. Elle a été établie à partir du croisement des cartes 2 et 3, présentant respectivement l'urbanisation en cours du territoire paroissial et son organisation sociale. C'est en conservant l'image de la division sociale d'un espace inégalement urbanisé qu'il convient d'aborder les deux chapitres suivants qui développeront, selon deux axes différents, les modalités de la rencontre entre les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban et les habitants du territoire paroissial.

CHAPITRE 5 : « L'utopie missionnaire » à l'œuvre

Parce qu'avant de proposer sa propre construction de la réalité, l'historien doit en passer par la critique des discours tenus sur le passé, qui voilent sa perception, nous nous arrêterons maintenant sur ce qui a été dit et sur ce que l'on sait de Notre-Dame Saint-Alban, sur ce qui a fait de cette paroisse le sujet possible d'une thèse d'histoire religieuse. En fait, nous voici arrivés au chapitre qui doit traiter du thème tant attendu du renouveau paroissial mené par l'abbé Laurent Remillieux à Notre-Dame Saint-Alban. Cette phrase indique d'ailleurs que, de la mission au renouveau paroissial, j'ai

²⁰¹ J. Folliet, *Le Père Remillieux, op. cit.*, p. 58.

déjà opéré le glissement évoqué dans l'introduction de la deuxième partie, glissement qui témoigne des ambiguïtés de la paroisse : on l'a dite missionnaire en milieu ouvrier mais elle a marqué la mémoire catholique par la rénovation liturgique et les spécificités de la vie d'une communauté restreinte. Et il ne faut pas s'y tromper : en dépit des discours qui réduisent le territoire paroissial à un faubourg ouvrier déchristianisé et qui affirment la réalité de la mission, les développements consacrés à l'expérience paroissiale se focalisent sur le thème du renouveau. Jacques Gadille commence ainsi une notice réservée à Laurent Remillieux dans le *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* : « L'abbé Remillieux est très représentatif du mouvement de rénovation liturgique et de la vie paroissiale qui, en France, prend naissance à la fin de la Première Guerre mondiale, pour aboutir, à l'issue de la Seconde, à la fondation, à Lyon [sic], du Centre de Pastorale liturgique »²⁰². Il reprend d'ailleurs le fil directeur qu'il a suivi lors de son évocation du modèle paroissial de Notre-Dame Saint-Alban, « une expérience pionnière » dans l'histoire du diocèse de Lyon²⁰³. L'ouvrage de Joseph Folliet est indiqué à chaque fois dans la bibliographie et il est utilisé comme une étude historique dont on suit les problématiques et les conclusions. On trouve déjà cette utilisation dans le travail de Paul Droulers sur le père Desbuquois et l'Action Populaire, qui associe l'abbé Remillieux à « Saint-Alban, paroisse-pilote » ou « paroisse de pointe »²⁰⁴. Antoine Delestre, dans son étude sur l'expérience paroissiale conduite depuis septembre 1939 au Sacré-Cœur du Petit-Colombes, dans la banlieue ouest de Paris, par une équipe animée par Georges Michonneau des Fils de la Charité, signale de la même façon l'esprit précurseur de l'abbé Remillieux : « Le Père Michonneau n'était certes pas le premier curé à s'intéresser à la réforme des paroisses [...]. Près de Lyon, l'abbé Remillieux, curé de Notre-Dame Saint-Alban, avait par ailleurs depuis longtemps vaincu l'argent et posé tous les principes de la réforme liturgique et paroissiale » ; puis plus loin : « [Le Père Michonneau] n'était pas non plus le seul curé à prétendre rapprocher la liturgie de la "vie" des paroissiens. Quinze avant lui, le Père

²⁰² Jacques Gadille, notice sur « Laurent Remillieux », *Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais, Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, op. cit.*, p. 363-364. Le Centre de Pastorale liturgique a été fondé en fait à Paris, en 1943.

²⁰³ Jacques Gadille (sous la direction de), *Histoire des diocèses de France, Lyon, op. cit.*, p. 296-297.

²⁰⁴ Paul Droulers, *Politique sociale et christianisme, le Père Desbuquois et l'Action Populaire, Tome II 1919-1946*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1981, 455 p., p. 242 et 329.

Remillieux [...] avait apporté à ses fidèles une liturgie vivante et assimilable. »²⁰⁵. Mais on pourrait citer aussi des ouvrages plus récents qui reprennent la même référence et choisissent d'ériger Notre-Dame Saint-Alban et son curé en modèle des renouvellements du catholicisme lyonnais. Bernard Comte, par exemple, quand il présente l'environnement de la Résistance à Lyon, rappelle systématiquement l'expérience paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban²⁰⁶. Chaque fois que le sujet est abordé, des historiens du christianisme non lyonnais, parfois non spécialistes de la période contemporaine, mais engagés au cours de leur vie dans le mouvement de l'Eglise, se retrouvent sur les mêmes positions. Marc Venard, dans un colloque organisé en janvier 2000 par l'Université de Rouen sur le thème « Identité chrétienne et espace urbain », s'étonnait ainsi, après avoir écouté mon intervention qui portait essentiellement sur l'investissement paroissial d'un espace social, de n'avoir jusque-là su de Notre-Dame Saint-Alban que son œuvre liturgique et sa lutte contre l'argent dans l'Eglise. Et il citait immédiatement la source qui l'avait renseigné et sur laquelle reposait encore sa mémoire de l'expérience paroissiale : l'ouvrage du père Chéry qu'il avait lu dès sa publication. C'était là toute une génération d'historiens et de militants catholiques qui se rejoignait dans un intérêt commun pour le renouveau paroissial et les initiatives « avancées » de Laurent Remillieux.

Trois ouvrages ont fondé la mémoire des témoins, militants et historiens confondus. La biographie de Joseph Folliet, référence récurrente sur laquelle j'ai déjà insisté, se démarque des deux autres par la date de sa publication et les intentions de son auteur, directeur de la Chronique sociale : préparé au cours des années 1950, le projet éditorial n'aboutit qu'en 1962 et reste ancré dans le milieu du catholicisme social lyonnais. Les deux premiers essais furent au contraire publiés dans l'effervescence de l'après-guerre. Ils s'inscrivaient directement, au moins pour l'un d'entre eux, dans la dynamique impulsée par le mémoire des abbés Godin et Daniel sur la nécessité de repenser les modalités de la mission en milieu ouvrier. Ainsi, les responsables de la collection « Rencontres » des éditions du Cerf plaçaient explicitement le volume rédigé par le père Chéry, *Communauté paroissiale et liturgie. Notre-Dame Saint-*

²⁰⁵ Antoine Delestre, *35 ans de mission au Petit-Colombes, 1939-1974*, Paris, Editions du Cerf, 1977, 211 p., p. 31 et 41.

²⁰⁶ Bernard Comte, *L'honneur et la conscience. Catholiques français en résistance. 1940-1944*, Paris, Les Editions de l'Atelier / Les Editions Ouvrières, 1998, 304 p, et Bernard Comte, Jean-Marie Domenach, Christian et Denise Rendu, *Gilbert Dru. Un chrétien résistant*, Paris, Beauchesne, 1998, 238 p

Alban, dans la continuité de *La France pays de mission ?*, dont un tirage avait paru dans la même collection.

« Le présent volume relève des préoccupations d'« Eglise et Chrétienté ». On pourrait dire qu'il poursuit la ligne des essais : *France pays de mission, Problèmes missionnaires de la France rurale, Paroisse communauté missionnaire*, s'il n'évoquait une expérience plus ancienne et à laquelle beaucoup sont redevables : le patient travail dans une paroisse lyonnaise d'un curé connu dans la France entière et au-delà. »²⁰⁷

Alors que « le présent volume » allait s'intéresser au problème de l'argent dans l'Eglise et à la vie liturgique de la paroisse²⁰⁸, l'éditeur l'associait à trois ouvrages mettant en cause le modèle traditionnel de la paroisse, inadapté à l'exigence missionnaire que leurs auteurs désiraient promouvoir. En retenant l'ancienneté de l'expérience de Notre-Dame Saint-Alban, il signalait pourtant la confrontation de deux générations, mais personne n'en tirait les leçons qui s'imposaient. Le père Chéry, qui avait aussi rédigé le volume sur l'expérience menée par l'abbé Michonneau au Sacré-Cœur de Colombes, revenait néanmoins en conclusion sur la différence qui séparait les deux prêtres.

« Il reste que l'ébranlement n'est pas donné aux quelques sept mille paroissiens de ce territoire qui ne fréquentent pas l'église, – l'ébranlement qui les amènerait au Christ et à ses sacrements. Notre-Dame Saint-Alban n'est pas comparable sur ce point au Sacré-Cœur de Colombes, par exemple. Pourquoi ? Parce que l'orientation du Père Remillieux a été différente de celle du Père Michonneau. Non certes dans son intention : j'ai assez souligné dans ce livre sa hantise constante des brebis infidèles à éclairer et à ramener au Christ pour qu'il soit impossible de le concevoir comme replié sur un petit troupeau choisi qu'on cultive avec prédilection en oubliant les autres ! Mais dans sa réalisation. Il a pensé, comme le Père Michonneau, que seule une communauté vivante était capable de rayonner. Mais, tandis que le Père Michonneau constitue sa communauté vivante en la rendant missionnaire, le Père Remillieux a estimé qu'il fallait d'abord créer une famille spirituelle fortement enracinée dans le Christ par le culte et la pratique des vertus, – famille qui, ensuite, déborderait de cette vie, attirerait les autres à Jésus. [...] [II] demeurera l'homme de Dieu qui fut, dès 1920, sur le plan de la Pastorale liturgique, un initiateur, un pionnier, à qui de nombreux prêtres déclarent qu'ils

²⁰⁷ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie. Notre-Dame Saint-Alban*, op. cit., (Coll. Rencontres, 25), page intérieure de couverture. Les ouvrages cités, outre celui des abbés Daniel et Godin, sont ceux de Fernand Boulard, avec la collaboration de A. Achard et H. J. Emerard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Paris, Editions du Cerf, 2 vol., 1945, 192 et 308 p. (Coll. Rencontres, 16 et 17-18), et de l'abbé Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire*, Conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire présentées par H. Ch. Chéry, O.P., Paris, Editions du Cerf, 1946, éd. corrigée, avec préface du cardinal Suhard, 493 p. (Coll. Rencontres, 21-22).

²⁰⁸ La table des matières rend bien compte de la thématique excluant le traitement du problème missionnaire en tant que tel, puisque, après un premier chapitre intitulé « Vous avez vaincu l'argent », les développements suivants sont réservés à : « Une liturgie vraie », « Le baptême », « Communion solennelle ou reviviscence du baptême ? », « Le mariage », « Les funérailles ».

doivent l'impulsion dont ils vivent et font vivre, et auprès de qui une foule d'âmes ont trouvé et continuent de trouver la vivante révélation des vertus fondamentales du christianisme : charité, foi et religion. »²⁰⁹

Le père Chéry admettait que les habitants du territoire paroissial étaient largement restés inaccessibles et que l'influence religieuse de Notre-Dame Saint-Alban se limitait à un cercle restreint de fidèles qui avaient adhéré aux initiatives de leur curé. En dépit de l'amalgame opéré ensuite par la mémoire catholique entre les paroisses qui se distinguaient du modèle commun, on reconnaissait que la spécificité de Notre-Dame Saint-Alban, telle qu'elle se présentait aux catholiques de la fin des années 1930 au milieu des années 1940, se définissait en dehors de la problématique missionnaire appliquée aux paroisses ouvrières.

Le troisième ouvrage que je n'ai pas encore cité était celui qui se réclamait le plus clairement de cette vision, tout en éprouvant encore cependant le besoin d'indiquer la dimension missionnaire de la rénovation liturgique. *Renaissance liturgique et vie paroissiale*²¹⁰ était cette fois l'œuvre d'un laïc, Robert Flacelière, ancien élève de la rue d'Ulm, que ses activités professionnelles avaient conduit à l'université de Lyon où il enseigna le grec, avant d'être nommé plus tard en Sorbonne. Il apportait le témoignage d'un pratiquant, membre de la Paroisse universitaire, « catholique parfait » selon Jules Monchanin²¹¹, qui avait participé à la vie paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban pendant le temps de son séjour lyonnais, et qui avait mieux connu l'abbé Remillieux à l'occasion de retraites prêchées à des couples mariés. Dans un exposé publié en 1979 dans les *Cahiers Foi et Société* pour le trentième anniversaire de la mort de Laurent Remillieux, Robert Flacelière précisait qu'il avait fréquenté le curé de Notre-Dame Saint-Alban « pendant quinze ans, de 1933 à 1948 »²¹². Par son intermédiaire, on entrait dans l'une des problématiques de l'expérience paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban : la recherche d'un accomplissement religieux personnel

²⁰⁹ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 153-155.

²¹⁰ Robert Flacelière, *Renaissance liturgique et vie paroissiale*, Paris, Editions du Seuil, 1945, 142 p.

²¹¹ Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, 1913-1957*, présentées par Françoise Jacquin, Paris, Les Editions du Cerf, 1989, 592 p., Lettre du 5 juin 1955, p. 520. Une biographie du prêtre a été publiée par Françoise Jacquin, *Jules Monchanin, prêtre, 1895-1957*, Paris, Editions du Cerf, 1996, 8°-329 p.

²¹² Robert Flacelière, « La fidélité et l'ouverture chez un curé lyonnais », *Cahiers Foi et Société*, Octobre 1979, p. 3-7.

vécu au sein d'une communauté spirituelle par une minorité, une élite, liée à un même réseau.

J'ai logiquement accordé aux trois ouvrages en question le statut de source. La présentation précise qu'ils proposaient de la vie liturgique et qui correspondait aux documents émanant de l'abbé Remillieux, des autres intervenants ecclésiastiques ou des paroissiens m'épargnera de longs développements descriptifs sur le déroulement des cérémonies. Ils me permettent de replacer la paroisse étudiée dans un contexte de contestation du modèle traditionnel et de réfléchir à ses particularités. Ils posent cependant un problème. En ramenant l'expérience paroissiale à la problématique de la mission telle qu'elle se définit en ce milieu des années 1940, en dépit de toutes les précautions prises et des nuances apportées, non seulement ils lisaient a posteriori une histoire qui avait commencé en 1919, et qui s'était construite sur des problématiques qui lui étaient antérieures, mais ils élaboraient aussi une image idéale de Notre-Dame Saint-Alban reposant sur le seul temps des années 1940, et que véhiculeraient par la suite tous les auteurs catholiques et l'ensemble des historiens.

Admettons cependant que l'amalgame qui se fixe alors entre rénovation liturgique et mission devienne l'axe fondamental de la réflexion, quitte à l'accepter d'abord comme une réalité du fonctionnement paroissial. Mais déplaçons le questionnement, de la nature des changements à leur interprétation. En quoi les changements liturgiques introduits par le curé servaient-ils ses intentions missionnaires ? Avant de répondre à la question, il faut donc commencer par revenir à la définition de ses intentions, en analysant le discours tenu sur le faubourg déchristianisé comme en étudiant les pratiques pastorales développées à l'égard de la population du territoire paroissial. On pourra ensuite rapporter ces dernières aux exigences spirituelles de ce groupe de catholiques attirés à Notre-Dame Saint-Alban parce qu'ils appartenaient à un même réseau. Ce que je voudrais montrer, c'est la dissociation de deux projets. Le premier, qui était le point de départ de la naissance d'une nouvelle paroisse, concernait un hypothétique et finalement utopique quartier ouvrier, qu'il s'agissait de reconquérir à la foi chrétienne. Le deuxième s'imposait dans la continuité des logiques relationnelles construites autour des deux fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban, Laurent Remillieux et Victor Carlhian, et renvoyait aux efforts d'accomplissement religieux évoqués précédemment. Ce deuxième projet, tacite au moment de la fondation paroissiale et pourtant visible à travers le culte rendu aux morts familiaux et sillonnistes de la guerre, recevait en héritage l'ancien réseau du

Sillon lyonnais et se nourrissait des recompositions du milieu du catholicisme social. Si ce chapitre délaissera la reconstitution du réseau catholique qui vit en Notre-Dame Saint-Alban un lieu spirituel de ralliement, on n'oubliera cependant pas que le projet religieux qui séduisit les membres de ce réseau organisa, beaucoup plus que les velléités missionnaires proclamées, le fonctionnement de la communauté paroissiale. Un autre indice prouvait d'ailleurs la complexité de l'affaire et la nécessité de maintenir une analyse qui prenne en compte à la fois réalités et discours, qui navigue entre les différents temps de cette histoire. La revue du Centre de Pastorale Liturgique, *La Maison-Dieu*, consacra à *Renaissance liturgique et vie paroissiale* une notice bibliographique qui parut au cours du troisième trimestre 1945²¹³. Le compte rendu louait les qualités pédagogiques de l'exposé et le présentait comme « un ouvrage de vulgarisation propre à éveiller les esprits au problème du renouveau liturgique ». Mais il n'évoquait jamais l'expérience de Notre-Dame Saint-Alban qui avait pourtant inspiré Robert Flacelière et qui était largement citée dans l'ouvrage. Il précisait par contre que l'auteur était « manifestement dépendant dans son exposé des cours et des conversations qui eurent lieu à Vanves en janvier 1944 ». Une note de Robert Flacelière confirmait sa présence aux Journées d'études du Centre de Pastorale Liturgique²¹⁴. Mais il ne semblait pas avoir pris conscience de leur portée sur la construction de son discours. Par ses silences sur Notre-Dame Saint-Alban et ses commentaires sur les influences à l'origine de l'essai sur la renaissance liturgique, la notice bibliographique concernant l'ouvrage de Robert Flacelière restait troublante. Elle alertait en fait l'historien sur la possible contamination des récits évoquant, après 1943, la rénovation de la vie paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban par les discours des protagonistes du Centre de Pastorale Liturgique.

Il faut donc reprendre les faits et leur interprétation par le début de l'histoire et non les saisir à partir des problématiques définies dans les années 1940. Autrement dit, il ne s'agit pas de savoir si l'abbé Laurent Remillieux était un précurseur de la réforme liturgique, qui trouva un aboutissement lors du Concile de Vatican, mais de comprendre ce que les changements liturgiques cristallisèrent au sein de la communauté paroissiale d'une part, parmi les catholiques engagés dans le mouvement de l'Eglise d'autre part. S'ils seront replacés dans le contexte religieux lyonnais, français, voire européen, ils seront avant tout expliqués ici par l'histoire du

²¹³ *La Maison-Dieu*, Cahier n° 3, 3^e trimestre 1945, p. 138.

²¹⁴ Robert Flacelière, *Renaissance liturgique et vie paroissiale*, *op. cit.*, Note 1 p. 23.

prêtre et de ses paroissiens. D'abord, le terme de précurseur est en lui-même un obstacle à une réflexion de type historique. Le dictionnaire des noms communs, le volume un du *Petit Robert*, avance comme première définition « celui qui annonce, prépare la venue d'un autre », avec l'exemple suivant « *Saint Jean-Baptiste, précurseur du Christ* ». Même si le choix de l'exemple montre seulement la difficulté de se départir d'une culture chrétienne, la définition demeure signifiante pour notre propos et ne peut que nous inviter à rejeter le terme. L'étude de Laurent Remillieux ne sera menée que du point de vue de son passé et en relation avec le présent qui l'entourait. Il sera toujours temps de s'interroger ensuite sur le sens à donner à cette volonté d'une génération de catholiques et de ses héritiers d'en faire un « précurseur » en matière de liturgie comme dans d'autres domaines. On reprendra donc l'objet de l'histoire tel qu'il a été construit au cours des deux chapitres précédents et on continuera à accorder toute l'attention au territoire paroissial et à ses résidents pour conduire la réflexion sur le fonctionnement de la communauté paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban et sur les réalisations effectuées en son sein. Cette observation sera investie d'une partie des conclusions tirées des analyses menées dans la première partie sur l'histoire personnelle et familiale de Laurent Remillieux et sur les conditions de la fondation paroissiale.

1 – Les logiques missionnaires et leurs contradictions

Si l'on veut éviter tout anachronisme qui projeterait sur les débuts de l'histoire paroissiale les problématiques définies pour les années 1940, la clé de l'action religieuse menée par l'équipe paroissiale à Notre-Dame Saint-Alban est donc à rechercher en premier lieu dans les discours tenus et les pratiques mises en place avant la Deuxième Guerre mondiale. Il faut logiquement retourner aux sources les plus anciennes en les confrontant aux formes traditionnelles de la mission intérieure, sans y chercher a priori l'originalité de Laurent Remillieux. « Le prêtre doit savoir rester pauvre, avec le Christ pauvre et avec les pauvres, ses meilleurs amis. » Cette phrase, écrite pour l'article publié dans *La Vie catholique*, qui associait l'exigence de pauvreté à l'apostolat missionnaire, résume les conceptions et les pratiques du curé de Notre-Dame Saint-Alban. Elle a déjà été citée dans le chapitre précédent à propos de ses recherches de logement et elle a contribué à montrer combien le discours,

construit à l'occasion du dossier sur la vie religieuse des banlieues, servait le projet missionnaire concernant la périphérie déchristianisée de la grande ville. Mais, jusque-là, les considérations sont restées limitées à la question du rapport entretenu par les cadres de la paroisse à l'espace urbain délimité par le territoire paroissial, autrement dit, à l'analyse critique de leur vision de la périphérie urbaine et de leur usage de cet espace. La réflexion sera maintenant centrée sur le projet religieux défini pour les paroissiens et sur les modalités de ses applications ; elle explorera d'une nouvelle manière la thématique récurrente qui emplit tous les textes abordant le problème de l'évangélisation d'une population ouvrière éloignée de l'Eglise catholique. Les discours tenus sur la pauvreté dont se réclamait le curé de Notre-Dame Saint-Alban, sur la question de l'argent dans l'Eglise et sur la charité comme mode relationnel fixant de façon exclusive les rapports entretenus avec les paroissiens du Transvaal, dévoilaient la logique missionnaire qui dirigeait l'action religieuse de Laurent Remillieux et de son équipe. Ils les renvoyaient paradoxalement à un modèle traditionnel désavoué par les abbés Godin et Daniel, tirant les leçons de l'échec voire de l'impossibilité d'une œuvre missionnaire conduite dans le cadre de l'institution paroissiale. Ils les laissaient en deçà de la fracture dessinée par les propositions d'une nouvelle présence au monde qui conduiraient à la naissance des prêtres-ouvriers. Car, même si Laurent Remillieux appartenait à cette famille « qui, au cours des siècles, se réfère inlassablement au christianisme insatisfait des Béatitudes et au christianisme fraternel de l'Eglise primitive, de préférence au christianisme établi du devoir d'état », il demeurerait inclus dans le pôle ordonné autour de l'insistance à « être pauvre » « dans le monde des pauvres » et continuait à méconnaître celui qui entraînait les clercs à « être homme » « dans la cité des hommes ». Pour lui, il ne s'agissait que « d'appliquer l'évangile, de le mettre en œuvre » et non de s'ouvrir à un inconnu, « rendant caduc tout modèle à reproduire », ouvrant des interrogations sans « réponse magistrale »²¹⁵. C'était par cette distinction qu'on pouvait aussi revenir sur les raisons du détournement du projet initial de Victor Carlhian qui avait amené à la fondation paroissiale. La paroisse voulue par Laurent Remillieux ancrerait son projet dans une tradition missionnaire qu'autorisait l'institution ecclésiale la moins réformiste. Les

²¹⁵ Les citations sont extraites de la présentation des deux modèles missionnaires définis par Emile Poulat dans la préface reprise pour la nouvelle édition de son ouvrage sur la naissance des prêtres-ouvriers, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, 647 p., p. 12-13.

changements liturgiques qu'il introduisait par ailleurs possédaient alors une double signification. Ils nourrissaient le projet en lui donnant de nouveaux moyens, qui montraient cette fois la capacité des catholiques à transiger avec le monde moderne dès lors qu'il s'agissait de faciliter leur apostolat²¹⁶. Ils allaient aussi contribuer à le dévoyer en le ramenant à expérimenter de nouvelles expressions de la foi au sein d'une communauté fervente mais restreinte.

La logique territoriale de la création paroissiale

Reprenons le dossier à son point de départ, c'est-à-dire au moment où Laurent Remillieux était parvenu à convaincre ses différents interlocuteurs de la nécessité de lui confier la charge d'une nouvelle paroisse. Il faut saisir le projet missionnaire dans sa première définition pour en montrer ensuite les recompositions que lui imposèrent les évolutions du catholicisme et les conditions locales. Des documents antérieurs à la fondation paroissiale retracent les négociations qui se sont déroulées au sein de l'institution ecclésiale au sujet de la délimitation de la future paroisse et mettent en lumière les enjeux territoriaux de ces négociations. Ils signifiaient que loin de privilégier une logique pastorale, le projet paroissial s'inscrivait d'abord dans une logique territoriale qui commandait à ses promoteurs un discours contradictoire. Laurent Remillieux revendiquait un pouvoir curial sur un espace qu'il désirait le plus large possible, sans tenir compte de sa cohérence sociale, en favorisant même son hétérogénéité, alors qu'il affichait par ailleurs son installation dans un faubourg ouvrier en insistant sur ses vellétés missionnaires. Là était l'origine de la distorsion qui s'établissait entre, d'une part, le discours tenu sur l'espace investi par l'institution catholique et le projet religieux participant de ce discours et, d'autre part, la réalité urbaine et sociale du territoire paroissial et celle de la mise en œuvre du projet. La question historique qui se pose est finalement moins celle de la réussite ou de l'échec de la mission intérieure menée sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban que celle des logiques qui ont prévalu à sa mise en œuvre. En effet, le problème n'est pas de démontrer la faiblesse de la pratique religieuse des habitants du Transvaal et l'étude de micro-sociologie religieuse que la base de données constituée permet ne fera d'ailleurs que confirmer, pour la période de l'entre-deux-guerres, les tendances

²¹⁶ J'utiliserai en fait la problématique développée par Etienne Fouilloux dans un exposé présenté à Louvain-la-Neuve le 17 novembre 2000, lors de la Journée du centenaire de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, exposé publié par ladite revue sous le titre « Intransigeance catholique et "monde moderne" 19^e – 20^e siècles », Vol. 96 (2001), n° 1-2, p. 71-87.

enregistrées pour la période suivante à partir des grandes enquêtes conduites dans les années 1950 et 1960. Et c'est justement parce qu'il n'y a rien à dire des pratiques différentielles des groupes sociaux présents sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban, pratiques évaluées selon les indicateurs définis par la sociologie religieuse, que le développement consacré aux usages de la religion détournera le questionnement produit par cette dernière pour explorer d'autres voies. En amont cependant, il reste à vérifier la teneur des ambitions missionnaires et leurs objectifs, à cerner le public à qui elles s'adressaient réellement au-delà des intentions proclamées.

En ces années 1918-1919, en dépit des nombreux terrains agricoles désormais à bâtir et qui occupaient encore de vastes étendues, il n'avait pas été facile de déterminer l'emplacement des bâtiments paroissiaux. Cet emplacement devait tenir compte non seulement des prévisions du plan d'extension urbaine, et donc des constructions liées au nouvel hôpital et au développement industriel, mais aussi des problèmes posés à l'administration diocésaine par la délimitation de la future paroisse. Selon le témoignage de Victor Carlhian, plus de huit mois de recherches et de démarches s'avèrent nécessaires pour trouver un terrain propice à l'installation des locaux de la future paroisse. Les négociations sur les limites paroissiales, qui se déroulaient entre Laurent Remillieux et les curés des paroisses voisines de Saint-Maurice à Monplaisir, de Notre-Dame de l'Assomption et de Notre-Dame de Bon Secours à Montchat, et qui étaient arbitrées par l'archevêché, se poursuivirent jusqu'en 1924. Laurent Remillieux définissait le « quartier dit Le Vinatier », siège de la paroisse à venir, comme comprenant « Bron-Asile », inclus dans la paroisse Notre-Dame de Bon Secours, « Saint-Alban », partagé entre Saint-Maurice et Notre-Dame de l'Assomption, et les Essarts-Parilly, dépendant de la paroisse de Bron et donc du diocèse de Grenoble²¹⁷. Les perspectives des fondateurs furent dès le départ restreintes par le refus de l'évêché de Grenoble d'abandonner la partie de la paroisse de Bron qui avait été pressentie. Pour éviter toute contestation au sujet d'un possible empiètement sur la juridiction du diocèse voisin, le cardinal Maurin imposa aux maîtres d'œuvre de Notre-Dame Saint-Alban de respecter une distance minimale de trois cents mètres de la limite des deux diocèses. D'ailleurs, Laurent Remillieux se déclarait prêt à se rallier aux arguments du curé de Bron, qui craignait que les Essarts-Parilly ne soient placés dans une situation de trop grande marginalité au sein

²¹⁷ Note sur le quartier du Vinatier écrite par Laurent Remillieux, non datée, Papiers Remillieux.

Les citations suivantes sont tirées de la même source.

d'un territoire paroissial les englobant et soient donc laissés en dehors de toute influence religieuse. En effet, d'après lui, ce secteur, qui réunissait alors environ cinq cents habitants, resterait isolé du reste de la paroisse, les fortifications, ou le boulevard qui les remplacerait, formant « toujours une limite infranchissable ». Il existait encore aux Essarts une petite chapelle desservie par un père assomptionniste. Mais il paraissait probable qu'il n'y serait pas maintenu par ses supérieurs. Du reste, c'était une chapelle de pèlerinage qui ne pourrait pas être gênée par la nouvelle église paroissiale. En dépit de la limite infranchissable évoquée précédemment, la concurrence serait en fait susceptible de venir des œuvres et on devait veiller à s'éloigner suffisamment « pour permettre à un nouveau centre religieux de se former là plus tard ». Laurent Remillieux se résignait à abandonner ce terrain contesté pour se rabattre sur Bron-Asile et Saint-Alban, qui suffiraient de toutes les façons à former une paroisse si l'on considérait les extensions prévues ou en cours de réalisation. Le périmètre convoité se trouvait par ailleurs « à égale distance des limites de fait de la paroisse future ». Par « limites de fait », Laurent Remillieux entendait « l'extension naturelle et nécessaire de l'influence exercée par les écoles, les patronages, toutes les œuvres d'apostolat ». La hauteur du Vinatier était ainsi indiquée comme l'espace le plus à même d'éviter tout empiètement sur l'aire d'influence des œuvres de Saint-Maurice. Plus bas, dans la plaine, on s'approchait trop de la paroisse de Monplaisir et « les conditions [seraient] moins favorables ».

Laurent Remillieux s'efforçait de ménager les susceptibilités de ses collègues, chaque prêtre semblant suspendre l'étendue de son pouvoir curial à la superficie du territoire paroissial contrôlé. La conscience que l'aire d'influence d'une paroisse et de ses œuvres dépassait les limites administratives officielles expliquait ses précautions. Sa position révélait les capacités de l'institution ecclésiale à s'adapter aux réalités des mutations urbaines, tout en tenant compte des rivalités de pouvoir qu'engendrait la pratique des espaces paroissiaux par leurs usagers. Il existait deux réalités à concilier pour constituer une communauté paroissiale cohérente : une réalité administrative, qui s'efforçait de se conformer à des critères objectifs – le nombre de paroissiens, la superficie des territoires paroissiaux, les équipements religieux déjà en place, les plans d'extension urbaine –, et une réalité plus mouvante que définissaient les usages sociaux des espaces religieux et qui défiait les limites officiellement fixées aux différents pouvoirs curiaux. Des familles pouvaient fréquenter, par commodité, parce que les locaux étaient plus proches de leurs

domiciles, les écoles privées d'une paroisse, y assister à la messe dominicale, alors qu'elles dépendaient de la paroisse voisine pour les grands actes de la vie liturgique. Mais ce qu'il faut retenir ici de ce débat, c'est que la logique du rapport de l'Eglise catholique à la ville et à ses habitants conservait un caractère comptable et surtout spatial. Les solutions recherchées pour régler les différends prévisibles trouvaient leurs arguments dans les dossiers des géomètres puisque l'institution ecclésiale affrontait un problème de géométrie : les limites d'une nouvelle paroisse devaient être équidistantes de tous les bâtiments paroissiaux du secteur envisagé, pour que les aires d'influence des différentes paroisses coïncident avec les circonscriptions religieuses officielles. Laurent Remillieux ne précisait pas si les données brutes devaient être pondérées par l'inégale répartition de la population sur les territoires paroissiaux. Les discussions qui précédèrent la publication de l'ordonnance érigeant la paroisse Notre-Dame Saint-Alban, la nécessité de recourir à des médiateurs soumettant leurs conclusions à l'archevêque avant la décision finale confirmaient les difficultés à trouver un terrain d'entente.

Lorsque le projet de fonder une nouvelle paroisse aux limites orientales de la commune de Lyon fut accepté, les autorités diocésaines organisèrent une réunion entre les différents protagonistes pour s'assurer de leur accord et fixer des limites générales destinées à établir quelques points de repère et à donner un cadre à l'apostolat exercé par le desservant de la chapelle de secours de Saint-Alban, avant la mise en place définitive de la paroisse. Le 6 janvier 1919, Mgr Marnas, vicaire général, convoqua les abbés Seyve, Thomé et Dadolle, respectivement curés de Saint-Maurice, de Notre-Dame de l'Assomption et de Notre-Dame de Bon Secours, qui déclarèrent « n'élever aucune objection contre la création éventuelle d'une paroisse dans le quartier de Saint-Alban, à Monplaisir »²¹⁸. Un procès-verbal, déposé au secrétariat de l'archevêché, consigna leur accord et les premières limites proposées : « la rue de Montchat prolongée, le chemin vicinal 155 de Monplaisir à Grange Rouge, l'avenue Berthelot prolongée, le boulevard Pinel et la grande rue de Monplaisir ». En août 1924, des différends subsistaient pourtant entre les parties en présence, comme en témoigne une lettre envoyée par Laurent Remillieux à sa hiérarchie et intitulée « Indications concernant les limites de Notre-Dame Saint-

²¹⁸ Procès-verbal de la réunion du 6 janvier 1919, A.A.L., Papiers Maurin, 10 / II / 7. Les abbés François Seyve, Jean-Baptiste Dadolle et Thomé exerçaient la charge curiale de ces paroisses respectivement depuis 1911, 1914 et 1918.

Alban »²¹⁹. La limite sud, qui séparait le territoire de la future paroisse de celui de l'Assomption, n'était pas remise en cause, puisque « l'avenue Berthelot prolongée se trouv[ait] exactement, à cent mètres près, à égale distance des deux églises. Les deux curés intéressés étaient prêts à travailler ensemble, « avec l'aide d'un géomètre », pour fournir à leurs autorités un marquage plus précis, départageant avec exactitude, dans toutes les rues traversées par l'avenue Berthelot prolongée, les maisons se trouvant en deçà et au-delà de la limite de Notre-Dame Saint-Alban. En ce qui concernait la limite occidentale avec Saint-Maurice, Laurent Remillieux se rangeait à l'avis de l'abbé Seyve, qui préférait prendre comme borne « la rue des Alouettes jusqu'à la rue Bataille, puis la rue Edouard Nieuport jusqu'à son intersection avec l'avenue Berthelot prolongée ». Cette solution avait certes l'inconvénient de trop rapprocher la limite occidentale de l'église de Notre-Dame Saint-Alban, mais Laurent Remillieux acceptait la concession car « Monsieur le Curé de Saint-Maurice de Monplaisir [avait] toujours été très bon pour la nouvelle paroisse et [qu'il] se [faisait] une idée très exacte de son avenir ». « Les limites exactes et détaillées » seraient données très prochainement à l'archevêché pour servir à la rédaction du décret d'érection. Il en allait autrement des négociations sur la limite à définir avec Notre-Dame de Bon Secours. Lors de la réunion initiale de janvier 1919, le curé de cette paroisse avait refusé de céder la moindre parcelle de son territoire et la limite était restée fixée à la grande rue de Monplaisir depuis son intersection avec le chemin des Sablonnières jusqu'à celle avec le boulevard Pinel. Et c'était bien cette limite qui était contestée par Laurent Remillieux, qui désirait la repousser vers le nord.

« Si on ne modifiait pas la limite sud actuelle de Notre-Dame de Bon Secours (grande rue de Monplaisir) il se trouverait que les numéros 211 et suivants de la grande rue de Monplaisir et que tous les premiers numéros de l'avenue Esquirol seraient à vol d'oiseau à 300 mètres de la nouvelle église (320 mètres en suivant la nouvelle avenue) et appartiendraient à Notre-Dame de Bon Secours alors qu'ils en seraient éloignés à vol d'oiseau de plus de 900 mètres et de 1200 mètres en suivant le chemin le plus court !! Dès maintenant la plupart des enfants de ce quartier fréquentent les écoles de Notre-Dame Saint-Alban. Les habitants de ce quartier sont et seront toujours par la force des choses sous l'influence de la nouvelle paroisse et ils lui échapperaient pour les grands actes de la vie ! »²²⁰

Dans la suite de sa lettre, Laurent Remillieux multipliait les arguments pour prouver l'inanité de l'entêtement de son confrère, annexant à son rapport un plan aidant à se

²¹⁹ Lettre de Laurent Remillieux, datée d'août 1924, A.A.L., Papiers Maurin, 10 / II / 7.

²²⁰ *Ibid.*

rendre compte de ce qui pouvait « être le meilleur pour permettre à [leurs] paroisses dans l'avenir comme aujourd'hui de faire tout le bien possible ».

L'archevêché soumit le problème à un conseil composé de trois clercs extérieurs à l'affaire, mais qui étaient aussi les curés de paroisses sises sur la rive gauche du Rhône, et donc peut-être plus proches des réalités urbaines de cette périphérie. De plus, ils bénéficiaient de leur autorité d'archiprêtres. Le 8 octobre 1924, les curés de Saint-Louis de la Guillotière, de Saint-Pothin et de l'Immaculée-Conception firent parvenir au cardinal Maurin leurs conclusions sur le projet de délimitation de la future paroisse Notre-Dame Saint-Alban. Ils signalaient s'être rencontrés plusieurs fois, avoir d'abord étudié le projet sur un plan de la ville de Lyon, s'être enquis ensuite de l'avis des curés intéressés, et s'être enfin rendus sur le terrain pour confronter les distances théoriques, calculées à vol d'oiseau, aux distances réelles, correspondant aux chemins parcourus sur la voirie déjà en place. Les résultats de leur enquête différenciaient les limites provisoires à donner à Notre-Dame Saint-Alban des limites réelles et définitives, dont l'usage n'entrerait en vigueur qu'à partir du moment où seraient « créées les voies officiellement prévues et votées dans les plans d'extension de la Ville de Lyon »²²¹. En acceptant d'inclure dans le territoire de la future paroisse « l'avenue Esquirol (côté sud) depuis le boulevard Pinel jusqu'au cours Eugénie, le cours Eugénie (numéros pairs) jusqu'à la rue Gensoul, la rue Gensoul (numéros pairs) entre les cours Eugénie et la rue Viala », ils tranchaient le différend qui opposait Laurent Remillieux à son confrère de Montchat en faveur du premier. Le projet des autres limites, qui avaient fait l'objet d'un consensus, n'était pas affecté. Le bornage déterminait avec précision les maisons entrant dans la juridiction de chaque paroisse. Ce document inspira directement l'acte officiel qui intervint une semaine plus tard. L'ordonnance érigeant la paroisse Notre-Dame Saint-Alban, qui devait être lue dans les églises des paroisses concernées le dimanche qui en suivrait la réception, reprenait les propositions détaillées contenues dans la lettre du 8 octobre. Elle revenait néanmoins encore une fois sur la limite avec la paroisse de Notre-Dame de Bon Secours, aménageant un dernier compromis.

« Article III.
La nouvelle paroisse aura pour limites :
au sud, l'axe de l'avenue Berthelot prolongée, entre le chemin vicinal de Monplaisir
à Grange Rouge et le boulevard Pinel ;

²²¹ Lettre envoyée au cardinal Maurin par les abbés Auguste Molin, curé de Saint-Pothin, Louis Poncet, curé de Saint-Louis de la Guillotière et Joseph Augagneur, curé de l'Immaculée-Conception, datée du 8 octobre 1924.

à l'est, l'axe du boulevard Pinel depuis l'avenue Berthelot prolongée jusqu'à l'avenue Esquirol, en exceptant les immeubles faisant partie de la commune de Bron ;
 au nord : l'axe de l'avenue Esquirol depuis le boulevard Pinel jusqu'à la grande rue de Monplaisir ;
 au nord et au nord ouest : l'axe de la grande rue de Monplaisir jusqu'au prolongement de la rue de Montchat ; l'axe du prolongement de la rue de Montchat jusqu'au passage des Alouettes ; l'axe du passage des Alouettes jusqu'à la rue Longefér actuellement en projet, l'axe de la rue Longefér actuellement en projet jusqu'à la rue Bataille (n°35) ; l'axe de la rue Bataille jusqu'au chemin de Grange Rouge ; l'axe du chemin de Grange Rouge jusqu'à l'avenue Berthelot prolongée. Ces limites au nord ouest et à l'ouest seront les limites réelles et définitives quand seront créées les voies officiellement prévues et votées dans le plan d'extension de la ville de Lyon.
 En attendant la réalisation progressive de ce plan, les limites entre la paroisse Saint-Maurice et la paroisse Notre-Dame Saint-Alban seront les suivantes :
 au nord la grande rue de Monplaisir à partir du n° 216, le chemin de Monplaisir à Saint-Alban à partir des n° 8 et 15, l'impasse Saint-Alban à partir des n° 6 et 3 ;
 au sud, la rue Bataille à partir du n°35 ;
 à l'ouest, l'axe du passage des Alouettes.

Autrement dit, plus de la moitié de l'ordonnance était remplie de considérations territoriales, conclusions des débats menés depuis cinq ans au sujet de la délimitation de la future paroisse. Ces considérations avaient toujours suivi une logique strictement spatiale, se référant sans cesse au réseau de voirie urbaine existant et aux schémas projetés, témoignant, comme à chaque création paroissiale, de l'assimilation par l'Eglise catholique du choix administratif « des axes médians de rues dans les diverses procédures de délimitation »²²², généralisé par la Révolution. « La trame viaire », alors qu'elle était ici encore mal fixée, avait été privilégiée comme « matrice des formes de découpage » du nouveau territoire paroissial, à charge pour l'institution ecclésiastique de se calquer sur la ville à venir. Ce souci d'adaptation au projet en cours, si présent dans toutes les argumentations de Laurent Remillieux, révélait les inquiétudes des catholiques tirant les leçons de l'urbanisation incontrôlée du siècle précédent, essayant désormais d'anticiper sur les évolutions ultérieures, mais se plaçant dans la continuité d'une politique séculaire de densification du réseau paroissial. Aux exigences administratives, s'ajoutait la nécessité d'arbitrer des conflits de pouvoir. La logique étroitement spatiale du maillage paroissial supposait en effet que l'importance du pouvoir curial se mesurait à l'étendue du territoire paroissial, surtout dans les confins encore peu peuplés de la ville. C'était l'enjeu de la rivalité entre les abbés Remillieux et Dadolle. Les voies que Laurent Remillieux désirait intégrer à sa paroisse étaient censées rééquilibrer un espace peu urbanisé, ou à l'urbanisation récente, et permettaient de grossir le nombre de paroissiens. Elles

²²² Pierre-Yves Saunier, « L'Eglise et l'espace de la grande ville au XIXe siècle : Lyon et ses paroisses », *op. cit.*, p. 344.

abritaient de plus une population qui ne ressemblait en rien à celle du Transvaal, mais qui, justement, risquait d'entretenir la vie paroissiale bien mieux que celle du quartier ouvrier. Nulle part il n'était donc question de la cohérence sociale du territoire paroissial. Si l'on avait proclamé que les préoccupations des fondateurs de la paroisse étaient liées à l'esprit missionnaire qui avait animé le projet initial et si ces préoccupations rejoignaient finalement le discours de l'institution associant la périphérie urbaine, cette « province de Chine »²²³, aux frontières de la chrétienté, les débats concernant la délimitation du territoire paroissial ne prenaient jamais en compte des paramètres pouvant conduire à une réflexion de type pastoral. Les discours recelaient en définitive des contradictions et des non dits, qui définissaient les rapports originels de la paroisse avec son territoire et avec les habitants de ce territoire.

Un curé dans la ville « déchristianisée »

La logique territoriale de l'encadrement paroissial continuait à prévaloir dans les premiers discours officiels et dans les récits que Laurent Remillieux destinait à son public catholique. En ce début des années 1920, les catholiques missionnaires de Notre-Dame Saint-Alban clamaient leur intention d'encadrer une population ouvrière déchristianisée pour lui apporter le message chrétien. Le 19 octobre 1924 avaient lieu la consécration du maître-autel et la bénédiction de la nouvelle paroisse par le cardinal archevêque de Lyon. Le 26 octobre 1924, Mgr Faugier, auxiliaire du cardinal, présidait à la communion solennelle des enfants, sanctionnant la première grande journée paroissiale. Dans une feuille d'invitation à ces cérémonies, Laurent Remillieux rappelait ainsi la mission de la nouvelle paroisse :

« Les humbles annales de Notre-Dame Saint-Alban répètent le geste de l'Eglise de France qui, privée de ressources matérielles et, après les hécatombes de la guerre, privée surtout de prêtres, multiplie cependant les centres religieux et fait germer des âmes d'apôtres. [...] Les cérémonies du 19 et 26 octobre 1924 viendront donner à la christianisation du Vinatier-Transvaal un nouvel élan. [...] Depuis bientôt cinq ans, cet oratoire fut le centre de toutes les œuvres apostoliques de conquête que les conditions dans lesquelles s'exerce aujourd'hui le ministère paroissial obligent à créer. Les nouveaux centres religieux fondés depuis la Séparation sont moins destinés à procurer plus de commodités à des populations déjà chrétiennes qu'à rechristianiser un milieu paganisé. »

Ce discours était répété dans les différentes sources qui évoquaient la raison d'être de la nouvelle paroisse tout au long de la première décennie de son existence. Il s'accrochait au contexte particulier que définissait l'immédiat après-guerre, irrigué par le traumatisme consécutif à l'immensité du deuil collectif et à la remise en cause

²²³ *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* du 24 octobre 1924, « Chronique diocésaine », p. 351.

des valeurs de la civilisation européenne. Pour Laurent Remillieux, la crise qui avait saisi la société française manifestait une crise de civilisation inséparable de la déchristianisation. Sa lecture du devenir de la société en proie à la décadence reprenait les affirmations de l'intransigeance catholique, condamnant le monde moderne, libéral et sécularisé, issu de la Révolution. Les vœux qu'il adressait à ses paroissiens pour le Jour de l'An 1920 associaient la foi, qui était vérité, à la vie, tandis qu'ils rejetaient sa perte dans le camp de la mort et de la ruine. Les catholiques devaient réagir à ce désastre et l'on retrouvait leur conviction que le sacrifice des morts de la guerre n'avait pas été vain. L'apostolat de conquête capitalisait le sacrifice.

« Après les 1. 500 000 hommes qui ont accepté de mourir pour que la France vive, accepterons-nous les routines, les négligences, les absences de pensée, les égoïsmes de toutes formes qui conduisent une nation à la ruine ? »²²⁴

Quand le siècle, regagné par la « fièvre », aurait recouvré quelques années plus tard son « apparente légèreté », Laurent Remillieux poserait sur la société « blessée dans son âme » le même diagnostic et proposerait la même thérapeutique, car « la régénération » ne résidait que « dans sa vie d'âme ». La religion était la réponse aux souffrances individuelles comme aux maux collectifs qui accablaient la société moderne. Dans la feuille d'invitation rédigée en 1924 par Laurent Remillieux, la guerre était d'ailleurs placée dans la continuité des affres infligées aux catholiques par la sécularisation de la société et la laïcisation de l'Etat, tourments hérités du XIXe siècle libéral, mais qui avaient culminé, au début du XXe siècle, au moment de la Séparation des Eglises et de l'Etat.

Et en effet, si les conséquences de la guerre renouvelaient les intentions missionnaires en démontrant leur urgence, le projet de reconquête catholique poursuivait les efforts de l'Eglise entrepris depuis le XIXe siècle. Il était l'héritier de l'utopie missionnaire qui, après les déchirements révolutionnaires, avait souhaité reconstruire la paix sociale sur la base du catholicisme, avant de marquer l'ensemble d'une pastorale de plus en plus préoccupée par la masse des travailleurs déchristianisés. L'étude de la représentation de la périphérie urbaine et de ses habitants par les promoteurs de Notre-Dame Saint-Alban a déjà dégagé la filiation qui existait entre les conceptions de ces catholiques du XXe siècle et le discours sur la ville et ses ouvriers tenu au XIXe siècle. Le projet missionnaire, centré sur la

²²⁴ Texte de Laurent Remillieux daté du 24 septembre 1922 et cité dans le manuscrit préparé pour les éditions « Bloud et Gay », p. 147.

« masse des travailleurs »²²⁵ du Transvaal, redisait la filiation et l'analyse des inquiétudes religieuses et sociales de Laurent Remillieux pouvait être conduite dans les mêmes termes. Le constat du détachement religieux des foules ouvrières relayait une nouvelle fois l'angoisse du changement social et les discours conjuguèrent, en ces années 1920 de la même façon qu'au siècle précédent, désespérances religieuses et sociales. Au XIXe siècle, l'Eglise catholique avait dû affronter l'émergence d'un nouvel ordre social. Même si la société d'ordres avait déjà été largement remise en question dans les faits par les mutations économiques de l'époque moderne, même si la Révolution avait voulu y mettre fin avec l'abolition des privilèges, la nouvelle organisation sociale née de l'industrialisation détruisit cet ordre, plus radicalement et plus irrémédiablement encore. Elle contribua ainsi à l'affranchissement de la société à l'égard des structures d'autorité religieuses, d'autant plus que le processus de laïcisation s'affirmait surtout dans les Etats industrialisés. Les nouveaux modes de production firent naître de nouveaux rapports sociaux et entraînèrent de nouvelles contestations. La question sociale, qui était d'abord celle des ouvriers entassés dans des villes livrées à l'anomie, taraudait l'Eglise catholique comme l'ensemble des élites. La forte croissance démographique et les amples migrations, dont l'urbanisation était la conséquence la plus notable, détruisaient les cadres et les repères de sociabilité traditionnels sur lesquels reposait l'action de l'Eglise. L'institution ecclésiale et les élites catholiques avaient focalisé leurs inquiétudes sur les nouveaux ouvriers déracinés, livrés à la grande ville, dont elles dénonçaient la déchristianisation. Comment l'Eglise pouvait-elle encore exercer son pouvoir sur une population qui échappait dorénavant, par ses déplacements et par son installation dans un espace urbain dilaté et mal contrôlé, aux communautés paroissiales qui se confondaient jusque-là avec les communautés rurales et urbaines ?

Le projet d'érection d'une nouvelle paroisse dans la périphérie orientale de Lyon prolongeait des efforts déjà entrepris avant la Grande Guerre dans ce même secteur. En 1907, l'abbé Planus, prêtre du Prado, avait été appelé par le cardinal Coullié pour fonder Notre-Dame de l'Assomption, « une nouvelle paroisse dans les faubourgs de Lyon, au fond du quartier de Monplaisir »²²⁶. L'auteur de la notice publiée dans la *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* mettait en valeur le nouveau contexte de

²²⁵ L'expression est constamment sous la plume de Laurent Remillieux.

²²⁶ *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* du 3 juillet 1931, « Notice nécrologique de l'abbé Jean-Claude Planus (1858-1931), Supérieur général du Prado, p. 91-95, p. 93.

libertés que permettait paradoxalement la Séparation des Eglises et de l'Etat. Pour mener à bien cette « tâche urgente et difficile »²²⁷, on avait choisi un prêtre loué après sa mort pour son esprit de pauvreté, sa « nature ardente » et son « âme apostolique ».

« Le pauvre curé accepta ce lourd fardeau bien surnaturellement et se mit de suite à la tâche, avec beaucoup de courage mais peu de ressources. Il s'installa comme il put dans son nouveau champ d'apostolat ; c'était bien véritablement un champ, puisqu'il avait à sa disposition 8.000 mètres carrés de luzerne pour y établir le siège de sa paroisse. Dès les premiers jours, avec son fidèle vicaire qui le suivit pendant dix-huit ans, il commence à réunir les enfants dans le grenier de la petite maison qu'il avait louée comme presbytère, puis il organise le service paroissial dans la chapelle des Sœurs de la Propagation de la Foi qui était à proximité, et en même temps, il travaille à construire d'urgence église, cure, salle d'œuvres, hangars pour patronages. »²²⁸

La périphérie offrait là aussi cette image de vide urbain que venaient combler les installations du centre religieux. L'inauguration de l'église paroissiale, le 15 août 1908, avait donné lieu à un compte-rendu publié dans la *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* et signé par « un témoin »²²⁹. Le texte commençait par invoquer la raison de la création paroissiale à travers l'évocation d'un quartier rassemblant trois mille habitants et dépourvu de tout « secours religieux à cause de l'éloignement de l'église Saint-Maurice de Monplaisir ». Si l'auteur de l'article passait beaucoup de temps à décrire l'architecture de l'église et sa décoration intérieure, pour mentionner les habitants de la paroisse, il se contentait de quelques considérations assez vagues. « Cette intéressante population » resterait dans l'ombre de la cérémonie d'inauguration et des intentions ecclésiastiques. Le rappel du discours du cardinal Coullié qui avait encouragé les jeunes paroissiens à devenir des « apôtres, apôtres dans les usines, apôtres dans les magasins, apôtres dans les bureaux » donnerait aux contours de la population paroissiale quelques précisions. Mais la problématique de la création paroissiale se définissait dans des termes urbains et non sociaux. D'ailleurs, s'il s'agissait bien de remédier au problème de l'éloignement, l'institution ne ferait qu'apporter à l'« intéressante population » « toute facilité pour pratiquer sa religion ». De mission, il n'était nullement question. Laurent Remillieux annonçait exactement le contraire dans la feuille d'invitation aux cérémonies d'inauguration de Notre-Dame Saint-Alban.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* du 21 août 1908, « Nouvelle paroisse Notre-Dame de l'Assomption – Inauguration de l'église », p. 342-344.

En 1924, la paroisse dont Laurent Remillieux avait désormais la charge participait aussi de la réponse catholique au défi de l'urbanisation. La réorganisation du maillage paroissial continuait à accompagner la campagne de reconquête catholique. Mais l'action religieuse dépendait ici plus explicitement d'un enjeu social. Les créations paroissiales relevaient de la nécessité d'un contrôle territorial de populations ouvrières croissantes, mobiles et détachées de la religion et la présence physique d'un pasteur attaché à un lieu de culte installé à proximité des nouvelles populations à encadrer était par conséquent une priorité. Le rédacteur de la « Chronique diocésaine » de la *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* du 24 octobre 1924 avait ainsi entièrement construit son récit de la bénédiction de la nouvelle église paroissiale dans la perspective d'une reconquête catholique en terre païenne. Les baptêmes annoncés pour le soir, sur lesquels il insistait, semblaient ouvrir le temps des conversions. Une métaphore filée courait tout au long du texte pour rendre sensible l'ambiance de croisade qui présidait aux destinées de Notre-Dame Saint-Alban. Tous les éléments concouraient à dessiner l'image de l'installation de catholiques, porteurs d'un message de vie et de lumière, dans un environnement hostile, dont ils devaient se défendre, mais qu'ils devaient aussi pénétrer en vue de le convertir.

« Le Cardinal a parlé avec sa haute et paternelle éloquence. “ Grâce à cette église, le Christ étendra ses conquêtes et des âmes connaîtront la vérité qu'elles ignorent. Oui, disons-le bien haut : nous n'aimons, nous ne voulons que la vérité seule et nous n'avons que de l'amour pour ceux qui nous veulent du mal ”. »²³⁰

Le discours du cardinal Maurin restait imprégné du vocabulaire de l'intolérance religieuse. En dépit de la conviction de n'agir qu'au nom de l'amour, ou plutôt parce que l'amour justifiait l'intransigeance, l'autre, l'incroyant, investi de toutes les valeurs négatives, apparaissait dans le rôle de l'ennemi à combattre parce qu'il fallait le sauver malgré lui. Le caractère offensif que montrait le catholicisme en ces années 1920 le distinguait de ses positions antérieures crispées sur la nécessité de la défense religieuse. Mais la description des installations paroissiales, que le chroniqueur proposait dans le dernier paragraphe, renvoyait tout de même les catholiques de Notre-Dame Saint-Alban au cliché de la citadelle assiégée. Les bâtiments délimitaient un véritable camp retranché.

« La foule se disperse. Il est midi. Mais sur le parvis d'herbe et de terre, les groupes se sont reformés et le visiteur regarde autour de lui avec le plan dans les mains. Il s'aperçoit que l'église n'est pas isolée. Elle se dresse au centre d'un quadrilatère irrégulier, véritable donjon autour duquel veillent ses bastions et ses tours. Comme

²³⁰ *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* du 24 octobre 1924, « Chronique diocésaine », p. 352.

les murailles abritent et protègent l'autel, ainsi l'église elle-même est protégée par d'autres bâtiments d'un style semblable qui la regardent, qui la complètent et qui semblent la servir : une salle de lecture, un patronage, trois ou quatre écoles, une salle de consultations médicales, j'en oublie sans doute. Nous avons dans ce coin de Lyon l'image des paroisses futures, celles qu'il faudra planter dans nos banlieues abandonnées : ces paroisses seront des cités en petit ; une demeure pour les âmes : l'église ; une pour les enfants : l'école ; pour les hommes : le cercle ; pour les jeunes mères : le dispensaire. Elles deviendront, ces cités-paroisses, ce qu'ont été dans les temps très anciens les monastères ou les cathédrales, des points spirituels où passe la ligne qui va de la terre au ciel. »²³¹

L'utopie missionnaire se nourrissait encore du rêve d'une chrétienté médiévale et en reprenait tous les attributs, de l'ordre social reposant sur la féodalité, symbolisée ici par le donjon, à la croisade à mener contre les infidèles, en passant par les bâtisseurs de cathédrales et les moines défricheurs de contrées inaccessibles. La vision du monde informée par une culture catholique, dont participait l'imaginaire de Laurent Remillieux, rendait déjà caduque l'investissement religieux du territoire paroissial.

A la distance sociale, se joignait un décalage culturel qui ajoutait encore à l'étrangeté de ces catholiques, issus des classes dirigeantes ou moyennes et venus du centre de la ville pour évangéliser le milieu ouvrier de la périphérie urbaine. En fait, l'étrangeté des nouveaux arrivants restait indissociable du rapport d'extériorité qui avait régi la fondation paroissiale. Pour chacun des deux groupes, l'ailleurs et l'ici se définissaient différemment, les espérances ou les désespérances n'avaient pas la même teneur, car les rapports au monde et à ses réalités ne déterminaient pas les mêmes priorités. Les catholiques missionnaires investissaient la société urbaine de la périphérie, pour lui imposer leur vision du monde structurée autour d'un au-delà exigeant. Les discours ne laissaient aucune place à la rencontre ni à l'échange égalitaire. Loin du projet initial de Victor Carlhian, qui désirait affirmer une présence catholique dans la cité des hommes en faisant vivre parmi eux et de leur vie des laïques, la paroisse isolait les promoteurs de la mission, leur octroyant une place à part. L'image de la « cité-paroisse », utilisée par le chroniqueur de la *Semaine religieuse du diocèse de Lyon*, renforçait cette impression. C'était une cité dans la cité qu'il décrivait, un espace clos qui se suffisait à lui-même et qui attendait de recevoir les autres sans aller à eux, et un tel cloisonnement de l'espace physique signifiait aussi un clivage entre deux espaces sociaux, étrangers l'un à l'autre. De plus, il ne faut pas oublier les non-dits de ces discours. La localisation des bâtiments paroissiaux sur la carte 6 a déjà révélé une autre réalité : même situés à la frontière du quartier Montvert et du Transvaal, ils restaient extérieurs à la ville ouvrière. Cette

²³¹ *Ibid.*

réalité géographique contribuait à livrer la logique catholique de la mission en milieu ouvrier. La « cité-paroisse » ne s'était pas implantée au cœur de la ville ouvrière mais dans ses marges plus bourgeoises. Le choix confirmait le rapport d'extériorité, même si la proximité des rues les plus peuplées du Transvaal n'entravait en rien les possibilités matérielles du recours aux services paroissiaux. Il signifiait que la christianisation des populations ouvrières éloignées de la religion devait être assurée par les classes dirigeantes et moyennes.

Pourtant, l'abbé Remillieux n'aurait cessé de dire, dans les années suivantes, sa conviction de la nécessité d'aller vers les ouvriers qui n'avaient pas trouvé le chemin de l'église pour mieux les convaincre. Ses récits, ainsi que tous les témoignages, marqués d'anecdotes récurrentes, valorisaient son aptitude à la rencontre et à l'échange, qui justement étaient apparus comme compromis. Dans la rue, chez le coiffeur, en prenant le tramway, il ne perdait aucune occasion d'engager la conversation, de s'enquérir des nouvelles d'une famille qui ne fréquentait pas la paroisse et ses œuvres. On répétait qu'il accueillait volontiers au presbytère des gens du quartier et leur offrait un café, après des funérailles religieuses qui les avaient mis en présence pour la première fois. Les baptêmes et les mariages étaient suivis d'une visite au domicile des parents ou des mariés, moment privilégié au cours duquel le prêtre entraînait dans l'intimité familiale de ses paroissiens. Les notes inscrites dans les doubles des registres paroissiaux entre 1944 et 1949 confirment l'importance accordée par Laurent Remillieux à cette tâche pastorale. La relation individuelle qu'il tentait alors de créer était censée écarter les préjugés, qui gênaient le rapprochement entre le prêtre et ses paroissiens récalcitrants. Le curé de Notre-Dame Saint-Alban se conformait ainsi à l'idéal du pasteur proche de ses ouailles, les connaissant personnellement, pour mieux appréhender leurs besoins et leur rendre sensible le message de l'Eglise. Cet idéal avait justifié en partie la création paroissiale, la proximité physique du clergé catholique participant de la lutte contre le sous-équipement religieux de la ville industrialisée. On demeurait cependant dans une conception traditionnelle du lien que l'équipe cléricale devait entretenir avec le territoire paroissial et ses habitants. La répartition des tâches entre le curé et les vicaires suivait un partage habituel et les vicaires restaient par exemple spécialisés dans l'animation des groupes de garçons, qu'il s'agît de patronage ou de colonie de vacances. On était bien loin des expériences que tenteraient, après la Deuxième Guerre mondiale, les prêtres de la Mission de France, à Saint-Hippolyte par exemple,

une paroisse du XIII^e arrondissement parisien. L'abbé Lorenzo, ancien curé de Saint-Pierre-Saint-Paul à Ivry-sur-Seine, et ses vicaires ne se répartiraient pas ici « des spécialités plus ou moins gratifiantes (cérémonies religieuses, catéchismes, animation des œuvres, etc.), ils s'affecte[raient] à chacun un secteur géographique. L'idée [serait] de coller au terrain, d'aller à la rencontre des habitants plutôt que d'attendre la visite des pratiquants habituels ou des usagers occasionnels »²³². A Notre-Dame Saint-Alban, au mieux, la visite de ces « usagers occasionnels » serait relayée par des laïcs militant au sein de l'Action catholique, quand Laurent Remillieux précisait dans ses notes que le foyer méritait un suivi. Mais à l'occasion d'une nouvelle cérémonie, il arrivait que le prêtre signalât que le suivi n'avait finalement pas eu lieu et que la famille échappait encore à l'équipe paroissiale.

Le discours, qui soulignait la présence familière de Laurent Remillieux parmi les habitants du territoire paroissial, était par ailleurs contredit par plusieurs faits. Les doubles des registres paroissiaux signalent à maintes reprises les regrets de l'abbé Remillieux de n'avoir jamais connu telle ou telle famille entrée dans l'église le temps d'un baptême, d'un mariage, de funérailles. Il avouait même parfois n'avoir jamais remarqué la présence pourtant régulière de quelques femmes qu'on lui signalait comme pratiquantes au moment de leur mort. En fait, les témoignages qui ont loué sa volonté d'aller à la rencontre de ses paroissiens s'accordent aussi paradoxalement sur les absences du curé, appelé par ses multiples engagements à des voyages qui l'éloignaient, de plus en plus souvent et de plus en plus longtemps, de ses paroissiens, pris en charge par les vicaires. Ces derniers jouaient un rôle plus important que celui que leur ont prêté les écrits centrés sur Laurent Remillieux. Le témoignage de Joseph Charlas, ancien paroissien ayant fréquenté Notre-Dame Saint-Alban au cours des années 1930 et 1940, très attaché à la personne de son curé, insiste particulièrement sur la place tenue par l'abbé Maurice Lacroix, « aumônier des scouts, grand animateur du patronage ». Il reste convaincu de l'« énorme influence » que ce prêtre, « extrêmement populaire et très spirituel », « apôtre de la classe ouvrière », possédait dans le quartier. Et quand il parle des contacts noués avec les « familles ouvrières, populaires », c'est lui qu'il cite. Les nécessités de la

²³² Sur la paroisse Saint-Hippolyte, voir la contribution d'Yvon Tranvouez au colloque du 7 octobre 1988 : « Madeleine Delbrêl à Ivry-sur-Seine », intitulée « Mission et progressisme. Les chrétiens du XIII^e arrondissement de Paris (1945-1954) », in *Les communistes et les chrétiens. Alliance ou dialogue ? Madeleine Delbrêl (1905-1933-1964)*, Dossier du *Supplément*, n° 173, juin 1990, p. 67-89, p. 69 pour la citation.

mission à conduire dans le cadre paroissial n'absorbait pas tout le temps de l'abbé Remillieux et n'apparaissaient en définitive pas comme la priorité de son apostolat, au fur et à mesure des années qui s'écoulaient. Et surtout, la réalité démographique du quartier neuf interdisait au curé de connaître l'ensemble de ses habitants. Le fort renouvellement de la population empêchait pour le moins un suivi des ménages susceptibles d'attirer les attentions missionnaires. Laurent Remillieux en avait parfaitement conscience et c'était par cette caractéristique démographique qu'il différenciait les paroisses urbaines des paroisses rurales. Si les premières possédaient l'avantage du nombre, la mobilité de leurs populations ouvrières dressait un obstacle insurmontable, alors que les paroisses rurales, par la stabilité de leur population, autorisaient un effort sur une longue durée et donc plus fécond. Elles conservaient par là-même leur statut de « gardiennes du christianisme ».

Paroisse et Action catholique

Ces dernières remarques sont extraites de l'ouvrage que Laurent Remillieux avait voulu préparer, à la demande de Francisque Gay, pour les éditions Bloud et Gay. Le brouillon dactylographié de 261 pages, retrouvé parmi les Papiers Folliet conservés au Prado, ne comporte pas de titre officiel et reste inachevé. Le dossier n'en demeure pas moins une source essentielle car il est le seul à livrer directement et de façon cohérente le projet paroissial de Laurent Remillieux. De plus, il contient de larges extraits du bulletin paroissial, *La Semaine religieuse et familiale*, et de *L'Étincelle*, la feuille distribuée pendant quelques temps, au tournant des années 1930, à l'ensemble des habitants du quartier et qui a par ailleurs presque totalement disparu²³³. En écrivant la biographie de Laurent Remillieux, Joseph Folliet a largement puisé dans cet essai, qui a ainsi contribué à renvoyer de Notre-Dame Saint-Alban l'image d'une paroisse missionnaire en milieu ouvrier. La proposition de Francisque Gay survenait avant la collaboration de Laurent Remillieux au numéro spécial de *La Vie catholique* sur « L'Église dans les lotissements », puisqu'une lettre datée du 3 mars 1930 y fait déjà référence²³⁴. A la fin du mois de décembre 1935, le manuscrit n'était pas encore

²³³ J'en ai retrouvé un seul exemplaire, le numéro du premier décembre 1928.

²³⁴ Au moment de sa collaboration pour le numéro du 15 mars 1930 de *La Vie catholique*, Laurent Remillieux écrit à Francisque Gay : « La personne qui a eu l'obligeance de revoir mes textes du volume en préparation me les a fait parvenir. Dès la semaine prochaine je me ferai une loi de les revoir et vous ferai parvenir au plus tôt ce que vous attendez depuis si longtemps. », lettre datée du 3 mars 1930, Fonds Francisque Gay, Correspondance Remillieux, Institut Marc Sangnier.

prêt²³⁵. Le prêtre trouva difficilement le temps de se mettre à ce travail d'écriture et ce fut seulement au cours du premier trimestre de l'année 1936 qu'il tenta d'achever l'ouvrage promis. Il espérait encore le voir paraître à la fin du mois de mai, pour l'Exposition Catholique de Lyon. Une lettre adressée par Francisque Gay à Joseph Folliet le 29 avril 1953 donne quelques précisions sur l'histoire de ce livre avorté.

« Sans doute saviez-vous qu'il y a plus de vingt ans, l'abbé Remillieux avait écrit à notre demande, pour notre collection Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses le livre traitant de la paroisse. Pour des raisons qu'il n'est peut-être pas trop difficile de deviner, l'abbé Remillieux, qui avait presque achevé son travail (dont nous avons sous la main deux copies), ne nous a pas autorisés à publier son texte. »²³⁶

Francisque Gay proposait ensuite d'envoyer l'un des exemplaires : Joseph Folliet saurait lui donner un avis sur l'opportunité d'une publication, après avoir vérifié si la présentation de la paroisse demeurait encore valable dans toutes ses parties

La datation de chaque partie du texte repose sur des extraits du bulletin paroissial, sur des anecdotes qui y ont été intégrées et qui sont clairement datées. La plupart remontent d'ailleurs à ce premier semestre de l'année 1936. L'introduction définit le sujet d'étude et propose plusieurs titres centrés sur le rôle de la paroisse dans la ville déchristianisée. Le développement, extrêmement morcelé, se décompose ensuite en vingt-sept chapitres de longueur inégale, qui relèvent tous de la même construction. Laurent Remillieux décrit d'abord le contenu du chapitre et ses objectifs dans un paragraphe réduit à une quinzaine de lignes. Puis il illustre l'idée énoncée par des reproductions de textes parus dans le bulletin paroissial ou dans *L'Étincelle*. Les représentations et les modalités d'action religieuse étaient empruntées aux autres catholiques missionnaires, qui cherchaient à pénétrer les milieux déshérités de la périphérie urbaine en respectant les formes traditionnelles de la paroisse. Sur ce point, ses deux contributions aux éditions dirigées par Francisque Gay apparaissent caractéristiques. Elles montrent sa volonté d'insérer son expérience paroissiale dans les tentatives de reconquête catholique menées dans la banlieue parisienne, d'autant plus que « le mouvement [reposait] sur une inspiration traditionnelle, voire intransigeante »²³⁷, qui correspondait à sa formation et à sa culture, comme aux principes qui avaient régi la création paroissiale entre 1919 et 1924.

²³⁵ Lettre de Laurent Remillieux à Francisque Gay, datée du 23 décembre 1935, Fonds Francisque Gay, Correspondance Remillieux, Institut Marc Sangnier.

²³⁶ Lettre de Francisque Gay à Joseph Folliet, datée du 29 avril 1953, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

²³⁷ A. Fourcaut, *La banlieue en morceaux...*, op. cit., p. 162.

Le dossier de *La Vie catholique* démontre cette adéquation. Ce qui se jouait à Notre-Dame Saint-Alban ressemblait étrangement aux expériences évoquées dans les autres articles regroupés autour de quelques thèmes : « Les besoins matériels et moraux dans la Banlieue [sic] », « Les Œuvres sociales en banlieue », « Les défricheurs laïques », « La cité paroissiale de Banlieue [sic] ». Le dernier ouvrage du père Lhande, *Le Christ dans la banlieue, Enquête sur la vie religieuse dans les milieux ouvriers de la banlieue de Paris* (paru chez Plon en 1927), comme celui de l'abbé Dufourd, *Un sillon dans la Terre rouge* (1927), qui retraçait l'expérience paroissiale des Moulineaux, faisaient l'objet de développements particuliers. La même histoire se répétait : qu'il s'agisse de prêtres ou de laïques, des jeunes filles le plus souvent, tous venaient de Paris, du centre de la ville ; ils s'installaient dans des conditions matérielles difficiles, rencontraient l'hostilité de la population, dont ils parvenaient cependant peu à peu à gagner la confiance à force de dévouement. Les œuvres sociales rendaient service et, par elles, les catholiques attiraient les incroyants ou les indifférents à l'église. Les pratiquants, qui se comptaient au départ sur les doigts de la main, finissaient par se multiplier. Les enfants formaient la cible privilégiée des missionnaires et on accordait la priorité aux structures d'encadrement de la jeunesse. Les communistes acceptaient même de confier leurs enfants aux colonies de vacances catholiques. Les récits insistaient sur les bonnes relations qui s'instauraient entre l'équipe paroissiale et les mal-lotés, que l'on venait sauver, corps et âmes confondus. L'image était idyllique et consensuelle. Elle semblait définir un nouveau modèle de paroisse, alors qu'étaient simplement reprises « des méthodes éprouvées : des œuvres, des églises visibles dans un nouveau maillage paroissial, des prêtres-défricheurs, qui atteign[aient] d'ailleurs essentiellement des femmes et des enfants »²³⁸. Le titre prévu pour l'essai commandé par les éditions Bloud et Gay ne disait pas autre chose : « L'Eglise et les œuvres ou les devoirs qui incombent à la paroisse dans le travail apostolique de rechristianisation » remplaçait au sein de la tradition les pratiques de Notre-Dame Saint-Alban, qui représentait anonymement « la paroisse telle qu'elle est, telle qu'elle pourrait être, et, sans doute telle qu'elle devrait être dans les diocèses de France en ces années 1935-1940 »²³⁹.

Laurent Remillieux revendiquait sa participation à cette vaste offensive, qui tentait de refaire la société chrétienne, et que plébiscitait le père Lhande, en communiquant

²³⁸ *Ibid.*, p. 162.

²³⁹ Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 10-11.

son enthousiasme pour les curés défricheurs de la périphérie parisienne. Les bulletins paroissiaux de Notre-Dame Saint-Alban ont gardé la trace des représentations dans Lyon et Villeurbanne de la pièce de Grégoire Leclos, *Notre-Dame de la Mouise*, publiée en 1931 chez Spes, et inspirée du *Christ dans la banlieue*. Dans celui du 14 au 21 février 1932, le clergé paroissial y annonçait sa déception de ne pouvoir assurer une deuxième séance au profit de Notre-Dame Saint-Alban, mais recommandait aux paroissiens, qui n'avaient pu se rendre à la représentation donnée aux Célestins la semaine précédente, d'assister à celle qui se déroulerait le dimanche 14 février, à 15 heures, dans la salle de la « Sentinelle », située entre la place Ronde et l'église de la Nativité de Villeurbanne. La feuille du 29 mai au 5 juin 1932 avertissait ses lecteurs que Laurent Remillieux était parvenu à ses fins et que *Notre-Dame de la Mouise* serait donnée une nouvelle fois au profit de Notre-Dame Saint-Alban, le dimanche 29 mai, à 20h30, dans la salle municipale de la Croix-Rousse. A la fin du spectacle, un car raccompagnerait les paroissiens jusqu'à la place de la Bascule. L'engouement pour la pièce montrait l'orientation apostolique de l'abbé Remillieux. La conclusion de son essai se terminait, de la même façon, par une prière qui ne laissait aucun doute sur le cadre dans lequel devait se réaliser la reconquête catholique.

« Puissent les églises de toutes nos paroisses, dans nos diocèses de France et dans le monde entier donner asile à la grande famille du Christ de nouveau vivante et conquérante. »²⁴⁰

Le cadre paroissial était envisagé comme le seul mode de présence au monde du catholicisme et toutes les actions religieuses devaient lui être rattachées. L'ouvrage commandé par Francisque Gay avait été en fait conçu pour répondre plus particulièrement au problème que posaient aux équipes paroissiales les nouvelles structures d'Action catholique spécialisée. Et quand Laurent Remillieux avait voulu préciser le sujet de son étude, avant de proposer un titre, il avait d'abord indiqué que ses préoccupations le portaient vers « la paroisse de grande ville ou de gros bourg », plus particulièrement vers « les devoirs qui lui incomb[aient] dans le travail de rechristianisation », mais il avait aussitôt rajouté qu'il traiterait aussi de « ses relations avec les Mouvements spécialisés »²⁴¹. La page précédente contenait cependant déjà la réponse au problème et cette réponse, formulée à partir de

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 261.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 11.

l'exemple de Notre-Dame Saint-Alban, restait conforme à la situation que vivaient partout ailleurs les diverses sections paroissiales de la J.O.C.²⁴².

« La paroisse est une cellule constitutive de l'Eglise. Les œuvres et les Mouvements, fussent-ils spécialisés, n'en forment pas une à aucun titre. Mais ils ont pour eux la vie et les besoins primordiaux de l'apostolat. »

Les œuvres et les « Mouvements spécialisés » étaient mis au même plan et restaient soumis à la juridiction paroissiale et à ses exigences ; la J.O.C. allait former ce « complément » qui deviendrait « un facteur de [la] vitalité » paroissiale²⁴³. Joseph Folliet raconte que des jeunes filles de Notre-Dame Saint-Alban, encouragées par leur curé, avaient adhéré dès 1928 à une section lyonnaise de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne Féminine²⁴⁴. Une section jociste, animée par un jeune Italien né en 1915 en Ligurie, recensé avec sa mère en 1936 rue Catherine Favre, s'établit plus tard pour les garçons. Laurent Remillieux aurait connu l'existence de l'équipe fondée à Clichy par l'abbé Guérin lors de la Semaine sociale de Nancy. A son retour, il aurait présenté le nouveau mouvement dans le bulletin paroissial du 28 août 1927. Son biographe insiste sur sa médiation « pour montrer la méprise de ceux qui juge[aient] le Père Remillieux trop “paroissial” pour avoir compris l'Action catholique »²⁴⁵.

Le témoignage d'une des premières jocistes de la paroisse propose une version légèrement différente des faits²⁴⁶. Marie-Antoinette Véniant, née dans le quartier du Transvaal en 1920, habitait chez ses parents, rue Jean Desparmet. Son père, issu d'une famille de paysans des environs de Moulins dans l'Allier, était recensé comme métallurgiste en 1926, mais les listes électorales de cette même année, comme celles de 1936, le disaient manœuvre à l'Arsenal. Sa fille lui prête une qualification de fraiseur outilleur, obtenue après un tour de France des compagnons et qui l'avait amené à s'employer dans les différentes usines de métallurgie de la périphérie

²⁴² Etienne Fouilloux, *Les chrétiens français entre crise et libération. 1937-1946*, Paris, Editions du Seuil, 1997, 293 p. Le chapitre 9, intitulé « La paroisse urbaine française entre tradition et mission. 1937-1946 », propose une synthèse sur les débats ayant agité l'institution paroissiale et opposant ses détracteurs à ses défenseurs, p. 147-160. Etienne Fouilloux commence par rappeler « les éléments de continuité » qui lièrent l'Action catholique spécialisée à l'institution paroissiale.

²⁴³ *Ibid.*, p. 149.

²⁴⁴ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 93.

²⁴⁵ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 94.

²⁴⁶ Témoignage de Marie-Antoinette Véniant recueilli en même temps que celui de son époux, Roger Béreud, le 2 février 1992.

lyonnaise, aux Forges de Crans et dans l'entreprise des Lampes Fotos notamment. La mère avait travaillé un peu, pendant la guerre, aux usines Lafont qui fabriquaient alors des vêtements militaires. Selon Marie-Antoinette Véniant, la J.O.C.F. « a commencé réellement à Saint-Alban en 1933 ». Jusque-là, l'abbé Remillieux accueillait des jeunes filles résidant dans le quartier de La Villette, et le témoin cite les mêmes noms que Joseph Folliet, à savoir Simone Jacquin, Angèle et Andrée Charvolin. Incitées par le curé, elles venaient vendre *La Jeunesse ouvrière* à la sortie des messes de Saint-Alban. L'amalgame entre les deux lieux, La Villette et Saint-Alban, s'explique par l'accueil réservé aux jocistes de La Villette sur le territoire paroissial. « C'était à la Villette mais ça a été sur Saint-Alban », insiste Marie-Antoinette Véniant. Son témoignage suit Joseph Folliet quand il assure que c'est grâce à Laurent Remillieux que la J.O.C.F. recruta rapidement ses premières adhérentes lyonnaises à Notre-Dame Saint-Alban, car « il aimait tout ce qui était vivant, nouveau et il voyait vraiment que ça pourrait servir à l'évangélisation ». Dès 1933, elles auraient été une quarantaine de paroissiennes. Un autre témoignage certifie que Laurent Remillieux participait à certaines des réunions de la section féminine et qu'il se rendait souvent au domicile de l'une d'entre elles à la Villette²⁴⁷. Il alimentait le débat sur les grandes questions du travail et du prolétariat, débordant parfois le cadre de la discussion pour évoquer le problème des colonies ou des « races ». Mais son discours « trop savant », selon le témoin qui rapportait à Joseph Folliet ces informations, laissait les jocistes dans l'embarras. « Il restait dans un domaine spirituel » et accordait plus d'importance aux commentaires des Evangiles, qu'il leur proposait à chaque rencontre, qu'aux conseils d'ordre pratique qu'elles réclamaient pourtant dans l'urgence. Même si le témoin fustigeait le groupe de jeunes filles, « trop frustrées » pour comprendre les raisonnements de Laurent Remillieux, elle disait son inadaptation à l'accompagnement des jocistes. De plus, à l'encontre des affirmations de Joseph Folliet, le curé persistait à subordonner l'action des jocistes à une logique paroissiale. Le lien était institutionnel et, pour cette raison, intrinsèque.

Le procès-verbal d'une visite canonique rédigé le 15 octobre 1930 signale en fait, parmi les œuvres pour jeunes gens, la présence d'une section de la J.O.C. et, parmi celles réservées aux jeunes filles, un groupe « interparoissial » de la J.O.C.F.²⁴⁸. La feuille paroissiale du 14 au 21 février 1932 annonçait la réunion du « Comité

²⁴⁷ Témoignage de Georgette Chanel, non daté, envoyé au cours des années 1950 à Joseph Folliet, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux, Prado.

J.O.C.F. » pour le soir du jeudi 18 février. Le vicaire de Notre-Dame Saint-Alban, l'abbé Edouard Duperray, était lui aussi engagé dans le mouvement. La même feuille justifiait son absence du dimanche 14 février par une récollection jociste prêchée en dehors de la paroisse. L'Action catholique spécialisée était apparue immédiatement à Laurent Remillieux comme le moyen de relayer l'action paroissiale dans les milieux où « les autres chrétiens, prêtres et laïques, ne [pouvaient] avoir ni entrée ni audience d'aucune sorte »²⁴⁹. Comme à l'accoutumée, il suivait la position officielle de l'institution qui avait donné « sa bénédiction solennelle »²⁵⁰ aux Mouvements spécialisés. Lui aussi « [croyait] voir l'outil de pénétration du monde ouvrier »²⁵¹ qui manquait à L'Eglise catholique et l'encyclique *Quadragesimo anno* du 15 mai 1931, qui contenait la charte de la spécialisation, le confirma dans cette voie. Sa façon de privilégier la spiritualité du mouvement au détriment des problèmes politiques et sociaux respectait les orientations pontificales. Dans les explications données aux paroissiens de Notre-Dame Saint-Alban, au cours desquelles il justifiait et appelait l'engagement qui donnerait « la Vérité à ceux qui ne l'[avaient] plus »²⁵², c'est-à-dire aux classes populaires, « mystique et action »²⁵³ se mêlaient à part égale.

« Voilà qui est caractéristique de la manière des Mouvements spécialisés : aller au « Vrai », de toute son âme ; et quand on l'a trouvé le vivre pleinement. La justification ou en terme équivalent la Religion chrétienne est constituée par cette vie profonde, les sacrements sont à cette vie ce que la source est au fleuve. »²⁵⁴

Mais la question centrale que le curé de Notre-Dame Saint-Alban posait était celle de la « coïncidence possible » ou de « l'opposition » qui, « en pratique »²⁵⁵, pouvait

²⁴⁸ Procès-verbal de visite canonique, 15 octobre 1930, exemplaire conservé à la cure de Notre-Dame Saint-Alban.

²⁴⁹ Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 210.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

²⁵¹ Etienne Fouilloux, « Courant de pensée, piété, apostolat. Le catholicisme », in *Histoire du christianisme*, Tome 12, *op. cit.*, p. 226. La présentation des mouvements spécialisés d'Action catholique, qui s'en tient aux lignes directrices, permet de replacer l'engagement de Laurent Remillieux en faveur de la J.O.C. et de la J.O.C.F. dans le contexte de l'approbation officielle accordée par Pie XI et dans celui de l'enthousiasme général qui présidèrent à l'essor du mouvement.

²⁵² Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 208.

²⁵³ E. Fouilloux, *Histoire du christianisme...*, *op. cit.*, p. 226.

²⁵⁴ Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 6-7.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 257.

amener ces mouvements à s'émanciper de la paroisse et à concurrencer les œuvres paroissiales. La réalité de la première réponse était, selon lui, démontrée par l'exemple de sa paroisse. La formation des membres de la J.O.C.F. était restée « une œuvre essentiellement paroissiale » et si l'investissement dans « les œuvres spécialisées » éloignait parfois de certains offices ou de certaines activités paroissiales, l'éloignement n'était que temporaire et devenait fructueux, puisque le paroissien revenait accompagné de convertis. L'Action catholique spécialisée se concevait comme une auxiliaire des tâches de rechristianisation conduites par l'équipe paroissiale, conception qui renvoyait au cadre imposé à l'apostolat des laïcs par la hiérarchie ecclésiastique dès 1930. La théorie du mandat spécifiait en effet que les militants demeuraient des « auxiliaires et coopérateurs du clergé »²⁵⁶, agissant sous le contrôle de ce dernier. La confusion entre l'engagement militant et l'œuvre paroissiale était portée à son comble dans un appel lancé aux jeunes filles chrétiennes dévouées à l'action apostolique, publié dans *La Semaine religieuse et familiale* du 20 novembre 1938. Le service paroissial était présenté comme un aboutissement logique de l'engagement au service des mouvements spécialisés, d'ailleurs assimilés aux autres mouvements de jeunesse, le guidisme en l'occurrence.

« Jeune fille chrétienne vous comprenez que l'action apostolique, sous une forme ou sous une autre, est un devoir aussi impérieux que celui par exemple de la prière. [...] Vous êtes même peut-être une militante ou une dirigeante dans l'un de nos grands mouvements d'action catholique, et vous avez expérimenté combien est passionnante cette action catholique pour peu qu'on s'y donne vraiment. [...] Sans doute il vous est arrivé de faire un beau rêve : celui de vous donner tout entière à l'apostolat, de continuer toute votre vie et de plus en plus cette vie jaciste, jociste, jéciste, guide, etc., qui embellit incomparablement vos années de jeune fille. Et le problème de l'avenir se pose à vous : cette vie totale au service de l'apostolat vous attire au point que vous voudriez en faire VOTRE PROFESSION. Et pourtant les vœux de religion ne vous disent rien ; vous vous croyez faite plutôt pour être toute votre vie une APOTRE LAIQUE PROFESSIONNELLE. En un mot, vous avez d'immenses désirs que vous ne savez pas comment préciser. Voici une occasion unique d'étudier le grave problème de votre avenir. Du 25 au 30 novembre sera organisée à Notre-Dame Saint-Alban une semaine d'information sur la profession d'aide paroissiale. »²⁵⁷

En fait, deux problèmes se mêlaient étroitement. Pour Laurent Remillieux, l'engagement dans une formation de l'Action catholique spécialisée ne pouvait

²⁵⁶ Citation extraite du *Petit Catéchisme de l'Action catholique*, publié à Rome en 1930 par Mgr Fontenelle, et reprise notamment par Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire dans leur *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1930-1988*, Toulouse, Editions Privat, 1988, 569 p., p. 29.

²⁵⁷ Extrait de la *Semaine religieuse et familiale*, numéro du 20 au 27 novembre 1938, copie dactylographiée retrouvée parmi les papiers Folliet, Prado.

constituer qu'une des formes qu'était susceptible de prendre l'apostolat des laïcs au sein de la paroisse. Le cadre de l'intervention des laïcs était donc régi par les mêmes règles, quelles que fussent les œuvres envisagées. Si Joseph Folliet a célébré le rôle et la place des laïcs dans la vie paroissiale²⁵⁸ et que la mémoire des témoins a retenu cette participation comme une des formes de la modernité catholique vécue à Notre-Dame Saint-Alban, les discours ne manquent cependant pas d'ambiguïté. Dans le récit de Joseph Folliet, le curé reste le maître de sa paroisse et il n'est nullement question de partager les initiatives. L'œuvre à accomplir était « son œuvre étendue et diverse », les laïcs, ainsi que les vicaires d'ailleurs, « des auxiliaires », et il se contentait de « se faire aider par eux »²⁵⁹. Le genre biographique, qui se teintait d'hagiographie, imposait la mise en exergue du héros de l'épopée paroissiale. Mais au-delà des intentions de l'auteur et de ses procédés rhétoriques, la vision qui était donnée de la distribution des rôles au sein de la communauté paroissiale se conformait à la réalité de son organisation hiérarchique. Laurent Remillieux, attaché au pouvoir défini par sa charge curiale, était loin de remettre en cause l'ecclésiologie en vigueur depuis le Concile de Trente. S'il appelait les fidèles à prendre des responsabilités, « leurs responsabilités de chrétiens », dans la tâche d'évangélisation qui l'avait amené aux confins de la ville, il n'oubliait jamais de redéfinir le cadre d'une intervention, commandée par leur foi, mais canalisée par leurs guides naturels, les prêtres, qui leur enseignaient et leur ouvraient le chemin.

« Souvenons-nous que nos prêtres ne peuvent rien, si nous chrétiens nous ne consentons pas allègrement à être leurs associés en apostolat. C'est nous qui pénétrons dans tous les milieux d'où le Christ est pratiquement chassé. C'est nous qui donnons la meilleure prédication qui soit au monde, celle de l'exemple. Formés par nos prêtres, soutenus par eux, encouragés et relevés par eux, dirigés par eux, c'est nous qui poussons jusqu'à ces dernières conséquences, la doctrine du Christ, en ce qui concerne nos devoirs envers la famille, la profession, la patrie, la famille humaine. L'Eglise parle en écho du Christ, les pasteurs transmettent, les curés et les prêtres enseignent, les fidèles appliquent et vivent la doctrine de charité qui leur a été révélée. »²⁶⁰

²⁵⁸ Joseph Folliet a tenu à présenter un grand nombre de ces laïcs militants dans le chapitre VII de la biographie, car « la paroisse fut, certes, son œuvre, mais également celle de la “communauté” qu'il avait su rassembler », *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 86. Les anciens paroissiens interrogés ont insisté sur les relations entretenues par le curé avec les laïcs, sa volonté de les intégrer à la mission paroissiale et de leur assigner un rôle actif dans l'encadrement des fidèles, « déjà avant la guerre » ou « depuis le début », précisent-ils souvent.

²⁵⁹ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 86.

²⁶⁰ Copie d'un extrait du bulletin paroissial, daté du 13 février 1927, Papiers Folliet,

Prado. L'auteur n'est pas indiqué, mais on semble reconnaître la manière Remillieux, responsable d'ailleurs de la rédaction de la feuille paroissiale. Ce n'était pas rare qu'il s'adressât ainsi à ses

Dans cette présentation hiérarchisée des différents acteurs de la communauté des chrétiens, on retrouvait l'image d'une Eglise, « société parfaite, inégalitaire et hiérarchique »²⁶¹, qu'au même moment les théologiens romains s'employaient à défendre contre toute tentative d'altération, que le magistère pontifical continuait à magnifier et que les réalités paroissiales imposaient quotidiennement. « La réalité première du fidèle [...] demeur[ait] l'obéissance » et le curé restait « maître de sa paroisse »²⁶². La réflexion sur les relations que devaient entretenir J.O.C. et œuvres paroissiales plus traditionnelles s'inscrivait ainsi dans le contexte plus large de la redéfinition du rôle des laïcs au sein de toute communauté catholique. Les réponses proposées par Laurent Remillieux réfléchissaient étroitement les conceptions de l'institution ecclésiale ; elles ne cherchaient pas à bouleverser les schémas qui régissaient les rapports entre clercs et laïcs.

Se jouaient à l'échelle paroissiale les relations qui avaient conduit Laurent Remillieux et Victor Carlhian jusqu'à la fondation de Notre-Dame Saint-Alban. Mais le rapport de force avait définitivement basculé en faveur du clerc. Le cadre paroissial, que le prêtre avait toujours revendiqué, lui avait permis d'endiguer les ambitions laïques et de rétablir un contrôle clérical sur les premiers desseins. Victor Carlhian s'était effacé, abandonnant au clerc la direction de la scène paroissiale. Nul autre laïc ne pourrait désormais prétendre partager la responsabilité ou l'initiative de l'action missionnaire. La distribution des rôles entre clercs et laïcs, tout en témoignant des évolutions d'un siècle assurant la promotion de l'apostolat des seconds, marquait encore les continuités d'une histoire institutionnelle et d'une histoire personnelle. En incarnant la figure du « Père », maître de sa paroisse, l'abbé Remillieux, d'ailleurs appelé, communément et abusivement, par ses paroissiens « Père Remillieux », répondait aux exigences de sa fonction ecclésiale, alors même que sa nouvelle vie publique reprenait les schèmes qui avaient organisé sa vie privée et familiale jusqu'à la guerre. Entre le personnage et sa fonction s'établissait une cohérence qui définissait les limites de son action missionnaire, comme celles de sa conception de la communauté paroissiale. Dans ces conditions, de la même façon que le projet de Victor Carlhian n'avait pu aboutir, l'apostolat des laïcs restait

paroissiens, en utilisant, pour désigner les laïcs, la première personne du pluriel. Parlant pour eux et à leur place, il reconstituait dans son discours la communauté fusionnelle dont il rêvait. C'était aussi une façon de contrôler une parole qui ne pouvait ni ne devait lui échapper.

²⁶¹ E. Fouilloux, *Histoire du christianisme...*, op. cit., p. 156.

²⁶² *Ibid.*, p. 158.

subordonné à l'autorité du curé et ne pouvait se développer au-delà des limites imposées par le pouvoir curial sans rencontrer l'opposition de l'abbé Remillieux ; à moins d'abandonner au seul cadre paroissial les vellétés missionnaires et de réorienter en dehors du champ religieux les activités proposées à la population du quartier, comme le montrera le devenir des laïques à l'origine du premier projet de Victor Carlhian.

Les positions de Laurent Remillieux vis-à-vis de l'Action catholique spécialisée ne se modifièrent pas dans le nouveau contexte défini à partir des années 1940, alors que le nombre de jocistes issus de la paroisse semblait avoir augmenté et que les premiers militants désormais mariés intégraient la Ligue ouvrière chrétienne, puis les Mouvements familiaux, à l'exemple de Marie-Antoinette Véniant et de son époux, Roger Bérerd²⁶³. Il faut tout de même préciser que les effectifs de la J.O.C. demeurèrent minimes et que le dynamisme de cette forme de militantisme catholique reposa toujours sur la section féminine. L'engagement des couples mariés dut beaucoup à l'installation rue Desparmet, après la célébration de leur union, de Marie-Antoinette Véniant et de Roger Bérerd, tous deux issus du jocisme. Avant son mariage, Roger Bérerd militait au sein de la section rattachée à sa paroisse, Saint-Vincent de Paul, dont le territoire recouvrait aussi un espace urbain périphérique de l'est lyonnais, aux abords de la route de Vienne²⁶⁴. Les fiançailles du couple avaient été bénies dans cette paroisse par l'abbé Lacroix, curé de Saint-Antoine de Gerland et aumônier fédéral J.O.C.F.. A l'époque de son mariage, en septembre 1945, Marie-Antoinette Véniant avait d'ailleurs été promue depuis quatre ans présidente fédérale jociste. Le témoignage d'un autre paroissien de la même génération confirme à la fois la faiblesse du recrutement de la J.O.C. dans le Transvaal et la vitalité de la section féminine. A l'image du couple Bérerd, l'engagement jociste des jeunes gens les conduisait à fréquenter d'autres paroisses ouvrières du 7^e arrondissement, alors que les jeunes filles semblaient trouver un appui décisif à Notre-Dame Saint-Alban.

« Il y avait une bonne J.O.C. surtout féminine. La J.O.C. féminine fonctionnait très bien dans le quartier avec un appui spirituel surtout sur Notre-Dame Saint-Alban. La J.O.C. garçons fonctionnait moins bien. Il y avait quelques jocistes garçons. Mais la J.O.C. garçons avait un appui sur la paroisse Saint-Louis de la Guillotière, quartier

²⁶³ Ils seraient parmi les fondateurs de l'Association Populaire Familiale du Transvaal et des Essarts le 7 juin 1955.

²⁶⁴ Ces renseignements et les suivants ne sont pas issus du témoignage des Bérerd mais de notes prises par Laurent Remillieux à l'occasion du mariage des deux jocistes, célébré à Notre-Dame Saint-Alban le 8 septembre 1945. Voir les doubles des registres paroissiaux conservés à la cure.

très populaire à l'époque. Pour la J.O.C. garçons, il y avait beaucoup plus d'attaches sur la Guillotière. »²⁶⁵

De toutes les façons, les organisations de jeunesse spécialisées, transformées en mouvements de masse, échappaient de plus en plus au contrôle ecclésiastique, concurrençant les œuvres paroissiales, contredisant la logique unitaire de l'apostolat paroissial. Même si, pour Notre-Dame Saint-Alban, Joseph Folliet ramène toujours le recrutement des militants au cadre paroissial, on sait qu'il s'opérait désormais en grande partie en dehors de lui²⁶⁶. Leur enracinement temporel faisait « éclater la contradiction structurelle entre prise en charge du milieu et délégation d'une mission apostolique »²⁶⁷. Pourtant, le curé de Notre-Dame Saint-Alban s'obstinait à rappeler, fermement et à plusieurs reprises, les prérogatives spirituelles de la communauté paroissiale et refusait de considérer la possibilité d'une émancipation de l'Action catholique spécialisée.

« Il faut que notre Communauté spirituelle prenne forme, s'organise. Dans notre milieu c'est elle qui, par les sacrements, par les funérailles ou ce qu'il en reste, restes souvent terriblement déformés, présente le christianisme à la foule. Les Mouvements spécialisés, surtout le Jocisme, touchent aussi cette même foule. Mais sur le plan spirituel, où se formeront des chrétiens authentiques, sinon dans la Communauté paroissiale, déléguée au spirituel pour rayonner le divin et donner à toutes les âmes par les sacrements la Lumière et la force dont elles ont besoin ? Les mouvements spécialisés tout seuls ne peuvent pas grand'chose. Une Communauté paroissiale qui ne rayonne pas par les spécialisations fait quelques pas sur la route à parcourir, mais elle ne peut aller plus loin. »²⁶⁸

Il suffit de reprendre un exemplaire de *La France, pays de mission ?*, ou de lire les quelques pages qu'Emile Poulat consacre à la présentation de la critique de l'institution paroissiale par les abbés Daniel et Godin dans son étude sur la naissance des prêtres-ouvriers, pour mesurer l'écart qui séparait cette fois l'abbé Remillieux des nouvelles réflexions sur l'action missionnaire.

« Etre missionnaire, c'est “ commencer une chrétienté dans un pays ou dans un milieu qui n'en possèdent pas encore ”. La mission est donc, dans l'Eglise, une fonction spécifique ; elle n'est pas une annexe ou un prolongement de la paroisse ; celle-ci peut et doit avoir l'esprit missionnaire, mais au plan des structures, la mission doit être distincte et indépendante. »²⁶⁹

²⁶⁵ Extrait du témoignage de Joseph Charlas, entretien réalisé le 20 mars 1992.

²⁶⁶ E. Fouilloux, *Histoire du christianisme...*, op. cit., p. 227.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 230.

²⁶⁸ Extrait de la *Semaine religieuse et familiale*, numéro du 9 au 16 juin 1946, copie dactylographiée retrouvée parmi les papiers Folliet, Prado.

²⁶⁹ E. Poulat, *Les prêtres-ouvriers : naissance et fin*, op. cit., p. 43.

Quand Laurent Remillieux s'accrochait à l'institution paroissiale dans ses formes pérennes, les abbés Daniel et Godin dénonçaient son inaptitude fondamentale à pénétrer les milieux déchristianisés.

Certes, la première version de leur *Mémoire sur la conquête chrétienne dans le milieu prolétaire* préservait les institutions paroissiales préexistantes, qui devaient accueillir les convertis une fois que la mission aurait accompli sa tâche. Mais la comparaison des deux textes par Emile Poulat montre que l'abbé Godin a finalement poursuivi jusqu'à son terme sa logique de pénétration dans le milieu ouvrier : la mission était « en germe la paroisse qu'elle sera[it] au terme », elle devenait « une Eglise à fonder dans le prolétariat, avec sa culture originale »²⁷⁰. C'était tout à la fois le principe de l'universalité de la paroisse et la prétention des catholiques à imposer, avec leur religion, la culture d'une classe sociale, qui étaient attaqués.

« Les païens ne sont pas difficiles à convertir, mais l'organisation actuelle ne permet ni de les accueillir ni de les garder. La preuve est faite que *vouloir travailler tous les milieux ensemble est une pure vue de l'esprit*. La paroisse doit subsister pour le milieu chrétien et ses franges, mais il faut lui adjoindre un organisme nouveau, spécialisé pour le milieu populaire, la *mission*. Trois traits caractérisent celle-ci : autonomie, indigénisation, conquête. »²⁷¹

Que l'on se trouvât face à un nouvel avatar de l'utopie missionnaire n'est pas ici en question. La métaphore guerrière animait toujours les textes de *La France, pays de mission ?*, qui restaient inscrits dans les problématiques d'un christianisme de combat, offensif et persuadé de sa vérité. Mais l'important pour nous, c'est que leurs auteurs démontraient le classicisme de Laurent Remillieux dans ses conceptions de la mission intérieure. En cela, il ne différait guère des ecclésiastiques qui avaient pris la parole à la fin des années 1920 et tout au long des années 1930 pour promouvoir la mission dans les nouveaux espaces urbanisés de la périphérie de la grande ville, livrés au prolétariat moderne. De toutes les façons, il ne fallait pas oublier que c'était l'actualité de l'Eglise catholique qui avait offert à Laurent Remillieux l'occasion de mêler sa paroisse au discours missionnaire des années 1930, sans que soit vérifiée la réalité du fonctionnement social de Notre-Dame Saint-Alban. Il avait construit une représentation du territoire paroissial, éloignée de sa réalité sociale, et il fallait retourner à cette réalité pour comprendre la logique paroissiale qui avait été très tôt développée, sans se focaliser finalement sur la question ouvrière.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 44-45.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 42-43.

La formation d'une élite : moyen de la reconquête ou terme du projet paroissial ?

L'Action catholique spécialisée avait soulevé l'intérêt de Laurent Remillieux parce qu'elle se destinait d'abord à former une élite de jeunes gens vivant intégralement leur catholicisme, une élite qui agirait comme « le levain dans la pâte », catalysant les conversions par son rayonnement exemplaire. L'action par l'éducation n'était certes pas l'apanage des catholiques et tous les mouvements de jeunesse qui fleurirent après la Première Guerre mondiale reposaient sur cette capacité à forger une élite de militants résolus, prêts à diffuser autour d'eux le message de leur groupe. Déclinaison déjà ancienne de l'utopie missionnaire, mais réactualisée par les nouvelles orientations pontificales en matière de pastorale, le projet repris à l'échelle paroissiale, et ramené au passé de ses promoteurs, renouait aussi avec les ambitions et les stratégies sillonnistes qui avaient imprégné les vues initiales de Victor Carlhian. Mais contrairement à ce dernier qui misait sur une indépendance d'action des laïques, il s'agissait bien plus pour Laurent Remillieux d'éduquer un petit groupe de fidèles au christianisme le plus exigeant, des fidèles capables de devenir les auxiliaires zélés du clergé paroissial dans sa tâche de rechristianisation. Dès l'automne 1920, le prêtre, en mettant en place un Petit Cercle d'études qui réunirait les jeunes hommes de 17 à 25 ans du quartier lors d'une séance hebdomadaire fixée au mardi, travaillait en ce sens²⁷². L'introduction au calendrier des séances de la quatrième année le signifiait clairement et d'autres feuilles de même nature, adressées « aux jeunes gens d'élite qui fréquent[aient le] groupe éducatif »²⁷³ reprenaient le vocabulaire autrefois utilisé par les sillonnistes pour exalter l'âme commune, qui prenait racine dans une amitié virile et se donnait tout entière au « travail de formation profonde ».

« Un groupe d'études qui persévère généreusement dans le travail ne peut manquer d'exercer une profonde influence éducatrice. On retrouve son élite partout où il y a du bien à faire et un exemple à donner. Ceux donc qui nous verront au labeur ne

²⁷² Les feuilles proposant le programme des réunions du Petit Cercle d'études, de sa fondation en octobre 1923 à juillet 1925, ont été conservées par l'abbé Colin, premier vicaire de la paroisse. Ce dernier les a confiées, avec tous les autres documents qu'il avait gardés de la période passée à Notre-Dame Saint-Alban, à Joseph Folliet, au moment de la préparation de la biographie de Laurent Remillieux. Papiers conservés au Prado parmi les Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1.

²⁷³ Programme des réunions du Petit Cercle d'études, octobre 1924 – janvier 1925, Papiers Colin conservés parmi les Papiers Folliet, Prado, Carton Père Remillieux 1.

nous discuteront plus et seront bien vite entraînés à notre suite, quand ils sauront que nous sommes de bons ouvriers d'union et de dévouement pratique. Les causeries de cette deuxième session se groupent sous ce titre général : l'apostolat. »²⁷⁴

Mais le « devoir d'apostolat » qui devait guider les jeunes hommes, objet de la première séance consacrée au thème, finissait par se déployer, au cours de l'avant-dernière séance, « dans la Paroisse », après que l'on eut exploré les différents lieux de ses possibles développements (« la famille », « l'amitié »). Et l'apostolat paroissial se déclinait sous trois formes constituant les trois parties de la conférence : la participation aux cérémonies du culte, la participation aux œuvres d'éducation, la participation enfin aux œuvres sociales.

Vivre l'idéal chrétien au milieu d'une population détachée de la religion devenait le moyen même de la reconquête catholique. Donner à voir l'amour de Dieu et des hommes, la vérité de la foi et ses effets sur la vie des croyants et de leur communauté, donner à voir la pratique des vertus et de la morale, définies selon les critères catholiques, briseraient l'indifférence voire l'hostilité des travailleurs détachés. La rencontre serait rendue possible et le monde des incroyants s'ouvrirait aux chrétiens. Le programme du Petit Cercle d'études pour les séances qui s'étaient déroulées d'octobre 1924 à janvier 1925 se concentrait sur « Les raisons de l'incroyance ». A l'ouverture de la session suivante, il était demandé au président des « péceïstes » d'en faire « des applications pratiques » à la récente réunion publique qui avait eu lieu dans le quartier.

« Il montrera que la sympathie mutuelle ouvre largement le terrain à l'entente fraternelle et combien le suprême intérêt de tous exige que tombent les cloisons d'incompréhension et de méconnaissance qui empêchent les hommes de se comprendre, de se respecter et de s'aimer. »²⁷⁵

En fait, si la sympathie était envisagée au sein d'une réciprocité, la compréhension se concevait unilatéralement. C'était l'autre, l'incroyant, l'ouvrier qui était censé s'ouvrir à la vérité de la foi. Le programme de la première session d'études du Petit Cercle, qui entendait pallier les manques de la formation religieuse des jeunes gens par une série de conférences sur « Les Evangiles et la Divinité de Jésus-Christ », avait inséré dans cette thématique, pour répondre à une question posée par un membre sur l'histoire des religions, une séance qui affirmait d'entrée de jeu « La supériorité du catholicisme vis-à-vis des religions dissidentes ou païennes, son

²⁷⁴ Calendrier des séances du Petit Cercle d'études, janvier-mars 1924.

²⁷⁵ Programme des réunions du Petit Cercle d'études, janvier 1925 – février 1925.

originalité absolue, sa vitalité profonde »²⁷⁶. Le champ lexical attaché à la célébration du catholicisme était empreint du contexte apostolique offensif de l'après-guerre. L'« authenticité », la « vérité », l'« intégrité », et toutes les valeurs positives qui définissaient le message catholique, aboutissaient logiquement au rappel de sa supériorité, tout en confinant alors au discours de l'intransigeance. Mais la conversion par la contagion et l'imitation, écho urbain et ouvrier de l'*Imitatio Christi*, supposait non seulement la supériorité des valeurs catholiques mais aussi, du côté des ouvriers, des dispositions à recevoir le message catholique, voire une attente inconsciente que viendraient combler les missionnaires. La représentation des habitants du quartier du Transvaal par les catholiques de Notre-Dame Saint-Alban répondait à ces critères : la « droiture » des ouvriers, leur « bonne volonté », mais leur faiblesse aussi, rendaient possible la mission. La lecture catholique de la réalité ne dépendait pas uniquement des préjugés du groupe social auquel appartenaient les catholiques missionnaires ; elle renvoyait aussi à leur désir de mission.

Sur ce point, Laurent Remillieux annonçait l'abbé Godin. La vision critique de ce dernier dénonçait dans l'impérialisme culturel de la bourgeoisie la cause de l'échec missionnaire et il disait vouloir lutter contre la tendance inconsciente des catholiques missionnaires à imposer, avec la religion, une culture de classe, que véhiculait le milieu paroissial. Parce qu'elle était attachée aux intérêts d'une classe sociale et qu'elle avait intériorisé son fonctionnement, l'Eglise catholique portait sa part de responsabilité dans le détachement religieux des masses ouvrières. Mais l'abandon de la pratique ne signifiait pas l'anéantissement du christianisme. L'adhésion extérieure au catholicisme, qui n'existait plus, était distinguée de « l'esprit chrétien », qui marquait toujours les ouvriers.

« Ah ! qu'on est naïf de s'étonner que le peuple, qui a l'esprit chrétien, ait abandonné la religion. »²⁷⁷

La dimension mystique du « peuple » se réalisait dans cette latence : aux missionnaires de réveiller le christianisme des ouvriers, de ressusciter le peuple chrétien. Le désir missionnaire ne laissait aucune place à l'expression d'autres désirs qui contrediraient ses aspirations à la conversion. Le retour des ouvriers dans le giron de l'Eglise était assuré si l'on trouvait les moyens de répondre à ce qui était là aussi

²⁷⁶ Programme des réunions du Petit Cercle d'études, octobre 1923 – janvier 1924.

²⁷⁷ Abbé Godin, « Notes d'apostolat » datées du 20 novembre 1933, Carnet manuscrits, citées par E. Poulat, *Les prêtres-ouvriers : naissance et fin*, op. cit., p. 59.

manifestement envisagé comme une attente inconsciente. Le fait de se trouver dans le registre du désir interdisait aux catholiques missionnaires de conduire jusqu'à leur conclusion logique les analyses de la situation religieuse des ouvriers. La désillusion remplaça pourtant, dès la fin des années 1930, la vague d'enthousiasme qui avait accompagné la réalisation des chantiers du cardinal Verdier dans la périphérie parisienne. Nombreux étaient les clercs redécouvrant, à la faveur de la mobilisation de la guerre, l'étendue irréparable de « l'apostasie des masses »²⁷⁸. Mais les intentions missionnaires de l'abbé Godin continuaient à altérer la démonstration.

Un autre point commun reliait le curé de Notre-Dame Saint-Alban au fondateur de la Mission de Paris. Au-delà des divergences entre la volonté de maintenir la forme paroissiale, incarnée ici par l'abbé Remillieux, et sa remise en cause drastique par l'abbé Godin, le point d'achoppement des deux projets résidait dans la même phase de l'action missionnaire. Dans un texte qui tente une mise au point de la pratique des prêtres de la Mission de Paris et qui définit les principes qui doivent leur servir de base d'action, l'abbé Godin explique sa préférence pour « la *méthode de choc* »²⁷⁹ qui ramènera la masse au christianisme : tout entière contenue dans la croyance en l'efficacité de la parole, elle induit, elle aussi, une conception mystique de l'action, relevant encore du registre du désir plus que de celui du réel. La parole du Christ apportée par ses prêtres, le témoignage charismatique de cette parole convertiront ceux que l'attente a préparés à la recevoir. Laurent Remillieux prêtait à cette parole le même pouvoir, mais ce qui éloignait fondamentalement les deux prêtres restait le cadre dans lequel devait être dite et reçue la bonne nouvelle. On en revenait toujours à ce désaccord. Les nouvelles communautés chrétiennes dont rêvait l'abbé Godin ne pouvaient se couler dans le moule des communautés paroissiales existantes. L'édition en 1946 de *Paroisse, communauté missionnaire* de l'abbé Michonneau, comme un complément de *La France, pays de mission ?*²⁸⁰, montrait que la critique de l'institution paroissiale par l'abbé Godin était loin de recueillir l'unanimité et que le clergé paroissial et sa hiérarchie étaient prêts à défendre sa capacité à la mission intérieure. L'abbé Michonneau tentait de démontrer les réelles possibilités d'action qu'offrait le cadre paroissial, au prix cependant d'une réforme de l'institution. Lui

²⁷⁸ E. Poulat, *Les prêtres-ouvriers : naissance et fin*, op. cit., p. 155 notamment. Etienne Fouilloux qualifie le climat de 1939-1940 comme « le passage rapide de l'euphorie conquérante au désenchantement », in *Les chrétiens français entre crise et libération...*, op. cit., p. 150.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 106.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 167.

aussi rejetait les paroisses traditionnelles et conformistes, vivant sur le mode bourgeois, mais il restait persuadé qu'une rénovation de la vie paroissiale redonnerait sa légitimité à l'institution, en la dotant d'un élan missionnaire. Jacques Loew, dominicain de la province de Lyon, engagé à partir de 1941 comme docker sur les quais du port, revendiqua auprès de son évêque le modèle du Sacré-Cœur de Colombes quand il sollicita, en octobre 1943, « un essai de vie communautaire évangélique et missionnaire dans le cadre d'une paroisse missionnaire »²⁸¹. Le projet paroissial reprenait les ingrédients déjà mis en valeur ailleurs : une pauvreté cléricale rayonnante et témoignant du Christ, une proximité vécue avec les habitants du quartier, les rencontres provoquées qui noueraient les amitiés et nourriraient les échanges, l'orientation résolue vers l'Action catholique qui lancerait les laïcs dans la conquête, une liturgie mise à la portée de tous pour qu'elle devienne « l'expression vécue du corps mystique de la paroisse », « traduction en actes de la communauté reliant prêtres et fidèles »²⁸², une organisation financière qui proposerait une solution au problème de l'argent dans l'Eglise.

Notre-Dame Saint-Alban pouvait bien s'inscrire dans cette perspective. Le problème était que les remises en question de l'abbé Godin ne visaient pas seulement l'inadéquation du cadre paroissial. Avant même de constater l'échec de l'apostolat de l'Action catholique spécialisée, il avait critiqué tous les mouvements qui fondaient leur action sur la formation d'une élite et il était revenu, à cette occasion, sur les déconvenues de l'expérience sillonniste. La critique avait été développée et argumentée dans un mémoire universitaire intitulé *Déclassement, religion et culture humaine. Essai de psychologie sociale*, présenté en 1937 aux Facultés catholiques de Lille, dans le cadre de l'enseignement suivi à l'Ecole des missionnaires du travail²⁸³. Elle reposait déjà sur la dénonciation de la collusion sociale et culturelle entre Eglise et bourgeoisie, qui interdisait aux ouvriers l'accès à la pratique catholique. En intégrant l'Eglise catholique, « les éléments populaires “ se convertiss[aient] au

²⁸¹ Lettre à « Mgr Delay, évêque de Marseille », datée d'octobre 1943, reproduite par Jacques Loew in *Journal d'une mission ouvrière, 1941-1959*, Paris, Editions du Cerf, « Rencontres », 1959, 177 p., p. 19. La référence à la paroisse de l'abbé Michonneau est explicite dans le paragraphe consacré à la « vie évangélique », p. 21 et dans celui concernant « l'organisation administrative de la paroisse et finances », p. 23.

²⁸² *Ibid.*, p. 22.

²⁸³ E. Poulat, *Les prêtres-ouvriers : naissance et fin*, op. cit., p. 62-74.

milieu social ” de la paroisse à laquelle ils s’agrèg[e]a[ient] »²⁸⁴. Ainsi en était-il du sort de toutes les élites détachées de leur milieu social et culturel d’origine pour être assimilées par les communautés catholiques. Les relations qu’elles entretenaient ensuite avec leur ancien milieu reproduisaient le rapport d’extériorité qui interdisait aux catholiques des catégories sociales favorisées l’accès aux masses ouvrières. Le cloisonnement social et culturel entraînait l’échec de la mission. La critique sociale sous-tendait toute la démonstration de l’abbé Godin. Or, l’insistance de l’abbé Remillieux à constituer l’élite paroissiale qui entraînerait la conversion des travailleurs détachés reposait toujours sur les mêmes non-dits. Le discours du curé de Notre-Dame Saint-Alban s’adressait moins aux ouvriers du Transvaal qu’aux classes moyennes, installées parmi eux ou plus au nord de la paroisse. Il comblait moins les attentes des paroissiens résidant sur le territoire paroissial que celles des militants d’un réseau catholique dépassant le cadre institutionnel de la paroisse et qui voyaient en Notre-Dame Saint-Alban un lieu pour se retrouver et nourrir leur vie spirituelle.

Très vite, la conquête de la « masse des travailleurs » déchristianisés était apparue comme une phase ultérieure, qui suivrait inévitablement le franchissement de la première étape que constituait la formation de l’élite. Les modalités de la deuxième phase n’étaient jamais décrites, elles apparaissaient dans tout le mystère de leur inéluctabilité. C’était bien sûr évacuer un problème insoluble. Parce qu’on ne savait pas comment regagner au catholicisme les « foules » ouvrières égarées, on se réfugiait dans la formation d’une minorité fervente et exemplaire, en repoussant dans un plus long terme la réalisation de l’objectif final. Les premiers textes de Laurent Remillieux restaient entachés d’un vocabulaire contaminé par le souvenir de la guerre mais mettaient déjà en valeur l’efficacité d’une minorité convaincue.

« Si cette journée de Pâques 1920 groupe une sorte de bataillon sacré, formé ou amélioré dans les retraites d’hier, véritable veillée d’armes, nous verrons bientôt que, pour le bien de tous, à Notre-Dame Saint-Alban, Notre-Seigneur Jésus-Christ, Roi des âmes, aura trouvé de nouveaux et fidèles sujets. »²⁸⁵

L’expression du vœu d’élargir la communauté paroissiale était, dès le départ, associée à la nécessité d’approfondir la foi individuelle, une foi empreinte d’une spiritualité christique virilisée par l’expérience de la guerre et l’esprit de conquête. Dans les années suivantes, cette foi individuelle serait désormais placée au premier

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 67.

²⁸⁵ Extrait d’une feuille paroissiale non datée, cité dans le chapitre 4 « Christianisme attirant parce que profond », Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 23.

plan, en même temps que le discours pédagogique sur la valeur de l'exemple relaierait la métaphore guerrière. Revenant sur les circonstances de la fondation paroissiale, Laurent Remillieux relirait ainsi, depuis le milieu des années 1930, l'expérience de Notre-Dame Saint-Alban :

« Les paroisses existantes, relativement éloignées ne pouvaient pas entreprendre un travail méthodique de conquête dans cette partie nouvelle de la population. Le premier devoir qui s'imposait était d'essayer de constituer un groupe, peut-être réduit en nombre, mais susceptible d'accepter une formation chrétienne intégrale. Peut-être en va-t-il de même de toutes les foules que l'on veut rechristianiser. [...] Avant de présenter la Vérité sur le plan intellectuel ou au moins en même temps qu'on l'enseignera, on réalisera autant que possible cette Vérité. Elle deviendra attirante. Ainsi on fera de l'apologétique sans en prononcer le nom par la vie religieuse elle-même. »²⁸⁶

L'exemple appartenait à une nouvelle pédagogie de l'enseignement de la foi, il focalisait les espoirs de reconquête. L'histoire du christianisme antique fondait d'ailleurs la justification du recours à une minorité agissante.

« Enfin, parmi nous, avec le Christ et par Lui, quelques-uns qui sont un tout petit groupe, semblable à celui des apôtres sur le mont des Oliviers, quand Notre-Seigneur les quitta pour retourner à son Père, commence à sortir de l'ornière, à oublier les stupidités du monde et à être assez pratique pour regarder en haut. »²⁸⁷

La comparaison possédait un double ressort : elle permettait une héroïsation des membres fervents de la communauté paroissiale tout en affirmant leur élection, à l'image des apôtres qui avaient suivi le Christ et avaient aussi connu le martyre. La référence aux premiers siècles du christianisme, à une époque dominée par l'expansion de cette nouvelle religion, était un topos des discours de la rechristianisation. Elle apparaissait notamment tout au long de la présentation de l'ouvrage des abbés Godin et Daniel rédigée par Paul Doncœur pour *Cité Nouvelle*²⁸⁸. Elle innervait les textes des tenants d'une réforme liturgique. Le père Chéry reprit à son tour la comparaison pour légitimer la démarche de l'abbé Remillieux et choisit même de le citer.

« “ Avant de présenter au monde romain une vie chrétienne, dit-il, avant de donner aux païens le grand choc en exprimant la pensée chrétienne, n'a-t-il pas fallu que les premiers chrétiens fussent formés pendant des siècles de vie intime, d'humilité, de vie généreuse jusqu'au martyre ? Ne peut-il en être de même aujourd'hui, toutes proportions gardées ? Pour rechristianiser, ne faut-il pas des communautés qui vivent une vie chrétienne complète, qui n'acceptent pas d'être médiocres mais se préparent à s'augmenter en réalisant vraiment la Charité du Christ, en adorant ensemble le Père par le Christ en des églises où le sacré soit vraiment chez lui, à

²⁸⁶ Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 15-16.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 108. Extrait non daté d'un bulletin paroissial retraçant la célébration d'un mariage le jour de l'Ascension.

²⁸⁸ Paul Doncœur, « La France pays de mission ? », *Cité Nouvelle*, 10-25 février 1944, p. 129-146.

l'exclusion de toute mondanité, de tout formalisme menteur ? » Son effort a donc tendu jusqu'ici à fonder ce foyer chrétien authentique capable de séduire et d'entraîner le reste du quartier. »²⁸⁹

Dans le récit du père Chéry, la valorisation de ce qui apparaissait comme un choix de logique missionnaire venait cependant en contrepoint de la mention de l'échec de la reconquête de la population résidant sur le territoire paroissial. Et si la revendication de la différence d'orientation de Laurent Remillieux avait dissimulé son impossibilité à imaginer d'autres moyens de rechristianisation, à approcher les indifférents et les incroyants ? Et si elle n'était qu'un accommodement avec la réalité, un aveu masqué de l'impuissance catholique face aux « masses déchristianisées » ? Alors pourquoi proclamait-on la différence de Notre-Dame Saint-Alban et pourquoi la paroisse avait-elle aimanté le regard de ceux qui recherchaient les germes d'un nouveau catholicisme et qui se faisaient les promoteurs de la mission ? Si Laurent Remillieux avait réussi à placer sa paroisse au cœur de l'actualité missionnaire en participant au numéro spécial de *La Vie catholique*, il devait cette publicité à son appartenance à un réseau relationnel qui l'avait conduit jusqu'à Francisque Gay, ancien sillonniste du grand séminaire de Lyon. La réponse à l'énigme se situait paradoxalement en dehors de la logique territoriale qui avait fondé officiellement la création paroissiale. Elle relevait moins de l'originalité et des résultats de l'œuvre missionnaire réalisée à Notre-Dame Saint-Alban, que des désirs de ceux qui s'instituaient ses publicistes en louant son non-conformisme, créant ainsi l'amalgame, conforté par l'abbé Remillieux, entre paroisse missionnaire, nouveau paroissial, rénovation liturgique et militantisme sur divers fronts.

« Le résultat de « conversions » proprement dites sur le territoire paroissial existe assurément, mais je ne pense pas qu'on puisse lui attribuer une ampleur digne de remarque. Cas individuels que beaucoup de paroisses pourraient citer. Le rayonnement convertisseur de la paroisse au-delà de ses limites territoriales est considérable. Des quantités d'âmes travaillées par la grâce sont venues ici « pour voir » et y ont reçu la révélation de ce qu'était le vrai christianisme. Il ne sert de rien de parler d'engouement ou de snobisme. Ce sont des mots dont on se sert pour se débarrasser de réussites gênantes pour la routine. En vérité, si chaque paroisse portait le même témoignage, les convertis éventuels n'auraient pas besoin d'aller à Notre-Dame Saint-Alban et ils seraient infiniment plus nombreux. Quoiqu'il en soit, cette paroisse a été depuis vingt-six ans et demeure, sans aucun attrait extérieur au spirituel proprement dit, un foyer de conversion et de sanctification. »²⁹⁰

L'insistance de Laurent Remillieux à répéter la nécessité de constituer une élite, relais laïque de l'évangélisation menée par le clergé paroissial, ne saurait faire

²⁸⁹ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 154. L'auteur ne précise pas les références de la citation, ni son contexte.

²⁹⁰ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 152-153.

oublier que la paroisse se construisait dans le même temps pour répondre aux aspirations d'une élite de militants et d'intellectuels catholiques qui lui préexistait. La première partie de la thèse a montré combien la problématique des classes moyennes avait irrigué à la fois l'œuvre effective du Sillon et l'histoire sociale et religieuse des Remillieux. La dérive du projet paroissial, bâti initialement sur l'urgence de la mission en milieu urbain ouvrier et aboutissant à l'organisation d'une communauté paroissiale fervente mais restreinte, dont le fonctionnement familial et les recherches qualitatives se développaient dans les faits indépendamment des velléités de conversion des masses déchristianisées, s'expliquait en partie ainsi. Laurent Remillieux la justifiait en présentant comme la première étape de la reconquête des ouvriers ce qui formait en fait, qu'il le voulût ou non, l'aboutissement de son apostolat. Le « vrai christianisme » que pratiquerait l'élite paroissiale, formée à la connaissance du Christ et à la prière, saurait attirer dans les églises les indifférents et les hostiles, rebutés par l'expression de la foi des catholiques conformistes. Ces derniers ignoraient le Christ et ne savaient pas le prier, la foi ne possédait aucune influence sur leur vie privée ou sociale²⁹¹. Ils se contentaient d'assister à la messe le dimanche et de remplir formellement toutes les obligations prescrites. Mais en fait, plus que les incroyants, les chrétiens englués dans une pratique routinière ou détachés de toute pratique régulière, oublieux de leurs devoirs et du sens de leur foi, devenaient l'objet de toutes les inquiétudes de leur curé.

« Pauvre chrétien ! Tu devrais être le sel de la terre. Que deviens-tu ? Tu es baptisé ! Je te l'accorde. Dans les grandes occasions de la vie, pour me le certifier, tu es fier de m'apporter une feuille sur laquelle est inscrit ton baptême. Tu as une certaine foi, bien intermittente, bien vague surtout. Cette foi effleure à peine ton intelligence et ne va pas jusqu'à ton âme. Elle est tellement à l'extérieur de toi-même qu'elle ne t'aide même pas à réfléchir. Dis-moi, pourquoi pars-tu quand l'Eglise, l'Epouse de ton Christ, t'ouvre largement les portes de son cœur ? Quand la souffrance étreint les incroyants, quand la mort va les abattre sans qu'ils puissent se défendre, je suis dans l'angoisse, je compatis en frère aimant au brisement de tout leur être : mais s'ils n'ont jamais pu savoir, Dieu les sauvera, et c'est l'essentiel. En face de toi, parce que je songe à tes responsabilités, l'angoisse qui m'étreint est bien plus poignante encore. »²⁹²

La conclusion qui s'imposait était que l'action de Laurent Remillieux se focaliserait sur ces baptisés plutôt que sur les incroyants. Dans l'essai préparé pour les éditions

²⁹¹ Dès qu'il abordait le problème de la formation religieuse de l'élite chrétienne à constituer au sein de la paroisse, Laurent Remillieux opposait ces deux catholicismes, formaliste et intégral. Le dossier Bloud et Gay revient à plusieurs reprises sur la distinction.

²⁹² Copie d'un extrait de la feuille paroissiale du 12 juin 1927, Papiers Folliet, Prado.

Bloud et Gay, la définition qui était donnée du chrétien montrait bien le rejet des catholiques seulement liés à leur Eglise par les obligations prescrites. « Baptisés » vivant « en païens », « pratiquants ponctuels », « pascalisants », « messalisants » étaient renvoyés à leur méconnaissance du Christ à partir du moment où ils ne s'intégraient pas aux activités et aux cercles de la communauté paroissiale²⁹³. Ces catholiques devenaient objet de mission, cible privilégiée qui guiderait la forme de l'apostolat du clergé paroissial. L'objectif était de les intégrer au sein du noyau fervent, pratiquant un catholicisme intégral, désigné comme l'élite chrétienne en formation. La nature de la mission à conduire dans les milieux ouvriers en était changée et, d'ailleurs, fallait-il encore employer le terme de missionnaire pour qualifier la paroisse ?

La conversion au catholicisme intégral des fidèles fréquentant déjà l'église paroissiale et ses œuvres était donc la première tâche à mener. Si l'on excepte les documents renvoyant au temps de la fondation paroissiale, cet objectif retenait le plus souvent l'attention exclusive de Laurent Remillieux. La lutte qu'il menait contre les pratiquants formalistes demeurait, selon lui, indissociable des perspectives missionnaires plus générales, elle collaborait au dessein de refaire la société chrétienne, elle appartenait à sa stratégie de reconquête des populations déchristianisées, elle définissait sa méthode de rechristianisation. Ses ambiguïtés troublaient cependant la compréhension du fonctionnement paroissial. Reposant sur l'adhésion des classes moyennes que représentaient à la fois les paroissiens les plus impliqués et les militants du réseau extraterritorial, cette lutte ne s'adressait pas directement aux ouvriers, qui étaient pourtant apparemment la cible dernière de ses préoccupations, même si elle renouait avec les réquisitoires lancés par Laurent Remillieux contre les familles bourgeoises de ses anciens élèves de Roanne. Elle rejoignait par là la critique sociale que développait, tout au long des années 1930, l'abbé Godin, sans parvenir pour autant aux mêmes conclusions. En 1944, l'analyse de l'échec de l'action jociste proposée par l'abbé Godin au moment de la fondation de la Mission de Paris pouvait être appliquée par analogie à Notre-Dame Saint-Alban. Il y dénonçait l'impuissance de l'élite chrétienne façonnée par la J.O.C. et donc l'inanité à vouloir créer des « prototypes de chrétiens »²⁹⁴. Autrement dit, était rejetée comme inopérante la méthode que continuait à revendiquer Laurent

²⁹³ « Envoi Bloud et Gay », p. 22.

²⁹⁴ Citation proposée par E. Poulat, *Les prêtres-ouvriers : naissance et fin*, op. cit., p. 105.

Remillieux dans sa paroisse. En dépit de tous les discours tenus sur Notre-Dame Saint-Alban comme modèle de paroisse missionnaire, l'objectif de son curé et de ses adeptes différait en réalité des intentions de ceux qui déclenchaient une vaste offensive en direction des grandes villes déchristianisées. Pourquoi auraient-ils rejeté la logique sociale et religieuse des classes moyennes au nom d'une conquête de la classe ouvrière, alors que leur projet paroissial était en définitive conçu pour répondre à cette logique ? Plutôt que de souligner l'aveuglement des promoteurs de la mission à Notre-Dame Saint-Alban face à la question des supposés besoins religieux des ouvriers déchristianisés, il est préférable de soutenir que l'essentiel résidait ailleurs. Le projet paroissial n'a pas été mené pour convertir les masses urbaines déchristianisées, mais il s'est adressé directement à un public de catholiques issus des classes moyennes ; il a été conçu pour l'accomplissement religieux des membres de ce réseau de militants engagés dans une recherche spirituelle et qui ont fait ensuite la publicité de la paroisse. Si ce qui s'est passé à Notre-Dame Saint-Alban a convaincu des paroissiens du quartier, parfois des ouvriers, permettant à la paroisse de s'attacher un noyau de fidèles répondant aux exigences du curé et de fonder cette communauté familiale et paroissiale tant annoncée, cela ne démontre en rien une problématique ouvrière de la mission et n'invalide pas plus la définition des logiques missionnaires que je viens de proposer.

2 – La rénovation paroissiale : la dialectique de la tradition et du changement

Il n'en reste pas moins que pour clore véritablement l'argumentation, il faut reprendre le dossier de la rénovation paroissiale pour le traiter sous son angle missionnaire et dans le cadre d'une histoire du religieux. La réflexion ne peut ici être dissociée des remarques précédentes sur les logiques missionnaires et leurs contradictions car plusieurs questions sont encore en jeu et elles s'inscrivent dans la problématique suivie depuis le début du chapitre. Mais le dossier est trop important pour qu'on ne lui consacre pas un développement particulier qui prenne le temps de mettre à plat les données du problème, quitte à ne pouvoir dépasser les conclusions déjà proposées, à seulement les observer sous un autre angle et à les étayer par de

nouveaux arguments. Le fait même que les changements instaurés par Laurent Remillieux dans la vie liturgique paroissiale aient focalisé l'attention des catholiques en attente d'une réforme de l'institution paroissiale, qu'ils défendaient contre ses détracteurs, exige un traitement spécifique, car c'est sur ce thème que s'est cristallisée la mémoire de Notre-Dame Saint-Alban. Comme toujours, il est d'abord nécessaire de retourner au commencement de l'histoire paroissiale et de rétablir les faits : le déroulement de la vie paroissiale dans les années 1920 a-t-il été conçu et vécu en rapport avec l'objectif missionnaire affiché ? Quand ont été introduites les modifications de la vie liturgique ? Quels étaient la nature et le degré du changement ? Pour répondre à ces questions, après avoir rendu compte de l'organisation de la vie paroissiale, une lecture au premier degré des textes de Laurent Remillieux s'impose : comment le curé de Notre-Dame Saint-Alban justifiait-il les changements liturgiques ou le traitement des problèmes financiers qu'il imposait à ses paroissiens ?

Une lecture critique des faits et de leur justification fera apparaître les autres significations des changements opérés par l'abbé Remillieux et contribuera à les nuancer, car il ne faut jamais perdre de vue que l'histoire de la rénovation paroissiale vécue à Notre-Dame Saint-Alban est inséparable de la réputation qu'elle acquit dans le contexte des débats des années 1940 et qu'il faut toujours veiller à éviter la confusion. En une seule phrase, Maurice Villain, biographe de Victor Carlhian, résume en 1965 la situation : « Il est de notoriété que le Père Remillieux fut un précurseur dans le renouveau paroissial, et beaucoup de ses initiatives, jugées révolutionnaires quand il les inaugura, sont aujourd'hui banalisées, surtout depuis la fondation, en 1945 (sic) du *Centre de Pastorale liturgique* »²⁹⁵. Cette réputation de « paroisse *new look* »²⁹⁶ a façonné une image unilatérale, qui a gommé certaines des réalités paroissiales. Parce qu'elle n'a retenu qu'une partie du discours tenu sur la paroisse de l'abbé Remillieux dans ces années 1940, la mémoire catholique a dès lors fabriqué une légende. L'expérience de la paroisse missionnaire du Sacré-Cœur du Petit-Colombes dominait en ces années la problématique paroissiale et l'on dirait presque que les défenseurs de l'institution paroissiale ont cherché à légitimer l'expérience parisienne par d'autres exemples. Même si, comme le père Chéry, ils ont évoqué les différences entre les paroisses qu'ils choisissaient de valoriser, l'élan

²⁹⁵ M. Villain, *Victor Carlhian, Portrait d'un précurseur*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, 174 p., Annexe IV : Notre-Dame Saint-Alban, p. 148.

²⁹⁶ E. Fouilloux, *Les chrétiens français entre crise et libération...*, op. cit., p. 158.

donné par la création du Centre de Pastorale Liturgique le 22 juin 1943, comme les besoins de la démonstration sur la nécessité des réformes, ont contribué à renvoyer l'image d'un mouvement unanime justifié par ses résultats. Le discours catholique du changement a ainsi évacué la pluralité des significations de l'expérience conduite à Notre-Dame Saint-Alban.

Il ne s'agit certainement pas de nier les changements de la vie liturgique qui ont amené Notre-Dame Saint-Alban à se distinguer des paroisses traditionnelles, mais de confronter une fois encore la réalité de ces changements à leur représentation, celle qui en a été donnée au milieu des années 1940 et celle qui a été véhiculée ensuite par la mémoire des témoins. Les relations directes présentant le déroulement de la vie liturgique paroissiale datent pour l'essentiel des années 1940, au mieux de la deuxième moitié des années 1930. On ne sait rien de précis sur les pratiques des toutes premières années, hormis les descriptions de l'aménagement intérieur de l'église paroissiale et les recommandations, accompagnées de quelques indications sur la célébration de la messe, sur le placement respectif des célébrants et des fidèles au cours des cérémonies, hormis le problème cependant essentiel de la gestion financière. Même sur ces questions, les récits sont souvent postérieurs aux événements et seuls les extraits de feuilles paroissiales qu'ils intègrent nous ramènent à des sources plus directes. Ces informations ont été confirmées par les très rares originaux retrouvés dans les papiers conservés à la cure, des imprimés diffusés par Laurent Remillieux pendant la période de la fondation paroissiale, des feuilles d'invitation aux cérémonies officielles ou aux premières célébrations.

Un témoignage extérieur datant du début des années 1920, celui de Jules Monchanin, atteste néanmoins de la différence de Notre-Dame Saint-Alban, même s'il ne fournit aucune précision. Avant même la naissance de la paroisse, l'abbé Monchanin, alors professeur à l'Institution Saint-Joseph de Roanne où avait aussi enseigné l'abbé Remillieux, apparaissait sensible à la question liturgique. Le 21 novembre 1918, il se plaignait de Roanne à sa sœur Nina avec des mots très durs.

« Je viens de faire un service à la paroisse (comme disent les bourgeois roannais pour qui il n'y a qu'une paroisse comme il n'y a qu'un Christ) : cela fait pitié. Aux rugissements de deux gros curés et d'un sacristain poussif répondent les flons flons de l'orgue, et le clergé laisse aux souffles sans âme d'un instrument le soin de pleurer les sublimes versets du "Dies irae", ou de crier vers le Père les gémissements des Kyrie ou de soupirer la suavité des Agnus Dei. Et on parle de réforme liturgique! »²⁹⁷

²⁹⁷ Lettre de Jules Monchanin à sa sœur Nina, écrite à Roanne le 21 novembre 1918, A.M.L., Papiers Monchanin, 18 II.

Une lettre envoyée à sa mère à l'époque du Séminaire universitaire, à l'automne 1922, précisait qu'il « a[vait] renoué avec Saint-Alban » et qu'il y prêcherait dimanche²⁹⁸. Fin juin 1923, il annonçait à nouveau qu'il prêcherait, sur la Rédemption cette fois²⁹⁹. Peu après sa nomination comme vicaire à La Ricamarie, pendant l'été 1924, il écrivait à sa mère qu'il y avait célébré son premier enterrement et lui confiait ses regrets de rester prisonnier de rites sclérosés, regrets qui auraient d'autres occasions d'être formulés. Les critiques de la liturgie infligée aux pratiquants des paroisses traditionnelles se focalisaient déjà sur le désinvestissement du clergé, la passivité des fidèles et la relation perverse que l'institution paroissiale entretenait avec l'argent. La désaffection des croyants et l'hostilité des incroyants étaient le prix à payer pour ces dysfonctionnements.

« Malheureusement, malgré mes efforts pour réagir un peu, c'est bien saboté : le sacristain chante comme à la course. Il s'acquitte d'une corvée. Je sais tellement qu'aux yeux du populo, nous devons avoir l'air d'enterrer pour de l'argent, comme des croque-morts à oraison ! Rien qui aille au cœur ou à la pensée des parents dans la souffrance. C'est mécanisé, tarifé comme un ticket de tram. Je ne m'étonne pas que les rites de l'Eglise, ainsi défigurés, tombent dans le mépris. Il y aurait de profondes réformes à faire. Ça se fait à Saint-Alban, pas ailleurs (à ma connaissance). »³⁰⁰

Dans ces conditions, l'expérience paroissiale que les catholiques commençaient à vivre à Notre-Dame Saint-Alban apparaissait comme l'antithèse de ce désastre liturgique, mais sans que l'on sût exactement ce qui s'y passait.

« Dimanche j'aurais bien voulu être à Saint-Alban : bénédiction de la première cloche. On m'a envoyé une feuille empreinte du plus pur esprit liturgique. Hélas ! nous en sommes loin ici où les offices sont sabotés avec une inconscience de barbares. M. Remillieux me met ce mot : “ Savez-vous combien on vous regrette ? Mais revenez donc... ”. Moi aussi, je regrette... »³⁰¹

En quoi résidait la différence de Notre-Dame Saint-Alban en ce début des années 1920 ? Pour tenter de le découvrir, ont été privilégiés, au détriment des témoignages et des sources secondaires, les quelques textes écrits à cette époque par Laurent Remillieux. Deux points essentiels ont été retenus : le premier s'organise autour de la liturgie de la messe et des sacrements et s'intéressera à la configuration de l'assemblée, à l'attitude du prêtre lors de la célébration de la messe et à l'introduction du chant grégorien ; le deuxième a trait au discours lié aux pratiques financières

²⁹⁸ Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, 1913-1957*, présentées par Françoise Jacquin, *op. cit.*, p. 77.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 80.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 92.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 103.

comme à ces pratiques elles-mêmes. Aucune autre innovation n'est assurée au commencement de la vie paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban. La célébration des funérailles, que Jules Monchanin choisissait de prendre comme contre-exemple des réformes liturgiques que Laurent Remillieux introduisait dans sa paroisse, relevait, selon l'interprétation déjà quelque peu exposée au cours du troisième chapitre, d'une autre problématique, ancrée dans les deuils collectifs et personnels de la guerre. Pour cette raison, un traitement spécifique sera réservé à tout ce qui se rattache au thème du rapport à la mort. A cause des résonances particulières que les funérailles avaient sur la personnalité et l'histoire de Laurent Remillieux, et même si elles ont souvent polarisé la différence de Notre-Dame Saint-Alban plus que toute autre cérémonie liturgique, on ne peut les englober dans une analyse commune de la rénovation paroissiale, à moins d'intégrer aux explications de cette dernière les effets de la Grande Guerre. La piste serait à explorer mais on n'est pas en mesure pour le moment de la suivre au niveau national, ni même en ce qui concerne les changements liturgiques introduits à Notre-Dame Saint-Alban. La question du rapport à la mort permettra aussi d'apposer des grilles de lecture autres que celles fournies par l'histoire du religieux et d'échapper à la seule interprétation des changements par le désir religieux d'une réforme liturgique. L'analyse des funérailles proposées à Notre-Dame Saint-Alban dépasse donc le cadre défini dans cette deuxième partie du chapitre et on laissera de côté les documents des années 1920 qui ont trait à la question. L'importance de leur nombre, dès les premières années de la vie paroissiale et, d'ailleurs, surtout dans ces premières années, excède largement celle des textes évoquant les autres aspects de la vie liturgique. Ce fait appelle par là-même un développement particulier. En revanche, l'ensemble des autres aspects devient une thématique primordiale au cours des années 1930, thématique qui emplit les pages de l'ouvrage préparé par l'abbé Remillieux pour les éditions Bloud et Gay. Les funérailles sont désormais insérées parmi les grands actes de la vie liturgique dans un discours commun.

Il faut cependant bien commencer par rappeler que toutes les traditions n'étaient pas révolutionnées et que le curé de Notre-Dame Saint-Alban veillait même à ce que certaines fussent maintenues. Le discours sur les audaces liturgiques de l'abbé Remillieux ne doit pas faire oublier les aspects plus classiques du fonctionnement paroissial et il est peut-être utile de dresser d'abord le cadre et de définir les structures de la vie paroissiale, avant de se lancer dans une analyse de la contribution

de Notre-Dame Saint-Alban à la rénovation de l'institution paroissiale. L'expérience, et surtout son caractère précurseur, en seront relativisés à la fois sur le plan chronologique et sur celui de l'ampleur des changements apportés. Les remarques qui suivent permettent de replacer la nouvelle paroisse dans son contexte et de montrer qu'elle n'échappait ni au lieu ni au temps, pas plus qu'à ses héritages. A vouloir ériger Notre-Dame Saint-Alban en paroisse modèle, on a oublié qu'au lieu d'annoncer le changement désiré, elle participait en réalité à une histoire en train de se faire et, qu'au lieu d'incarner unilatéralement la nouveauté, elle restait aussi ancrée dans les formes traditionnelles d'un catholicisme institutionnel, à l'image des missions paroissiales prêchées chaque année par les Oblats de Marie Immaculée au moment du Carême mais qui, accompagnées de paraliturgies, attiraient une certaine jeunesse.

Dévotions et encadrement des paroissiens : l'insertion de Notre-Dame Saint-Alban dans le réseau diocésain

Les dévotions paroissiales encouragées par Laurent Remillieux étaient particulièrement marquées par la spiritualité qui avait baigné sa jeunesse et les années de sa formation cléricale. La feuille paroissiale qui annonçait l'ouverture des exercices du Rosaire, pour le soir du 30 septembre 1923, se réclamait du décret du 20 août 1885 institué par Léon XIII et Laurent Remillieux attendait de ses paroissiens une ferveur exemplaire. Associés à l'exposition du Saint-Sacrement, les exercices du Rosaire, qui se prolongeaient tout au long du mois d'octobre, inscrivaient les dévotions paroissiales dans la continuité du siècle précédent. L'attachement à la piété mariale et l'omniprésence de la figure christique, comme les dévotions qui leur étaient liées, marquaient la vie paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban, tout autant que celle de n'importe quelle autre paroisse catholique lyonnaise. Les orientations pontificales qui avaient redéfini, sous les pontificats de Léon XIII et de Pie X, le cadre de la vie religieuse des fidèles étaient citées de façon récurrente dans les pages du bulletin paroissial pour rappeler aux paroissiens leurs obligations. A aucun moment, Laurent Remillieux ne semblait vouloir transiger avec ces dernières. Ainsi, un texte écrit pour la clôture de la retraite pascale organisée pour les femmes et les jeunes filles en 1922 exprimait une adoration tournée vers le « cœur sacré » d'un Christ souffrant et rédempteur.

« En ces derniers instants de notre retraite, vous offrant nos actions de grâces, nous sommes ensemble prosternées à vos pieds. Nous vous disons ce qui emplit nos âmes. D'abord, ô Christ, nous vous

adorons. Sans vous nous ne pouvons rien. Agréez cette filiale adoration. Puisse-t-elle aujourd'hui jeudi de la Semaine Sainte, consacrée à la mémoire de vos indicibles souffrances consoler votre cœur sacré !

[...] Dans le tréfonds de notre âme, votre vie, ô mon Dieu, se déploiera sans cesse. Votre vie divine sera vraiment la nôtre. Quelle grandeur, ô Jésus, quelle force, si nous pouvons dire avec toutes les âmes chrétiennes que notre vie c'est la vôtre ! Pour nous, vivre, ce sera vivre de la vie du Christ Rédempteur ! »³⁰²

Le thème de la royauté du Christ, promue par l'encyclique *Quas primas* en décembre 1925, se développa dans les années suivantes, sans que Laurent Remillieux ne le dissociât des réflexions plus traditionnelles tenues sur la croix, la Passion et ses souffrances. En 1928, il écrivait ainsi en conclusion d'une méditation présentée à ses paroissiens pour la fête de l'Assomption :

« C'est de votre anéantissement et de votre mort, ô Jésus, que vous tirerez la légitimité de votre pouvoir sur le monde. Quand, après les durs travaux d'une vie passée à répandre la vérité, à supprimer le mal, à transformer les âmes, vous vous étendrez sur le gibet infâmant pour y payer la rançon de l'humanité, donnant la vie à votre peuple au lieu de la lui demander, vous mériterez qu'on écrive sur votre tête, en trois langues, le titre de votre royauté. Votre sacrifice vous aura fait roi. Il n'y aura d'autres rois dans votre Eglise que les hommes généreux capables d'imiter votre abnégation et de s'offrir en victimes. »³⁰³

La spiritualité paroissiale baignait clairement dans ce contexte culturel général rappelé par Etienne Fouilloux dans le chapitre consacré aux « courants de pensée, piété, apostolat » de l'*Histoire du christianisme*³⁰⁴ et mettant en valeur les figures christique et mariale.

En recommandant la communion fréquente, en engageant Notre-Dame Saint-Alban dans la chaîne qui liait les paroisses du diocèse au sein de l'Adoration perpétuelle³⁰⁵ ou en s'assurant de la participation de ses ouailles aux pèlerinages et aux processions

³⁰² Feuille datée de Pâques 1922, Papiers Colin.

³⁰³ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de l'Assomption 1928, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado. Les textes de méditations dessinant les contours de la spiritualité paroissiale et évoquant les pratiques culturelles liées aux figures du Christ et de la Vierge forment un corpus de sources sous-exploité dans ce travail. Je ne les ai utilisés que pour en dégager les grandes lignes directrices et pour montrer l'adéquation de Notre-Dame Saint-Alban aux orientations institutionnelles contemporaines.

³⁰⁴ E. Fouilloux, *Histoire du christianisme...*, op. cit., p. 190 et suivantes.

³⁰⁵ *La Semaine religieuse du diocèse de Lyon* annonce le tour de Notre-Dame Saint-Alban pour le premier jeudi de juillet, en 1925 et en 1926 notamment. Les procès-verbaux des visites canoniques effectuées en 1930 et en 1934 certifient quant à eux que les exercices de l'Adoration perpétuelle sont célébrés régulièrement.

qui rassemblaient les catholiques lyonnais, à Fourvière notamment, Laurent Remillieux assumait sa tâche de garant d'un ordre catholique institutionnel. Quelques mois après les cérémonies officielles de la fondation paroissiale, il appelait les chrétiens de Notre-Dame Saint-Alban, et spécialement les membres de l'Association du Mariage Chrétien, à se retrouver dans la basilique de Fourvière et à se réunir pour la première fois « aux pieds de la Vierge, protectrice de la Cité lyonnaise et patronne de leur nouvelle paroisse. Ensemble, ils se consacrer[aient] à Notre-Dame de Fourvière, eux et leur famille, leur avenir chrétien, et leur apostolat. »³⁰⁶ L'exaltation de ce haut lieu du catholicisme lyonnais, qui perdurerait tout au long de l'histoire paroissiale, révélait que la sensibilité liturgique de Notre-Dame Saint-Alban ne se conformerait pas toujours aux exigences des promoteurs du Centre de Pastorale Liturgique³⁰⁷. Mais la légitimité que Laurent Remillieux y recherchait se fondait dans sa volonté d'assurer à sa paroisse la place qui lui revenait au sein de la tradition lyonnaise. Certes, le vocable qui baptiserait la nouvelle fondation paroissiale s'enracinerait dans un territoire urbain, celui de Saint-Alban. Il n'était cependant pas question d'abandonner la caution d'une topographie spirituelle, gage d'une insertion dans l'histoire catholique de Lyon. Le 20 juin 1920, Laurent Remillieux écrivait à ceux qu'il considérait déjà comme ses paroissiens pour leur donner des informations sur le saint patron dont on célébrerait la fête le surlendemain. Il en profitait pour inscrire la paroisse en fondation dans une tradition mariale supérieure.

« Mardi 22 juin. Chez nous, nous célébrons la fête de Saint Alban et de ses compagnons martyrs, patron secondaire de la nouvelle paroisse qui se fonde, Notre-Dame Saint-Alban.
[Suit un paragraphe résumant les informations contenues dans le martyrologue romain au sujet de Saint Alban, martyrisé en Angleterre au temps de Dioclétien]
 Comment Saint Alban, premier martyr d'Angleterre, fut-il connu dans notre région lyonnaise et dans la vallée du Rhône, au point d'être choisi comme le titulaire d'un certain nombre d'églises, c'est un point d'histoire à élucider. Il paraît qu'il était le patron de la paroisse de Chaussagne supprimée à la Révolution. Il est donc intéressant de conserver son nom et de continuer à l'invoquer dans notre nouvelle paroisse, nous le ferons. Mais nous ne sommes pas des érudits. La paroisse nouvelle, centre de lumière et œuvre d'apostolat dans une grande ville qui s'étend, désire la très Sainte Vierge comme première protectrice. Nous serons dans Lyon, la cité de Marie, Notre-Dame de la Visitation, et nous prierons Saint Alban le glorieux martyr anglais dont le nom sera uni à celui de la Divine Mère de joindre ses sollicitudes pour nous aux maternelles tendresses de Notre-Dame. »³⁰⁸

³⁰⁶ Feuille d'invitation adressée aux membres de l'Association du Mariage Chrétien pour le dimanche 7 juin 1925, Papiers Colin.

³⁰⁷ Le rapport sur le Congrès de Lyon de septembre 1947 publié dans *La Maison-Dieu*, *op. cit.*, contient une allusion mordante à la basilique de Fourvière.

³⁰⁸ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté du 20 juin 1920, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

Autres témoignages de la tradition, la Conférence Saint-Vincent de Paul et L'Œuvre de la Propagation de la Foi étaient implantées sur Notre-Dame Saint-Alban, la reliant elles aussi à un réseau familial du catholicisme lyonnais, missionnaire et social. Le 11 juillet 1922, les membres du petit Cercle d'Etudes entendaient un missionnaire. La conférence offrait ainsi un prolongement à leur participation la semaine précédente au Triduum de la Propagation de la Foi³⁰⁹. Une autre lettre, datée du premier décembre 1922 et signée « Œuvre de la Propagation de la Foi (section de Notre-Dame Saint-Alban – Lyon) », annonçait la célébration de la fête de Saint François Xavier et conviait les membres de l'œuvre à s'unir à la cérémonie. Elle associait les efforts poursuivis par les missions extérieures à la tâche d'évangélisation qui avait légitimé la création paroissiale. La foi chrétienne impliquait le prosélytisme de ses adeptes et la force de ce catholicisme de conquête reposait sur l'efficacité de la prière. On retrouvait aussi le thème du sacrifice qui ouvrait le chemin de la grâce. Enfin, le document assurait au saint son rôle d'intercesseur dessinant par là encore les contours d'une spiritualité définie dans la continuité de la réforme catholique.

« Ne serait-il pas bon que, à Notre-Dame Saint-Alban, nous qui voulons participer à l'œuvre de la conversion des infidèles, et par là nous répondons bien aux raisons de la fondation de la Paroisse, nous nous unissions ce jour-là pour fêter le grand saint et que dans une commune pensée nous lui demandions de présenter à Dieu les prières que nous voulons faire servir au salut de nos frères. Avec le grand apôtre et à son exemple, nous tâcherons aussi de nous pénétrer de cette idée que c'est un devoir pour nous chrétiens de participer à l'œuvre d'évangélisation que font les Missionnaires ; c'est notre œuvre aussi bien que la leur puisqu'on n'est pas complètement chrétien si on ne travaille pas au salut de ses frères. Les missionnaires ne peuvent rien, absolument rien que préparer les âmes à recevoir la grâce de la Foi et Dieu donnera cette grâce d'autant plus abondante que nous chrétiens, nous l'aurons mieux demandée par nos prières et par nos sacrifices. Nous nous unissons donc, dimanche, au Saint Sacrifice de la Messe en particulier, et par l'intermédiaire de Saint François Xavier, nous prions pour que le Règne de Dieu arrive dans un plus grand nombre d'âmes. »³¹⁰

La lettre invitait aussi à une conférence avec projections sur les missions, qui serait donnée le samedi en fin d'après-midi par une religieuse missionnaire de Notre-Dame d'Afrique. L'Afrique apparaissait encore dans d'autres soirées qui mêlaient aux préoccupations missionnaires des sujets pensés comme plus culturels. Mais le regard colonial qui informait la perception du continent africain confortait le sentiment de la supériorité d'une civilisation chrétienne vouée à la conquête. Le grand voyage documentaire proposé au pays des Sénégalais par le Commandant Pelletier entraînait les jeunes gens du cercle d'études, après la remontée des fleuves du Sénégal et du

³⁰⁹ Papiers Colin.

³¹⁰ Lettre du 1^{er} décembre 1922, Papiers Colin.

Niger, à la rencontre des mœurs indigènes de la grande brousse, voire dans une chasse aux fauves, qui leur ouvraient un imaginaire colonial tout à la fois pittoresque et justifiant la cause chrétienne.

La thématique qui organisait le programme trimestriel du Petit Cercle d'études intégrait beaucoup d'autres causeries montrant directement la filiation de la paroisse avec ce réseau du catholicisme lyonnais. Les réunions offraient ainsi l'occasion de rappeler les exigences de la tradition. La séance du 6 mai 1924 consacrée à « L'apostolat dans les Œuvres d'assistance » était suivie, le 13 mai, d'un exposé accompagné de projections lumineuses présentant « Un grand apôtre de la charité : Saint-Vincent de Paul »³¹¹. Le 10 février 1925, les « péccéistes » et leurs familles étaient invités à « une charmante soirée artistique », animée par l'aumônier du Pensionnat de Fourvière, l'abbé Laramas, et intitulée « Au pays de la Vierge Immaculée : Lourdes, la terre mariale »³¹². Le 23 juin de la même année, le délégué du Petit Cercle envoyé à Lourdes était convié à parler de « cet unique pèlerinage du monde » et en profitait pour présenter le cas de plusieurs célèbres convertis de Lourdes³¹³. La liste des œuvres, mises en place au cours des premières années de l'installation des fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban, démontre aussi la continuité des perspectives paroissiales classiques : patronages d'enfants, cercles d'études, écoles et colonies de vacances furent privilégiés en ce début des années 1920, ne distinguant en rien la nouvelle paroisse de ses voisines, ni des expériences passées vécues par Laurent Remillieux à Croix-Luizet. La continuité des expériences paroissiales s'affirmait même de façon symbolique lors d'une traditionnelle sortie à l'occasion du pont du 15 août : l'équipe cléricale proposait aux membres du Petit Cercle, amateurs de montagne, l'ascension du Mont Granier et Chapareillan constituait le port d'attache des excursionnistes³¹⁴. La plaquette retraçant l'histoire de Notre-Dame-de-Bellecombe permet de comparer la situation des œuvres des deux paroisses après la Première Guerre mondiale et d'établir avec assurance que les ressemblances étaient plus nombreuses que les différences³¹⁵. Les groupes liés aux

³¹¹ Calendrier des séances de janvier à mai 1924, Papiers Colin.

³¹² Programme des réunions de janvier à février 1925, Papiers Colin.

³¹³ Programmes des réunions de mai à juillet 1925, Papiers Colin.

³¹⁴ Lettre de l'abbé Colin aux membres du Petit Cercle des Jeunes Gens, datée du 8 août 1922, Papiers Colin.

³¹⁵ *Paroisse Notre-Dame-de-Bellecombe, 100 ans de vie, 1897-1997, op. cit.*, p. 5 et p. 7-8. Les œuvres paroissiales sont recensées dans deux listes dressées pour deux périodes différentes, une

nouveaux mouvements de jeunesse qui s’y adjoindraient, scouts et guides, les nouvelles formes du militantisme catholique qui s’y grefferaient, J.O.C. et J.O.C.F. essentiellement, les nouvelles associations qui accompagneraient le cheminement des pratiquants vers un catholicisme intégral, l’Association du Mariage Chrétien par exemple, furent certes précocement introduites à Notre-Dame Saint-Alban³¹⁶, mais sans se substituer aux anciennes, et ils suivaient les orientations nouvelles plus qu’ils ne les annonçaient.

Une analyse des œuvres paroissiales établies dès le début des années 1920 et destinées à encadrer la jeunesse masculine, analyse menée à partir des papiers de l’abbé Colin, confirme utilement les hypothèses de départ et permet d’approcher les activités les plus précocement mises en place. Ces documents, qui renferment des informations concernant toutes les activités proposées aux habitants de la paroisse entre 1921 et 1925, témoignent de la pérennité du fonctionnement paroissial, par-delà la création administrative que signifiait l’érection canonique d’octobre 1924. A partir de cette date, les registres de catholicité consignèrent les grands actes de la vie liturgique mais, dès 1920, les catholiques pratiquants rassemblés autour des initiatives de Laurent Remillieux et de ses compagnons, pourtant encore attachés à la chapelle de secours de la paroisse Saint-Maurice de Monplaisir, fonctionnaient comme un groupe paroissial autonome. L’abbé Colin, qui avait reçu plus spécifiquement la charge de l’organisation des activités réservées aux enfants et aux jeunes gens, a confié à Joseph Folliet la correspondance qu’il entretenait avec les parents et avec les adhérents des différents cercles établis. Le premier document dans l’ordre chronologique, une lettre datée du 16 août 1921, présentait le patronage qui réunissait quotidiennement les garçons pour les vacances d’été depuis le 1er août,

qui s’étend de la fondation paroissiale à la Première Guerre mondiale et une autre qui recouvre les années 1920. On y lit à la fois une continuité qui montre l’insertion de la paroisse dans un réseau traditionnel du catholicisme social et une ouverture au changement à travers l’introduction de la J.O.C.F. par exemple.

³¹⁶ Le calendrier des séances du Petit Cercle d’études annonce notamment, pour le 22 janvier 1924, la présentation d’un exposé du vicaire, l’abbé Colin, sur « Ce qu’est l’Association du mariage chrétien », à l’occasion de la « fondation d’une section du “Mariage chrétien” parmi les jeunes gens du Petit Cercle », Papiers Colin. Le premier contact de la paroisse avec l’abbé Violletsemble avoir été établi lors d’une mission sur la famille prêchée à Noël de l’année 1923. Le programme des réunions du Petit Cercle d’études laisse apparaître une conférence de l’Abbé Viollet prévue pour le 20 décembre 1923 et intitulée « Des qualités indispensables aux jeunes gens à fonder plus tard un foyer », Papiers Colin.

« sous les ombrages d'une propriété privée qu'on [avait] bien voulu mettre à [leur] disposition »³¹⁷, au 21 du chemin Saint-Alban. La rentrée était célébrée le dimanche 25 septembre 1921 par une kermesse et une grande fête sportive, « organisées par "Les jeunes de N.-D. Saint-Alban" », « une paroisse qui se fonde à Lyon »³¹⁸. A la fin de l'hiver 1921-1922, un espace spécifique était attribué au patronage, au 37 du chemin Saint-Alban, et il comprenait un local de réunion, un terrain de jeux et un préau pour les jours de pluie. Laurent Remillieux offrait sa bénédiction au nouveau patronage de garçons et l'inscrivait sous la devise « grandir, obéir, vouloir, servir », tout en lui assurant l'enthousiasme « des jeux, de la discipline et de l'entrain »³¹⁹. Les séances étaient fixées les jeudi et dimanche et se terminaient, chaque fin de soirée, par un mot d'instruction religieuse³²⁰. Dès 1923, on comprenait par une nouvelle lettre de l'abbé Colin, datée du 14 mars, que le patronage de Saint-Alban était désormais inséré dans le réseau paroissial du diocèse : le document informait les garçons de la venue des enfants du patronage du Saint-Sacrement pour partager leurs jeux et de l'arrivée, le lendemain, de l'évêque, qui leur accordait sa première visite depuis la fondation du patronage. L'image du berger, « père spirituel » et pasteur dévoué », et de son troupeau de « petits agneaux » utilisée par le prêtre disait aussi l'intégration des habitants de la paroisse en fondation dans la famille diocésaine.

Le 29 mai 1923, était annoncée pour le jeudi suivant l'inauguration de « jeux nouveaux qui mettr[aient] beaucoup de variété et de joyeux entrain »³²¹. On avait ainsi l'occasion de voir se dérouler l'emploi du temps d'une demie journée de patronage, associant aux jeux de plein air un temps d'échange établissant le bilan de l'après-midi. Les enfants régulièrement inscrits et les autres, « les ambulants », étaient accueillis dès 13 heures 15 et, à 13 heures 45, étaient formés les camps (rouge et bleu) qui allaient s'opposer dans les activités de l'après-midi. A 14 heures, débutait une partie de football sur le terrain de l'Albanaise, suivie, à 15 heures, d'une partie de balle aux boucliers dans l'enclos du patronage. A 16 heures, les jeux étaient interrompus par le goûter. Ils reprenaient un quart d'heure après et se succédaient

³¹⁷ Lettre de l'abbé Colin aux parents des garçons du patronage, datée du 16 août 1921, Papiers Colin. C'est la propriété des Carlhian qui est ainsi mentionnée.

³¹⁸ Citations extraites du tract d'invitation conservé parmi les Papiers Colin.

³¹⁹ Note de Laurent Remillieux, datée du jeudi 25 mai 1922, Papiers conservés à la cure de Notre-Dame Saint-Alban, Dossier Fondation.

³²⁰ Lettre de l'abbé Colin aux parents, datée du 14 mars 1922, Papiers Colin.

³²¹ Lettre de l'abbé Colin aux enfants du patronage, datée du mardi 29 mai 1923, Papiers Colin.

alors le jeu du drapeau, celui de la petite guerre, avec paumes et boucliers, et enfin celui de la corde à traction. La séance s'achevait à 17 heures 30 par un compte rendu moral et sportif et une distribution des récompenses. Pour les jours de mauvais temps, des lectures et des jeux d'intérieur étaient prévus. Plusieurs lettres réclamaient auprès des parents l'assiduité de leurs enfants et insistaient sur l'exigence de ponctualité. Le contrôle des présences était assuré par un système de tickets, remis à chaque enfant à la fin de la soirée et portant les heures d'entrée et de sortie. La promenade, qui conduisait toutes les semaines les enfants du patronage hors de leur cadre ordinaire, n'admettait d'ailleurs que ceux qui pouvaient présenter les tickets de la semaine précédente, à moins d'un mot d'excuse signé par les parents. Les garçons les plus assidus étaient aussi récompensés au moment de l'Arbre de Noël, puisque ceux qui remettaient le plus grand nombre de tickets choisissaient les plus beaux lots³²².

Les premières sources informant sur les activités sportives, encadrées par le vicaire et les catholiques les plus impliqués dans la vie paroissiale, étaient datées de décembre 1921. Dès l'année suivante, gymnastique, athlétisme et surtout football étaient proposés aux enfants et aux adolescents. Le mardi 26 septembre, une réunion d'organisation était présidée par le nouveau bureau de la Société. L'ordre du jour comprenait une lecture des statuts, la signature des licences et l'acquittement des frais d'inscription, la constitution des équipes et l'élection des capitaines, ainsi que diverses questions d'intérêt pratique. La composition du conseil d'administration révélait la prise en charge par les laïcs de l'association sportive. Le jeudi 19 octobre 1922, avait lieu la constitution définitive des Sections de Jeux et d'une petite équipe de football. La « Foot-Ball Association », dont le siège social avait élu domicile au 12, rue Victor de Laprade, dans le local de l'ancien presbytère, entamait sa première saison officielle. Renommée « L'Albanaise de Lyon » depuis le 16 septembre, « dans le but de se caractériser davantage », l'association sportive disputait ses matches contre les équipes des paroisses catholiques s'affrontant pour la « Coupe du Lyonnais ». Les jeunes de Saint-Alban recevaient sur leur terrain les équipes adverses et se déplaçaient à la faveur des matches amicaux et de ceux comptant pour le championnat. Étaient citées notamment l'équipe de « L'Abeille de Notre-Dame des Anges », celle de « Jeanne d'Arc de Caluire » ou encore celle de « Notre-Dame de l'Assomption ».

³²² Lettre de l'abbé Colin aux parents, datée du 15 décembre 1922, au sujet d'un « Arbre de Noël » organisé le 31 décembre 1922, Papiers Colin.

s'insérait dans la fédération diocésaine de l'Union Régionale Lyonnaise et envoyait ses représentants aux réunions de la Commission sportive fédérale. Les documents internes insistaient sur la volonté d'améliorer sans cesse les résultats et de conduire les équipes à la victoire. Ils mettaient l'accent sur la nécessité d'un entraînement régulier, qui saurait employer les qualités individuelles des joueurs au sein d'un jeu concerté. Les dirigeants motivaient les footballeurs en leur rappelant la parution des comptes rendus sportifs, tous les mardis, dans les journaux du *Sud-Est républicain* et de l'*Express républicain*. Une lettre de l'abbé Colin, datée du 8 novembre 1924, annonçait pour le lendemain une réunion qui présiderait à la constitution d'une équipe de minimes. En s'adressant aux plus jeunes, le clergé paroissial s'efforçait de garder en mains une activité sportive encore liée au patronage. Enfin, le 2 février 1925, l'ordre du jour du conseil d'administration de L'Albanaise de Lyon, qui devait se tenir le mercredi suivant, laissait entendre la volonté des membres du conseil de reconstituer la section gymnique et athlétique laissée en sommeil, mais qu'autorisait à nouveau l'utilisation d'une nouvelle salle d'éducation physique, sise au 4 de la rue Victor de Laprade, dans le bâtiment en fait de l'ancien oratoire, libéré depuis l'édification de l'église paroissiale.

L'encadrement des loisirs des jeunes garçons s'inscrivait pleinement dans le contexte de l'essor des patronages retracé par les historiens des organisations catholiques de jeunesse pour l'ensemble de la France³²³. L'après première guerre mondiale conduisait même à un apogée de leur présence et de leurs activités paroissiales. La description donnée par Gérard Cholvy du patronage comme « lieu de sociabilité récréative »³²⁴ résume les caractéristiques d'un modèle largement applicable au cas de Notre-Dame Saint-Alban. Les activités sportives correspondaient ici aussi « au dynamisme conquérant du catholicisme urbain et industriel »³²⁵, tout comme la dénomination laïque choisie, L'Albanaise de Lyon, qui indiquait le lieu plutôt qu'une

³²³ La bibliographie sur le sujet est abondante et dominée par les travaux collectifs dirigés par Gérard Cholvy et les études qu'il a lancées dans le cadre du Greco 2 puis du GdR 1095 du CNRS. Citons par exemple *Le patronage, ghetto ou vivier*, Actes du colloque des 11 et 12 mars 1987, réunis par Gérard Cholvy, Paris, Nouvelle Cité, 1988, 369 p. Une synthèse récente tente un premier bilan et propose une bibliographie utile : Gérard Cholvy, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe – XXe siècle)*, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, 419 p.

³²⁴ G. Cholvy, *Histoire des organisations...*, *op. cit.*, chapitre 5 : « La prise en charge des loisirs. Vers l'apogée du patronage », p. 151 pour la citation.

³²⁵ G. Cholvy, *Histoire des organisations...*, *op. cit.*, p. 156.

appartenance confessionnelle, montrait la volonté d' « élargir le recrutement en milieu urbain »³²⁶. Mais avant d'examiner le rôle social joué par le « loisir sain et familial »³²⁷ du patronage, car il s'agissait bien à Notre-Dame Saint-Alban de procurer des « distractions saines et intéressantes » qui avaient « l'ambition d'aider les parents et de collaborer avec eux à la formation morale »³²⁸ de leurs enfants, l'analyse doit demeurer dans la perspective d'une histoire religieuse de la mission.

Elle ne doit pas oublier que l'encadrement des jeunes garçons n'était jamais dissocié d'une œuvre religieuse et visait à les amener vers une préparation à la communion, en intégrant ceux qui pouvaient échapper à l'influence paroissiale. Le patronage se concevait explicitement comme une réponse à l'école laïque, puisque c'était dans son cadre qu'on proposait d'assurer une formation religieuse aux enfants qui n'étaient pas inscrits dans une école catholique. Un bulletin paroissial daté du 24 septembre 1922 dressait la liste des classes ouvertes à Notre-Dame Saint-Alban : des Cours supérieurs de jeunes filles étaient installés au 5 de la rue Montvert, deux classes primaires, qui existaient déjà l'année précédente, réunissaient les filles au 21 du chemin Saint-Alban, une classe enfantine était proposée à tous les enfants de quatre à sept ans et une section de tout petits ouvrait pour la tranche des deux à quatre ans³²⁹. Seules les filles avaient donc pu être accueillies dès le départ dans les structures d'une école primaire privée et, le 25 octobre 1921, un tract, envoyé à toutes les familles du quartier par l'abbé Colin, annonçait l'organisation d'un « catéchisme préparatoire à la Première Communion » pour les garçons. Les leçons de catéchisme, « la première de toutes les sciences, celle qui apprend à connaître et à servir le Bon Dieu », s'adressaient aux enfants nés en 1911 ou 1912, fréquentant une école municipale (à Monplaisir, Montchat, Bron ou ailleurs) et qui n'avaient pas fait leur communion privée. Étaient conviés plus généralement les enfants âgés de 8 à 13 ans, scolarisés dans une école laïque, même s'ils avaient déjà réalisé cette première communion. Trois créneaux horaires leur étaient proposés, le lundi soir de 17 à 18 heures, le jeudi matin de 9 à 10 heures et le vendredi soir. Pour les fixer, on avait essayé de tenir compte du temps disponible des enfants et des moments où leur

³²⁶ *Ibid.*, p. 155.

³²⁷ *Ibid.*, p. 151.

³²⁸ Lettre de l'abbé Colin aux parents et aux enfants du patronage de garçons, datée du mardi 14 mars 1922, Papiers Colin.

³²⁹ Copie dactylographiée d'une feuille paroissiale datée du 24 septembre 1922, conservée parmi les Papiers Folliet au Prado, Carton Père Remillieux 3.

travail produirait le meilleur rendement. Dès 1922, les cours étaient dispensés dans le local du patronage, et non plus à l'oratoire provisoire du 4 de la rue Victor Laprade.

Parce que les fondateurs cléricaux de Notre-Dame Saint-Alban étaient persuadés que la formation d'une jeunesse catholique les conduirait le plus sûrement à accomplir leur œuvre de rechristianisation, leurs premiers efforts s'exercèrent dans ce sens. Ils organisèrent les cadres qui veillèrent à recevoir les enfants puis les adolescents dans une optique de formation religieuse pour les plus jeunes, de préservation des premiers acquis pour les plus âgés. Le patronage de garçons et le cercle d'études des jeunes gens répondaient directement au problème de la persévérance des enfants des classes populaires, problème qui retenait les préoccupations des catholiques depuis le milieu du XIXe siècle. Au début du mois de mai 1922, le sacrement de confirmation couronnait la première année du patronage de la paroisse en fondation et, tel un gage de perfection, il était annoncé avec espoir et enthousiasme par l'abbé Colin. Le confirmant recevrait dans son âme « la venue de l'Esprit Divin » et accéderait à l'état de « parfait disciple de Jésus-Christ »³³⁰. Le prêtre assurait les enfants de ses prières qui les aideraient à recevoir un sacrement les marquant efficacement toute leur vie et pour l'éternité. La même année, une offrande des enfants de Notre-Dame Saint-Alban, faite le jour de Pâques par leurs pères, mères, frères et sœurs aînés, disait clairement que ces enfants étaient destinés à la mission d'un catholicisme à vocation universelle :

« Quelques-uns de ces enfants sont devant Vous ; nous les entourons, nous prions pour eux. Que seront-ils plus tard ? Ce que nous les ferons ? Notre générosité, notre sainteté auront sur leurs âmes une réelle et profonde influence. [...] Nous vous demandons, ô Père, de nous faire goûter les bienfaits de notre amour. Nous les leur transmettrons. Nous sommes les instruments de votre grâce. Par nous elle leur sera communiquée ; elle les régénèrera. Ils seront apôtres et travailleront joyeusement à la rechristianisation de notre Transvaal-Vinatier, de notre cité lyonnaise, de notre patrie, du monde entier. »³³¹

D'autres textes, écrits dans cette première moitié des années 1920 « pour les jeunes gens » à l'occasion du renouvellement des promesses de leur baptême, témoignaient encore de cet esprit de conquête, qui relevait de la thématique déjà signalée de la croisade. La réitération des serments du baptême était promesse de fidélité à toutes les consignes du devoir chrétien et il fallait jurer « d'être, sans peur, les chevaliers du

³³⁰ Lettre de l'abbé Colin aux enfants, datée du mardi 2 mai 1922 et annonçant le programme des 4 et 5 mai en vue de la confirmation, Papiers Colin.

³³¹ Lettre de l'abbé Colin aux parents, date présumée « Pâques 1922 », Papiers Colin.

Christ et de la Vierge Marie »³³². Le cercle d'études venait, quant à lui, consolider les œuvres de jeunesse, en prolongeant l'influence du patronage paroissial au-delà du renouvellement de la première communion, après 13 ans, et son rôle était tout autant de compléter l'instruction religieuse que d'ouvrir ses membres aux questions sociales, pour préparer leur insertion de chrétien dans la communauté sociale, dans l'optique de l'encyclique de Léon XIII.

L'analyse des cercles d'études fondés à Notre-Dame Saint-Alban aboutit aussi aux conclusions de la synthèse proposée par Gérard Cholvy, dans son ouvrage sur les organisations de jeunesse catholiques³³³. Elle apporte une autre preuve de l'intégration de la nouvelle paroisse dans le réseau diocésain et définit un fonctionnement conforme, dans ses principes et ses modalités, aux orientations familières du catholicisme paroissial lyonnais. Il s'agissait en effet d'attirer ceux qu'on pourrait sensibiliser aux débats d'idées dans un environnement spirituel, tandis que les activités sportives plus proches du patronage retiendraient les autres dans l'orbite paroissiale³³⁴. Dans un texte accompagnant le programme des causeries prévues pour le printemps 1922, était défini l'objectif général qui devait guider l'action des jeunes gens.

« Une amitié déjà forte et bienfaisante nous unit, nous la voulons maintenant agissante. Le cadre du Petit Cercle, régulièrement constitué favorisera son action. Celle-ci sera d'abord intensément intérieure, c'est-à-dire formation individuelle, morale et religieuse par l'enseignement mutuel, en attendant que, merveilleuse force d'apostolat religieux et social, elle déborde bientôt pour la conquête. »³³⁵

Le Petit Cercle servait à fonder un christianisme de conquête. On y retrouvait les caractéristiques classiques des cercles d'études, qui valorisaient l'échange dans l'intimité d'un travail intellectuel et spirituel, dont était bannie toute passivité. Si des conférenciers étaient régulièrement invités, le plus souvent chaque membre préparait et exposait un sujet devant ses camarades. Des réunions accueillant les habitants du quartier ouvraient le champ de leur apostolat. Mais c'était bien la retraite réunissant

³³² Texte retrouvé dans les Papiers Colin, adressé aux « jeunes gens » et évoquant le « renouvellement des promesses du baptême », mais non daté et non signé.

³³³ La dernière remarque du paragraphe précédent reprend d'ailleurs les termes employés par l'auteur au cours du développement consacré au cercle d'études dans le chapitre 3 sur l'essor des patronages, G. Cholvy, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe - XXe siècle)*, op. cit., p. 93 et suivantes.

³³⁴ *Ibid.*, p. 162.

³³⁵ Programme du Petit Cercle d'Etudes daté du 20 mars 1922, Papiers Colin.

les jeunes gens du Cercle à la maison diocésaine de la Rivette, en face de l'Ile Barbe, qui était présentée par l'abbé Colin comme l'acmé de l'année.

« Notre retraite doit être un événement marquant dans la vie commune de notre groupe et comme le point de jonction des bonnes volontés de chacun de ses membres.

Elle sera le point culminant de l'effort d'une année d'où chacun des retraitants pourra entrevoir de nouvelles âmes, insoupçonnées jusqu'alors, et plus radieuses encore. Tu penseras à ta propre responsabilité dans la vitalité profonde de notre P.C. dont tu portes en toi une force d'expansion et la meilleure promesse des nécessaires et fécondes réalisations. »³³⁶

Le prêtre rappelait les exigences spirituelles de la retraite et poussait ses protégés à employer les temps libres à prier, à écrire ce qui les avait frappés dans les paroles du prédicateur, à faire l'examen détaillé de la vie passée, à prendre des résolutions qui assureraient l'avenir. La formation spirituelle conditionnait le devenir du « grand chrétien » et du « parfait citoyen » que réclamait « l'heure présente »³³⁷.

Tout au long de l'année, les réunions hebdomadaires accueillait les adhérents pour des échanges centrés sur les problèmes religieux et sociaux, tels que les entendait le catholicisme social, et nous avons déjà évoqué certains de ces sujets ou certaines interventions plus précises. Le cercle d'études des jeunes gens offre un poste d'observatoire exemplaire pour définir la continuité des aspirations et des fonctionnements paroissiaux par-delà des ruptures de la Grande Guerre. On y recevait des conférenciers extérieurs, personnalités marquantes du diocèse, et on participait aux manifestations regroupant les groupes affiliés à la Chronique sociale puisque, comme à Croix-Luizet avant la guerre, Laurent Remillieux avait engagé les jeunes gens du Petit Cercle dans le réseau de la Chronique. En cela encore, Notre-Dame Saint-Alban recevait l'héritage du catholicisme social d'avant la guerre, un catholicisme social qui se vivait d'abord dans le cadre paroissial, avant de s'imbriquer dans les réseaux de la ville marqués par l'administration diocésaine, l'archiprêtre formant l'unité qui rassemblait les circonscriptions de base. Les agendas de la Chronique sociale ont gardé la trace des interventions de certains de ses dirigeants dans le cercle d'études de Notre-Dame Saint-Alban et celle de la présence de délégués de la paroisse aux assemblées du Conseil central, présentant les rapports des différents cercles paroissiaux. L'agenda de 1920 évoque « Saint-Alban », à la

³³⁶ Lettre de l'abbé Colin aux retraitants, datée du 22 juin 1923, Papiers Colin.

³³⁷ Citations extraites d'une lettre de l'abbé Colin aux membres du P.C., datée du 14 novembre 1922 et rendant compte de la séance d'ouverture annuelle, Papiers Colin.

date du 29 septembre, parmi les « nouveaux groupes à revoir »³³⁸ et, tout au long de l'automne, les mentions récurrentes de Saint-Alban indiquent les liens qui commençaient à se tisser entre les fondateurs de la paroisse et les responsables des groupes d'études lyonnais. Les programmes des réunions du Petit Cercle d'études, rebaptisé à partir de 1925 Cercle d'études des Jeunes Gens, reflètent étroitement l'insertion de Notre-Dame Saint-Alban dans le réseau de la Chronique.

Dans la feuille annonçant le calendrier des travaux d'octobre 1923 à janvier 1924, il était dit, en introduction, que le programme trimestriel avait été établi « d'après le programme annuel de la Fédération des groupes d'études ». Lors de la séance de réouverture du mardi 9 octobre 1923, Emile Bisson, représentant le centre fédéral et présenté comme « le vivant modèle de ce que nous voulons devenir, lui qui, de longues années durant, fut membre assidu des Cercles de la C.S.F. », commença par retracer l'histoire de la Fédération des groupes d'études puis exposa « son programme d'action en liaison étroite avec chacun des 80 groupes de la région lyonnaise ». Le 13 novembre, l'aumônier de la Chronique Sociale de France, l'abbé Rouchouze, intervenait à son tour sur le thème de « L'autorité divine des Evangiles : l'Inspiration ». Le 5 février 1924, « le camarade » Maurice Lacroix³³⁹ venait définir le « Devoir d'apostolat en général ». Le 1^{er} avril 1924, c'était Marius Gonin lui-même, annoncé comme le directeur de la Chronique Sociale et comme le fondateur des « Semaines Sociales », qui développait le thème de « L'apostolat dans la paroisse ». La séance de réouverture de l'année suivante était cette fois assurée, le mardi 7 octobre 1924, par Emile Rodet, avocat et président de la Fédération des groupes d'études. Il inaugurerait les travaux annuels en traçant le plan « des Etapes d'un Cercle d'études ». Le lundi 28 mai 1923, la Fédération des Cercles invitait tous les membres à la réunion de printemps intergroupes des III^e et VII^e arrondissements. La présence de tous ceux de Saint-Alban au Cercle de l'Immaculée, 189 rue Vendôme, était déclarée indispensable par l'abbé Colin.

« Cette rencontre avec les bons camarades des Cercles voisins est toujours fort intéressante ; elle nous permettra, entre autres choses, de faire un fraternel examen de conscience sur le travail accompli, et de prendre des résolutions collectives que

³³⁸ A.M.L., Fonds C.S.F., 82-II, boîte 12.

³³⁹ La notice biographique sur Maurice Lacroix, proposée dans le *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* consacré à *Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais*, sous la direction de Xavier de Montclos, *op. cit.*, p. 258, et rédigée par Roger Voog commence justement par présenter son engagement au sein de la Fédération des groupes d'études du Sud-Est.

renforcent bien souvent les bons exemples proposés par un camarade ou certain cercle modèle. »³⁴⁰

La formation intellectuelle et spirituelle des individus comme celle du groupe ne valaient que si elles étaient entérinées par leur insertion dans un réseau structuré à l'échelle diocésaine. La participation de cinq membres du Petit Cercle de Notre-Dame Saint-Alban au Congrès des Cercles d'études qui s'était tenu à Lyon au mois de mars 1923 manifestait surtout leur intégration au sein de « l'élite de la jeunesse lyonnaise »³⁴¹, essentielle à la légitimité du groupe paroissial. La consécration de cette intégration fut peut-être le départ de quatre camarades du Petit Cercle, en compagnie de l'abbé Colin, pour Rennes, où ils assistèrent en juillet 1922 aux cours de la XIV^e Semaine Sociale de France. En 1925, parce qu'elle se déroulait cette fois à Lyon, plusieurs membres prirent des vacances pendant la dernière semaine du mois de juillet et ceux qui ne purent participer à l'ensemble des travaux étaient conviés à les rejoindre aux grandes réunions du soir, pour « savoir ce que pens[aient] et ce que [faisaient] les catholiques sociaux du monde entier »³⁴².

Les procès-verbaux des visites pastorales effectuées en 1930 et en 1934 fournissent une liste précise des œuvres assurant l'encadrement de la population paroissiale, dix ans après la fondation de Notre-Dame Saint-Alban. Le bilan officiel accrédite les récits issus de la mémoire des anciens paroissiens et des proches de Laurent Remillieux, louant son ouverture et le foisonnement des activités, et il semble même confirmer les propos tenus par Joseph Folliet dans le chapitre de son ouvrage réservé aux « temps des maturations (1926-1939) »³⁴³. Mais l'écriture enthousiaste du biographe de Laurent Remillieux, soulignée notamment par l'emploi répétitif de verbes et d'adverbes appréciatifs, l'effet cumulatif produit par une succession d'informations organisées en paragraphes parfois très courts ou d'une longueur inégale, qui entraîne des ruptures de rythme dans la description, induisent une dynamique propice à susciter chez le lecteur l'impression de l'extraordinaire de la paroisse. La multiplicité des œuvres et des cercles renvoyait certes l'image d'une paroisse entreprenante, mais le propos reste bien de démontrer combien « le nouveau

³⁴⁰ Convocation de l'abbé Colin aux membres du Petit Cercle, datée du 28 mai 1923.

³⁴¹ Lettre de l'abbé Colin aux membres du Petit Cercle, datée du 3 mars 1923, Papiers Colin.

³⁴² Lettre de l'abbé Colin aux membres du Petit Cercle, datée du 20 juillet 1925, Papiers Colin.

³⁴³ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 92 et suivantes.

s'alli[ait] à l'ancien »³⁴⁴, selon les propres mots de Joseph Folliet, et d'établir que les structures des œuvres paroissiales ne distinguaient pas outre mesure Notre-Dame Saint-Alban d'un modèle familial aux militants du catholicisme social. De plus, alors que l'initiative de cette profusion d'activités s'accroche, dans la biographie de Joseph Folliet, au personnage de Laurent Remillieux, le document diocésain laisse percer des indices d'une prise en charge de nombreuses animations par d'autres intervenants, essentiellement les femmes de L'Association, désignées en 1930 comme les membres d'une « Union pieuse », que nous retrouverons dans la dernière partie du chapitre et qui obligeront peut-être à sortir d'un contexte étroitement paroissial.

Dans les procès-verbaux des visites pastorales, les œuvres paroissiales sont classées par sexe et catégorie d'âge et nous commencerons par exposer le cas des enfants. En 1930, alors que la population était évaluée à 7 ou 8000 habitants (1714 boîtes aux lettres étaient recensées), les écoles privées accueillaient encore 77 garçons et 74 filles. A cet effectif étaient ajoutés les 83 enfants scolarisés dans « l'asile libre », désignant la Fondation Richard, hospice qui abritait, au nord du territoire paroissial, les enfants incurables, soignés par la Communauté des Filles de Saint-Vincent de Paul. 4 enfants seulement allaient à l'école maternelle laïque et une cinquantaine d'autres étaient répartis dans les écoles laïques des groupes municipaux voisins. Le 1^{er} novembre 1929, un asile public avait été ouvert mais ne recevait encore que 8 élèves. La plupart des enfants assistaient donc au catéchisme deux ans avant leur première communion dans le cadre de l'école privée. Une œuvre de catéchistes volontaires existait pour les quelques enfants isolés des groupes scolaires. Les communions générales d'enfants étaient précédées d'une préparation en forme de retraite et le procès-verbal insistait sur la fréquence de la confession des petits enfants, « plus souvent que tous les deux mois ». Comme la plupart demeuraient ensuite dans les écoles chrétiennes ou participaient aux autres œuvres paroissiales, ils suivaient un catéchisme de persévérance qui complétait leur instruction religieuse. En 1934, la situation avait changé du fait de la fermeture des écoles privées l'année précédente. 220 garçons et 215 filles étaient comptabilisés dans les écoles publiques, tandis qu'une centaine d'enfants étaient dorénavant scolarisés à l'asile public. La description des œuvres catéchétiques contenait dès lors plus de précisions. Avant la première communion, les deux années complètes déroulaient leurs cours d'octobre à

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 93

juillet et étaient animées par sept dames et jeunes filles. Une centaine de petits enfants âgés de 6 à 10 ans étaient inscrits aux séances du jeudi matin, mais les deux catéchismes de garçons et celui des filles n'en regroupaient souvent qu'une soixantaine. Le catéchisme de persévérance concernait les enfants tant qu'ils restaient à l'école et les regroupait une fois par semaine, le jeudi aussi. Le patronage était évoqué à travers la confession des petits enfants, puisque c'était notamment dans son cadre que cette dernière avait lieu le jeudi. Le patronage paroissial avait été revivifié à Notre-Dame Saint-Alban comme ailleurs par la Croisade eucharistique, considérée par Pie XI comme « l'école primaire et d'apprentissage à l'Action catholique »³⁴⁵ : un « cercle de cadettes » était signalé en 1930, des « groupes de cadets (garçons et filles) » en 1934. A cette information, on peut rajouter celle, apportée par l'ouvrage promis aux éditions Bloud et Gay par Laurent Remillieux, et confirmée par une feuille paroissiale d'octobre 1933³⁴⁶, de la présence de deux groupes de Cœurs Vaillants et d'Ames Vaillantes dans les patronages de Notre-Dame Saint-Alban. Leurs locaux se situaient respectivement au 77 et au 69 de la rue Laënnec. Le scoutisme s'était intégré sans concurrencer véritablement le patronage, d'après les témoignages recueillis auprès des anciens paroissiens ayant appartenu aux formations de scouts et de guides de la paroisse dans les années 1930. En 1930, parmi les œuvres destinées aux jeunes gens, étaient donc distinguées une troupe scout (la XVIIe de Lyon) et deux troupes guides (la Ière et la XVIe). En 1934, le groupe des Guides dénommée Notre-Dame de la Paix, constituait la XXIe troupe de Lyon et parmi les scouts, étaient différenciés 22 adolescents, 20 louveteaux et une avant-garde de 12 membres. La feuille de 1933 précisait qu'à la troupe scout était adjointe une meute de Louveteaux et qu'ensemble ces deux dernières formaient le groupe *Antoine Chevrier*. Si le vicaire était désigné comme l'aumônier du groupe de garçons, les Guides demeuraient sous la responsabilité du curé de la paroisse.

Le témoignage de l'ancien scout Joseph Charlas complète le tableau en dressant un panorama plus tardif de la situation du scoutisme à Notre-Dame Saint-Alban, tout en apportant quelques précisions sur les liens qui existaient entre le scoutisme et le patronage de garçons. Ses souvenirs le renvoient au plus tôt au milieu des années

³⁴⁵ G. Cholvy, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe - XXe siècle)*, op. cit., p. 168.

³⁴⁶ Bulletin paroissial d'octobre 1933 présentant la paroisse, son organisation et ses œuvres, retrouvé aux A.A.L., Papiers Maurin, 10 / II / 7.

1930, après que le groupe scout avait été « pris en main par le Père Lacroix »³⁴⁷. L'abbé Maurice Lacroix avait succédé comme vicaire à l'abbé Duperray qui avait quitté la paroisse en 1933 et, d'après Joseph Charlas ce fut son action qui « lança très fort le groupe scout ». La compagnie des guides conservait cependant une avance importante sur le groupe des garçons et le témoin insiste sur le nombre des filles engagées dans la troupe. Dans la deuxième moitié des années 1930, les effectifs scouts se montaient selon lui à « 40-45 », ils ne paraissaient pas avoir progressé depuis la visite pastorale de 1934. Les chefs de patrouille encadraient les enfants du patronage, le jeudi après-midi essentiellement, mais le dimanche aussi parfois, quand aucune excursion n'était prévue.

« Je me suis occupé du patronage pendant assez longtemps. On prenait les gamins le jeudi. Tous les jeudis après-midi, on en avait un paquet. Le patronage commençait vers 8-9 ans jusqu'à 13 ans. J'ai eu jusqu'à 200 enfants dans les années 1937 à 1942. Entre 150 et 200, c'était assez souvent. J'avais la formation scout pour les faire jouer. On les amenait en ballade aux Essarts, il y avait de grands bois, et dans les prés. On jouait au jeu des fanions, au foulard,... Ils étaient enchantés d'avoir des règles à observer. »³⁴⁸

En dépit d'une question clairement formulée sur la différence qui pouvait exister entre les recrutements des enfants du patronage et des scouts, Joseph Charlas élude le problème et évoque seulement l'engagement « des gens du quartier » dans les deux activités. Il ramène ensuite la méthode scout à sa finalité évangélisatrice en expliquant qu'il s'agissait par cette méthode de « faire comprendre aux enfants du milieu populaire » qui [était] le Christ, ce que [c'était] la foi au Christ », sans que l'on sache cependant si la remarque impliquait l'intégration d'enfants d'ouvriers non pratiquants dans la troupe des scouts ou si elle suggérait seulement l'intention missionnaire qui accompagnait les tâches d'encadrement du patronage.

La présence de l'Action catholique spécialisée a déjà fait l'objet d'un développement particulier, mais la J.O.C.F, puis la J.O.C., ne proposaient pas les seules structures d'accueil d'une jeunesse ouvrière disposée à entrer dans l'orbite paroissiale. Des séjours de repos dans un chalet de Haute-Savoie, à Combloux, étaient organisés l'été pour les ouvrières, par les laïques de L'Association. Combloux hébergeait aussi une colonie de vacances pour les petites filles de la paroisse. Cette colonie devint plus strictement paroissiale au tournant des années 1930 et elle investit alors des locaux de la paroisse de Saint-Jean de Soudain, près de La Tour du Pin, en Isère. L'histoire des colonies de vacances associées à Notre-Dame Saint-Alban reste en fait imprécise

³⁴⁷ Les citations de ce paragraphe sont extraites de l'entretien réalisé le 20 mars 1992.

³⁴⁸ Témoignage de Joseph Charlas recueilli le 20 mars 1992.

car on ne peut la retrouver qu'au travers de témoignages partiels et de sources secondaires. Le seul document direct dont on dispose date de 1942 et se rapporte à la colonie de vacances dirigée par l'abbé Fauconnier à Huez-en-Oisans, dans l'Isère encore³⁴⁹. Il semblerait que d'autres lieux, dans les départements alpins voisins, aient reçu temporairement des colons sous la responsabilité des vicaires³⁵⁰, mais il est difficile de les suivre avec exactitude dans le temps. Le témoignage livré à Joseph Folliet par Marcel Pons, fils de l'imprimeur Eugène Pons, nous apprend aussi la participation des garçons de Saint-Alban à la colonie des Buissons fondée par l'abbé Albouy³⁵¹. Il nous laisse alors entrevoir une nouvelle fois l'insertion de la paroisse dans un réseau d'œuvres diocésaines, comme son héritage des relations construites au sein du catholicisme social lyonnais avant 1914. Cet héritage apparaît aussi avec la présence à Notre-Dame Saint-Alban de l'abbé Vallier, venu prêcher une mission dans la semaine qui précéda les cérémonies de fondation d'octobre 1924³⁵², et qui recevait, selon Joseph Folliet, des enfants envoyés par l'abbé Remillieux dans sa colonie de Tiranges, tandis que l'abbé Vallas en accueillait à Chapareillan³⁵³.

L'encadrement des jeunes hommes était donc aussi assuré par un cercle d'études qui, d'après notre source diocésaine de 1930, intéressait en fait les intellectuels, car il était précisé que les 16 membres du groupe étaient presque tous des élèves de lycée. Le procès-verbal de la visite canonique mettait en valeur les cours supérieurs de religion qui y étaient dispensés et notait la retraite fermée annuelle qui nourrissait encore la vie spirituelle des jeunes gens. En 1934, le nombre des participants était tombé à 10. Les œuvres pour jeunes filles comptaient aussi ce cours supérieur de religion qui, en 1934, réunissait chaque samedi 25 inscrites. Les adolescentes étaient de façon générale mieux pourvues que les garçons. Le cours Pierre Termier, fondé en même temps que les écoles privées de filles, leur ouvrait la voie des études secondaires sur le territoire paroissial. La copie d'un extrait du bulletin paroissial du 19 juillet 1925 nous avait déjà appris l'existence d'un cercle d'études qui recevait les

³⁴⁹ Il s'agit de deux numéros d'un journal rédigé par les colons, *Notre Alpe, organe de la colonie Saint-Louis*, datés d'août et de septembre 1942, année désignée comme la « deuxième ». Les exemplaires m'ont été prêtés par Louis Carlhian, officiant alors comme « directeur-adjoint » de la colonie.

³⁵⁰ Ils sont cités par J. Folliet, *Le Père Remillieux..., op. cit.*, p. 92.

³⁵¹ Témoignage du père Marcel Pons, daté du 21 mai 1949, Papiers Folliet, Prado.

³⁵² Feuille d'invitation aux cérémonies des dimanche 19 et 26 octobre 1924.

³⁵³ J. Folliet, *Le Père Remillieux..., op. cit.*, p. 75.

jeunes filles, le même soir que les garçons, au 21 du chemin Saint-Alban, dans la propriété des Carlhian³⁵⁴. Elles aussi étaient censées préparer la session de la Semaine Sociale qui allait se tenir à Lyon dans les jours qui suivraient. Des groupes de jeunes gens et de jeunes filles se retrouvaient aussi dans le cadre plus large d'associations englobant des adultes. Ainsi, ils composaient deux des trois groupes de l'Association du Mariage Chrétien et le procès-verbal de 1930 associait leur inventaire à une dévotion au Saint Sacrement et à la Vierge, tout comme il soulignait encore parmi les œuvres pour jeunes filles les retraites fermées annuelles, qui se déroulaient chez les bénédictines de la Rochette, pendant les fêtes de la Toussaint si l'on en croit la précision donnée par Laurent Remillieux pour Bloud et Gay³⁵⁵. Les Papiers Colin donnent d'ailleurs quelques précisions sur la section des jeunes gens de l'Association du Mariage Chrétien. L'implantation sur le territoire paroissial apparaît minime et le vicaire reconnaît lui-même en 1925 que leur groupe n'était pas nombreux et que, pour cette raison, « une responsabilité plus haute incomb[ait] à chacun » des membres. Une retraite à Cîteaux prêchée par l'abbé Viollet et programmée du 30 mai au 1^{er} juin réunissait 22 participants³⁵⁶. Le groupe semble très lié au cercle d'études des jeunes gens et on peut supposer un recrutement commun. Ainsi, une convocation pour la préparation du mariage d'un des membres de l'A.M.C. était adressée aux jeunes hommes des deux groupes³⁵⁷ et le nom du futur marié était apparu parmi les participants aux réunions du cercle d'études. L'éducation au mariage chrétien reprenait les objectifs formulés pour ce dernier. Là aussi, il était question d'une œuvre de « formation profonde » qui conduirait à « l'amélioration de l'âme » et à « la perfection personnelle »³⁵⁸.

La vie spirituelle des adultes était confiée à diverses œuvres, qui s'intégraient tout aussi clairement dans les structures diocésaines. En 1930, 36 mères de famille étaient inscrites à l'Association du Mariage Chrétien et elles appartenaient toutes à la Ligue des Femmes françaises, tandis que les 34 hommes inscrits l'étaient aussi à la Ligue

³⁵⁴ Copie d'une feuille paroissiale datée du 19 juillet 1925, conservée parmi les Papiers Folliet au Prado, Carton Père Remillieux 3.

³⁵⁵ « Envoi Bloud et Gay », p. 131.

³⁵⁶ Lettre de l'abbé Colin aux membres de la section des jeunes gens de l'A.M.C., datée du 23 mai 1925, Papiers Colin.

³⁵⁷ Convocation à une réunion le mercredi 22 juillet 1924, Papiers Colin.

³⁵⁸ Lettre de l'abbé Colin aux membres de la section des jeunes gens de l'A.M.C., datée du 11 octobre 1924.

catholique. Leur nombre se montait respectivement à 57 et à 53 en 1934. Un groupe de spiritualité, l'Union Saint-Pierre-Saint-Paul, fondée par l'abbé Viollet pour la formation spirituelle des laïcs, réunissaient encore les femmes mariées, qui bénéficiaient d'une retraite fermée annuelle chez les Dames de l'Assomption. En 1930 par ailleurs, 120 hommes étaient recensés au sein de l'Union Fraternelle des hommes, constituant une association loi 1901, annoncée par une lettre adressée au Préfet le 28 janvier 1924 et déclarée au *Journal Officiel* le 3 février 1924. Le siège social avait élu domicile au 12 de la rue Victor de Laprade³⁵⁹ et l'abbé Remillieux, curé de Notre-Dame Saint-Alban était désigné membre de droit comme directeur de l'Association. Le premier article des statuts définissait le but de l'œuvre : « promouvoir, soutenir, favoriser les œuvres d'éducation populaire », à travers des réunions d'études, des conférences et des cours professionnels, à l'occasion de réunions sportives et de séances récréatives et artistiques. Mais il s'agissait aussi de collaborer à la lutte menée contre l'alcoolisme, la tuberculose et les taudis, et de développer des institutions de nature à procurer des avantages matériels aux membres de ces œuvres : étaient alors suggérées plusieurs initiatives incluant coopératives, services d'achats en commun, mutualités, entraide, assistance éducative aux familles, service de placement. Quelques semaines plus tard, le 4 mars 1924, était à son tour déclarée en préfecture l'Association Familiale du Vinatier-Transvaal³⁶⁰. Ses statuts furent modifiés en 1950 et ce n'est malheureusement que par ce deuxième document plus tardif qu'on peut saisir le but général officiellement indiqué pour cette deuxième association, comme étant celui « de la protection et de la défense des intérêts de la famille » et « de l'étude et de la réalisation de toutes les réformes intéressant la famille ». La mention d'œuvres « utiles à l'éducation des enfants, à la protection de la moralité du quartier » renvoyait tout de même à cette responsabilité sociale que semblaient vouloir exercer les acteurs paroissiaux au sein de leur territoire.

Plusieurs œuvres paroissiales contribuaient donc à l'animation culturelle du quartier, tout en jouant ce rôle d'éducation populaire qu'elles remplissaient classiquement

³⁵⁹ Des documents concernant cette association se trouvent parmi les quelques papiers laissés à la cure de Notre-Dame Saint-Alban dans le dossier « Fondation ». J'utilise notamment ici une lettre datée du 28 janvier 1924, adressée au préfet du Rhône et contenant les statuts de l'association comme la composition du bureau pour l'année en cours.

³⁶⁰ Toujours dans ce dossier, on peut consulter la déclaration de cette deuxième association, le récépissé préfectoral datant du 8 mars 1924 et la publication du *Journal Officiel* du 25 mars.

dans d'autres paroisses. Des faits concrets attestent les premières réalisations : la bibliothèque paroissiale était signalée dès le début des années 1920 par plusieurs témoignages au même titre que l'organisation des kermesses et des fêtes sportives. La paroisse disposait, avant même son érection canonique, d'une troupe de théâtre exploitant le répertoire catholique³⁶¹ et, quelques années plus tard, entre 1936 et 1939 selon le témoignage de Louis Carlhian³⁶², des séances de cinématographe tenteraient de rassembler les habitants du quartier autour de films assurant la promotion de la morale chrétienne³⁶³. Une salle de 200 à 250 places accueillait le jeudi les enfants du patronage en fin d'après-midi puis, durant la soirée, les adultes. Mais en 1930, le procès-verbal de la visite canonique dissociait les « œuvres générales de la paroisse » des « œuvres générales dirigées par des catholiques » et qui regroupaient, entre autres, un service d'« Aide aux mères », un « service médical », des « cours professionnels » et une structure d'« achats en commun ». C'était reprendre la distinction déjà formulée à propos des colonies de petites filles, prises en charge par les laïques de L'Association, avant de revenir dans une orbite plus strictement paroissiale, à l'image de leurs homologues masculins. C'était s'engager sur un autre terrain, celui du travail social, nouvelle modalité d'une présence catholique à la société urbaine. Mais c'était aussi trouver une brèche pour reconsidérer, par exemple, l'interprétation à donner des activités de l'Union Fraternelle des hommes au sein du territoire paroissial, puisque finalement, alors qu'on avait voulu dresser un tableau du fonctionnement paroissial en insistant sur les aspects spirituels et religieux, on en était venu à retrouver cette réalité, qui affirmait que la paroisse urbaine était devenue depuis la fin du XIXe siècle « une nébuleuse d'œuvres » et que c'étaient « elles, plus que les célébrations liturgiques, qui parv[enaient] à créer des liens communautaires, voire, quelquefois, une véritable sociabilité paroissiale »³⁶⁴. La feuille d'octobre 1933 qui présentait la paroisse à usagers potentiels le laissait aussi présager. Dans la liste des Œuvres et Mouvements de jeunesse qu'elle livrait était inscrite une Union fraternelle des familles.

³⁶¹ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 76.

³⁶² Témoignage de Louis Carlhian recueilli le 11 avril 1992 à son domicile parisien.

³⁶³ La copie d'une feuille paroissiale non datée, conservée parmi les Papiers Folliet du Prado, annonce la projection de *Victime* en assurant que le film répond aux exigences de la morale et met en scène la conduite exemplaire d'un héros chrétien.

³⁶⁴ G. Cholvy, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe - XXe siècle)*, *op. cit.*, p. 93.

« Dans la vaste maison de la rue Laënnec, tout le côté gauche en entrant, salles et cour, est réservé aux Familles. C'est là que chaque dimanche les familles peuvent se rencontrer.

On y fait l'apprentissage de la vie fraternelle. Les hommes jouent aux boules et aux cartes... Les mères de famille causent en surveillant les petits enfants...

C'est cette union fraternelle des familles qui, dans le quartier, veille sur les enfants et organise les saines distractions.

L'entrée est libre.

Venez tous à une après-midi de dimanche et vous serez conquis. Une société théâtrale qui a son siège dans le quartier " Les Amis de la Saine Gaieté ", donne souvent des représentations dans la belle salle qui se trouve au centre des bâtiments sis 69, rue Laënnec. »³⁶⁵

Il manque décidément à la démonstration cette clé décisive qui sortira l'histoire paroissiale et missionnaire de son discours intra-catholique. Car, même si nous restons encore un temps plongés dans les questions de la rénovation paroissiale et liturgique de Notre-Dame Saint-Alban, jusqu'à en extraire le plus remarquable du mythe et de la réalité, l'essentiel ne sera-t-il pas de redonner à l'histoire de la mission sa dimension sociale, pour en déterminer une logique plus globale, permettant de rendre les catholiques à la société tout entière ?

A la recherche de l'extraordinaire du catholicisme paroissial lyonnais : Notre-Dame Saint-Alban comme modèle du nouveau liturgique

Nous en resterons cependant encore au discours religieux du nouveau paroissial, car c'est bien sous cette forme que la paroisse de l'abbé Laurent Remillieux a investi le champ de la mémoire catholique : Notre-Dame Saint-Alban du temps de son curé fondateur est devenue le lieu de l'expérimentation lyonnaise du changement liturgique, le symbole des renouvellements du catholicisme paroissial lyonnais. Pourtant, il n'était finalement que peu question de cette dernière dans *La Maison-Dieu*, la revue du Centre de Pastorale Liturgique éditée par les dominicains du Cerf, avant le cahier du premier trimestre 1950 qui annonçait le décès de Laurent Remillieux et lui accordait une notice nécrologique le désignant comme un précurseur³⁶⁶. La présentation de l'ouvrage de Robert Flacelière n'avait pas mentionné la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban et le volume publié dans la collection « Rencontres » du père Chéry n'avait fait l'objet d'aucune notice bibliographique. Laurent Remillieux était cependant cité dans le Cahier n° 2 parmi

³⁶⁵ Feuille paroissiale d'octobre 1933, Papiers Maurin, 10 / II / 7, A.A.L.

³⁶⁶ Maurice Michaud, « L'abbé Laurent Remillieux, Un pionnier de la pastorale liturgique », *La Maison-Dieu*, Cahier n° 19, 1^{er} trimestre 1950, p. 173-176.

les amis et correspondants assurant à Lyon la liaison avec le Centre de Pastorale Liturgique. Il figurait dans une liste comprenant aussi le chanoine Michaud, archiprêtre de Saint-Nizier, l'abbé Cinquin, curé de Saint-Denys de la Croix-Rousse³⁶⁷ et l'abbé Chirat de l'Institut catholique³⁶⁸. Le cahier n° 6 proposait, en appendice et en illustration d'un article intitulé « Sévérité ou vérité dans l'administration des sacrements », une interview de l'abbé Remillieux, curé de Saint-Alban à Lyon, par le père Chéry et qui racontait l'« histoire d'un sacrement refusé »³⁶⁹. Ce sacrement était celui d'un mariage demandé par un incroyant subissant une pression familiale, celle de la grand-mère de la future épouse, et l'on précisait que l'anecdote était extraite d'un livre à paraître. Rien de plus n'était dit sur Notre-Dame Saint-Alban. Ce même cahier contenait des extraits des statuts du Centre de Pastorale Liturgique et la composition de son comité de direction, au sein duquel on retrouvait le chanoine Michaud aux côtés de l'abbé Michonneau, curé du Sacré-Cœur de Colombes. Enfin, Laurent Remillieux était encore nommé dans le rapport sur le congrès qui s'était tenu à Lyon du 17 au 22 septembre 1947, à l'occasion d'un développement écrit par le père Duployé et justifiant la tenue dudit congrès à Lyon.

« Pourquoi avoir choisi Lyon ? Parce que le CPL y comptait de nombreux amis. Lyon est la ville qui, depuis près de trente ans, abrite celui que la pastorale liturgique française reconnaîtra de plus en plus comme un de ses maîtres et un de ses prophètes : le curé de Saint-Alban, l'abbé Remillieux. Nous savions que bien des efforts moins connus que ceux du curé de Saint-Alban avaient été faits dans le diocèse de Lyon. Il nous souvient d'une matinée de semaine en février 1945 où nous avons eu, en l'espace de quelques heures, la révélation de communauté liturgique lyonnaise extrêmement fervente : une messe célébrée à Saint-Nizier, où spontanément les trente *circumstantes* nous avaient entouré de leur ferveur intelligente ; un passage inopiné à Saint-Martin-d'Ainay, qui nous avait permis d'assister à une messe de funérailles, si simple, si recueillie, si priante qu'il ne nous souvenait pas d'en avoir jamais vu une semblable ; une visite à M. le curé de Saint-Denys de la Croix-Rousse... Et ces trois paroisses ne nous faisaient pas oublier les autres, dont beaucoup étaient de vrais laboratoires de pastorale liturgique (nous pensons en particulier à toutes celles tenues en pleine "zone" lyonnaise par les prêtres du Prado)... Au Congrès de Saint-Flour, le groupe des prêtres lyonnais était de beaucoup le plus nombreux, après celui du Cantal. »³⁷⁰

³⁶⁷ Sur cette paroisse, on peut consulter la brochure écrite par Max Bobichon, *Saint-Denis de la Croix-Rousse, Histoire d'une église et d'une paroisse*, Lyon, Comité pastoral de Saint-Denis, 1983, 119 p.

³⁶⁸ *La Maison-Dieu*, Cahier n° 2, juin 1945, p. 173.

³⁶⁹ *La Maison-Dieu*, Cahier n° 6, 2^e trimestre 1946, p. 106.

³⁷⁰ « Le Congrès de Lyon – Lyon-Ars – 17-22 septembre 1947 », *La Maison-Dieu*, Cahier n° 13, 1^{er} trimestre 1948, p. 114-132, p. 117.

La mise en exergue de Laurent Remillieux était porteuse d'équivoque. On lui reconnaissait un droit d'aînesse et un consensus admiratif semblait se dégager autour de son action. Mais pourquoi cette dernière n'avait-elle jamais été décrite dans les cahiers précédents, pourquoi n'était-elle pas l'objet d'une remarque plus précise au cours de ce paragraphe ? Fallait-il en déduire que la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban était unanimement connue du milieu réformiste grâce à la publicité orchestrée par l'ouvrage du père Chéry, publié justement l'année du congrès de Lyon ? La présentation du père Duployé avait en fait le mérite de replacer Notre-Dame Saint-Alban dans son contexte lyonnais et elle montrait que les tentatives de renouvellement de la vie liturgique dépassaient le cadre d'une paroisse exceptionnelle. L'environnement lyonnais de l'après-guerre apparaissait favorable aux mouvements de réforme et les expériences se développaient dans des paroisses bourgeoises du centre de la ville, comme dans des paroisses populaires de la périphérie confiées aux prêtres du Prado. Dans le chapitre consacré à la liturgie des funérailles, le père Chéry signalait aussi l'exemple de la « très bourgeoise » paroisse de Saint-Martin d'Ainay : son curé avait « supprimé toutes les distinctions extérieures et notamment les tentures » et « ne manqu[ait] pas de traduire les prières de la liturgie et de les expliquer ». Et il précisait que « nombreux [étaient] les curés de ce diocèse et d'ailleurs qui travail[laient] dans le même sens³⁷¹. La participation du curé de Saint-Jacques-des-Etats-Unis à la session de Vanves des 7-9 avril 1948 confortait, pour sa part, l'implication des prêtres lyonnais des quartiers périphériques³⁷². Quelle position occupait Notre-Dame Saint-Alban dans cette configuration ? Tout à la fois proche, puisque son curé figurait parmi les correspondants du Centre de Pastorale Liturgique et était utilisé comme une référence, et lointaine, puisque Laurent Remillieux ne participait pas directement aux débats et qu'il n'était pas partie prenante des instances dirigeantes ; la paroisse acquérait son rôle d'initiatrice quand elle était replacée dans son contexte lyonnais. La notice nécrologique consacrée à Laurent Remillieux proposait quelques pistes d'interprétation de ce statut particulier. Son auteur, Maurice Michaud, évoquait, dès le deuxième paragraphe, la santé déclinante du prêtre, qui l'avait obligé dans les deux dernières années de sa vie à se retirer partiellement de la vie publique³⁷³. Il racontait les initiatives anciennes de Laurent Remillieux en établissant une filiation entre

³⁷¹ Citations extraites de l'ouvrage d'H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 133.

³⁷² *La Maison-Dieu*, Cahier n° 15, 4^e trimestre 1948, p. 3-4.

Notre-Dame Saint-Alban et l'expérience de Croix-Luizet, vécue en compagnie de son frère Jean avant 1914. Il replaçait dans la durée son amitié avec le défunt, qu'il connaissait « depuis plus de quarante ans ». Il renvoyait par là Laurent Remillieux à une génération qui avait contribué au mouvement de l'Eglise et avait permis aux nouveaux réformateurs d'exister, mais qui, dorénavant, s'effaçait devant l'actualité des changements. Son discours participait d'une quête des origines : paroisse tutélaire du changement, Notre-Dame Saint-Alban légitimait la force de l'apport lyonnais et, une fois son curé mort, il ne s'agissait plus que de retenir d'elle les éléments qui prouvaient la présence du mouvement réformiste à Lyon.

De nombreuses erreurs émaillent la notice nécrologique (des origines sociales de Laurent Remillieux, soi-disant issu d'une « famille de bourgeoisie aisée », à sa lucidité envers le nazisme – « L'avènement d'Hitler le laissa sans illusions »³⁷⁴ –). Le même amalgame réunit encore rénovation liturgique et désir de mission au sein d'un « quartier populaire » et dans « la hantise de ces pauvres gens et des adaptations nécessaires »³⁷⁵, alors que sont pourtant mentionnés « des bourgeois de l'assistance qui chaque matin lisaient pieusement leur *Nouvelliste* »³⁷⁶. Mais les silences du texte sur l'existence d'œuvres paroissiales traditionnelles et sa focalisation sur les nouveautés orientaient vers une lecture univoque de l'expérience paroissiale. Laurent Remillieux, par ses contacts avec le catholicisme allemand ou ses préoccupations œcuméniques, devenait l'un des passeurs du catholicisme lyonnais et offrait à ce dernier une dimension nationale et internationale. Le premier paragraphe de la notice comme le dernier témoignaient de ce changement d'échelle qui permettait aux catholiques lyonnais, par une interpénétration des différents types d'espaces (paroisse, ville, diocèse, pays, monde) d'affirmer leur centralité et de concurrencer l'initiative parisienne.

« Le 21 août dernier mourait à Lyon, dans cette paroisse de Notre-Dame Saint-Alban qu'il avait fondée en 1919, l'abbé Laurent Remillieux. La disparition de ce prêtre qui fut un précurseur a été vivement ressentie parmi les amis innombrables qu'il comptait dans la France entière et à l'étranger. »³⁷⁷

³⁷³ Maurice Michaud, « L'abbé Laurent Remillieux, Un pionnier de la pastorale liturgique », *op. cit.*, p. 173.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 173.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 175.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 174.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 173.

« Son action a rayonné bien au-delà des limites de Saint-Alban. Beaucoup des initiatives de M. Remillieux sont d'ailleurs aujourd'hui universellement acceptées et devenues presque banales, la messe dialoguée par exemple, ou l'autel face au peuple, de sorte qu'on oublie aisément qu'il en était autrement il n'y a pas si longtemps : chapelets ou cantiques à longueur de messe, et Salut du Saint-Sacrement pour « compléter » la dite messe...
La Maison-Dieu salue religieusement la sainte et grande mémoire du P. Remillieux, curé-fondateur de Notre-Dame Saint-Alban, au diocèse de Lyon ».³⁷⁸

Entre ces deux paragraphes, le résumé de la vie et de l'œuvre de Laurent Remillieux évacuait même les nuances introduites deux ans auparavant par le père Chéry, disant pour sa part la différence qui existait entre les paroisses de Notre-Dame Saint-Alban et du Sacré-Cœur du Petit-Colombes.

Une fois posés les éléments du discours, nous pouvons maintenant reprendre plus sereinement la recherche des faits et retourner aux premiers temps de l'histoire paroissiale, que nous avait évoqués le témoignage de Jules Monchanin, pour tenter d'établir la réalité des originalités de Notre-Dame Saint-Alban. Une feuille distribuée aux paroissiens le 14 mai 1920 signifiait déjà assez clairement les intentions de l'abbé Remillieux de renouveler le cadre du déroulement de la vie liturgique. En insistant sur les relations horizontales que devaient nouer les fidèles, tous « frères » et « solidaires » au sein d'une même « famille », en réclamant leur proximité lors de la célébration de la messe, leur rassemblement autour de l'autel, il établissait déjà de nouvelles règles qui contrevenaient à l'ordre traditionnel.

« Ces relations fraternelles qui mélangent leurs racines profondes aux fibres les plus intimes de notre âme chrétienne resteront-elles une haute théorie sans application dans la pratique ? Il ne le faut pas, sous peine de nier par nos actes ce que nous affirmons être le vrai. Entre autres conséquences – elles sont innombrables – remarquons celle-ci. Elle revêt l'allure d'un détail : il a encore son importance. Dans notre oratoire provisoire et bientôt dans notre église, nos assemblées, messes, offices, réunions doivent être marquées au coin de la plus franche et plus simple fraternité. La maison du Bon Dieu est la Maison de tous. Serrons-nous les uns les autres comme nous le ferions sous le toit paternel, à la table de famille, sans cesser de prier, de penser, de nous humilier, de faire provision de force, veillons à ce que la prière soit aisée à tous. Ne laissons jamais personne debout quand il y a encore des chaises inoccupées : ne nous approprions pas les chaises qui sont proches de la porte : elles sont réservées pour ceux que leurs pressantes occupations exposent à être retardés. Ne faisons pas l'injure à N. S. de nous tenir éloignés de Lui autant que possible. Nous ne sommes plus au temple de Jérusalem où seul l'orgueilleux pharisien se croyait chez lui. Il montait à sa place près de l'autel en frappant sur les dalles pour qu'on remarque sa vertueuse personne. »³⁷⁹

Étaient ainsi annoncés l'inexistence des chaises réservées, louées, achetées, et donc le refus des privilèges au profit d'un égalitarisme qui ouvrirait l'église à tous,

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 176.

³⁷⁹ Copie d'une feuille paroissiale datée du 14 mai 1920, conservée parmi les Papiers Folliet au Prado, Carton Père Remillieux 3.

l'implication des fidèles dans les célébrations par leur proximité de l'autel et de l'officiant, au contraire de la distance qui favorisait ailleurs leur passivité. La différence que revendiquait Laurent Remillieux pour son église en fondation résidait essentiellement dans le bouleversement des relations sociales, que supposait la nouvelle organisation matérielle et physique du culte. L'église n'était que prévue et c'était l'oratoire provisoire, une baraque en planches rectangulaire, qui accueillait les pratiquants. L'église paroissiale fut conçue, au-delà du problème des contraintes financières qui limitaient les possibilités architecturales, pour répondre à ces exigences. La première description qu'on en possède est consignée dans la visite canonique de 1930, les informations fournies s'ajoutant à l'inventaire du mobilier qui a été évoqué dans le troisième chapitre en même temps que la souscription qui devait servir à le payer. D'une longueur de trente-trois mètres sur une largeur de treize mètres, l'église construite en 1924 ne possédait pas de clocher et se réduisait à une salle ne comportant aucun pilier.

Deux autels se dressaient à l'intérieur et l'autel majeur consacré était orienté face aux fidèles. C'était du moins la précision sur laquelle insistait le père Chéry dans l'ouvrage de la collection « Rencontres », mais on pouvait penser que c'était déjà un premier glissement que les témoignages postérieurs imprimaient à la mise en place des faits et dont il fallait se méfier. On ne sait pas précisément à quelle date l'abbé Remillieux commença à célébrer la messe « face au peuple » ni exactement sous quelle influence. On ne sait pratiquement que ce que la mémoire a retenu et ce qu'il rapporta lui-même dans un bulletin paroissial de février 1943 :

« Comme tout le monde, j'ai été moi-même conquis un jour à la célébration face au peuple. Le prêtre célébrant était le Cardinal Pacelli avant qu'il devint notre Pape Pie XII. L'immense peuple qui faisait face au célébrant si recueilli, non seulement ne le gênait pas, mais soutenait son âme montante avec le Christ vers le Père. Et ce peuple c'était des milliers de personnes dont les yeux et les cœurs convergeaient vers le centre de l'assemblée, la table où le prêtre, le Cardinal Pacelli, célébrait le mystère. »³⁸⁰

³⁸⁰ Copie d'un extrait du bulletin paroissial de Notre-Dame Saint-Alban, numéro du 7 au 14 février 1943, Papiers Folliet au Prado, Carton Père Remillieux 3. Joseph Folliet certifie que l'abbé Remillieux commença à célébrer la messe « face au peuple » en 1936, « après l'avoir vu célébrer ainsi, en Allemagne, par le cardinal Pacelli », *Le Père Remillieux..., op. cit.*, p. 127. Joseph Folliet commet ici une erreur, puisqu'en 1936, le cardinal Pacelli n'est plus en Allemagne, mais à Rome. Laurent Remillieux n'évoque-t-il pas plutôt ici le séjour que le cardinal Pacelli fit en France en juillet 1937, à l'occasion de l'inauguration de la basilique Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus à Lisieux ? Il peut peut-être aussi faire référence aux célébrations qui se déroulèrent lors du Congrès eucharistique de Budapest entre les 25 et 29 mai 1938.

Le curé de Notre-Dame Saint-Alban se réclamait de la plus haute autorité pour justifier son choix devant ses paroissiens, pour les introduire aussi aux débats en cours. Le père Chéry expliquait que l'autorisation avait été délivrée par le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon. Au cours du deuxième trimestre de l'année 1946, *La Maison-Dieu* rappellerait la réglementation adoptée par l'Assemblée des cardinaux et archevêques les 18-20 juin 1945³⁸¹. La célébration de la messe face au peuple devait faire l'objet d'une demande motivée, adressée à l'évêque du diocèse et la décision possédait encore à cette date un caractère exceptionnel. On peut donc supposer qu'en 1943, au moment où le curé de Notre-Dame Saint-Alban éprouvait le besoin de légitimer la célébration face aux fidèles, l'usage était sur le point d'être introduit officiellement dans la paroisse et que cette situation apparaissait déjà des plus avancées.

Un dossier conservé aux Archives de l'Archevêché de Lyon permet cependant d'apporter quelques précisions. Deux lettres adressées au cardinal Gerlier, l'une datée d'août 1944 et écrite au nom de la « Ligue féminine d'action catholique » et de « l'Union Saint-Pierre et Saint-Paul », l'autre envoyée par Laurent Remillieux le 5 octobre 1944, posent le problème de « la célébration des Saints Mystères face aux fidèles, au cours des messes dialoguées »³⁸². Les laïques défendaient avec ferveur cette pratique instaurée « depuis plus de vingt ans » en en définissant tous les bénéfices.

« Cette révélation – car ce fut une révélation – attire de nombreuses âmes, leur fait saisir le sens profond de la Messe. Au cours de ces vingt ans, les plus surpris, les plus lents, ou les plus réfractaires aux innovations sont devenues, parmi nous, de vrais fidèles, parfois même de vrais fidèles agissants. Et chaque jour, chaque dimanche, voit croître le nombre des âmes attirées de l'extérieur (paroisses voisines ou lointaines, familles passées par l'Institut médico-légal pour cause tragique et gagnées à cette Messe de funérailles si prenante) qui viennent participer aux Saints Mystères avec nous, au milieu de nous, uniquement parce que, là, elles les comprennent mieux, elles les vivent plus intensément. »

La suite de la lettre valorisait le rôle de l'abbé Remillieux. Ce dernier expliquait à son archevêque qu'il exprimait dans sa lettre le désir de ses paroissiens. Des allusions à une conversation antérieures montraient que le sujet avait déjà été abordé entre le cardinal Gerlier et Laurent Remillieux. Ce dernier revenait d'abord sur la messe des funérailles de Francis Chirat et Gilbert Dru, militants chrétiens et résistants fusillés sur la place Bellecour le 27 juillet 1944, messe exemplaire qui avait

³⁸¹ *La Maison-Dieu*, Cahier n° 6, 2^e trimestre 1946.

³⁸² A.A.L., Papiers Gerlier, 11 / II / 127, Dossier Notre-Dame Saint-Alban.

été célébrée à Notre-Dame Saint-Alban par le curé de la Nativité de Villeurbanne, le chanoine Borel, « face à la foule ». Puis il abordait sa propre action pastorale.

« Depuis que je suis à Notre-Dame Saint-Alban, vingt-cinq ans dans deux mois, nous nous sommes lentement préparés. Nous sommes, semble-t-il au terme de cette préparation. La Messe face au peuple est chez nous tellement naturelle qu'à tous sans exception un retour à la Messe célébrée dos tourné à l'assistance paraîtrait comme un recul ; ce serait très pénible aux âmes. Cette affirmation, Eminence, n'infirme en rien celle que j'ai faite en public, à savoir que si, pour un bien général, vous deviez nous demander un sacrifice, nous le ferions immédiatement en pleine confiance, quelque douloureux que ce soit. Je le dis en toute simplicité : j'ai assez d'influence sur les fidèles qui me sont confiés pour n'avoir pas la crainte d'être démenti par les faits. »

Laurent Remillieux entourait sa demande de toutes les précautions nécessaires et assurait que sa paroisse constituait un cas d'exception. Il espérait voir Notre-Dame Saint-Alban appartenir bientôt au Prado et la qualité de la formation des célébrants préviendrait les risques et les dérives. De plus, le public des fidèles formé de « chrétiens exemplaires », « cultivés » – et il citait Robert Flacelière –, issu du « milieu fervent des étudiants », garantissait la valeur de la demande. Mais il soulignait à nouveau pour finir la portée de la décision à prendre sur les plus communs des paroissiens.

Les témoignages des anciens paroissiens, garants de la mémoire paroissiale, se refusent systématiquement à la prudence chronologique, attitude réservée à l'historien. Originaires de Domène en Isère, dans le diocèse de Grenoble, les parents de Joseph Charlas, déjà évoqué pour ses activités de scout, s'établirent une première fois sur le territoire paroissial au début des années 1930. L'inscription de leur fille sur le registre des confirmations célébrées le 29 avril 1932 en reste la seule preuve tangible. Même si Joseph Charlas assure qu'ils sont partis de Grenoble en 1930, les listes nominatives des recensements des années 1930 n'ont conservé aucune trace de leur présence, car des déménagements successifs les conduisirent très vite à Montchat, en 1933, puis à Caluire, en 1934, avant leur réinstallation sur la paroisse, rue Victor de Laprade, « quatre années après ». Les contacts avec la paroisse de l'abbé Remillieux furent cependant maintenus, au moins par l'intermédiaire du bulletin paroissial que recevaient chaque semaine les Charlas, plus occasionnellement par leur participation aux célébrations. L'entretien obtenu en mars 1992 avec le fils aîné de la famille, Joseph, se focalisa immédiatement, à l'initiative du témoin, sur les questions liturgiques qui polarisaient la différence de Notre-Dame Saint-Alban et de son curé, « prêtre exceptionnel ». En dépit de ses incertitudes quant à la chronologie de la présence familiale sur le territoire paroissial et donc de ses

absences, Joseph Charlas tint à défendre la précocité des innovations introduites par l'abbé Remillieux.

« Les choses qui semblent habituelles maintenant, la célébration du sacrement, la vie spirituelle, par exemple ne serait-ce que la célébration de la messe, on célèbre face au peuple, c'est une initiative absolument... euh... absolument in... comment dirais-je... introuvable à l'époque des années 37-38. Je dis 37-38, plutôt 34-35 puisque mes parents habitaient sur la paroisse Saint-Alban il me semble. »³⁸³

La date de 1937-1938 correspond pourtant plus aux propos que tiendrait l'abbé Remillieux dans le bulletin paroissial de février 1943. Cette chronologie semble suivre la voie fut ouverte par le cardinal Pacelli au cours des voyages effectués entre 1936 et 1938. Un peu plus tard au cours de l'entretien, à propos d'une question portant sur les réactions des autres catholiques lyonnais aux changements introduits à Notre-Dame Saint-Alban, le témoin revint sur le thème de la célébration eucharistique, en développant le contenu des innovations liturgiques.

« Je pense que, dans certaines paroisses lyonnaises traditionnelles, on dit : "oh ! Saint-Alban, c'est un curé original, il fait des choses nouvelles". Ce n'était pas du tout des choses nouvelles. Tout était expliqué, bien conçu, au contraire très intelligent. Quand on a un prêtre qui célèbre face au peuple, que vous voyez et qui vous cause deux, trois fois au milieu par exemple de la préparation de l'offrande, bon, il vous dit quelques mots qui vont éclairer les gens. Parce qu'à l'époque, théoriquement, on célèbre en latin, et les gens n'y comprennent pas grand-chose, on comprend un peu les gestes, les grandes lignes. Le Père Remillieux célébrait déjà les trois quarts de la messe en français sauf pour la consécration. Pour bien marquer l'obéissance. »³⁸⁴

Joseph Charlas repousse l'idée de nouveauté ressentie à l'extérieur et, tout au long des souvenirs qu'il égrène, il revient à la fois sur la volonté de Laurent Remillieux d'inscrire la liturgie paroissiale dans la tradition de l'Eglise romaine des premiers chrétiens, celles des catacombes, et sur son respect de l'obéissance due à l'institution. Le renouveau s'ancrait dans une fidélité à une tradition plus ancienne, le changement y trouvait sa légitimité. La reconstitution des faits proposée par le témoin était tout autant redevable aux écrits publiés sur Notre-Dame Saint-Alban par ceux qui s'étaient intéressés à la question du renouveau paroissial, qu'à son propre itinéraire religieux. Il rejeta en effet la nouvelle liturgie mise en œuvre après le Concile de Vatican II et opta pour la fréquentation d'une paroisse lyonnaise traditionaliste³⁸⁵.

³⁸³ Témoignage de Joseph Charlas recueilli le 20 mars 1992.

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ Au cours de l'entretien, Joseph Charlas refusa toujours de répondre aux questions qui portaient directement sur les changements liturgiques vécus par l'Eglise catholique post-conciliaire. Quand, prenant conscience de ses réticences, j'essayai d'y revenir, il détournait systématiquement la question. Ce furent d'autres paroissiens, rencontrés après lui, qui me

En fait, dans les premières années, même dans le cadre de ce qui apparaissait comme emblématique des audaces liturgiques de l'abbé Remillieux, les innovations demeurèrent maintenues dans des limites raisonnables. Si, dans le lieu du culte, les fidèles devaient se grouper autant que possible par familles, car « on ne sépare pas ce que Dieu a uni »³⁸⁶, en majorité les hommes demeuraient à droite et les femmes à gauche, ce placement étant « justifié par les nécessités du chant ». La messe chantée avait formé l'un des premiers combats livrés par l'abbé Remillieux pour sortir de leur passivité et de leur isolement les paroissiens qui assistaient à la célébration de l'eucharistie. Il avait été difficile de rompre avec les habitudes et, vingt ans après la première messe célébrée dans l'oratoire provisoire, Laurent Remillieux confiait sa déception : la messe dialoguée ne pouvait même pas être envisagée alors, les chants se réduisaient à une peau de chagrin et il ne se souvenait que d'avoir entendu chanté le commun de la messe par la Schola grégorienne, dirigée par Marguerite Monier, et peut-être aussi la « Prière matinale » et la « Prière des apôtres ». Les papiers de l'abbé Colin ont conservé des indices des efforts demandés aux pratiquants dès le début de l'histoire paroissiale. Des leçons de chant et de solfège, « en principe obligatoires » avaient été organisées pour les garçons du patronage le jeudi matin et elles étaient proposées, depuis 1922 aussi, aux membres du Petit Cercle des Jeunes Gens³⁸⁷. En septembre 1924, en vue de la préparation des cérémonies du 12 et du 26 octobre, des répétitions communes, toujours dirigées par Marguerite Monier, étaient prévues pour les enfants, les jeunes gens et les hommes. Les efforts de l'abbé Colin pour convaincre ses interlocuteurs donnent une idée de leurs réticences. La *Semaine religieuse du diocèse de Lyon* du 20 novembre 1925 conserve la trace des activités de Mlle Monier à la tête d'une Schola Grégorienne, mentionnée pour sa participation à la cérémonie d'ouverture de la saison de travail des cercles d'études féminins de Lyon. Celle du 25 juin 1926 évoque la journée grégorienne du 20 juin précédent et l'intervention de la schola de Saint-Alban, toujours associée à Marguerite Monier. L'abbé Remillieux parviendrait peu à peu à obtenir des paroissiens leur participation à une messe chantée. La seule source primaire donnant un descriptif des offices pour le début des années 1930 est cette même feuille d'octobre 1933 qui a déjà servi à

retracèrent, parfois spontanément, son parcours après son départ du territoire paroissial, me confiant à ce sujet leur surprise.

³⁸⁶ « Envoi Bloud et Gay », p. 39.

³⁸⁷ Lettre de 1922 (aucune date précise) envoyée aux parents des enfants du patronage et lettre du 18 juillet 1922 destinée aux jeunes gens du Cercle d'études, Papiers Colin.

l'étude des œuvres paroissiales. Elle s'adressait aux habitants du territoire paroissial, à tous les catholiques susceptibles de désirer « quelques indications générales concernant la vie de [leur] âme ». Le déroulement des messes du dimanche et ses règles inhabituelles pour les pratiquants était présenté comme “ une coutume de la Maison ”. le texte insiste sur la nécessité de la messe chantée, revient sur les problèmes de placement des fidèles et aborde pour finir le problème de la communion fréquente.

« Chaque dimanche, LA MESSE OU TOUT LE MONDE EST SPECIALEMENT CONVIE (hiver et été) est célébrée à SEPT HEURES. C'est une messe où l'on prie en chantant. Pour préparer la prière publique et la participation active à la vie liturgique, un cours de chant grégorien, de musique religieuse et profane, est donné chaque jeudi à 8 h. 15 dans une des salles du 69, rue Laënnec. Est-ce que tout le monde ne peut pas chanter.

A cette messe, comme au reste à tous les offices, il n'y a pas de places marquées. *Personne* ne reste au fond de l'église. On ne monte pas par l'allée du milieu, mais par *les deux passages latéraux*, entre les bancs et les murs, jusqu'au rang le plus proche de l'autel. On a soin d'occuper toutes les places avant de passer au rang suivant.

Vos prêtres prient instamment tout le monde, sans exception, de se plier à cette règle. C'est pour le bien commun. Tous, ou presque, l'ont compris. C'est devenu une coutume de la “ Maison ”. A 6 heures est dite une première messe. La dernière messe est à 9 heures. Ces trois messes (9 heures, aussi bien que les autres) sont des messes de communion.

LES CHRETIENS QUI COMMUNIENT A TOUTES LEURS MESSES – c'est tellement naturel ! Notre âme a tant besoin d'être alimentée ! – SONT NOMBREUX CHEZ NOUS. Nous espérons que ce sera le fait de tous. »

Le déroulement de l'office dominical, qui réunissait la « famille spirituelle », a aussi été décrit dans l'essai préparé pour les éditions Bloud et Gay. Le chant en commun des prières liturgiques réunissait le prêtre et ses fidèles, il proposait « la participation la plus directe, la plus vivante du Sacrifice »³⁸⁸. Laurent Remillieux détaillait tous les chants de supplication et de louange proposés à la communauté et précisait que, « suivant le conseil de liturgistes connus », on avait pris l'habitude de chanter l'antienne de la communion. La voix humaine demeurait la seule traductrice envisageable « des sentiments profonds de l'âme des chrétiens ». « Aucun silence et surtout aucune musique, fût-elle religieuse » ne pouvait la remplacer³⁸⁹. Les « concerts », qu'on entendait dans certaines églises, « donnés avec la louable intention de faire venir du monde », étaient ravalés au rang d'une profanation et

³⁸⁸ « Envoi Bloud et Gay », p. 51.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 56.

Laurent Remillieux rejoignait ici le cadre fixé par l'Eglise de Pie X³⁹⁰. A l'époque qui correspond au récit de Robert Flacelière, « la grand'messe [était] chantée quotidiennement »³⁹¹. Mais comme tous les fidèles ne pouvaient prendre part, le dimanche, à cette grand'messe, des messes basses continuaient à accueillir ceux qui la manquaient³⁹². La messe dialoguée s'inscrivait dans les limites du « commencement de la messe », même si le dialogue entre le prêtre et les fidèles continuait parfois à plusieurs moments du sacrifice. Les revendications pour une messe dialoguée n'apparaissent pas dominantes dans les textes laissés par Laurent Remillieux, au contraire de celles réclamant la messe chantée pour l'office dominical.

Le dialogue qui s'instaurait, comme la messe chantée, étaient cependant susceptibles d'être gênés par la méconnaissance du latin. C'était bien pour cela que l'abbé Remillieux recommandait l'utilisation d'un missel contenant « une bonne traduction, afin que, sachant ce qu'ils dis[aient], [les fidèles] [pussent] donner leur adhésion de cœur et d'esprit aux grandes prières chantées, faisant retentir unanimement les *Amen, Deo Gratias, Laus tibi Christi, Et cum spiritu tuo...* »³⁹³. Dans une lettre envoyée aux parents des enfants se préparant à la communion solennelle, il conseillait donc l'achat du missel de Dom Lefebvre³⁹⁴, apprécié ici pour ses traductions fidèles des textes latins. L'usage du latin était ardemment défendu par Laurent Remillieux, car il était la langue de l'Eglise et réalisait son unité au cours d'un sacrifice universel. En 1947 encore, le curé de Notre-Dame Saint-Alban défendait cet usage.

« La question tout entière est dominée par deux principes. D'abord celui-ci : la langue de l'Eglise dans notre Occident est le latin. Il n'est pas loisible à quiconque de la considérer comme une gêne et, comme telle de s'en débarrasser. Secondement c'est un autre principe traditionnel aussi que, partout à travers le monde, une âme de

390 Le 22 novembre 1903, par le *Motu proprio Tra le sollicitudine*, Pie X rétablit l'ancien chant grégorien dans les fonctions du culte. Il recommandait le renouveau de la musique sacrée, moyen d'élévation de l'esprit vers Dieu, aide précieuse dans une participation active aux saints mystères et à la prière publique et solennelle de l'Eglise.

391 C'est en tout cas ce qu'affirme Robert Flacelière dans son ouvrage *Renaissance liturgique et vie paroissiale*, *op. cit.*, p. 95. Il met l'adverbe en italiques pour souligner le fait. Il précise même qu'« en semaine, évidemment, l'assistance des *circumstantes* est beaucoup plus réduite, elle est pourtant suffisante pour que la paroisse offre tous les jours le saint sacrifice sous sa forme la plus pleine et la plus solennelle ».

392 R. Flacelière, *Renaissance liturgique et vie paroissiale*, *op. cit.*, p. 95-96.

393 « Envoi Bloud et Gay », p. 55.

394 « Lettre aux parents datée du 11 juin 1935 », citée dans le dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 95.

bonne volonté qui veut connaître le Christ et participer à son Mystère de Rédemption, ne doit pas être arrêtée par une question de langue, de telle sorte qu'il faut constamment initier au latin les âmes fidèles qui sont de plus en plus communautaires et leur demander à certains jours, surtout le dimanche, de supporter, malgré leurs connaissances personnelles, qu'on songe aux nouveaux venus, qu'on les initie, d'où les traductions, bien lues, par des lecteurs laïcs, zélés, qui sentent la splendeur de leur ministère : transmettre aux âmes la parole de Dieu écrite dans les Saints Livres. A notre sens, il n'y a pas de question. Si on écrit beaucoup sur ce sujet, n'est-ce pas pour défendre les deux principes séparément suivant son point de vue, sans chercher à les appliquer tous deux ? Notre expérience prouve que ce n'est pas impossible. »³⁹⁵

La modération et la tradition se situaient désormais du côté de Notre-Dame Saint-Alban, Laurent Remillieux se tenait en deçà des propositions les plus radicales.

L'usage du français avait d'ailleurs toujours été réservé aux traductions et aux explications, qui accompagnaient les textes latins et ne les remplaçaient en aucun cas. Le récit de funérailles célébrées pour un mort de l'Institut médico-légal, reproduit dans l'ouvrage du père Chéry, permet de retrouver avec précision les moments et les circonstances de l'emploi de la langue française au cours de la cérémonie³⁹⁶. Les traductions étaient parfois prononcées par un prêtre, elles le furent ensuite par un laïc, mais elles continuaient à doubler le discours du célébrant. Un ancien paroissien, Pierre Isnard, enfant au moment des faits racontés, a d'ailleurs confié les « tensions » engendrées par l'attitude inflexible du curé sur ce point. Il affirme que « les enfants ne comprenaient rien » et, si les homélies lui semblent encore dans son souvenir « révolutionnaires » pour l'époque, il les oppose à une « liturgie célébrée en latin »³⁹⁷. La présentation de la liturgie en œuvre dans la paroisse de l'abbé Remillieux par Robert Flacelière reposait en fait sur une ambiguïté, à partir du moment où il en faisait le modèle le plus avancé qui fût.

« Mais dira-t-on, il n'est pas nécessaire de sacrifier ce symbole d'unité qu'est une langue commune. Les fidèles aujourd'hui n'ont-ils pas des missels, des rituels où les prières que le prêtre dit en latin sont traduites ? Et dans beaucoup d'églises déjà, ne voit-on pas un laïc ou un prêtre *doubler* l'officiant, en lisant en français la traduction des textes liturgiques ? Cela ne suffit-il pas ? Non, cela ne suffit pas, car il ne s'agit que de médiocres compromis. »³⁹⁸

³⁹⁵ Copie d'un extrait de la *Semaine religieuse et familiale* du 19 au 26 octobre 1947, Papiers Folliet.

³⁹⁶ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, *op. cit.*, p. 137-140.

³⁹⁷ Témoignage de Pierre Isnard recueilli le 17 janvier 1992. Son père, André Isnard était l'un des paroissiens engagés dans les œuvres de Notre-Dame Saint-Alban. Militant pour les associations familiales, il fut d'ailleurs président de l'Association des familles de Lyon, il a aussi fréquenté la Chronique Sociale.

³⁹⁸ R. Flacelière, *Renaissance liturgique et vie paroissiale*, *op. cit.*, p. 37.

L'attachement de Laurent Remillieux au *Missel quotidien et vespéral* du bénédictin Dom Gaspar Lefebvre posait le problème dans des termes explicites. Ce missel était cité à plusieurs reprises dans les textes destinés aux paroissiens et apparaissait comme le seul livre de messe capable d'accompagner les fidèles dans la prière communautaire, telle qu'elle se pratiquait à Notre-Dame Saint-Alban. Publié en 1920, il proposait en effet une traduction intégrale et fidèle des textes latins dans la perspective de « rendre les chrétiens plus saints en éclairant leur intelligence, en leur permettant de “s’associer davantage” à la prière du Christ et de l’Eglise »³⁹⁹. Dès 1924, l'ouvrage était réédité. En ce début des années 1920, on y retrouvait toutes les recommandations que Laurent Remillieux aimait à répéter à ses paroissiens et qui se conformaient aux directives des autorités ecclésiastiques : la communion précoce des enfants comme le chant grégorien témoignaient des évolutions liturgiques en cours depuis Pie X et le missel contribuait, toujours dans la lignée officielle, à constituer « l'âme de l'Action catholique, c'est-à-dire de l'apostolat laïc hiérarchisé »⁴⁰⁰. La fidélité à l'institution caractérisait les choix du curé de Notre-Dame Saint-Alban et jamais on ne trouverait trace d'une recherche plus audacieuse, y compris quand Georges Michonneau et l'équipe sacerdotale de Colombes réaliseraient, conformément à l'orientation missionnaire de leur paroisse, un missel destiné à la classe ouvrière et remplaçant les traductions fidèles des textes de Dom Lefebvre par des paraphrases et autres adaptations, plus à même de servir leurs tentatives de pédagogie religieuse, plus proches de leur sensibilité pastorale⁴⁰¹. L'action de Laurent Remillieux s'inscrivait dans une génération antérieure de réformateurs, autrement dit dans le courant du second mouvement liturgique qui s'était développé, juste avant 1914, dans les abbayes du Mont-César à Louvain, de Maredsous et de Saint-André-lès-Bruges. Exploitant le souci pastoral de Pie X d'une « participation personnelle du croyant »⁴⁰² aux célébrations, les bénédictins de Belgique donnaient alors au

³⁹⁹ Michel Albaric, o.p., éditeur, *Histoire du missel français*, Editions Brepols, 1986, 256 p., p. 116.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁰¹ *Ibid.*, voir le chapitre IV consacré à une analyse de l'intention des auteurs de missels, p. 89-111.

⁴⁰² E. Fouilloux, *Histoire du christianisme...*, *op. cit.*, p. 211. La présentation du mouvement liturgique associée à la réflexion menée par les bénédictins belges puis allemands les efforts de quelques « paroisses pilotes souvent citées en exemple » et parmi lesquelles on trouve Notre-Dame Saint-Alban. Elle replace le Centre de Pastorale Liturgique créé en 1943 par les dominicains dans la continuité des recherches bénédictines. Mais elle redit le lien entre la rénovation liturgique et les mouvements de jeunesse, le *Quickborn* en Allemagne,

mouvement liturgique une dimension ecclésiale et missionnaire. La liturgie s'orientait désormais vers les laïcs et, intégrée au ministère paroissial, elle devait contribuer à réaliser l'idéal communautaire, tout entier resserré autour du sentiment de cette proximité divine, tant recherchée à Notre-Dame Saint-Alban. L'édition du *Missel quotidien et vespéral* de Dom Lefebvre, moine de Saint-André-lès-Bruges, concrétisait cet élan, le rendant enfin accessible à un public paroissial.

Les préoccupations liturgiques de Laurent Remillieux apparaissaient au même moment : jamais les sources antérieures à la fondation de Notre-Dame Saint-Alban n'ont livré d'indice sur un intérêt plus précoce et encore une fois, il faudra se tourner vers le réseau extra-paroissial constitué par le prêtre dans ces années 1920, sur ses premiers contacts avec les mouvements de jeunesse, les Compagnons de Saint-François au premier chef, pour trouver les origines de l'adoption dans sa paroisse des suggestions du mouvement liturgique. Après la guerre, l'abbaye de Maria Laach animait désormais les débats autour de la question liturgique et les travaux de théorisation de Romano Guardini finissaient de signaler que l'Allemagne avait pris « le relais de l'innovation »⁴⁰³. Dans un article consacré aux Compagnons de Saint-François et à leurs relations avec l'Allemagne, Régis Ladous a rappelé à son tour les liens tissés, grâce à Romano Guardini, « personnalité dominante » du « cercle dirigeant du *Quickborn* », entre le renouveau liturgique et son « milieu d'élection : la jeunesse »⁴⁰⁴. Il revient sur la promotion « de la “messe communautaire”, de la messe dialoguée, en latin, entre l'officiant et les fidèles rassemblés devant lui – et complétée par des “paraliturgies” en allemand »⁴⁰⁵. Mais plus intéressante pour nous est la connexion qu'il établit entre les milieux pacifistes de la jeunesse allemande évoluant au sein du *Quickborn*, d'une part, et Laurent Remillieux et les Compagnons de Saint-François, d'autre part. Entre les organisations allemandes et française, il fait

« incomparable terrain d'expérimentation ».

⁴⁰³ *Ibid.*

⁴⁰⁴ Régis Ladous, « Des chrétiens pour la paix : les Compagnons de Saint-François et l'Allemagne », *Chrétiens et sociétés. XVIe – XXe siècles*, Bulletin du Centre André Latreille (Université Lumière – Lyon 2) et de l'Institut d'Histoire du Christianisme (Université Jean Moulin – Lyon 3), 1999, n° 6, p. 133-157, p. 137-138. Pour prendre connaissance de la situation des catholiques en Allemagne sous la République de Weimar, voir P. Colonge et R. Lill (Sous la direction de), *Histoire religieuse de l'Allemagne*, op. cit., p. 181-197. Quelques pages et une notice biographique (p. 394-395) présentent Romano Guardini.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 138.

même de Laurent Remillieux « le médiateur » incontournable⁴⁰⁶. Ces relations permettent de comprendre comme on retrouvait à Notre-Dame Saint-Alban toutes les manifestations du renouveau liturgique défini outre-Rhin. La messe dominicale formait notamment l'acmé de la semaine ordinaire, l'événement qui célébrait le sentiment communautaire. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la volonté du curé d'intégrer à cette messe les cérémonies de baptême et de mariage, les communions : chaque paroissien partageait ainsi les événements de la vie religieuse avec sa famille spirituelle. L'accueil de l'enfant ou du nouveau couple par le groupe des fidèles et la possibilité laissée par l'heure matinale aux participants de communier lors de l'office réalisaient l'idéal communautaire. Ils amenaient la famille du baptisé ou les jeunes mariés à la participation active qu'attendait le célébrant de l'ensemble des pratiquants. Sans la démonstration liturgique de l'engagement des parents ou des mariés dans la communauté paroissiale, on ne pouvait que s'inquiéter du devenir de l'enfant baptisé ou de la future famille qu'annonçait le mariage. Les grands rites de passage du catholicisme devaient se vivre dans l'intimité de la communauté, comme s'il fallait intérioriser les grands actes liturgiques pour mieux ressentir la proximité divine, gage d'un accomplissement de la foi personnelle.

On peut d'ailleurs se demander si la volonté de combattre les catholiques conformistes participait encore du projet missionnaire à l'origine de la fondation paroissiale. La condamnation de la pratique formaliste était certes sans appel car on considérait qu'elle empêchait l'Eglise de pénétrer le monde des incroyants. La déperdition du sens des gestes religieux dressait un obstacle insurmontable entre les prêtres et les habitants du quartier éloignés de l'Eglise.

« Dans combien de paroisses n'assisterons-nous pas à ce désolant spectacle d'une religion sans chaleur et sans mouvement qui semble retenir de la doctrine chrétienne que les conclusions d'un utilitarisme moral sans générosité ! Lorsque le prêtre, au chevet d'un malade donne l'Extrême-Onction, il importe qu'en aucune façon ses gestes et ses paroles ne soient interprétés, même par des incroyants comme un rite coutumier et sans valeur. »⁴⁰⁷

Jules Monchanin, confronté aux réalités du ministère paroissial, n'avait pas exposé autrement à sa mère ses déconvenues. Les innovations introduites dans la vie liturgique de Notre-Dame Saint-Alban devaient débarrasser le culte de ses aspects incompréhensibles, du vide formel qui avait envahi ces « rite[s] coutumier[s] », qui interdisait au prêtre d'établir une communication avec l'assistance et qui, selon lui,

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁴⁰⁷ « Envoi Bloud et Gay », p. 243 et 122.

retenait loin de l'église les non pratiquants. Ainsi s'expliquaient, dans le cas des funérailles, la traduction des textes de l'espérance chrétienne et, dans le cas des baptêmes, celle des textes fournissant le rituel de ce sacrement. Pour convaincre les incroyants et ramener à la foi les baptisés qui avaient abandonné toute pratique, il suffisait de leur découvrir le sens des rites et des sacrements, de les ouvrir à « la vérité » car « la vérité » était agissante, elle possédait le pouvoir de convertir. Cette vérité n'était nullement à inventer. La rénovation liturgique était entendue comme une restauration des rites anciens de l'Eglise des premiers chrétiens. Laurent Remillieux réfutait les critiques formulées par ceux qui lui reprochaient une originalité gratuite.

« Il s'agissait seulement dans l'administration ou la réception des Sacrements de comprendre le rituel et d'en suivre sans cesse la lettre et l'esprit. Il ne s'agit pas du tout d'innovations inattendues [...] [ni] du besoin d'avoir sa manière à soi bien que nous soyons en fondation. Il s'agit simplement de suivre les rubriques et les indications du rituel. »⁴⁰⁸

Il intégrait explicitement sa démarche dans les recherches liturgiques menées dans les milieux du catholicisme national et international, qu'il côtoyait avec les Compagnons de Saint-François et les autres mouvements de jeunesse ou à l'occasion de son investissement dans les organisations qui militaient pour le rapprochement franco-allemand, des milieux qu'il rencontrait aussi en participant aux discussions sur le laïcisme consacré et aux premières rencontres œcuméniques. La vie paroissiale vivait alors au rythme de ses découvertes et le discours de Laurent Remillieux réconciliait, dans ce cadre, les exigences liturgiques et missionnaires. Mais à aucun moment, on n'échappait au problème d'une distorsion entre les expérimentations qui se déroulaient dans des milieux clos et choisis et les réalités paroissiales de Notre-Dame Saint-Alban.

Les multiples contacts de Laurent Remillieux avec le catholicisme allemand, comme ses fonctions d'aumônier des Compagnons de Saint-François, lui avaient assurément offert des opportunités pour tenter des innovations liturgiques. Il est en effet maintenant établi que les mouvements de jeunesse, qui multipliaient les occasions de célébration du culte en plein air, avaient contribué à lancer la recherche. Les sources qui retracent les audaces liturgiques de Laurent Remillieux le disent aussi : ce sont bien les souvenirs que les anciennes compagnes de Saint-François ou les autres aumôniers du mouvement ont confiés à Joseph Folliet qui valorisent sa manière de célébrer la messe et ce sont eux que le biographe a utilisés pour raconter le

⁴⁰⁸ « Envoi Bloud et Gay », p. 102.

changement liturgique⁴⁰⁹. Le témoignage du père Louis Joseph, aumônier national des Compagnes au moment où il répond au questionnaire de Joseph Folliet, en donne un aperçu significatif quand il rappelle les journées du « Grand Pèlerinage de Lourdes » de 1948.

« Le Père m'a influencé par son sens communicatif de la liturgie de la messe. Il avait le "charisme" de révéler par ses paroles et par toute son attitude le *Mysterium fidei*. Il créait une ambiance de foi, de communion avec Dieu et avec l'Eglise. Ses audaces liturgiques, on sentait bien qu'elles venaient non de l'improvisation, mais de sa connaissance des premiers siècles chrétiens, de son expérience de prêtre attentif aux besoins du peuple fidèle. [...] Un souvenir : de passage à Lyon, le Père m'invite [...] à sa messe paroissiale du dimanche suivant. Je le vois encore en aube avec l'étole, accueillant, souriant, au seuil de son Eglise ; le Père recevant ses enfants. Cette messe resserrait la « communauté » paroissiale autour de l'autel mais l'ouvrait aussi sur la chrétienté de la terre et du Ciel. Les commentaires du Père, les intentions qu'il suggérait me restent encore en mémoire. »⁴¹⁰

Même si les préoccupations liturgiques étaient renvoyées au souci pastoral du prêtre, on ne sait toujours pas dans quel sens il faut observer le passage entre les expérimentations vécues en dehors du territoire paroissial et leur application à Notre-Dame Saint-Alban. La description relève dans ce texte encore d'un discours formel, tout entier construit autour du mystère de la foi et du secret possédé par un personnage charismatique. Mais sur la question de l'origine de la rénovation paroissiale, l'hypothèse selon laquelle les changements introduits à Notre-Dame Saint-Alban furent une conséquence des apostolats menés par l'abbé Remillieux en dehors du cadre paroissial, et qu'ils avaient été réfléchis et expérimentés dans les milieux d'un catholicisme militant, apparaît la plus probable. On ne doit donc pas les présenter comme issus d'une pratique missionnaire attachée à la conversion des milieux ouvriers, et croire en leur efficacité au sein d'une population non pratiquante, voire incroyante, repose sur un amalgame et une illusion, qu'ont cristallisés les récits présentant Notre-Dame Saint-Alban comme une paroisse modèle.

Car si, dans les discours, la liturgie devenait un moyen de la christianisation, elle demeurait dans les faits l'instrument d'un accomplissement personnel, elle guidait le

⁴⁰⁹ Ces témoignages, guidés par un questionnaire type établi par Joseph Folliet, se trouvent dans les Papiers Folliet conservés au Prado. La célébration de la messe y fait presque toujours l'objet d'une remarque particulière sinon d'un paragraphe entier, répondant soit à la question « A-t-il exercé sur vous une influence ? Laquelle ? Dans quelles circonstances ? », soit à la question suivante, « Pouvez-vous citer quelques paroles de lui qui vous aient particulièrement frappé ? Pouvez-vous rappeler quelques-uns de ses actes ou quelques-unes de ses attitudes qui vous aient frappé ? ».

⁴¹⁰ Témoignage du père Louis Joseph, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1.

croyant dans une démarche vers un approfondissement de sa foi et elle accompagnait le clergé dans son désir de former une élite paroissiale. On retrouvait finalement les éléments d'une analyse que proposait à l'automne 1943 le manifeste annonçant la naissance du Centre de Pastorale Liturgique et évoquant les débuts français du renouveau liturgique.

« Le mouvement liturgique n'a cessé de progresser en France depuis quelque vingt ans. Sans remonter jusqu'à l'impulsion primordiale donnée par *L'Année Liturgique* de Dom Guéranger et jusqu'aux ouvrages de Huysmans, on peut citer parmi les symptômes de cette renaissance l'usage, maintenant répandu chez un nombre considérable de fidèles, des Missels complets, en particulier celui de Dom Gaspar Lefebvre, et la diffusion du chant grégorien restauré par les moines de Solesmes. »

« C'est dire que, chez nous, le mouvement liturgique est resté limité, qu'il a atteint des individus et peut-être transformé leur vie intérieure, mais qu'il n'a pas pénétré pratiquement la masse du peuple. »⁴¹¹

Dès sa création, le Centre de Pastorale Liturgique associait étroitement la renaissance liturgique à l'effort missionnaire qui devait être conduit dans le pays. Dans un article de *Cité Nouvelle* paru en mars 1944, le jésuite Paul Doncœur qui rapportait les débats des journées d'études de janvier 1944, se réjouissait de la conjonction des deux préoccupations, pastorale et liturgique, qui seule permettrait de sortir d'une impasse élitiste⁴¹². Certes, quelques paroisses avaient su s'ouvrir à une renaissance liturgique mais elles demeuraient l'exception et le mouvement liturgique ne parvenait pas encore à échapper à sa « phase aristocratique »⁴¹³. La liturgie « aura cause gagnée quand le point de vue mis en lumière à Vanves aura conquis l'attention de tous. C'est-à-dire quand le mouvement liturgique de monastique, d'historique, de

⁴¹¹ *La Maison-Dieu*, Cahier n° 1, janvier 1945, p. 172-173.

⁴¹² Paul Doncœur, « Les journées d'étude du "Centre de Pastorale Liturgique de Vanves", 26-28 janvier », *Cité Nouvelle*, 10-25 mars 1944, p. 339-349. La thèse de Dominique Avon, *Paul Doncœur S.J. (1880-1961). Splendeur humaine et grandeur française par un christianisme intégral ?*, Doctorat d'Etat es lettres et sciences humaines – Histoire –, sous la direction de Gérard Cholvy, Université Paul Valéry Montpellier III, Janvier 1999, 3 vol. 808 p., développe la contribution du jésuite au mouvement liturgique dans le chapitre X, p. 616-678, intitulé « Renaissance liturgique : un pionnier ». Dominique Avon évoque à cette occasion le contexte du mouvement qui associa dans les années 1940 les partisans de la réforme liturgique aux défenseurs d'une paroisse missionnaire. Cette thèse a été publiée sous le titre *Paul Doncœur, s. j., un croisé dans le siècle (1880-1961)*, Paris, Editions du Cerf, coll. « Petits Cerfs Histoire », 2001, 400 p.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 341.

théologique, d'esthétique, de spirituel, sera devenu *pastoral* »⁴¹⁴. Cependant, même quand cette renaissance se produisait dans le cadre paroissial, on ne pouvait pas lui prêter systématiquement un caractère populaire. La paroisse citée en exemple, Saint-François-Xavier, était certes « parisienne » (elle se situait dans le septième arrondissement) et « bourgeoise ». Mais si l'on se référait à Notre-Dame Saint-Alban, l'ambiguïté n'était pas levée, en dépit de la présence d'une importante population ouvrière au sein du territoire paroissial.

L'influence des mouvements de la jeunesse catholique allemande sur Laurent Remillieux aidait même à démontrer le contraire. Paul Donœur dénonçait le danger d'une liturgie qui ne saurait devenir populaire, en prenant pour preuve l'expérience allemande et son initiateur, Romano Guardini. Il se référait à la traduction de *l'Esprit de la Liturgie* par Robert d'Harcourt et à l'introduction que ce dernier en avait proposée et qui restait à ce jour « une des meilleures études [...] sur le *Mouvement Liturgique dans l'Allemagne d'après-guerre* »⁴¹⁵. Les citations qu'il proposait à ses lecteurs mettaient l'accent sur le décalage d'une initiation vécue sur le mode intellectuel, comme une aventure intérieure, sans aucune tentative pour prendre en compte la réalité extérieure et ses exigences.

« [...] C'est toujours au milieu de haute culture que cet apostolat s'adresse. M. R. d'Harcourt le constate formellement : “ Il est parfaitement exact que jusqu'à présent le mouvement liturgique, en Allemagne, n'a guère débordé la sphère de la jeunesse intellectuelle. Il n'a pas beaucoup entamé l'inertie religieuse du grand public qui continue à ne guère connaître les voies de la prière liturgique. *Il demeure une chapelle. Ecclesiola in Ecclesia* ”. Il est difficile d'être plus sévère. Analysant ce fait, M. R. d'Harcourt précise que ce mouvement n'était pas exempt d'une “ sorte d'archaïsme ”, tandis que certains dénonçaient en lui un goût de la retraite, d'*ésotérisme religieux*, qui leur apparaissait comme un scandale au milieu de la bruyante détresse de notre existence moderne. Sur quoi il cite la protestation de l'un des maîtres les plus aimés de cette jeunesse universitaire, Hermann Platz, déclarant qu' “ une attitude de réclusion peureuse, étroitement et égoïstement soucieuse du salut personnel... une retraite qui ressemble à un emmurement dans un petit cosmos intérieur, à l'heure où nos grandes villes périclitent d'incroyance et de vice, est en vérité le plus criant des scandales ”. »⁴¹⁶

Les relations de Laurent Remillieux avec les catholiques allemands appellent des éclaircissements qui seront donnés dans le chapitre suivant. Mais d'ores et déjà la question du modèle liturgique appliqué dans sa paroisse et de sa finalité peut être posée. En dépit des discours affichés, les tentatives de renouvellement de la vie

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 340.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 342-343.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 343.

liturgique qui se déroulaient dans la paroisse lyonnaise semblaient procéder d'une logique plus élitiste que missionnaire.

On pourra finalement se demander si l'expérience paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban ne participait pas plus des phases préparatoires définies par Paul Doncœur pour la période antérieure à la fondation du Centre de Pastorale Liturgique, avec toutes les limites que signifiait ce renvoi, déniait aux réalisations de l'abbé Remillieux l'accomplissement prêté par Robert Flacelière ou le père Chéry. Une citation extraite d'un article écrit en 1948 pour la revue *Etudes*, semble bien résumer le problème des innovations liturgiques introduites dans certains cercles catholiques avant 1943.

« Période d'archéologie savante, illustrée par les noms des Cabrol, des Duchesne, des Battifol [...]. Période littéraire et esthétique [...] renaissance du chant grégorien, des arts mineurs, vénération des monuments sacrés, nouvelle floraison d'un art religieux. Période des cénacles et chapelles, où des élites intellectuelles, des avant-gardes de jeunes, préludaient avec un mélange de timidité réelle et d'audace apparente à l'affirmation de la grande liturgie populaire. »⁴¹⁷

Le jésuite a répondu fort courtoisement à la demande de témoignage formulée par Joseph Folliet au début des années 1950⁴¹⁸. Il lui précisait qu'il avait rencontré Laurent Remillieux « à Saint-Alban ou en montagne » et qu'il avait été « conquis par sa cordialité et sa foi surnaturelle ». S'il assurait lui demeurer « fort attaché », il écrivait aussi qu'il n'avait « rien de très précis à témoigner » et il renvoyait justement son biographe « à ses amis lyonnais ». C'était cantonner les efforts liturgiques de Laurent Remillieux dans un cadre local, mais plus encore dans un cercle relationnel finalement restreint, c'était lui dénier un rôle majeur dans la réflexion liturgique, à laquelle Paul Doncœur avait activement participé, dans laquelle Laurent Remillieux n'avait peut-être joué que le rôle d'un témoin. Les relations entre les deux hommes connurent d'ailleurs des épisodes moins cordiaux que la lettre à Joseph Folliet passait sous silence. Le témoignage d'un ancien paroissien de Notre-Dame Saint-Alban, Marcel Marchand, évoquait pour sa part « ceux qui en acceptant [Laurent Remillieux] s'acharnaient à voir les petits côtés, ou les « trous » toujours secondaires dans l'action du Père »⁴¹⁹. Le père Doncœur remettait ainsi en question la messe

⁴¹⁷ Paul Doncœur, « Etapes décisives de l'effort liturgique contemporain », *Etudes*, novembre 1948, p. 200-210, p. 200.

⁴¹⁸ Les citations qui suivent sont extraites d'une lettre écrite par Paul Doncœur à Joseph Folliet, non datée mais classée parmi les témoignages reçus au début des années 1950, Papiers Folliet, Prado.

⁴¹⁹ Lettre de Marcel Marchand à Joseph Folliet, datée du 13 novembre 1949, Papiers Folliet, Prado. Je n'ai pas retrouvé l'article de *Cité Nouvelle* dont il est question dans ce témoignage.

chantée qui avait les préférences de Laurent Remillieux. Mais sa critique des réalisations du curé de Notre-Dame Saint-Alban semblait aussi plus globale.

« Tu connais certainement à ce sujet l'attrapade avec le Père Doncœur en 43 ou 44 je ne sais plus. A la suite de sa venue à Saint-Alban un dimanche, le Père Doncœur, inspiré par des éléments paroissiaux disons « réactionnaires » avait publié un article injuste dans *Cité Nouvelle*. Le Père Remillieux demande et obtient, je crois, rectification. »

Dans son récit, le témoin liait les critiques formulées à l'encontre de Laurent Remillieux à ses réalisations paroissiales, tout en demeurant très imprécis. Si tel était vraiment le cas, « l'attrapade » montrait que l'expérience de Notre-Dame Saint-Alban avait été relativisée par certains tenants de la réforme liturgique. Mais dans le contexte troublé de la Deuxième Guerre mondiale, le désaccord pouvait aussi porter sur les choix politiques des deux prêtres.

La légende du « petit prêtre qui avait vaincu l'argent »

Tous les exemples montrent une fois encore combien la prudence s'impose quand on veut établir les réalités de la vie liturgique de Notre-Dame Saint-Alban, paroisse lyonnaise des confins de la ville. Si l'on souhaite par contre en rester aux innovations avérées dès le début de la vie paroissiale, on peut, apparemment sans crainte, en revenir aux questions financières. L'extrait de la feuille diffusée en mai 1920, déjà mentionné, laisse entrevoir la position de Laurent Remillieux vis-à-vis de l'Eglise bourgeoise. Avec l'« orgueilleux » et le « vertueux » pharisien, n'étaient-ce pas les marchands que le prêtre voulait chasser du temple ? Le récit qui fonda la légende du « petit prêtre qui avait vaincu l'argent » tient en deux anecdotes, reprises dans tous les ouvrages qui ont eu à évoquer Notre-Dame Saint-Alban et dans les témoignages recueillis auprès d'anciens paroissiens. L'événement initial eut lieu pendant la première messe célébrée dans l'oratoire provisoire, le troisième dimanche de l'Avent 1919. Laurent Remillieux l'a rapporté dans un texte cité presque intégralement dans la biographie écrite par Joseph Folliet et qui sera repris ici aussi, tant il est caractéristique à la fois de la méthode que Laurent Remillieux employait pour rendre compte de ses réalisations et de la construction de la légende de Notre-Dame Saint-Alban, la paroisse lyonnaise qui avait su résoudre le problème de l'argent dans l'Eglise. Le texte original n'a malheureusement pas pu être retrouvé. Le récit commence quand deux catholiques pratiquantes, exaspérées par le comportement de deux anticléricaux qui avaient assisté à la messe, décident de répéter à leur futur curé les propos qu'elles avaient subrepticement interceptés.

« – [...] La foule qui s'écrasait à la chapelle ce matin n'était pas banale... Il n'y avait pas que des chrétiens... C'est ainsi que, par exemple, derrière nous, "collés" contre la paroi du fond, se trouvaient deux personnages bien peu recommandables... Ils n'ont cessé de causer de la plus désagréable manière. Avant que vous preniez la parole, ils ont répété plusieurs fois : les curés sont des êtres étranges, ça se faufile partout. En voilà un qui vient "trouver son beurre" dans ce quartier naissant. Il parlera sûrement... Il va nous faire part de sa grande préoccupation : la "galette" que les imbéciles vont "abouler". Or, Monsieur le curé, heureusement, vous n'avez pas dit un mot de la question "argent".

– Heureusement ou malheureusement... Mesdames, je vous avoue que je n'y ai pas songé...

Les chrétiennes, bonnes et droites, continuèrent :
– Après votre allocution, surpris, ils vous ont jugé comme un fin et rusé "compère" qui sait ménager ses effets, à vrai dire un "attrape-gogo" expérimenté. Ils n'en revenaient pas d'avoir entendu un "curé" parler d'autre chose que de l'argent. Surpris, un peu décontenancés, ils sont sortis en poussant un "zut alors !" qui ne manqua pas de retentissement... »

« Je ne sais ce que les deux chrétiennes attendaient de moi après ce récit. Peut-être une protestation ? Elles auraient compris... Peut-être une "jérémiade" découragée ? Elles étaient de si bonne intention qu'elles auraient certainement essayé de me "renflouer".

J'aurais pu dédaigneusement hausser les épaules ; c'est sans doute ce que vaguement elles attendaient ; c'est, pour sûr, ce qu'elles auraient le mieux compris. Il est réconfortant de dédaigner l'injure dont on ne saisit pas la portée. Or, mes réflexions étaient très différentes. J'étais venu à Notre-Dame Saint-Alban avec toute mon âme, avec le désir de donner le Seigneur, de le faire connaître, de parler du Christ et de le faire aimer. Bien que depuis de longues années je connusse les milieux incroyants, j'avoue que je ne m'étais pas encore posé à moi-même d'une manière très nette cette grave question : que penseront de "toi" ceux qui, dans le quartier – il y en a certainement – assurent qu'il est impossible à un homme intelligent d'admettre que l'esprit et la religion, tout entière œuvre d'esprit, sont des réalités profondes ?... Tout cela, comme des flots violents, heurtait mon esprit en cadence. En pensant aux deux personnages, je me disais au plus intime de mon âme : si nous voulons un jour les retrouver, eux et leurs frères de pensée, il ne faut pas que jamais, à tort sans doute, mais en fait, nous paraissions nous occuper d'abord de questions temporelles. Des idées et encore des idées tournaient dans mon cerveau sans que je puisse réfléchir. Puisque la pensée tournait vite, la parole suivait hâtive. Je ne sais plus bien ce qu'entendirent les deux chrétiennes. Ce dut leur paraître une sorte de justification des deux êtres qui les avaient tant "morfondues" le matin. En manière d'épilogue, je dis très simplement : "incroyants comme ils le sont, ils ne peuvent pas penser autrement..."

En tout cas, ma défense, si défense ce fut, demeura très courtoise, car, je me souviens comme si c'était hier, à quel point les deux chrétiennes se retirèrent satisfaites de leur visite. Moi aussi, j'étais heureux de tout ce qu'elles m'avaient dit. Le soir, à un salut, nous étions une quarantaine. Je racontai la visite des deux dames et l'épisode dont elles m'avaient fait part. Naturellement, et peut-être avec âme, je défendis les deux inconnus. Vous pensez bien – quelques-uns peut-être s'en souviennent encore – que ma défense le soir dans cette humble chapelle où l'Hôte divin, la Charité incarnée, venait de passer ses premières heures, dut être aussi chaude que la grâce du Seigneur le permit. A la sortie du salut, dans le silence de la nuit d'hiver, sur le plateau qui, en vingt ans, n'est pas encore arrivé à se peupler, chrétiennes et chrétiens les plus décidés à appartenir sérieusement au groupe spirituel qui allait se former, échangeaient probablement leurs impressions sur une fraternité que l'on pourrait rendre saisissable à tous en la réalisant dans le concret humain. En justifiant la logique de la pensée chez nos deux frères inconnus, j'avais dit quelques instants auparavant : "Pourquoi ne continuerions-nous pas à exclure du lieu saint, où s'assemblent des chrétiens qui s'aiment, toute question d'argent, si légitime soit-elle ?" J'avais fait remarquer que la grande loi de l'Eglise parlait des "offrandes des fidèles", en laissant aux circonstances de lieu et de temps le soin de choisir les modes de

perception. D'une façon plus concrète encore j'avais dit : « Pourquoi, chaque semaine, ne vous fournirais-je pas jusqu'au dernier centime nos comptes communs ? » C'est avec insistance que je soulignais le caractère communautaire de ces dépenses. C'est en commun que nous dépenserions tout ce qu'il faudrait pour le soin de l'Eglise, c'est en commun que nous aurions à nous procurer ceci ou cela pour chanter les louanges du Seigneur, c'est en commun que nous aurions à entretenir l'autel, c'est en commun que nous aurions à vivre, en ce sens que le prêtre dénué, et cela convient, vivrait pauvrement, que son stand de vie serait inférieur au stand moyen de la communauté. J'ajoutais, connaissant jusqu'au moindre détail les frais de la communauté : ce sera votre devoir à tous de participer à ces frais, abstraction faite de toute question humaine. Aussi, dès ce soir, je vous demande en grâce l'anonymat des offrandes. Des affaires de ce genre, ne peuvent avoir pour témoins que Dieu et nos consciences.

J'indiquai dès ce premier soir où l'on pourrait déposer les enveloppes anonymes. Pendant que je parlais, je voyais devant moi des têtes qui s'inclinaient presque avec ostentation. Mon idée n'était pas personnelle. Elle existait déjà dans la communauté, avant que la communauté possédât son cadre : signe des temps, ou plutôt signe de la grâce ! Les offrandes des fidèles sont œuvre d'amour dans leur essence. Ne doivent-elles pas à tout prix le demeurer sans alliage ? Dès le dimanche suivant, les comptes étaient donnés et remises les premières enveloppes anonymes. Notre « Vie de l'âme » était fondée *sans plan préconçu*, en dehors de toute prudence humaine, sans pourtant la contredire, en même temps que se fondait l'œuvre d'évangélisation dans notre quartier, car j'avais annoncé pour la première semaine les méditations sur l'Evangile qui, précédées maintenant du chant de l'Office chaque vendredi, conformément peu à peu les âmes sur l'âme du Christ. »⁴²⁰

Et Joseph Folliet de conclure : « Ainsi naît, chez le Père Remillieux, la volonté tenace de « vaincre l'argent » ». Le deuxième événement, du moins tel qu'il a été rapporté par les panégyristes de Laurent Remillieux, scellait la réussite de l'entreprise. Tandis que le plan chronologique des chapitres relatant l'histoire paroissiale rejetait, chez Joseph Folliet, l'anecdote dans le développement consacré à la Deuxième Guerre mondiale⁴²¹, son récit ouvrait le premier chapitre de l'ouvrage du père Chéry, chapitre d'ailleurs intitulé « Vous avez vaincu l'argent ».

« 3 septembre 1944. Lyon est libéré. L'effervescence est partout. Des Comités de Libération se forment de tous côtés. M. le Curé, revenant d'une visite, rentre au presbytère. A la porte, quatre hommes l'attendent. En s'approchant, il les reconnaît. Ce sont des « notables » du quartier ; pas de ceux qu'on voit à l'église d'ordinaire, ni même au presbytère ; de ceux plutôt qu'on croirait facilement hostiles à la religion. « Monsieur le Curé, nous venons vous chercher, nous avons besoin de vous. » – « De moi, pas possible ! et pourquoi donc ? » – « Eh bien ! voilà : nous fondons un Comité de Libération ; il faut que vous en soyez ; vous représentez tout le quartier ; tout le monde sera heureux de vous y voir. » Et l'on se dirige vers le café où va se tenir la réunion constitutive. On élit le président. Maintenant, il faut un vice-président. Par acclamations, M. le Curé est désigné. Enthousiasme général. Il dit quelques mots, demande la raison d'un tel choix. Et une voix lance du fond du café : « Vous au moins, vous avez vaincu l'argent. » Et tout le monde d'applaudir avec vigueur. »⁴²²

⁴²⁰ Texte écrit par Laurent Remillieux, cité par J. Folliet in *Le Père Remillieux..., op. cit.*, p. 66-68.

⁴²¹ J. Folliet in *Le Père Remillieux..., op. cit.*, p. 167.

⁴²² H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie..., op. cit.*, p. 21-22.

Tous les ouvrages qui ont rendu compte de l'expérience paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban, pour en présenter les innovations, ont en fait commencé par démontrer le lien logique qui mena de la volonté de rénovation liturgique à la prise de conscience de la nécessité de résoudre au préalable la question de l'argent. Ce fut au moment où l'abbé Michonneau dénonçait les « bruits d'argent autour de l'autel »⁴²³ et exhortait à leur suppression, que la paroisse de Laurent Remillieux fut désignée en exemple des renouvellements espérés. La dissociation des questions matérielles et spirituelles enthousiasmait ceux qui cherchaient à désarmer l'anticléricisme populaire, obstacle à la pénétration de l'Église dans le milieu ouvrier. Dans l'église de Notre-Dame Saint-Alban, la quête ne venait plus troubler le déroulement du culte et l'abandon des différentes classes de cérémonies plaçait Laurent Remillieux dans la continuité des abbés révolutionnaires, ralliés à l'abolition des privilèges.

« L'aspect négatif du système est très simple ; il n'y a ni quêtes à l'église, ni chaises payantes, ni troncs divers ; aucune rétribution n'est sollicitée pour les Baptêmes, les Mariages, les Funérailles ; rien, absolument rien, en aucun cas. La liturgie est la même pour tous – ou plutôt elle est adaptée à chaque cas, mais jamais cette adaptation n'est faite en fonction de la richesse : ce sont les besoins spirituels des intéressés qui la dictent. »⁴²⁴

Tout autant que la gratuité des cérémonies, le système de la « Vie de l'âme » suscitait l'intérêt, même si l'on reconnaissait la difficulté de généraliser aux autres paroisses la solution expérimentée à Notre-Dame Saint-Alban.

« L'aspect positif du système est très simple : une boîte est disposée au fond de l'église, sur laquelle se trouvent ces mots : “ *Vie de l'âme* ”. [...] Dans cette boîte, les fidèles déposent ce qu'ils veulent, en se servant d'une enveloppe. Parfois cette enveloppe porte mention d'une intention, d'une reconnaissance ; jamais elle ne doit porter le nom du donateur ; l'anonymat est de règle ; tout don non anonyme est impitoyablement renvoyé à son auteur. »⁴²⁵

Les récalcitrants et les sceptiques, comme les usagers occasionnels de la paroisse, ceux qui venaient amenés par la mort brutale d'un proche, dont le corps avait été déposé à l'Institut médico-légal, étaient renvoyés à une feuille imprimée que le curé tenait à leur disposition et qui révélait son souci pédagogique. A Notre-Dame Saint-Alban, on s'efforçait de convaincre du bien-fondé des innovations liturgiques et financières en décrivant clairement et simplement les changements et en expliquant leurs raisons.

⁴²³ *Paroisse, communauté missionnaire, op. cit.*, p. 20.

⁴²⁴ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, *op. cit.*, p. 29.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 29-30.

Le père Chéry et Robert Flacelière reproduisaient par ailleurs la même page extraite de *La Semaine religieuse et familiale* du 2 au 9 juillet 1944 et dévolue à la « Vie de l'âme »⁴²⁶. Dans cette rubrique du bulletin paroissial, on publiait les comptes de la paroisse. Recettes et dépenses mensuelles étaient confrontées, les recettes étant rapportées au nombre d'enveloppes trouvées dans la boîte de la « Vie de l'âme », et étaient détaillés tous les postes budgétaires (dans l'ordre, frais du presbytère, de la maison d'œuvres, facture d'entretien du presbytère, pains d'autel, frais de sacristie, luminaire, papier à polycopier, consommation de gaz et d'électricité à l'église, au presbytère, à la maison d'œuvres, pour les mois d'avril et de mai 1944, envoi de la circulante, frais divers). Le père Chéry et Robert Flacelière assuraient leurs lecteurs de la pérennité de la méthode et de son résultat financier et, si les besoins du clergé paroissial étaient ainsi à peine couverts, leur condition confortait l'idéal de pauvreté qui les animait, dans le prolongement d'une Eglise des pauvres recueillant la tradition franciscaine et l'héritage lyonnais du fondateur du Prado, le père Chevrier. Ces références étaient celles dont se réclamait Laurent Remillieux et elles étaient explicitement rappelées dans les écrits qui lui étaient consacrés⁴²⁷. Ces derniers se contentaient d'ailleurs de reprendre, sur ce thème du traitement de la question financière, ses propres affirmations, sa lecture de la situation, une lecture consensuelle et idyllique dans le sens où il était dit que ses réalisations étaient parvenues à accomplir matériellement la tâche du financement de la paroisse, qu'elles recevaient l'approbation de tous les habitants du quartier, pratiquants ou non, et donc qu'elles avaient atteint leur objectif initial : la réconciliation des ouvriers avec l'Eglise, qui ouvrait aux missionnaires les perspectives de la reconquête. En finir avec la perception d'une Eglise qui, en tarifant les cérémonies religieuses, laissait à penser qu'il existait plusieurs catégories de chrétiens, était posé par l'abbé Remillieux comme une condition de la « rechristianisation ». Cette conclusion fermait la page consacrée aux comptes paroissiaux dans le bulletin de la première semaine de juillet 1944.

La reconstruction a posteriori de l'événement fondateur des pratiques financières en vigueur à Notre-Dame Saint-Alban s'articulait elle aussi autour de l'exigence

⁴²⁶ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, *op. cit.*, p. 31-33 et R. Flacelière, *Renaissance liturgique et vie paroissiale*, *op. cit.*, p. 49-52.

⁴²⁷ Dans la bibliographie qui suit le chapitre en question, le père Chéry note d'ailleurs l'étude de Mgr Alfred Ancel, supérieur du Prado, *La Pauvreté du prêtre d'après la vie et les écrits du Vénérable Antoine Chevrier*, qu'il a consulté avant sa publication en 1946 par E. Vitte.

missionnaire d'une paroisse établie en milieu ouvrier. Le milieu que dépeignait Laurent Remillieux à travers la description par les deux « chrétiennes, bonnes et droites », des deux contempteurs de l'Eglise catholique et de son clergé réfléchissait les préjugés anticléricaux de la classe ouvrière. Les catholiques missionnaires de Notre-Dame Saint-Alban s'implantaient dans un quartier où les incroyants, ennemis de l'institution ecclésiale, les accueillaient non dans l'indifférence mais avec hostilité. La première partie du récit cataloguait rapidement les deux personnages : « peu recommandables », ils causaient « de la plus désagréable manière », dans un argot que rapportaient volontiers à leur curé « les deux chrétiennes ». Mais parce qu'il ne faisait que répéter les paroles de ces dernières, Laurent Remillieux les rendait responsables du jugement qu'impliquait leur description. Pour lui, « les deux personnages », assimilé à des « incroyants », devenaient rapidement « deux inconnus », avant de gagner le substantif de « frères ». Dans la deuxième moitié du récit, ils étaient définitivement relevés au rang de « nos deux frères inconnus ». La tolérance du prêtre, son ouverture et son écoute, son aptitude à remettre en question le fonctionnement de son Eglise, comme son esprit de pauvreté et de charité, l'avaient fait basculer dans le camp des ouvriers anticléricaux, délaissant à leurs dénonciations stériles les deux pratiquantes, qu'il ménageait sans rallier leur point de vue. La déclinaison des désignations successives des deux individus affirmait par ailleurs leur intégration finale dans la communauté paroissiale. En paroles, ils étaient déjà les premiers convertis du curé missionnaire. L'histoire que racontait Laurent Remillieux possédait une valeur mythique : telle un récit des origines, elle fixait un commencement à une pratique et l'expliquait. Elle replongeait cette pratique dans le contexte d'une Eglise missionnaire, en parfait accord avec le débat en cours au moment de l'écriture de ce récit. « Vingt ans » au moins s'étaient écoulés depuis ledit événement et même si Laurent Remillieux s'en souvenait « comme si c'était hier », il fallait replacer le texte dans les circonstances de sa rédaction pour en cerner tous les enjeux.

Il est impossible d'échapper à un nouveau va-et-vient entre ce que l'on peut savoir des temps fondateurs et les textes des années 1940. Laurent Remillieux se conformait en fait aux attentes des catholiques du réseau formé par le Centre de Pastorale Liturgique, auquel il appartenait lui-même. Sa participation aux journées d'études de Vanves de janvier 1944⁴²⁸ l'associait aux réflexions des fondateurs du Centre,

⁴²⁸ Laurent Remillieux signale dans le double des registres paroissiaux sa participation, en janvier 1944, aux journées d'études du Centre de Pastorale Liturgique, pour expliquer son absence de la

auxquels il apportait le témoignage de son expérience paroissiale. La fondation du Centre de Pastorale Liturgique, l'année précédente, par les pères Duployé et Roguet, avec le concours de l'équipe des éditions du Cerf, pouvait ainsi être présentée « comme le fruit d'années de réflexion, de recherches et d'expériences »⁴²⁹. Le récit de Laurent Remillieux que reprenait ensuite l'un des membres de l'équipe du Cerf, le dominicain Chéry, réitérait finalement les deux catégories d'arguments qui étaient avancés par les tenants d'une réforme liturgique : d'une part, le nouveau traitement du problème financier répondait aux préjugés de classe, qui dressaient légitimement les ouvriers contre les privilèges de l'argent et dénonçaient la collusion entre Eglise et bourgeoisie et, d'autre part, il éduquait spirituellement les fidèles en les invitant à développer leur sens communautaire et à reconnaître la nature sacrée du sacerdoce, enfin dissocié des contingences matérielles. Dans l'impossibilité de retrouver l'original du texte de Laurent Remillieux, je n'ai pas réussi à le dater précisément, mais son adéquation parfaite aux exigences des initiateurs de la réflexion liturgique du milieu des années 1940 était en soi éloquente. Les textes produits en ces années-là par l'abbé Remillieux et que j'ai pu retrouver révèlent tous d'ailleurs cette imprégnation de la pensée du milieu réformiste. Les idées semblent circuler d'un auteur à l'autre et les influences réciproques sont parfois difficiles à démêler. Ainsi, ce texte écrit pour le bulletin paroissial de la fin de l'année 1944, à l'occasion des vingt-cinq ans d'existence de Notre-Dame Saint-Alban, reprend-il les thèmes développés par Robert Flacelière dans l'ouvrage qu'il rédigea au cours de l'été 1944, dans une troublante proximité de termes.

« A tout prix, pour rayonner l'Amour, il fallait former la Communauté. Il était indispensable entre nous de faire tomber ce qui nous sépare : l'argent d'abord. N'ayant aucune tradition, ce ne fut pas difficile. Comme nous le faisons aujourd'hui encore, comme sans doute on le fera toujours, comme certainement on le fera ailleurs, il suffit au prêtre de vivre pauvrement lui-même et, en toute rigueur, de publier les dépenses. Depuis vingt-cinq ans, chaque dimanche, pour les frais courants, l'argent, indispensable moyen d'échange, est venu, pur de tout alliage. L'orgueil de donner, même quand on peut et quand on doit, fut banni sans détour. Une conséquence impitoyable de cette attitude fut, entre nous, l'incapacité absolue de nous distinguer les uns des autres dans notre vie religieuse commune. Les Baptêmes, les Mariages, les Funérailles seraient d'égale solennité. Par là, nous rejoignons la grande loi d'Eglise, transcription fidèle de l'Ecriture Sainte en langage juridique : les chrétiens fidèles, comme, dans l'antiquité, les Juifs fidèles à l'esprit

paroisse. Acte de sépulture n° 18, 18 janvier 1944 : « La famille du défunt réside à Paris. La messe des funérailles a été célébrée à Paris où je me trouvais la semaine suivante pour les Journées liturgiques de Vanves. » Acte de sépulture n° 25, 25 janvier 1944 : « Je n'ai pas pu faire les funérailles ; j'étais à Paris aux Journées d'Etudes du Centre de Pastorale Liturgique. »

⁴²⁹ Dominique Avon, *Paul Donceœur S.J. (1880-1961). Splendeur humaine et grandeur française par un christianisme intégral ?*, op. cit., p. 617.

du Seigneur, lui présentent librement des *Offrandes* que les prêtres ont la charge de distribuer pour le mieux-être spirituel de la Communauté. Inhabilement peut-être, nous avons couvert cette manière de donner par une étiquette : « Vie de l'Âme ». »⁴³⁰

Le problème du financement de la paroisse est aussi présenté dans des termes équivalents par le père Chéry. Le dominicain se rendit à Notre-Dame Saint-Alban en septembre 1945, il y demeura du 4 au 23 septembre, pour les besoins de la composition de l'ouvrage destiné à la collection « Rencontres » des éditions du Cerf. La vie liturgique de la paroisse, qu'il put observer directement, était donc susceptible de se nourrir déjà des débats en cours, alors que la description de celle qui existait avant la guerre reposait sur des témoignages, dont le principal restait celui de Laurent Remillieux. Certes, le père Chéry précisait qu'il avait « connu Saint-Alban dans les années 1920 »⁴³¹ et ses souvenirs personnels pouvaient étayer son essai. Confusions et amalgames n'étaient cependant pas exclus. En dehors des témoignages oraux, il disposait aussi de l'ouvrage inachevé promis par Laurent Remillieux aux éditions Bloud et Gay et qui relatait des faits remontant au plus tard au milieu des années 1930. Il avait aussi pu consulter la publication de Robert Flacelière, qu'il citait d'ailleurs, mais dont on a déjà montré combien elle était redevable des premières discussions et propositions du Centre de Pastorale Liturgique, ainsi qu'une première version du témoignage de l'universitaire sous la forme d'une contribution aux XVIIe Journées universitaires, « La vie liturgique dans une paroisse de chrétienté », numéro spécial du *Bulletin Joseph Lotte* paru en 1938. Il signalait enfin, dans la bibliographie qui clôturait le chapitre sur le problème de l'argent, le texte de Laurent Remillieux « Paroisse et communauté », inclus dans l'ouvrage collectif *Communauté et religion*, paru en 1942 aux Presses universitaires de France⁴³².

La seule coutume paroissiale demeurée inchangée concernait la contribution pour le denier du culte. Le père Chéry note qu'il n'existait aucune mobilisation particulière du clergé, le bulletin paroissial se contentant de rappeler les fidèles à leur obligation et l'anonymat restant de règle. Les enveloppes reçues pendant cette période ne portaient pas forcément de mention précisant si l'argent qu'elles contenaient était

⁴³⁰ « Un peu d'histoire », texte signé « Le « Père » », *La Semaine religieuse et familiale*, décembre 1944, p. 4-5.

⁴³¹ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, *op. cit.*, p. 14.

⁴³² *Communauté et religion* par le pasteur J. Jousset, le laïc orthodoxe L. Zander et les clercs catholiques A.-Z Serran, L. Lebreton, H. de Lubac, Laurent Remillieux, etc., Paris, Presses universitaires de France, 1942, 64 p.

destiné au denier du culte. Le curé y prélevait lui-même « une somme largement calculée d'après le nombre de ses paroissiens pratiquants »⁴³³. La suppression des tarifs qui choquait certains pratiquants ou enthousiasmait les observateurs extérieurs, si elle était impossible à vérifier par les sources disponibles pour la période de fondation, est corroborée par tous les témoignages et les écrits de Laurent Remillieux à partir des années 1930. En 1945, le père Chéry affirme que l'inexistence des classes pour les enterrements était un fait avéré depuis vingt-six ans, mais sans apporter de preuve⁴³⁴. La sacristine, Mlle Clerc a quant à elle signalé à Joseph Folliet les « difficultés passagères » posées par « les éléments bourgeois pour les mariages et les enterrements »⁴³⁵, dans les premiers temps de la paroisse. L'abbé Remillieux dirigeaient alors les récalcitrants vers Saint-Maurice de Monplaisir. Le système de la « Vie de l'âme » avait, quant à lui, été mis en place au milieu des années 1920, sur l'initiative du curé. Une copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial du 17 janvier 1926 en apporte un témoignage indirect⁴³⁶. Laurent Remillieux demandait aux membres de « la famille paroissiale » d'inscrire dans leur budget un titre nouveau : « Vie de l'âme ». Ils devraient faire parvenir chaque mois au presbytère, sous enveloppe fermée, la somme qu'ils auraient fixée. On se passerait ainsi de la quête pendant les offices, pratique certes respectable mais non exempte, selon leur curé, d'effets pervers. Ici, le changement de système apparaissait d'abord comme une tentative pour placer les fidèles face à leurs responsabilités et rappeler leur rôle dans l'effort missionnaire conduit par le clergé paroissial. Souci éducatif et considérations pratiques se rejoignaient cependant pour souligner les avantages de la « Vie de l'âme ». Il ne s'agissait pas seulement de supprimer les « bruits d'argent autour de l'autel » pour ramener à l'église une population ouvrière détachée. Laurent Remillieux s'en prenait à nouveau à une pratique formaliste vidée de son sens religieux.

« La famille paroissiale, dans la personne du clergé qui la préside, est l'organe indispensable de la louange divine, de l'éducation et de la formation religieuse, de l'apostolat parmi nos frères incroyants. En tant que chrétiens, nous contractons chaque jour une dette envers elle. N'apparaît-il pas que ce mode de s'en acquitter, parce qu'il fait réfléchir, est plus éducateur et aussi d'un rendement légitime plus sûr que tel autre mode, très respectable toujours, qui permet cependant de donner le change pendant les offices, je ne sais trop à qui, il est vrai, certainement pas à Dieu, aux voisins et aux voisines peut-être. Les dernières quêtes nous ont donné plusieurs

⁴³³ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 37.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 134.

⁴³⁵ Témoignage recueilli par Joseph Folliet, non daté, Papiers Folliet conservés au Prado.

⁴³⁶ Passage sélectionné par Joseph Folliet, copie conservée dans ses papiers du Prado.

francs de monnaie entièrement démonétisés. [...] Qui veut-on tromper ? En soi ce n'est qu'une indécatesse anonyme et cependant, c'est singulièrement révélateur d'un état d'esprit assez répandu. On considère les choses de Dieu comme étrangères à soi, on se contente d'un formalisme consistant en pratiques diverses, toutes extérieures, dans lesquelles on fait consister toute sa vie religieuse. Mon Dieu, comme nous sommes loin de Vous. »⁴³⁷

Mais les quelques bulletins paroissiaux qui ont échappé à la destruction, et qu'il est possible de consulter dans leur version originale, montrent, contrairement à ce qu'affirment les écrits des années 1940, que les comptes n'étaient pas régulièrement publiés, qu'avant 1928, ils ne faisaient l'objet d'aucune rubrique de la première version du bulletin paroissial et que, dans les années 1930, le clergé paroissial se contentait d'un résumé de la situation financière qui ne détaillait pas tous les postes budgétaires. Certes, dès 1928, Laurent Remillieux affichait une volonté audacieuse de transparence. L'argent, loin d'être une fin en soi, n'était que le moyen incontournable de son action et il annonçait que, dans sa paroisse, on parlerait clairement d'argent et qu'en toute honnêteté, il justifierait ses dépenses comme il dévoilerait les sources de ses revenus.

« Les sociétés honnêtes, à but limité, ont la louable coutume de produire leurs comptes. Pourquoi ne ferions-nous pas de même ? Bien qu'atomiques fêtus de paille, nous avons l'audace – c'est la foi qui la donne – de nous placer résolument sur le plan surnaturel où le temps et l'espace ne sont plus rien. Nous ne travaillons pas pour la Terre. Les affaires du siècle, quand elles nous intéressent, ne prennent jamais notre cœur. Notre âme chrétienne les considère seulement comme des moyens. Cependant hélas parfois, nous sommes bien obligés de nous souvenir que, dans la cité humaine, l'esprit n'est pas indépendant de la matière. Aujourd'hui, une fois n'est pas coutume, parlons " argent ". avec fermeté, mettons-le au service de l'esprit qui vivifie. »⁴³⁸

Laurent Remillieux proclamait, dans le même bulletin, son désir de construire une communauté paroissiale indépendante de la bourgeoisie, allant jusqu'à reprendre le vocabulaire de la lutte des classes, assuré de lui amener l'empathie de la population ouvrière. La solidarité financière des paroissiens réaliserait l'idéal d'indépendance qui, au-delà de ses impératifs religieux et sociaux, conforterait aussi sa propre position face à Victor Carlhian. Le règlement de la question financière qu'il proposait appuyait son projet paroissial personnel.

« Etre libéré des puissances d'argent, être maîtres du métal ou des billets qu'on possède, non pas seulement parce qu'on nous les aurait donnés mais parce que nous les aurions gagnés nous-mêmes, pouvoir en faire vraiment ce que nous voudrions, sans que rien, ni personne ne vienne nous contredire, quel beau rêve ! Il est

⁴³⁷ Copie d'un extrait du bulletin paroissial de Notre-Dame Saint-Alban, numéro du 17 janvier 1926, Papiers Folliet au Prado, Carton Père Remillieux 3.

⁴³⁸ Copie d'un extrait du bulletin paroissial de Notre-Dame Saint-Alban, numéro du 4 mars 1928, Papiers Folliet au Prado, Carton Père Remillieux 3.

réalisable si, au milieu des dures réalités de la vie ou des entraînements de la vie, nous faisons, Dieu aidant, régner la conscience. »⁴³⁹

Le rêve ne fut en fait jamais pleinement réalisé. Des documents écrits ou des témoignages relativisent les méthodes de Laurent Remillieux en mentionnant d'autres ressources qui approvisionnaient de façon essentielle les comptes paroissiaux, et vont jusqu'à infirmer certaines des allégations avancées au milieu des années 1940. A ce propos, je reviendrai sur trois assertions du père Chéry. La première veut qu'il ne soit jamais question d'argent dans le bulletin paroissial *L'Étincelle*, destiné à être distribué dans toutes les boîtes aux lettres du quartier⁴⁴⁰. La deuxième assure que « le résultat financier est que la paroisse et son clergé vivent »⁴⁴¹, pauvrement certes, mais en accord avec leur idéal de pauvreté. Enfin, toujours selon le père Chéry, « un autre résultat est que le clergé est libéré de toute dépendance vis-à-vis de la classe bourgeoise, de ceux qui possèdent »⁴⁴². Il était tout de même indiqué que certaines années avaient été difficiles, que la paroisse avait dû parfois s'endetter et que les ventes de charité annuelles avaient assuré, jusqu'« à ces derniers temps »⁴⁴³, le financement de la Maison d'œuvres. On avait toutefois tendance à rester sur l'impression finale d'un équilibre, durement acquis mais réel. Outre le fait que c'était le contexte de 1943-1945 qui renforçait l'orientation paroissiale – la suppression des ventes de charité en 1945 seulement le montrait bien –, on devait admettre l'existence de réalités plus pragmatiques, qui contredisaient la volonté de Laurent Remillieux de se détourner de toute « manière de trouver de l'argent [...] jugée [...] trop naturelle, trop humaine »⁴⁴⁴. Il avait été un temps où, à cause des besoins financiers pressants, les solutions traditionnelles n'avaient pu être évitées, si jamais on avait cherché à les éviter.

Le seul exemplaire de *L'Étincelle* en ma possession date du premier décembre 1928, autrement dit, ce numéro 15 appartient encore à la première année d'édition. Les

⁴³⁹ *Ibid.*

⁴⁴⁰ Le père Chéry précise que les comptes sont rendus publics aux seuls pratiquants par l'intermédiaire du bulletin hebdomadaire photocopié, *La Semaine religieuse et familiale*. « Le bulletin paroissial proprement dit, celui qui est conçu comme un instrument d'apostolat et destiné à la masse, était un imprimé “ *L'Étincelle* », où il n'était jamais question d'argent. », p. 31.

⁴⁴¹ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 33.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 41.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

différentes rubriques sont précédées d'un avertissement qui informait les lecteurs que la feuille « voudrait paraître tous les huit jours » et qui demandait aux « amis du dehors » de fournir les moyens de cette parution hebdomadaire. « Servi gratuitement à tous ceux qui appart[enaient] à la famille de Notre-Dame Saint-Alban », cet « organe de doctrine et d'action catholiques » (sous-titre de *L'Étincelle*) « [était] leur chose ». L'avertissement précisait encore que les frais étaient « couverts par les Abonnements, les Souscriptions, la Générosité de tous nos Amis du dehors ». La dernière page indiquait que la feuille avait été imprimée par « La Source », 21, rue Vieille-Monnaie. Comment ne pas rapprocher dans ces conditions l'initiative éditoriale du réseau des anciens sillonnistes et de Victor Carlhian, ces « amis du dehors » qui avaient financé la fondation paroissiale et continuaient à assurer en partie son fonctionnement ? Les preuves des contributions financières apportées par Victor Carlhian et sa famille ont fait l'objet de développements, lorsque j'ai retracé les circonstances et les modalités de la création paroissiale. J'ai même cité, à cette occasion, une lettre de Victor Carlhian recommandant instamment à Laurent Remillieux d'éviter toute demande d'argent intempestive à sa nièce, Jeanne Le Gros. Le témoignage de Simone Carlhian, la fille aînée du couple, recueilli par Maurice Villain, rappelle les relations, « parfois pénibles », qui sévissaient entre son père et le curé de Notre-Dame Saint-Alban, relations entachées par les problèmes d'argent.

« L'un et l'autre étaient persuadés que l'Eglise devait se présenter avec son visage évangélique de pauvreté et de charité pour avoir audience auprès du peuple déchristianisé. Mais M. Carlhian par son ascendance, sa profession, son expérience des hommes était réaliste. "Tout apostolat, disait-il, pour être pleinement efficace doit être *pensé* et *organisé*." Aussi regrettait-il que certaines initiatives prises par M. Remillieux fussent insuffisamment réfléchies et mûries ou rapidement abandonnées. Il déplorait également qu'il donnât sa confiance à des gens qui ne la méritaient pas et qui exploitaient sa charité. De ce fait, leurs relations furent parfois pénibles, d'autant que M. Remillieux, contraint de faire appel à lui pour combler les déficits de la paroisse, avait, en face de lui, un complexe de timidité. »⁴⁴⁵

L'anticapitalisme, nourri de tradition franciscaine, qui poussait Laurent Remillieux à clamer son refus de laisser la bourgeoisie soutenir financièrement l'œuvre missionnaire orientée vers la conquête de la classe ouvrière, n'avait pu éluder la présence des bienfaiteurs, dont il sollicitait en fait lui-même le recours. L'inorganisation, voire l'imprévoyance, dont l'accusait Simone Carlhian, étaient des traits de sa personnalité soulignés souvent par d'autres témoins, qui préféraient cependant, pour leur part, parler d'ardeur et d'audace apostoliques ou d'inspiration surnaturelle. Victor Carlhian raisonnait en gestionnaire car c'était à lui de redresser la

⁴⁴⁵ M. Villain, *Victor Carlhian, Portrait d'un précurseur*, op. cit., p. 146.

barre quand le risque pris par l'abbé Remillieux mettait en danger toute l'entreprise et, même s'il se contentait d'évoquer, dans le témoignage envoyé à Joseph Folliet, son désaccord face aux méthodes employées par le prêtre, on sentait sa retenue, puisqu'il précisait, dans une lettre qui accompagnait son témoignage, qu'on ne pouvait tout dire ni tout écrire⁴⁴⁶.

La discrétion de Victor Carlhian comme son effacement progressif au fur et à mesure que les questions liturgiques prenaient le pas sur les autres dimensions de l'apostolat paroissial expliquaient aussi les silences des années 1940 sur son soutien financier. Son témoignage est ainsi corroboré par celui de son fils, Louis Carlhian, que j'ai rencontré pour la première fois le 11 avril 1992. Ce dernier dénie tout rôle de Victor Carlhian dans l'orientation de la paroisse dès la fin des années 1930, mais certifie que l'aide financière de son père avait duré au moins jusqu'à la guerre⁴⁴⁷. Il avance cependant que l'abbé Remillieux avait désiré prendre une indépendance « totale » et qu'il avait réussi à constituer autour de lui « un petit cercle d'hommes de bonne volonté », vers qui il se tournait en cas de besoin. Les souvenirs du plus jeune des fils Carlhian ne remontent guère en fait à la période antérieure aux années 1930. Des temps de la fondation, il ne sait que ce que la mémoire familiale lui a transmis ou ce qu'il a lu. Joseph et Françoise Remillieux, neveu et nièce de Laurent Remillieux, ont à leur tour évoqué, quand je les ai interrogés sur les relations de leur oncle avec Victor Carlhian, les différends financiers qui maintenaient une tension entre les deux hommes⁴⁴⁸. Joseph Remillieux définit Victor Carlhian comme le « représentant financier » des affaires paroissiales et signale les heurts récurrents provoqués par son exaspération face au mépris de l'argent affiché par Laurent Remillieux. Le thème revient par deux fois au cours de l'entretien et les deux témoins s'accordent sur « l'obsession de l'argent » qui caractérisait leur oncle et, aussitôt, mettent en lien cette obsession avec l'histoire familiale. Selon eux, « l'esprit de pauvreté » était une véritable philosophie familiale, développée en réaction contre la bourgeoisie lyonnaise. Plutôt que d'expliquer ces sentiments par une spiritualité franciscaine ou de réfléchir sur l'histoire sociale de la famille, ils enchaînent sur le souvenir de l'appartenance des arrière-grands-parents à la Petite Eglise, une « branche janséniste du catholicisme, interdite par Rome ». Dans tous les cas, les témoignages recueillis

⁴⁴⁶ Lettre de Victor Carlhian à Joseph Folliet, datée du 4 mars 1952, Papiers Folliet, Carton « Père Remillieux », Prado.

⁴⁴⁷ Témoignage de Louis Carlhian recueilli le 11 avril 1992 à son domicile parisien.

⁴⁴⁸ Témoignage recueilli le 4 avril 1992 au domicile de Joseph Remillieux, à Oullins.

auprès des membres des familles Remillieux ou Carlhian se focalisent sur les discordes et les aspects négatifs de la question financière, tandis que les récits des anciens paroissiens se concentrent sur le système de la « Vie de l'âme ». Quand on leur pose la question, les fidèles de l'abbé Remillieux affirment ne jamais avoir soupçonné les interventions financières de Victor Carlhian⁴⁴⁹. On pourrait mettre cette ignorance sur le compte de leur jeunesse au moment des faits. Mais le témoignage anonyme d'une paroissienne, envoyé à Joseph Folliet dans les années 1950, entretient la même certitude⁴⁵⁰. Centrés sur le problème des écoles, les propos rappellent les difficultés financières menaçant le maintien des écoles privées, qui ont couru tout au long des années 1920 et jusqu'à la fermeture des classes lors de la décennie suivante.

« Pour ne pas fermer ses classes " il aurait fallu " nous dit-il " organiser des quêtes, des kermesses, tendre la main..." Il voulait garder son indépendance totale et ne pas se mettre sous la "coupe" des industriels. Son immense souci du sacerdoce du Prêtre ne put se résoudre à quémander. »

Les remarques sont en totale contradiction avec celles de Louis Carlhian, mentionnant « les appels de fonds » envoyés par l'abbé Remillieux à son père, puis aux « hommes de bonne volonté » qu'il avait réussi à regrouper autour de lui. Le témoignage de la sacristine, Mlle Clerc, souligne tout à la fois les difficultés d'argent parfois insurmontables, dues à des décisions inconsidérées, et le pointillisme de l'abbé Remillieux, refusant d'« avoir de l'argent d'avance », « ne cach[ant] absolument rien aux paroissiens ».

L'exemplaire de *L'Étincelle* du premier décembre 1928 comportait en dernière page une rubrique intitulée « Entre nous, à Notre-Dame Saint-Alban », composée de deux articles signés de « Votre curé » et traitant de questions financières. Leur seule existence démentait déjà les propos du père Chéry. De plus, leur contenu s'inscrivait à l'encontre de l'image idyllique et consensuelle que donnerait des changements introduits dans la paroisse par le curé de Notre-Dame Saint-Alban. Il renouait par contre avec les méthodes et les traits de la personnalité de Laurent Remillieux qui ont été analysés dans le chapitre consacré au récit de ses jeunes années.

« " VIE DE L'ÂME " . – Combien ont passé à l'église pendant le mois de novembre qui s'achève ? Je ne sais. Je sais seulement que l'église fut plus fréquentée en novembre qu'en octobre.
Combien sur ce grand nombre ont songé qu'ils étaient chez eux et que par la « Vie

⁴⁴⁹ Un ancien paroissien, Joseph Charlas, a clairement rejeté la prépondérance de Victor Carlhian et de sa famille dans le financement de la paroisse. Entretien du 20 mars 1992.

⁴⁵⁰ Témoignage anonyme, papiers Folliet, Carton « Père Remillieux », Prado.

de l'âme » ils devaient contribuer aux dépenses de la famille spirituelle dont nous sommes tous membres ? [...] Combien, je le demande encore, ont songé à la " Vie de l'âme " ? Elle n'a donné ce mois que 2500 francs. Si beaucoup ont une conscience et savent le montrer, beaucoup aussi ne réfléchissent pas. Ils sont parasites sans le savoir. C'est laid cela. Quels sont ceux, familles ou individus, jeunes gens, jeunes filles, qui n'ont encore jamais pris une enveloppe pour y insérer ce qu'ils doivent consacrer à la Vie du Foyer de Lumière qu'est leur église ? Qu'on ne s'y trompe pas, **c'est une question de justice.**

Pendant la " Quinzaine sociale ", on nous a parlé beaucoup de Justice. Je suis persuadé que l'on aura compris et que le nombre de ceux et de celles qui se refusent absolument à être des parasites s'augmentera brusquement. Ainsi, je l'espère, nous aurons bientôt régulièrement nos 4000 francs par mois. Quand nous ne les avons pas, nous sommes obligés de mendier ailleurs. Mendier, alors que l'on pourrait se suffire !

Quelle horreur !

Sous le regard de Dieu et de sa conscience, on glissera sa petite enveloppe dans la boîte de l'église. " Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite ". Ce geste a une grosse valeur. Il assure la victoire de l'esprit sur ce qui est matériel. Comme ce geste est nécessaire dans notre pauvre société qui se paganise. Combien faut-il donner ? C'est affaire à chacun. Chacun connaît les frais auxquels devrait faire face la " Vie de l'âme ", 4000 francs par mois : chacun connaît ses ressources. Ainsi les données du problème sont complètes. A chacun de les résoudre.

Paresseusement, vous aimeriez que l'on vous taxe ? Je prétends que ce serait beaucoup moins bien :

1° Parce qu'on vous dispenserait de réfléchir, ce qui est un mal ;

2° Parce que les taxes portent uniformément sur tout le monde. Alors en fait, en égard à leurs ressources, les pauvres donneraient beaucoup plus que les riches. Ce n'est pas cela que vous voulez. Allons ! Avant tout n'aimez-vous pas la justice ? Mais pour la réaliser, il faut faire un effort ; vous le ferez. Cette question est intéressante : j'y reviendrai. »⁴⁵¹

Les propos étaient offensifs, le langage direct, et la tendance à culpabiliser ceux qui ne répondaient pas aux besoins de la paroisse et aux exigences de son curé, très nette. On retrouvait cette tendance dans d'autres appels sollicitant des contributions financières pour des projets sortant du quotidien. Ainsi, un supplément à *L'Étincelle*, daté du 17 février 1929, offrait en exemple « trois petits enfants, Jean, Louis, Paul, 8, 6, 4 ans » qui avaient vidé leur tirelire et avaient remis 30 francs à leur curé, pour aider un jeune homme de Notre-Dame Saint-Alban à se rendre à Rome, pendant la semaine de Pâques, au pèlerinage de la Jeunesse française. Après avoir insisté sur le fait que les enfants avaient donné « tout leur argent », Laurent Remillieux posait par leur intermédiaire une dernière question :

« Est-ce qu'une grande personne ne pourrait pas parachever la somme ? Mais immédiatement car la dernière limite d'inscription est dimanche 24 février. »

La rupture de ton qu'imposait la dernière phrase enlevait à l'anecdote son côté bon enfant.

⁴⁵¹ *L'Étincelle*, n° 15, 1^{er} décembre 1928, p. 59.

Le discours qui reprenait à l'anticléricisme son thème social était lui aussi récurrent. Laurent Remillieux utilisait la disparition de *L'Étincelle* pour démontrer la pauvreté d'un clergé partageant les conditions socio-économiques de ses paroissiens, égratignant à l'occasion une nouvelle fois les préjugés de la bourgeoisie. Le propos aboutissait à la promesse d'une Eglise délivrée du joug de l'argent.

« Comme j'ai regretté que notre pauvreté – des riches la traiteraient de sordide – nous empêchât de continuer [...] Ah ! je vous assure que les “ curés ” n'ont pas d'argent. Je suis un curé. Si j'avais eu un peu d'argent j'aurais fait imprimer tant de choses, tant d'idées qui se présentaient à mon esprit, idées que j'aurais voulu vous livrer simplement pour votre plus grand bien. [...] Vous avez des soucis d'argent ; nous aussi. Vous êtes obligés de compter avec le pauvre pain quotidien, nous aussi. [...] J'en sais quelque chose ! Vous aimez la justice ; nous aussi. [...] Vous aimez la Fraternité ; pour le coup, nous aussi ! Nous sommes tous semblables devant la mort, tous semblables devant la souffrance. [...] Nous ne sommes les ennemis de personne. Comme N.S. Jésus-Christ, nous n'abhorrons qu'une chose, c'est l'hypocrisie. Prétendre servir les autres en édifiant sa propre fortune, c'est effrayant. »⁴⁵²

Le texte a été dactylographié par une secrétaire de Joseph Folliet, qui avait éliminé de l'original certains passages. Les raccourcis interdisent de saisir l'ensemble de l'argumentation, censurent peut-être des éléments intéressants, mais les phrases conservées demeurent significatives. Parfois, Laurent Remillieux allait encore plus loin dans cette démarche. Pour prouver sa solidarité avec le milieu ouvrier qu'il désirait ramener à l'église, il n'hésitait pas à mettre en accusation les autres cadres paroissiaux et leur attitude inconsidérée face aux dépenses communes.

« J'ai été “atterré” par les chiffres de consommation de gaz, soit à la maison d'œuvres, soit au presbytère. On a essayé de m'expliquer. [...] Mon âme de “travailleur” n'est pas satisfaite. Dans une famille de trois ou quatre personnes où la consommation mensuelle du gaz s'élèverait à cent francs, je me demande sur quelle base il faudrait calculer un budget. Que les mères de famille fassent écho à ma plainte ! Elles ont plus de pouvoir que moi. Passer mon temps à contrôler des choses de ce genre serait contraire à mon devoir. »⁴⁵³

Le souci d'économie de Laurent Remillieux était tout aussi louable que son esprit de pauvreté et ses dispositions à l'ascétisme, dont se sont toujours portés garants les témoins de son quotidien. Ses propres erreurs n'avaient cependant pas été rendues publiques, alors qu'elles avaient grevé beaucoup plus dangereusement le budget paroissial. Une affaire d'escroquerie, dont il fut victime en 1931, a marqué la mémoire de ses proches et c'était à elle que pensait en partie Simone Carlhian pour

⁴⁵² Copie d'un extrait de *L'Étincelle*, daté de décembre 1936, Papiers Folliet, Carton « Père Remillieux », Prado.

⁴⁵³ Copie d'un extrait de la *Semaine religieuse et familiale* du 14 au 21 mars 1937, Papiers Folliet.

justifier la colère de son père envers les imprévoyances de Laurent Remillieux. Le témoignage de la sacristine évoquait quant à lui, de façon sibylline, un concert de la Garde Républicaine qui s'était soldé, en 1930 ou 1931, par une dette de trente mille francs et l'intervention du député radical de la circonscription, Paul Massimi, qui était venu apporter son aide au curé de Notre-Dame Saint-Alban. Le concert était en fait lié à un détournement d'argent, dont Laurent Remillieux ne fut pas la seule victime. L'histoire de cet escroc qui avait soutiré de l'argent au prêtre, dont la prodigalité était souvent sans méfiance, et qui avait obtenu de lui la gestion d'une caisse de secours, mise en place par un comité veillant à soutenir les chômeurs pendant la grande dépression, traîne dans de nombreux témoignages et elle est reprise par Joseph Folliet⁴⁵⁴. L'escroquerie eut raison du Comité de secours aux chômeurs du quartier. Le biographe de Laurent Remillieux avouait les conséquences désastreuses de l'affaire sur son apostolat (il s'en trouverait « longtemps embarrassé et obscurci ») et sur le budget paroissial (la paroisse se retrouvait criblée de dettes). Mais le jugement était empreint d'indulgence.

Les difficultés à rassembler la somme nécessaire au fonctionnement paroissial, qu'indiquait l'extrait de *L'Étincelle* cité, semblaient devoir être mises en rapport avec la nouveauté du système. Changer les usages requérait un temps d'adaptation et le changement était certainement plus récent que l'anecdote qui a ouvert le développement ne voulait bien le dire. La copie d'un extrait du bulletin paroissial du 9 mars 1924 signale qu'aurait lieu, à toutes les messes et au salut, la « quête pour les Pardons du Carême », dont le produit aidait à l'entretien des élèves des petits et grands séminaires du diocèse. Laurent Remillieux précisait qu'on permettait ainsi « aux enfants et aux jeunes gens appartenant à des familles sans fortune d'accéder au sacerdoce », dans l'imitation du « Christ qui voulut être pauvre ». Il concluait qu'il aurait été « monstrueux » d'obliger le Christ « à ne s'adresser qu'à des riches de ce monde pour perpétuer la fonction divine du sacerdoce ». La copie d'un autre bulletin daté du 17 janvier 1926 nous incite encore à penser que la « Vie de l'âme » n'était pas en place à cette date. Laurent Remillieux y mentionnait en effet « les dernières quêtes », pour dénoncer l'indélicatesse de paroissiens qui avaient « donné plusieurs francs de monnaie entièrement démonétisée ». Le texte avait débuté par un avis informant « les membres de la famille paroissiale » de bien vouloir « inscrire à leur budget un titre nouveau : “Vie de l'âme” », et leur recommandait de faire « parvenir

⁴⁵⁴ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *Op. cit.*, p. 104-105.

chaque mois au presbytère, sous enveloppe fermée, la somme qu'elles auraient fixée ». Les besoins de la paroisse étaient alors chiffrés à 2500 francs. Le système correspondait à un souci de justice sociale, dont se réclamerait Laurent Remillieux tout au long des années suivantes. C'était cet argument qu'il valorisait d'ailleurs dans l'article de *L'Étincelle* de décembre 1928. Et le procès-verbal de la visite pastorale effectuée en 1930 en confirmant, en ce qui concernait la rubrique « denier du clergé », que « la quête n'[était] pas faite dans toutes les familles pour un motif apostolique », sous-entendait les pratiques particulières de la paroisse. Si la formule « Vie de l'âme » était reprise dans un paragraphe toujours consacré aux ressources paroissiales, le procès-verbal ne l'explicitait pas et il s'en tenait même au terme de quête. De toutes les façons, toutes les méthodes traditionnelles n'étaient pas encore abandonnées par l'abbé Remillieux, qui se félicitait par exemple, en 1928, toujours dans le même numéro de *L'Étincelle*, du succès de la vente de charité, animée par des catholiques n'appartenant pas forcément à la paroisse.

« VENTE DE CHARITE. – Hélas ! nous en avons besoin encore. Nous en aurons peut-être longtemps besoin. Si elle n'existait pas, il faudrait la créer, car elle nous est indispensable pour vivre. Beaucoup de personnes chrétiennes ont travaillé. Qu'elles habitent autour de notre centre ou qu'elles viennent de loin, nous les remercions toutes également. La Vente a produit, cette année, un peu moins que l'année dernière. Malgré une gestion scrupuleuse, nous sommes toujours en dettes. Faut-il dire " hélas ! " Nous nous confions à la Providence et nous marchons notre chemin. »⁴⁵⁵

Enfin, Laurent Remillieux était obligé de convaincre ses paroissiens du bien-fondé de la quête organisée pour le denier du clergé, que certains confondaient avec la somme versée pour la « Vie de l'âme ». Au total, vues de l'extérieur, les sollicitations apparaissaient toujours aussi nombreuses et la nouvelle forme qu'avaient prises les quêtes en protégeant l'anonymat des donateurs ne dispensait pas le curé de la paroisse de tancer les paroissiens qui ne répondaient pas à ses sollicitations. Le désir de Laurent Remillieux d'échapper aux contingences matérielles, l'idéal sans cesse proclamé et les tentatives de le mettre en pratique ne pouvaient esquiver la confrontation avec les réalités du fonctionnement paroissial et ses besoins financiers incontournables.

Avec la dépression, les difficultés financières s'accrurent. Les quelques bulletins paroissiaux retrouvés pour le début des années 1930 nous apprennent qu'au printemps 1932, la parution de *L'Étincelle* était déjà interrompue. La feuille paroissiale, réservée désormais aux seuls pratiquants assidus et donc distribuée dans

⁴⁵⁵ *L'Étincelle*, n° 15, 1^{er} décembre 1928, p. 59.

des proportions très réduites, rendait compte des conditions économiques. Celle du 29 mai au 5 juin 1932 publiait un tableau comparatif des sommes versées pour la “Vie de l’âme” pendant les cinq premiers mois de 1931 et de 1932. La moyenne mensuelle s’élevait à 2611,89 francs en 1931 et à 3005,55 francs en 1932. Comme le constatait Laurent Remillieux, le total avait progressé en dépit de la crise, peut-être en raison d’une augmentation du nombre des familles versant une contribution. Il restait cependant inférieur aux quatre mille francs demandés en 1928 et qui s’étaient transformés en 6000 francs en 1932⁴⁵⁶, et encore cette somme ne reflétait que les besoins des écoles. C’était aussi dans ce contexte que l’abbé Remillieux regrettait, en février 1932, de ne pouvoir compter sur une seconde séance de *Notre-Dame de la Mouise*, qui aurait permis de récolter quelques milliers de francs, qu’on avait déjà imaginés destinés à rembourser un emprunt contracté en janvier, et que, « pour ne pas qu’il y [eût] de malentendu », il précisait à ses paroissiens qui auraient le désir d’assister à la représentation donnée à Villeurbanne, que le bénéfice de la séance ne revenait pas cette fois à Notre-Dame Saint-Alban. Car les dettes de la paroisse s’alourdissaient. Le curé les évoquait dans tous les bulletins paroissiaux, en expliquant la nécessité dans laquelle il se trouvait d’avoir recours à des emprunts successifs, sans cependant ramener le problème à la réalité de l’escroquerie qui avait rendu la situation catastrophique.

Laurent Remillieux gérait sa paroisse comme avaient été gérés, avant la guerre, les comptes familiaux, dans le désordre des générosités, des imprudences et des emprunts et au milieu des difficultés inhérentes à la situation. Le deuxième chapitre a livré plusieurs des clés qui permettent de comprendre le rapport qu’il avait noué à l’argent pendant le temps de sa jeunesse et qu’il avait en partie reporté sur l’administration de la paroisse dont il exerçait la charge curiale. Comme au sein de sa famille, il était investi de l’autorité et du pouvoir de décision qui lui permettait d’agir comme il l’entendait. Mais le développement sur les aspects financiers de la rénovation paroissiale a surtout démontré les ambiguïtés et les contradictions d’un projet qui restait attaché à l’utopie missionnaire. Son évolution était indissociable des réformes que tentaient de promouvoir les défenseurs de la paroisse missionnaire et les membres du Centre de Pastorale Liturgique. Les bulletins paroissiaux diffusés après la Deuxième Guerre mondiale annonçaient avec fierté aux paroissiens que les audaces de Notre-Dame Saint-Alban étaient désormais reconnues sur le plan

⁴⁵⁶ Feuille paroissiale du 14 au 21 février 1932.

national. *La Semaine religieuse et familiale* du 17 au 24 mars 1946 racontait la visite faite par Laurent Remillieux au cardinal Liénart à Lille.

« En ce moment même il est préoccupé par la grosse question « L’Eglise et l’argent ». Il a demandé à ses prêtres de faire des essais. Plusieurs événements qui se sont passés dans le diocèse de Lille l’y ont contraint. Je ne crois pas faire erreur en disant que parmi les diocèses de langue française nous avons été les précurseurs : c’est le mot même dont il s’est servi en me demandant des explications. »⁴⁵⁷

Les efforts que l’abbé Remillieux poursuivait depuis la fin des années 1920, justifiés par les interventions épiscopales et les mouvements lancés par les réflexions liturgiques, pouvaient prendre un nouvel élan. La gestion des questions financières dans sa paroisse adoptait une orientation plus drastique. Mais, même sur le thème qui a le plus sûrement contribué à la réputation glorieuse de Notre-Dame Saint-Alban, on aura montré que la prudence s’impose à l’historien voulant retracer la chronologie des réalisations et expliquer les significations des changements. Dans les discours, le souci d’évangélisation de la population ouvrière se mêlait au souci de retrouver une vérité ecclésiale : il s’agissait de « remplacer le paiement par l’offrande », une offrande faite à Dieu par les fidèles, Dieu recevant les honoraires des messes comme une offrande reversée à ses prêtres. Il était cependant incontestable que Laurent Remillieux, en insistant sur les financements par souscription et les dons anonymes, en évitant de mettre en évidence la générosité de quelques bienfaiteurs, selon la terminologie habituelle, tentait de renouer le lien, social et religieux, avec une classe sociale dont l’anticapitalisme avait nourri l’anticléricisme.

En dernier ressort, la renaissance liturgique qui apparaît dans les textes de Laurent Remillieux, au premier abord, comme un moyen de la rechristianisation, une méthode, un outil pédagogique, reste étroitement associée aux changements qu’implique la nouvelle gestion de la question financière.

« Notre devoir est de nous instruire des conditions auxquelles est soumise la rechristianisation possible, notre devoir, pour citer un détail d’importance, devoir qui relève de la Charité fraternelle, est de ne plus exiger à l’église ce qui élève ou maintient une barrière de préjugés entre nos frères et nous, de ne plus réclamer, par exemple, certains atours mondains aux mariages et aux funérailles, choquant non seulement nos frères ouvriers, mais tous ceux qui ont conservé quelques traces de sens chrétien. »⁴⁵⁸

La disparition de la mondanité des cérémonies était censée établir des relations égalitaires au sein de la communauté paroissiale. Le déroulement de la cérémonie entourant la communion solennelle des enfants âgés de douze ans se calquait sur

⁴⁵⁷ Copie conservée parmi les Papiers Folliet.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 209.

cette volonté. Une lettre prévenait les parents que le seul vêtement qui convenait était « une robe de baptême fournie par la paroisse ». La simplicité prévalait lors des communions solennelles changées en « renouvellement des promesses du baptême » : les beaux costumes, l'ambiance de fête profane s'effaçaient devant le dépouillement des aubes. L'insistance du curé à intégrer les cérémonies de mariage et de baptême dans la célébration de la messe dominicale, à une heure matinale, disait aussi la similitude du traitement appliqué à tous les paroissiens.

Mais la double exigence de rechristianiser les ouvriers et de revenir à la vérité du christianisme troublait dans les faits la perspective missionnaire affichée. Au terme de ce développement sur les problèmes de la rénovation paroissiale, on peut assurer que la renaissance liturgique ne devait pas être vraiment entendue comme un moyen de la reconquête catholique en milieu ouvrier, mais qu'elle était devenue une fin en soi, l'expression d'un christianisme « vrai », dont la communauté paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban fournissait un modèle. Certes, Laurent Remillieux redisait toujours à sa façon les espoirs des participants des journées d'études de Vanves de 1944, où l'on avait estimé « qu'une renaissance liturgique [était] une condition essentielle d'une renaissance chrétienne »⁴⁵⁹. En lisant Paul Doncœur qui montrait que, dans la grande majorité des paroisses, « la liturgie ne coïncid[ait] plus avec l'évangélisation contrairement à la situation d'un "temps de chrétienté" »⁴⁶⁰, il était légitime de voir en Notre-Dame Saint-Alban l'un des centres fervents qui avaient su échapper à la routine mondaine. La paroisse de l'abbé Remillieux n'allait-elle pas à l'encontre de cette « non-renaissance liturgique [qui] entraînerait inévitablement une pire déchristianisation » ? Ne portait-elle pas vers l'extérieur le témoignage d'un christianisme exigeant et généreux, vécu dans l'absolu de la foi. Pourtant, si l'on suivait le raisonnement de Paul Doncœur jusqu'à son terme, il fallait classer Notre-Dame Saint-Alban, certes parmi les exceptions, mais surtout parmi les centres qui « présent[aient] un danger, celui d'inscrire l'effort uniquement au niveau d'une élite »⁴⁶¹. La relation que Laurent Remillieux proposait, en 1936 déjà, de la cérémonie « idéale » d'un baptême confortait la suspicion, même si les initiatives

⁴⁵⁹ Paul Doncœur, « Chronique Liturgique. Les journées d'étude de Vanves », *Cité Nouvelle*, 10-25 mars 1944, p. 340.

⁴⁶⁰ D. Avon, *Paul Doncœur S.J. (1880-1961)...*, *op. cit.*, p. 618. Commentaire de l'article de P. Doncœur cité précédemment.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 622.

avaient dépassé le cadre « aristocratique »⁴⁶² des tout débuts du mouvement liturgique.

« Dès le début, nous avons essayé d'entourer le baptême d'une solennité familiale qui en facilite la compréhension. La plupart des chrétiens n'ont jamais eu dans les mains un rituel. Depuis quelques années, autour de la renaissance de la liturgie, on a essayé d'en donner quelques traductions. C'est encore bien embryonnaire. Or, la notion du baptême est fournie par le texte même du rituel. Pourquoi ne pas rappeler à la foule et aux parents [...] le soin qu'apportait l'Eglise des premiers âges à l'initiation des catéchumènes ? Les assistants sont toujours étonnés et charmés. L'entrée dans le baptistère, la remise du vêtement blanc, l'insistance avec laquelle l'Eglise écarte l'esprit mauvais, l'insistance plus grande encore avec laquelle elle exige du candidat au baptême une volonté précise d'accepter toutes les transformations de la vie qu'il implique, frappent les fidèles. Si l'on donne aux cérémonies le caractère de solennité qui leur convient, plus que la meilleure prédication, elles leur inspirent une idée très haute de l'âme de l'enfant devenu par la grâce l'habitation de Dieu. »

Les efforts pour rendre intelligible le rituel n'étaient pas envisagés en dehors de la volonté de le ramener à une authenticité originelle, à une « pureté », qui exalterait la relation du chrétien à Dieu et la redéfinirait selon les critères du catholicisme le plus exigeant. Plus que convertir l'incroyant en lui apportant la foi dans le Dieu chrétien, il s'agissait de convertir le baptisé à l'accomplissement de sa foi. Laurent Remillieux transposait bien à l'intérieur du cadre paroissial ce qu'il vivait avec les Compagnons de Saint-François et les autres milieux militants.

3 – La mission : une réponse catholique à l'anomie de la grande ville

Jusqu'à présent dans ce chapitre, l'histoire paroissiale a été pensée à partir des problématiques posées par une mémoire et une historiographie qui avaient valorisé la différence de Notre-Dame Saint-Alban au sein du paysage catholique français de l'entre-deux-guerres. Certes, ces problématiques ont été analysées, démontées et sans cesse questionnées, mais la réflexion sur la mission, sa nécessité, ses exigences, ses stratégies, a toujours été menée de l'intérieur et elle s'est mesurée au discours intra-catholique pour en explorer les logiques et les contradictions, sans jamais se poser la question de sa pertinence. L'analyse du projet missionnaire n'en est pas pour autant terminée. Il nous faut retourner une nouvelle fois aux origines du projet paroissial et à la spécificité de l'espace urbain périphérique investi par les catholiques de Notre-

⁴⁶² *Ibid.*, p. 622.

Dame Saint-Alban, pour commencer à saisir enfin les interactions qui ont pu se construire au sein de ces espaces religieux et social. Toujours dans le souci de déplacer le regard porté sur la paroisse et de multiplier les clés d'interprétation du religieux, on poursuivra les tentatives de la dernière partie du quatrième chapitre pour joindre à une histoire du religieux les perspectives de l'histoire sociale et urbaine.

Cette dimension de l'histoire paroissiale exige de réintroduire le groupement religieux de femmes qui fut à l'origine de l'initiative de Victor Carlhian. On a déjà montré que l'implantation d'un groupe de laïques consacrées dans le quartier du Transvaal, associé à une nouvelle paroisse, était au commencement de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban, du moins aux yeux de Victor Carlhian, et l'on a retracé l'aboutissement, dans le contexte de la Grande Guerre, de sa pensée sur un laïcat missionnaire. Deux phrases, extraites par Maurice Villain, biographe de Victor Carlhian, d'un carnet de retraite tenu par ce dernier et daté de 1907-1908, rappelleront l'essentiel de cette pensée : l'exigence d'une action collective qui ne devait pas être abandonnée au seul clergé et la double nature de la mission, religieuse et sociale.

« L'ascension dont nous rêvons pour chaque homme, dont l'âme a été rachetée par Jésus-Christ est une ascension fraternelle, et non une ascension solitaire. L'effort de chaque individu doit être tourné vers une préoccupation sociale. »

Et plus loin : « Lorsque nous disons que nous voulons faire régner la justice, c'est au règne de Dieu que nous travaillons, mais quelques-uns semblent prétendre que tout ce qui touche à Dieu de près ou de loin doit être dirigé par le clergé. Il n'y a pas cependant de métier, pas de profession qui ne puisse toucher à la chose religieuse. »⁴⁶³

L'abbé Remillieux parvint cependant à reprendre l'initiative et à imposer ses vues paroissiales et cléricales. D'abord étroitement associées au fonctionnement de Notre-Dame Saint-Alban, les laïques s'émancipèrent progressivement de leurs premières tâches paroissiales. Certaines d'entre elles orientèrent leur action vers le travail social et la dépouillèrent de ses objectifs premiers⁴⁶⁴. Il ne s'agissait plus de délivrer aux habitants du territoire paroissial le message catholique, mais de leur proposer des services sociaux pour les aider à mieux vivre. De toutes les façons, l'obstination de

⁴⁶³ M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur*, op. cit., p. 131-132.

⁴⁶⁴ Une première version de l'histoire de ces laïques et de la Maison Sociale qu'elles fondèrent à Saint-Alban a été présentée dans la troisième partie de mon D.E.A. Voir Natalie Malabre, *Notre-Dame Saint-Alban de 1919 à nos jours*, op. cit., p. 82-131. L'étude recouvrait alors la période qui s'étendait de 1919 aux années 1960.

Laurent Remillieux à maintenir la mission dans une logique exclusivement paroissiale dénaturait le projet initial et ne leur laissait pas le choix. Le groupe de laïques devint même en quelques années une réalité indépendante de la structure paroissiale. A la fois paroissiennes institutionnelles quand elles résidaient sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban et paroissiennes *extra-muros* quand elles étaient d'ailleurs, les Associées, transformées en Equipières pendant la guerre, auront aussi leur place dans le dernier chapitre qui mettra en lumière les différents usagers de la paroisse, les rapports que chaque type d'usagers entretenait avec cette dernière et les logiques religieuses ou sociales réglant ces rapports.

L'étude de la Maison Sociale de Saint-Alban a d'abord essentiellement reposé sur un témoignage oral, recueilli le 9 avril 1992, auprès de deux femmes, Georgette Primet et Suzanne Grégy, qui avaient travaillé pour cette Maison Sociale et dont j'ai appris par la suite l'appartenance au groupe de laïques consacrées. Georgette Primet a connu la paroisse Notre-Dame Saint-Alban par l'intermédiaire de ses camps de vacances (elle était à Combloux en 1930) et a été associée très tôt aux activités de la Maison Sociale, qu'elle a habitée à partir de 1934. On trouve sa trace dans les listes nominatives du recensement de 1936, où elle est domiciliée au 63 de la rue Laënnec. Les listes nominatives indiquent aussi qu'elle était « couturière », ce qui implique que ce n'était pas une profession touchant au service social qui expliquait sa présence parmi les résidentes. On ne connaît pas les circonstances exactes de son installation dans la paroisse. Elle a refusé de répondre sur ce thème à mes questions. Suzanne Grégy, originaire de Lorraine et arrivée à Lyon au moment de l'exode au printemps 1940, a rencontré la paroisse en 1943. Elle est entrée comme assistante sociale à la Maison Sociale en 1945, après avoir fait des études d'infirmière et d'assistante sociale à Lyon entre 1940 et 1944. Le thème principal de l'entretien a été « L'Equipe et la Maison Sociale », L'Equipe étant le deuxième nom pris par le groupe de laïques consacrées. Le témoignage de Suzanne Grégy insiste sur le service social proposé par le centre dans le quartier et recoupe parfois celui de Georgette Primet. Mais ce dernier nous ramène souvent à une histoire plus ancienne et permet de mieux entrevoir les liens qui existaient entre L'Association, la Maison Sociale et la paroisse de l'abbé Remillieux. C'est la consultation des papiers de Sylvie Mingeolet qui m'a appris l'appartenance des deux témoins à L'Equipe. Sylvie Mingeolet, secrétaire de Joseph Folliet alors directeur de la Chronique Sociale, est en effet devenue la dirigeante de L'Equipe, après le retrait d'Ermelle Ducret pendant la Deuxième

Guerre Mondiale, et ce jusqu'à son décès en 1955⁴⁶⁵. J'ai complété ma source orale principale par des papiers prêtés par les deux témoins et comprenant différentes notes écrites par les premières résidentes sur les débuts de la Maison Sociale et ses activités. Les Papiers Folliet conservés au Prado ont permis de replacer le travail social réalisé à Saint-Alban dans le champ des expériences parisiennes, puisqu'ils comprennent une correspondance établie entre l'abbé Remillieux et Sylvie Mingeolet d'une part et le père Desbuquois de l'Action Populaire⁴⁶⁶ d'autre part. Ils renferment aussi deux dossiers consacrés à deux des laïques consacrées du groupe, Sylvie Mingeolet à nouveau et Yvonne Girard⁴⁶⁷, qui résidait sur le territoire paroissial avant de connaître L'Association. En raison du secret qui entourait l'appartenance au laïcat consacré, de la confidentialité de certaines sources, de leur éclatement et donc de l'absence d'un dossier complet, enfin de l'amalgame qu'on avait tendance à réaliser entre l'histoire de L'Association et celle de la Maison Sociale, il est difficile de suivre l'histoire du groupe et de ses activités.

On ne relatera d'ailleurs pas ici toute l'histoire du groupe et de son fonctionnement interne. On se contentera d'exposer le rôle que certains de ses membres tenaient au sein du territoire paroissial en présentant les activités proposées d'abord par la Maison des Jeunes, puis par la Maison Sociale, dans le contexte des premiers développements du travail social⁴⁶⁸ en France. En reprenant le projet initial de Victor

⁴⁶⁵ Les papiers de Sylvie Mingeolet se trouvent dans le fonds d'archives de la Chronique Sociale de France déposé aux Archives Municipales de Lyon (Fonds CSF 82-II, 673, 674, 675, 676). Si sa correspondance livre des informations sur les membres du groupe, leurs relations, le réseau clérical dans lequel il était inséré et la grave crise qui intervint en 1954 et qui aboutit à la dislocation de L'Equipe, autant d'éléments qui pourront être en partie exploités dans le chapitre suivant, elle est évidemment peu prolixe en ce qui concerne la Maison des Jeunes et la Maison Sociale.

⁴⁶⁶ Les relations entretenues avec le père Desbuquois m'ont aussi amenée à consulter le Fonds Desbuquois des Archives jésuites de Vanves et j'ai trouvé quelques renseignements complémentaires dans ses carnets d'adresses, sa correspondance avec des prêtres et des laïcs, parmi lesquels on retrouve Ermelle Ducret (JDE 363, 372, 400, 401, 402).

⁴⁶⁷ Sur Yvonne Girard, voir Natalie Malabre, « Yvonne Girard, femme, catholique et militante (1905-1932) », *Cahiers d'histoire*, Tome XLI, 1996, n° 4, p. 505-527.

⁴⁶⁸ L'expression choisie mérite d'être commentée car son sens actuel englobe plusieurs branches d'activités (service social, éducation spécialisée et animation socio-culturelle) et que son utilisation ne s'est généralisée que dans les années 1970. « Service social » serait plus adapté pour cette période, qui reste celle de « l'ère des pionnières ». Ces premières informations sont extraites de l'article de Françoise Blum, « Regards sur les mutations du travail social au XXe

Carlhian et en déterminant ses évolutions, en analysant les relations entretenues par L'Association avec la structure paroissiale et en montrant son émancipation, on sera amené à examiner une autre modalité du rapport des catholiques à la société urbaine dans laquelle ils s'inséraient. La problématique missionnaire se déclinera sous de nouveaux modes, perturbant le schéma de la seule influence religieuse du clergé paroissial et des œuvres qu'il contrôlait, même si l'on n'oubliera pas de reprendre l'analyse de ces dernières en démontrant pour elles aussi la logique sociale qui justifiait leur existence. Pour la clarté de l'exposé, il est donc nécessaire de revenir à nouveau au temps de la fondation paroissiale. C'est une autre histoire qui va être racontée, parfois entrelacée à celle du projet missionnaire paroissial, souvent parallèle, et connaissant ses propres développements. Pourtant, cette histoire doit être présentée ici car elle participe de celle, plus globale, qui dira comment ces catholiques, appartenant à un même réseau et mus par un égal désir missionnaire, ont fini par investir l'espace social d'une périphérie urbaine et ont voulu lui imposer un ordre social au-delà d'un ordre chrétien.

De la Maison des Jeunes à la Maison Sociale : l'introduction du travail social à Saint-Alban

Dès ses débuts, la Maison des Jeunes provoquait une rupture avec le projet d'association de Victor Carlhian. Jusqu'en 1929, elle accueillit les paroissiens et seconda l'abbé Remillieux dans l'organisation d'activités culturelles ou d'animation de groupes d'enfants, suivant en cela une orientation très paroissiale. Le témoignage d'une des laïques qui travailla pour la Maison Sociale dans la période suivante le dit nettement.

« Au début, ce n'était même pas un service social, c'était une paroisse avec ce qu'on appelait la Maison des Jeunes qui était une maison qui appartenait aux Carlhian. »⁴⁶⁹

Certaines laïques étaient par ailleurs impliquées dans d'autres œuvres paroissiales. Thérèse Rivollier et Emilie Remillieux, la jeune sœur de l'abbé Remillieux, assuraient notamment les cours d'enseignement secondaire de l'établissement privé

siècle », *Le Mouvement social*, n° 199, Avril-juin 2002, p. 83-94. La réflexion de Françoise Blum permet de cadrer l'expérience vécue par les laïques de la Maison des Jeunes et de la Maison Sociale et de la replacer rapidement dans son contexte national. La bibliographie proposée est exhaustive et elle met à jour les pistes de lecture que j'avais déjà quelque peu suivies avant la publication de l'article.

⁴⁶⁹ Témoignage de Georgette Primet.

qui accueillait les jeunes filles, d'abord rue Montvert, puis impasse Valensaut. Ces Cours supérieurs prolongeaient l'enseignement primaire et préparaient aux divers baccalauréats comme aux brevets et autre examen spécial désiré. Dans le témoignage de Georgette Primet, cette école secondaire, devenue plus tard le cours Pierre Termier, apparaissait aussi, à l'égal de la Maison des Jeunes, comme « une œuvre... un moyen d'évangélisation pour le quartier ». Un document intitulé « Comment est née la Maison Sociale de Monplaisir – Lyon 7^e » précise que les activités se mirent en place progressivement à partir de 1919, sous la direction d'Ermelle Ducret⁴⁷⁰. Elles s'adressèrent d'abord aux petites filles et formèrent le pendant du patronage pour les garçons, animé par le vicaire de la paroisse, l'abbé Colin. Des jeux et un Guignol assuraient leur succès. Elles se tournèrent ensuite vers les adolescents dans le cadre d'une école du soir qui se donnait pour objectif la lutte contre l'illettrisme, dont le développement était donné comme une conséquence de la guerre. En 1921, la Maison des Jeunes créait des cours professionnels, post-scolaires, qui avaient lieu le samedi après-midi, le dimanche matin, le soir après le travail : cours de français, de calcul, de sténo-dactylo, d'anglais, de dessin, de coupe, de mode, de gymnastique reprenaient les bases d'un enseignement primaire et offraient un large éventail de formation intellectuelle ou pratique. La bibliothèque ouvrit la même année et s'imposa rapidement comme le fer de lance de l'action culturelle. Les cercles d'études pour les jeunes filles étaient fondés en 1922 et ils se placèrent aussi sous la responsabilité des laïques de L'Association. Les sujets exploraient divers domaines du catholicisme social, touchant à la vie professionnelle, au développement du travailleur ou encore à la dignité de la personne humaine. Trois ou quatre fois par an, des promenades artistiques attiraient les participants hors de Notre-Dame Saint-Alban. La fondation d'une compagnie de Guides, en 1922 toujours, est citée dans ce cadre. En 1924, « L'Aide aux Mères » venait reconforter la mère de famille dans son foyer, par un partage des travaux ménagers et des soins donnés aux enfants, dans certains moments critiques de la vie familiale, au cours d'une maladie ou lors de la naissance d'un enfant par exemple. Dès 1921 d'après le document, une consultation médicale fut ouverte pour les nourrissons, les enfants et les adolescents du quartier : quelques années plus tard, soixante mères de famille faisaient suivre leurs bébés.

Le témoignage que Simone Carlhian, la fille aînée de Victor Carlhian, a confié à Maurice Villain révèle la déception de son père face aux évolutions et aux

⁴⁷⁰ Ce document a été trouvé parmi les papiers confiés par Georgette Primet. Il permet de présenter les activités de la Maison des Jeunes puis de la Maison Sociale et d'en préciser la chronologie.

divergences qui, après les déconvenues qu'il avait rencontrées auprès de Laurent Remillieux, touchaient encore une fois son projet initial. Du projet à sa réalisation matérielle, le cheminement avait été long et conflictuel. Les desseins de Victor Carlhian se heurtaient constamment à la personnalité et aux idées personnelles des autres protagonistes. Déjà, l'idée d'une éducation de jeunes orphelins de guerre, parallèle à l'évangélisation d'un milieu populaire, double tâche à laquelle auraient dû participer des couples mariés, dont les Carlhian, avait été abandonnée, au profit d'œuvres sociales plus larges.

« Ce dernier projet [élever des orphelins de guerre] trouva tant d'obstacles qu'ils préférèrent s'orienter vers les œuvres sociales ouvertes au quartier. [...] Leur apostolat fut une suite d'échecs. [...] Papa souffrait très vivement de voir la réalité si différente de ses rêves, mais il ne disait rien pour ne peiner personne. Il brûlait de transmettre ses idées, d'instruire. Les cours de Morale qu'il fit pendant longtemps ne répondaient pas toujours aux problèmes que la vie posait avec acuité aux militantes. »⁴⁷¹

Laurent Remillieux ne fut pas plus apte à retenir la Maison des Jeunes et ses laïques dans l'orbite paroissiale. D'abord très proche du groupe et quasiment son seul interlocuteur entre 1919 et 1923, il dut céder la place à d'autres clercs qui assurèrent après lui la formation et la direction spirituelles des laïques. A partir de 1929, ce fut l'abbé Verny qui devint le directeur spirituel du groupe : il réunissait notamment chaque semaine les Associées qui étaient en période de formation et assurait presque toutes les recollections mensuelles. Georgette Primet raconte que le curé de Notre-Dame Saint-Alban, « autoritaire », et qui souhaitait garder le contrôle du groupe et diriger toutes ses activités vers des tâches paroissiales, se heurta très vite à la forte personnalité d'Ermelle Ducret, qui réclamait au contraire la totale indépendance de L'Association vis-à-vis de la paroisse. Le témoin ajoute qu'Ermelle Ducret obtint le soutien de Victor Carlhian dans son opposition à l'abbé Remillieux. Cette opposition ne transparaissait jamais dans les sources qui mettaient en scène Laurent Remillieux et qu'à privilégiées Joseph Folliet pour l'écriture de sa biographie. En dehors des sources produites par les laïques de la Maison Sociale et par la famille Carlhian, elle affleura seulement lors du témoignage recueilli auprès d'une ancienne paroissienne⁴⁷²,

⁴⁷¹ M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur*, op. cit., p. 131-132.

⁴⁷² J'avais déjà rencontré une première fois Germaine P., en décembre 1991, quand je suis retournée la voir au cours du mois d'avril 1992. Le premier entretien avait été centré sur la paroisse, ses œuvres et son curé. J'ai voulu orienter le deuxième sur la Maison Sociale car je venais de recueillir le témoignage de Georgette Primet et de Suzanne Grégy et je voulais donc savoir comment étaient perçues, par les paroissiens de l'abbé Remillieux, les activités du groupe de

qui avait fréquenté, petite fille, les activités de la Maison des Jeunes et qui avait ensuite intégré la troupe des Guides. La responsabilité de la mésentente était tout entière rejetée sur la nouvelle dirigeante de la Maison Sociale, Germaine Benoît, alors que les autres sources affirmaient que le conflit existait déjà du temps de la Maison des Jeunes et d'Ermelle Ducret.

D'après Georgette Primet toujours, la cause de ce détachement résidait dans la volonté du groupe de revendiquer sa spécificité laïque et de s'orienter vers un travail plus résolument social, qui lui permettrait de se faire accepter des habitants d'un quartier ouvrier, marqués par l'antycléricalisme de la Troisième République. Les deux femmes interrogées présentent ces habitants comme « pas spécialement chrétiens », avec parmi eux « beaucoup d'antycléricaux », et elles continuent en annonçant que « quelqu'un qui était catholique était un peu suspect ». Mais Georgette Primet laisse aussi entendre qu'il existait, au sein des laïques consacrées, certaines réticences envers les audaces liturgiques introduites par l'abbé Remillieux, sans préciser à quelle période elle se réfère exactement.

« En somme, le groupe voulait son indépendance complète. Il y a eu un moment où le père Remillieux n'a plus été responsable au point de vue religieux du groupe. Il y a eu plusieurs prêtres qui ont pris en charge le groupe. Mais enfin, il n'y a jamais eu rupture complète... Tout le monde aimait bien le père Remillieux. Seulement, il y en a qui ne le suivaient pas... Il était tellement en avance sur son époque et quelquefois, il avait tellement des idées un peu... Il fallait suivre... Alors certaines n'étaient pas tout à fait d'accord... Alors il y a eu des petits frottements, c'est vrai... Il n'a plus eu la responsabilité du groupe... Je n'étais pas là à ce moment-là, mais je pense qu'il a cru, et c'était vrai qu'au début ça a été réellement ça, que ce groupe de laïcat était au service de la paroisse. Alors que dans l'esprit de celles qui avaient décidé de faire cette équipe, c'étaient des laïques dans le monde, comme tout le monde, qui travaillaient, qui avaient des responsabilités. »⁴⁷³

Les membres de L'Association qui résidaient sur le territoire paroissial et travaillaient à la Maison Sociale demeurèrent cependant de fidèles paroissiennes. Celles qui s'étaient engagées dans les écoles paroissiales, au sein desquelles Jeanne Le Gros assumait un poste d'institutrice, et dans le cours secondaire Pierre Termier, comme Emilie Remillieux et Thérèse Rivollier, ne connurent pas la même évolution. Les œuvres scolaires demeuraient en fait dans la sphère paroissiale, tandis que la Maison Sociale avait l'ambition de travailler en toute neutralité religieuse.

Le financement des activités de la Maison des Jeunes et de la vie quotidienne de ses résidentes continuait cependant à être largement assuré par Victor Carlhian, qui observait la même discrétion que pour l'aide accordée à la paroisse. Une des

laïques.

⁴⁷³ Témoignage de Georgette Primet, 9 avril 1992.

résidentes m'a même confié que, de 1930 à 1960, elle ne l'avait jamais vu à la Maison Sociale et que, hormis les plus anciennes, celles qui étaient là à l'origine du projet, personne ne savait que tout appartenait à « M. Carlhian » et qu'il avait tout financé⁴⁷⁴. La maison qui abrita, au 35 de la rue Volney, les membres de L'Association, après les péripéties dues à la construction de la Faculté de médecine, fut édifiée par les soins de la famille Carlhian tout près de l'église, comme le pavillon social élevé au 63 de la rue Laënnec, ancien chemin Saint-Alban, qui hébergeait les animatrices de la Maison Sociale. La maison de la rue Volney servait de résidence à certaines des laïques, de centre pour tout le groupe qui s'y retrouvait pour des réollections, de lieu de réunions pour leurs cercles d'études. A travers ces deux lieux distincts, le 35 de la rue Volney et le 63 de la rue Laënnec, on lisait la rupture qui se créait entre la vie de L'Association et celle de la Maison Sociale, même si celle-ci avait été fondée puis dirigée par des membres du groupe. Les Associées ne payaient aucun loyer et Victor Carlhian réglait aussi les factures d'électricité et de chauffage et les impôts. Son appui financier était indispensable à la survie du groupe dont beaucoup d'activités étaient bénévoles. Il avait même commencé à verser un salaire aux premières jeunes femmes du groupe. Il se désengagea cependant peu à peu, non seulement parce que d'autres engagements ou obligations l'appelaient ailleurs, mais au fur et à mesure aussi que le groupe de laïques prenait son indépendance et que le centre social s'écartait de ses tâches initiales.

« Les premières qui ont commencé, comme Ermelle, Victor Carlhian leur donnait un salaire. Seulement après, il avait six enfants, la vie a changé... [...] Ermelle disait « heureusement, il y avait Mme Carlhian, parce que, parfois, il oubliait de me donner mon salaire ». Il leur avait demandé si elles acceptaient d'aider le père Remillieux, et en même temps, comme elles avaient quitté leur travail – Mlle Ducret était modiste avec sa mère –, il avait dû leur dire « je vous donnerai tant par mois ». Mais après, il n'a pu continuer. Mais il a peut-être toujours continué en donnant un peu d'argent à L'Equipe. A la Maison Sociale, on ne donnait rien pour le local, il payait les impôts, il payait tout, jusqu'à la guerre. »⁴⁷⁵

Le groupe, en dehors de cotisations de membres associés sur lesquels nous reviendrons, fonctionnait aussi avec l'argent personnel de ses différents membres. Chacun donnait selon ses possibilités, puis l'argent était réparti selon les besoins. Les bénévoles, qui venaient à la Maison Sociale pour donner un cours ou pour animer une activité ponctuelle, avaient en effet conservé un emploi et un salaire, et le témoin de citer des modistes et des enseignantes. C'était le revenu de leur travail qui était

⁴⁷⁴ *Ibid.*

⁴⁷⁵ *Ibid.*

partagé. Seules deux ou trois personnes travaillaient en fait à temps complet pour la Maison Sociale, y vivant complètement. Elles pouvaient aussi compter sur les apports de Jeanne Le Gros, la nièce de Victor Carlhian, qui, issue de la bourgeoisie industrielle, disposait des revenus les plus confortables.

En mars 1928, la Maison des Jeunes fut expropriée par la Faculté de médecine. En octobre 1929, un nouveau pavillon social s'élevait tout près. La même année, Ermelle Ducret tomba malade et elle abandonna la direction de la Maison des Jeunes. On chargea alors Germaine Benoît de la gérance des activités de la nouvelle Maison Sociale. L'édification du pavillon neuf sanctionnait donc un changement à la fois de direction et de dénomination. Le désinvestissement des tâches paroissiales, qui s'était dessiné tout au long des années 1920, se confirma. D'équipe paroissiale, les membres de L'Association impliqués dans la Maison des Jeunes devinrent les responsables d'un centre social. Germaine Benoît, née à Lyon en 1900, avait alors vingt-neuf ans et venait de recevoir une formation de conseillère du travail. Les recensements de 1921 et 1926 la saisissaient au domicile de ses parents, impasse Saint-Alban et celui de 1921 précisait qu'elle était étudiante. Son père, lui aussi originaire de Lyon, était employé dans une maison de soierie et il était inscrit sur les listes électorales du 7^e arrondissement. Sa mère venait de Chindrieux, en Savoie, et un petit frère était né en 1910 à Villeurbanne. La grand-mère maternelle était hébergée dans le foyer. En bref, Germaine Benoît était issue d'un milieu de classes moyennes, apparemment bien inséré dans la ville. Son arrivée parmi les laïques de L'Association est très représentative d'une certaine phase de l'histoire du groupe. Ce fut le moment où coïncidèrent le plus fortement les deux réalités de la Maison Sociale et du laïcat féminin. La nouvelle dirigeante de la résidence ne bénéficia cependant pas du salaire offert à Ermelle Ducret par Victor Carlhian. Avant la reprise du centre par la Caisse d'Allocation familiales, qui ouvrait à partir des années 1950 la dernière phase de l'histoire de la Maison Sociale, l'activité professionnelle de Germaine Benoît releva du bénévolat. Ses seules sources de revenu provenaient de l'aide que lui procurait sa famille et de l'argent redistribué par L'Association puis par L'Equipe.

Les activités culturelles façonnées à l'image des autres œuvres paroissiales glissèrent alors vers des services sociaux remplis pour tous les habitants du quartier. Dans le nouveau pavillon social, un groupe de pères de famille utilisa très rapidement une salle, qui servit de local à leur groupement d'achats en commun (le 112^e de la ville de Lyon). Dans les années 1930, le groupement associait 70 familles. Les animatrices de

la Maison Sociale reprenaient tout de même certaines activités de la Maison des Jeunes. Celles proposées aux enfants et aux adolescents, les cours dans le cadre d'une formation pour adultes, sans oublier la bibliothèque, apparaissaient comme des constantes de leur action. Les colonies étaient désormais installées dans le chalet de L'Alpée à Combloux, en Haute-Savoie, et à Chindrieux. Elles montraient les passerelles qui pouvaient encore exister entre la Maison Sociale et la paroisse, mais aussi des liens peu à peu distendus. Au début seulement, l'abbé Remillieux était présent comme aumônier. Les secrétaires allemandes accueillies à Notre-Dame Saint-Alban participèrent à quelques camps, à Combloux. L'Alpée hébergeait plusieurs groupes durant l'été. Fin août, les membres de L'Association, puis de L'Equipe, se rejoignaient pour une retraite. Mais au mois de juillet, un camp de jeunes travailleuses de dix-huit à trente ans, réunies pendant quinze jours, démontrait la vocation sociale, éloignée des tâches paroissiales, de la Maison Sociale. Toutes les appartenances religieuses étaient acceptées et des incroyantes avaient leur place dans le groupe. C'est ce que Georgette Primet nomme la « neutralité religieuse » de la Maison Sociale. Le témoin insiste sur l'absence d'étudiantes dans le camp de vacances, pour souligner l'orientation populaire de l'action sociale du centre. Au mois d'août, le chalet recevait des enfants et des adolescents de six à vingt ans. L'Association retrouvait là une orientation clairement catholique, puisque les animatrices dispensaient aux colons une formation religieuse. Mais la colonie fut ensuite prise en main par les enseignantes du Cours Pierre Termier, Thérèse Rivollier et Emilie Remillieux, plus proches de la paroisse. « Des gens du quartier » avaient désormais pris l'habitude de fréquenter les cours de la Maison Sociale. L'emploi du terme de quartier tout au long des témoignages de Georgette Primet et de Suzanne Grégy est symptomatique de la distance prise par les résidentes vis-à-vis de la paroisse. Comment savoir si leur public résidait étroitement sur le territoire paroissial ? Ce qui comptait désormais pour elles, c'était la communauté de vie qui s'installait entre les différents habitants des rues environnantes. Hommes et femmes s'inscrivaient aux cours de mode, de couture, de menuiserie, de comptabilité, de lecture, d'écriture, etc. La consultation organisée pour les nourrissons, avec la participation d'infirmières et d'un médecin, retint particulièrement l'attention de Germaine Benoît, au moment où l'équipement médical du quartier était encore réduit. Elle disparut après la mise en service d'une consultation publique au sein de l'hôpital Edouard Herriot. Les laïques de la Maison Sociale créèrent ensuite un jardin

d'enfants qui accueillait, d'après Georgette Primet, des enfants de tous les milieux sociaux.

Les premières laïques de L'Association, celles qui s'étaient installées en 1919 près du quartier du Transvaal, avaient d'abord été institutrices ou professeurs de l'enseignement secondaire. Elles ont pu être aussi par la suite secrétaires. Mais les femmes, qui, à travers la Maison des Jeunes puis la Maison Sociale, ont fait évoluer le projet initial jusqu'à le conduire à son terme, étaient infirmières ou assistantes sociales. Deux fils s'emmêlaient dès que l'on essayait de retracer les itinéraires de ces femmes qui alliaient à leur désir missionnaire les tâches d'un service social. Le travail social ne constituait pas seulement une alternative à la mission paroissiale et, si les laïques de la Maison Sociale le pensaient d'abord comme leur participation à la lutte contre les maux de la société, il soutenait aussi leur recherche d'une réalisation personnelle. Les Associées rejoignaient la voie qui s'ouvrait, depuis le début du siècle, à la catholique désireuse de quitter le monde de la famille pour un univers professionnel et, après avoir été surtout des enseignantes, elles aussi contribuaient à « l'invention d'un métier »⁴⁷⁶. Avant 1914 déjà, « l'action sociale [était apparue] comme une issue pour les jeunes filles et jeunes femmes douées d'une forte personnalité, qui [voulaient] échapper aux voies toutes tracées du mariage et du ménage, qui [voulaient] s'affirmer dans une activité autonome »⁴⁷⁷. Le personnage de Germaine Benoît colle à ce portrait type. Au 1^{er} juillet 1954, a été dressée une liste de celles qui étaient de façon officielle, ou avaient été (certaines étaient décédées), membres de L'Association ou de L'Equipe⁴⁷⁸. Le document nous permet de disposer de 23 noms, suivis d'adresses qui renseignent parfois sur le domicile de ces femmes, d'autres fois sur leur lieu de travail. On ne connaît pas, à partir de ces informations, la profession de toutes les laïques consacrées qui figurent sur la liste. Mais à huit

⁴⁷⁶ *Ibid.* C'est le titre choisi par Françoise Blum pour la deuxième partie de son article.

⁴⁷⁷ Yvonne Knibiehler, « Les orientations en formation sociale (1890-1914) », *Education et images de la femme chrétienne en France au début du XXe siècle*, sous la direction de Françoise Mayeur et de Jacques Gadille, Lyon, L'Hermès, 212 p., p. 159-163. Y. Knibiehler met aussi en valeur l'influence du Sillon dans le choix de certaines carrières. Un autre ouvrage du même auteur, préfacé par René Rémond, a aussi guidé le développement sur le service social mis en place à Saint-Alban : Y. Knibiehler, *Nous les assistantes sociales, Naissance d'une profession*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, 379 p.

⁴⁷⁸ Liste dactylographiée intitulée « Equipe au 1^{er} juillet 1954 », Papiers Mingeolet, A.M.L., Fonds CSF, 82-II-676, Dossier Laïcat.

reprises au moins, on peut être sûr qu'elles exerçaient comme assistantes sociales ou qu'elles étaient résidentes d'un centre social.

L'évolution des premières Associées au tournant des années 1920-1930 s'inscrivait certes dans les mutations urbaines et sociales qui touchaient le lieu de leur activité. Les services hospitaliers publics et leurs écoles investissaient, au cours de la même période, le nord du territoire paroissial. Certaines des élèves de l'école d'infirmières et d'assistantes sociales qui suivaient un enseignement médico-social, à l'image de Simone Mayery auteur du mémoire exploité dans le chapitre précédent, se mettaient, à partir de cette date, à fréquenter la paroisse. Le diplôme d'infirmière, créé en 1922, leur proposait une spécialisation d'infirmière-visiteuse, en attendant la création d'un brevet spécifique de service social par le décret de 1932⁴⁷⁹. Suzanne Grégy intégrait ainsi l'équipe de la Maison Sociale, après y avoir effectué un stage en 1943. La spécialisation dans le travail social des laïques se vivait en symbiose avec l'environnement particulier du Transvaal. Mais pour Georgette Primet, le décalage chronologique en faveur de la Maison Sociale est essentiel.

« C'était un début, parce que les Maisons Sociales n'existaient pas à Lyon, on ne parlait pas de service social à ce moment-là. L'école du service social n'était pas ouverte. La première école a été ouverte en 1934. La Maison Sociale a ouvert en 1929. »

Plus que son contexte local, c'était le contexte religieux de la création de la Maison Sociale qui retenait l'attention de nos deux témoins, celui qui leur permettait de replacer l'expérience lyonnaise à l'échelle du catholicisme français.

« (*Georgette Primet*) C'est Mlle Benoît qui a commencé. Mlle Ducret était à la Maison des Jeunes, elle est tombée malade. Et Mlle Benoît qui était toute jeune, elle avait 28 ans, a pris la succession. Mais avant, on l'a envoyée à Paris – c'est comme cela qu'elle a connu le Père Desbuquois – pour faire des études de conseillère du travail... C'était la première résidence de Levallois-Perret. Cela ne s'appelait pas centre social...
– (*Suzanne Grégy*) Il y avait la rue Mouffetard avec Madeleine Delbrêl, Yvonne Voisin à Reims... »

La correspondance entretenue par Ermelle Ducret avec le père Desbuquois, conservée aux Archives de la Société de Jésus à Vanves, est beaucoup plus tardive et on ne saurait à partir de ces lettres écrites dans les années 1950 dater le début de leur relation. L'association des Auxiliaires familiales liée au père Desbuquois avait été fondée en 1923, mais déclarée officiellement le 2 juillet 1926, son siège social étant érigé à Châtillon-sous-Bagneux (Seine)⁴⁸⁰. En cette année 1926, le jésuite envoyait

⁴⁷⁹ Françoise Blum, « Regards sur les mutations du travail social au XXe siècle », *op. cit.*, p. 87.

une de ses protégées à l'Alpée, dans le chalet de Combloux qui accueillait à la fin du mois d'août les Associées⁴⁸¹.

L'histoire de la Maison Sociale de Saint-Alban, de ses activités et de son insertion dans l'espace social et urbain qui l'entourait, possède en effet bien des points communs avec celle des expériences menées ailleurs par d'autres femmes, qu'elles fussent essentiellement catholiques en France, ou protestantes dans les pays anglo-saxons. L'infléchissement du projet initial de Victor Carlhian, sa prise en main par des laïques qui recherchaient leur autonomie par rapport au clergé paroissial, s'inscrivait dans la logique sociale et religieuse des autres résidences sociales. La première résidence à naître en France fut l'Œuvre sociale, fondée par Marie Gahéry en 1896, mais la plus connue reste celle de Levallois-Perret, née en 1908 dans la périphérie parisienne et dont la création et l'expansion ont été étudiées par Sylvie Fayet-Scribe⁴⁸². Les premiers centres sociaux français rejoignaient ainsi le mouvement entamé par les protestants anglais et américains. Les résidentes des maisons sociales apparurent à l'imitation des *settlements* londoniens dont le premier, nommé Toynbee Hall, fut ouvert en 1884 à Whitechapel, quartier de l'est londonien. Aux Etats-Unis, des tentatives similaires, développées d'abord à New York, puis à Chicago, dans les années qui suivirent, sous l'initiative de Jane Addams, s'enracinaient aussi dans des quartiers populaires. La responsable de la résidence de Levallois-Perret, Marie-Jeanne Bassot, multipliait les contacts avec les Américains présents sur le territoire français à la fin de la Première Guerre mondiale, rencontrait les pionnières lors de son voyage aux Etats-Unis en 1919 et participait aux rendez-vous internationaux⁴⁸³. Le séjour de Germaine Benoît dans la capitale, à la fin des années 1920, la plaçait face aux réalisations des catholiques parisiennes. On ne sait malheureusement pas dans quel cadre s'effectua sa formation de « conseillère du travail », ni si elle fut accueillie à Levallois-Perret. L'ouverture d'une Ecole d'action sociale, en 1927, par l'abbé Viollet, fondateur de l'Association du Mariage Chrétien,

⁴⁸⁰ Livret de présentation des Auxiliaires familiales, Archives de la Société de Jésus de Vanves, Fonds Desbuquois, JDE 326.

⁴⁸¹ Lettre de Gustave Desbuquois à Thérèse Kanengeiser, datée de l'Assomption 1926, Archives de la Société de Jésus de Vanves, Fonds Desbuquois, JDE 372.

⁴⁸² Sylvie Fayet-Scribe, *La résidence sociale de Levallois-Perret (1896-1936)*, Toulouse, ETHISS Erès, 1990, 178 p.

⁴⁸³ S. Fayet-Scribe retrace les liens noués entre les settlements anglo-saxons et la résidence sociale de Levallois-Perret.

dont on connaît déjà les liens avec Notre-Dame Saint-Alban, laisse envisager une autre piste. Mais en tout cas, à lire le descriptif des activités et des intervenants de la résidence de Levallois-Perret, le parallèle s'impose, en dépit d'un changement d'échelle qui donne à l'expérience de la Maison Sociale des dimensions plus modestes.

Pourtant, si l'on voulait chercher un modèle parisien aux laïques consacrées de Saint-Alban, c'est vers Madeleine Delbrêl et ses équipières qu'il faudrait se tourner⁴⁸⁴. Quand ces femmes vinrent s'installer en octobre 1933 à Ivry-sur-Seine, dans la banlieue sud de Paris, leur intention d'amener ou de ramener à Dieu la population ouvrière était clairement affichée. Madeleine Delbrêl y avait « été appelée afin de diriger un foyer social dépendant de la paroisse d'Ivry-centre, Saint-Pierre-Saint-Paul, mais construit aux marges de la commune »⁴⁸⁵. Là aussi se constitua « le trio initial assistante sociale, infirmière, jardinière d'enfants »⁴⁸⁶, qui définissait les bases du service social offert aux familles du quartier. Bientôt les liens avec la paroisse se distendaient et Madeleine Delbrêl n'hésitait pas à critiquer l'inadaptation de la structure paroissiale à la société urbaine qui l'entourait, même si elle demeurait « une fidèle paroissienne de Saint-Pierre-Saint-Paul »⁴⁸⁷. Simultanément, l'engagement professionnel du groupe s'accroissait et sa dirigeante s'astreignait elle-même « à une scolarité complète de future assistante sociale »⁴⁸⁸. La collaboration entre catholiques et communistes s'effectua de façon exemplaire dans le cadre de son

⁴⁸⁴ La contribution d'Etienne Fouilloux au colloque du 7 octobre 1988 centré sur la présence de Madeleine Delbrêl à Ivry-sur-Seine permet d'articuler les modalités de cette présence autour de la problématique de la mission, telle qu'elle se pose à partir de la Deuxième Guerre mondiale et jusqu'à la crise de 1954. Mais elle rappelle aussi la situation de Madeleine Delbrêl et de ses compagnes entre 1933 et 1941 et rend la comparaison avec les Associées de Saint-Alban possible sur un plus long terme. L'expérience vécue par Madeleine Delbrêl est devenue aux yeux du monde catholique et de ses historiens un modèle non seulement parce que la ville d'Ivry-sur-Seine, dirigée par une mairie communiste à partir de 1925, formait un cadre exemplaire, mais aussi parce que son héroïne s'est trouvée au cœur des tentatives de renouvellement missionnaire puis de la tourmente qui secoua l'Eglise de France. Et c'est bien ce dont rend compte Etienne Fouilloux dans « Madeleine Delbrêl et la Mission (1941-1954) », in *Les communistes et les chrétiens. Alliance ou dialogue ? Madeleine Delbrêl (1904-1933-1964)*, op. cit., p. 91-117.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 101.

travail social. Madeleine Delbrêl participa en 1936 au Comité d'entraide aux chômeurs, puis, après la guerre, au Comité d'entraide sociale et d'accueil pour les victimes des bombardements et au service social de la mairie. Pendant la guerre déjà, elle avait occup e des postes publics comme d el egu e technique du service social et d el egu e adjointe du Secours national. Mais le 1^{er} octobre 1946, elle d emissionnait avec « une conscience accrue de l'incompatibilité entre la position de pouvoir », qu'elle occupait par ses charges professionnelles, et « la mission cachée », qui l'avait amenée dans la périphérie parisienne. L'abandon du travail social était le prix de l'accomplissement de ses choix religieux.

Les résidentes de la Maison Sociale ont résolu le dilemme de façon inverse. C'est en tout cas ce que nous montrait la suite de leur histoire. Georgette Primet et Suzanne Grégy réaffirment à plusieurs reprises dans leurs témoignages que le souci d'évangélisation, le désir d'apporter le témoignage de la présence du Christ à un quartier  loign e de la religion, motivaient L'Association et qu'ils étaient à son origine, mais que, dès les années 1930, les membres impliqués dans le centre social désiraient apparaître en toute neutralité aux yeux de tous, pour mieux pénétrer la population : la volonté d'apporter une aide aux d esh erit es primait toute conviction évangélisatrice. Elles se méfiaient du prosélytisme religieux qui était susceptible de les éloigner de la population du quartier. Il fallait éviter, dans la mesure du possible, l'association qui pouvait se créer dans l'esprit des habitants du Transvaal entre la Maison Sociale et la paroisse. Le discours des deux témoins finissait par définir dans l'action sociale, qui prenait en charge les plus démunis, une nouvelle façon de vivre le témoignage de l'être chrétien. La foi rayonnait à partir de cette action. Les laïques de la Maison Sociale refusaient catégoriquement le combat contre l'incroyant car il comportait une agressivité qui nuisait à leur mission sociale. Elles abandonnaient la tâche au curé de la paroisse et Georgette Primet et Suzanne Grégy précisent qu'il s'en acquittait très bien. Jalouses de leur autonomie, les laïques choisissaient de cloisonner leur vie, en séparant leur choix religieux de leur engagement social dans le quartier. La présence de communistes dans les locaux de la Maison Sociale manifestait leur réussite, comme leur participation au Comité d'intérêt local. En 1939, un industriel du quartier prenait contact avec Germaine Benoît et lui demandait d'assurer un service social dans les usines du quartier et de s'occuper notamment des femmes de prisonniers. Deux assistantes sociales partagèrent alors leur temps de travail entre les usines et la Maison Sociale. En rejoignant sur leur lieu de travail les

ouvriers, elles accentuaient l'insertion du centre social dans la société urbaine qui l'entourait.

Les difficultés financières de l'après-guerre obligèrent Germaine Benoît à accepter un contrat liant la Maison Sociale à la Caisse d'Allocations familiales. Celle-ci s'acquittait des salaires et des charges sociales, qui avaient enregistré une augmentation due à l'emploi de deux ou trois personnes qui n'appartenaient pas à L'Equipe. La professionnalisation des activités du centre se renforçait au cours des années 1950 et son inscription dans un service social public devenait définitive en 1960. L'initiative privée, absorbée par l'entreprise d'Etat, perdait le contrôle de la résidence qu'elle avait créée. Germaine Benoît devait accepter à soixante ans une mise à la retraite non souhaitée. La Caisse d'Allocations dictait au travail social sa logique administrative. Le temps des « pionnières » se refermait, tandis que s'ouvrait « l'ère de l'institutionnalisation »⁴⁸⁹. Suzanne Grégy refusa la mutation qui lui était imposée et démissionna de ses fonctions d'assistante sociale. Quand elles abordent ce tournant de leur vie, les deux laïques expriment plusieurs sentiments : le regret de n'avoir pu surmonter les difficultés financières, l'amertume d'avoir subi l'évolution dictée par la Caisse d'Allocations sans résistance possible, alors qu'elle dénaturait leur œuvre, mais, pour finir, la nostalgie des premiers temps, des temps heureux où tout paraissait possible, reprend possession de l'ensemble de leur souvenir. La parole s'emballe.

« (G.P.) Beaucoup de centres sociaux de l'époque ont aujourd'hui disparu. Il y a eu un élan formidable au début.
(S.G.) C'étaient aussi des gens qui y passaient tout le temps.
(G.P.) Il fallait accepter de vivre ensemble.
(S.G.) Ce n'est plus pensable maintenant. Il faut des heures d'ouverture et de fermeture, avec des permanences simplement pour les soins par exemple. Je n'ai jamais pu aller déjeuner chez des amis le dimanche parce qu'à la bibliothèque, à une heure, j'avais encore du monde.
(G.P.) On ne regrette rien parce que c'était magnifique. Mais ce n'est plus viable. On vivait ensemble. Maintenant cela paraîtrait extraordinaire de dire qu'on mangeait ensemble, qu'on se couchait ensemble, qu'on était toujours ensemble... Mais c'était tellement ouvert... Les gens arrivaient, on était en train de manger, ils venaient prendre le café... On était vraiment heureuses...
(S.G.) Je regrette vraiment ces années-là, bien sûr. On était intégrées au quartier aussi car, comme on y vivait, on avait tous les problèmes du quartier : si l'éclairage ne marchait pas, si les égouts étaient fuyants, s'il y avait du bruit... On était vraiment intégrées... »⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Les phases de l'histoire de la Maison Sociale de Saint-Alban s'inscrivent exactement dans la périodisation que Françoise Blum met en valeur dans son article « Regards sur les mutations du travail social au XXe siècle », *op. cit.*.

⁴⁹⁰ Témoignage de Georgette Primet et de Suzanne Grégy.

En dépit d'un savoir-faire explicitement revendiqué à travers la mise en valeur de leur formation professionnelle, le bénévolat et l'expérience parallèle du laïcat consacré éloignaient l'œuvre réalisée par les animatrices de la Maison Sociale des formes d'une profession salariée. Le travail social était vécu comme l'accomplissement d'une vocation attachée à des valeurs chrétiennes et où le don de soi aux autres côtoyait sans cesse les désirs d'autonomie et de réalisation personnelle. On retrouvait dans les figures de la résidence sociale de Saint-Alban, Ermelle Ducret d'abord, Germaine Benoît ensuite, toute l'« imagerie nostalgique [qui] a paré ces pionnières de qualités de courage, de cœur et d'une certaine manière de révolte, révolte contre la misère mais aussi refus d'accepter un destin féminin et bourgeois ». « Audacieuses organisatrices », ces femmes apportaient leur pierre à l'invention d'un métier, « alors même que leur mode de fonctionnement ressemblait plus à du bénévolat missionnaire qu'à du salariat »⁴⁹¹, un bénévolat tout entier commandé par l'inquiétude éprouvée pour « le sort matériel et moral des classes laborieuses ». On a déjà montré tout ce que le mémoire de fin d'études de Simone Mayery, stagiaire de la Maison Sociale de Saint-Alban, devait à l'idéologie du catholicisme social. Le service social rendu aux ouvriers du quartier aidait à l'amélioration de leur sort et il pouvait aussi se concevoir comme une réactualisation de la charité qui avait gouverné les rapports des catholiques avec les pauvres de la ville, comme « le désir de rationaliser la charité, de la professionnaliser dans un souci éducatif et civilisateur »⁴⁹². Certes, les laïques de la Maison des Jeunes, en édifiant leur Maison Sociale, s'étaient détachées de la sphère des œuvres paroissiales. Mais en accomplissant une vocation imprégnée des valeurs du catholicisme social, elles contribuaient à leur façon à la mise en œuvre de l'utopie missionnaire.

L'investissement catholique d'un espace social

La résidence sociale de Saint-Alban n'échappait pas à ses origines. Les settlements londoniens fondés par des universitaires d'Oxford dans les années 1880 avaient eu vocation à vivre parmi le peuple pour recréer des liens entre des classes sociales que la nouvelle société, née de l'industrialisation, avait dressées l'une contre l'autre. Les laïques de L'Association issues du monde de la bourgeoisie industrielle ou de celui des classes moyennes venaient à la rencontre du monde ouvrier pour lui apporter leur

⁴⁹¹ Citations extraites de F. Blum, « Regards sur les mutations du travail social au XXe siècle », *op. cit.*, p. 87.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 84.

aide et y faire rayonner leur exemple, avec la volonté de se mêler à lui et de partager ses problèmes. Ce que les catholiques de la Maison Sociale retenaient de leurs trente années de présence dans le quartier du Transvaal, c'était l'échange et le dialogue qui avaient permis leur intégration. C'était le même objectif qui guidait les catholiques installant dans les années 1920 et 1930 un réseau d'œuvres sociales dans les nouvelles banlieues parisiennes. Tous demeuraient dans la problématique du catholicisme social du XIXe siècle, qui avait cherché une autre voie, entre libéralisme et socialisme, pour sauver l'ouvrier des méfaits de l'industrialisation et du matérialisme athée. *La Vie catholique* du 15 mars 1930 s'était intéressée à l'œuvre du curé des Fontenelles, à Nanterre, et le journaliste chargé de ce reportage lui avait demandé pourquoi il avait installé tout ce réseau d'œuvres sociales. Voici sa réponse :

« Frappé par ce fait que l'immense majorité des ouvriers qui m'entourent sont persuadés que le salut est dans le Communisme ou dans le Socialisme tout court, parce que ces deux partis leur font croire qu'ils sont les seuls vrais défenseurs des intérêts de la classe ouvrière, j'ai pensé qu'un curé pouvait faire tomber ces préjugés : 1° en faisant connaître la doctrine sociale de l'Eglise ; 2° en allant très simplement au peuple pour lui montrer comment, au nom et en vertu de cette même doctrine, le prêtre peut, lui aussi, venir en aide aux ouvriers, apaiser leur misère, et hâter l'heure de l'avènement de cette grande Justice sociale dont parle Léon XIII. Allant à tous, sans aucune distinction, ne rendant jamais aucun service d'une manière qui laisserait supposer que nous attendons, en échange, le moindre petit acte confessionnel, prêtres et catholiques, nous nous sommes mis à l'œuvre, essayant de prouver par notre action et notre attitude que nous sommes capables de faire mieux que ceux qui exploitent la misère et les besoins de l'ouvrier dans un but intéressé. »⁴⁹³

Suivait dans l'article une énumération des œuvres sociales successivement établies par le Secrétariat social, mis en place aux Fontenelles. Le parallèle avec les activités de la Maison Sociale de Saint-Alban s'impose immédiatement.

Recréer le lien entre l'Eglise et les ouvriers participait aussi du projet paroissial ou du moins de ce qui en était dit par le « petit prêtre qui avait vaincu l'argent ». Toute la littérature secondaire sur la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban, tous les témoignages comme tous les écrits de l'abbé Remillieux insistent sur la volonté de collaboration sociale entre les animateurs de la paroisse et les habitants du quartier. Dans son discours, l'abbé Remillieux allait même au-delà du cadre d'une collaboration des classes prônée par le catholicisme social en voulant persuader les lecteurs de *La Vie catholique* que les intérêts de la paroisse se confondaient avec ceux du quartier. Lui n'allait pas au peuple, comme le préconisait le curé des Fontenelles, il en était. Tous, l'équipe paroissiale comme les habitants du Transvaal,

⁴⁹³ Maurice Eblé, « L'apostolat du dévouement », *La Vie catholique*, op. cit., p. 5-6.

appartenait à la même classe, celle des pauvres, et le récit, déjà commenté, de son installation sur le territoire paroissial ou la présentation, dans le même article, du recrutement des instituteurs de l'école libre avaient pour finalité d'en apporter de nouvelles preuves.

« Le plus difficile n'est pas de construire des murs. Quand on les a, il faut trouver des maîtres et des maîtresses au cœur d'apôtre, à l'esprit cultivé, au jugement sûr, à la compétence pédagogique incontestée, qui, en fait et surtout par l'esprit, dans le meilleur sens du mot, « soient du peuple » pour qu'ils n'aient pas à « y venir », ce qui est toujours une infériorité. »⁴⁹⁴

Entre les proclamations et la réalité, les nuances et les restrictions sont évidemment essentielles. L'équipe paroissiale n'était finalement du peuple que « par l'esprit ». Ceux qui proposaient leur aide aux ouvriers du Transvaal étaient porteurs d'une vision du monde et des autres informée par leur appartenance au monde des classes moyennes et, si la collaboration existait avec un autre groupe social, c'était bien avec celui de la bourgeoisie industrielle et intellectuelle que représentaient Victor Carlhian et sa famille. En dépit des différences sociales, qui entretenaient certaines tensions au sein du groupe des fondateurs et des animateurs de la paroisse, et du clivage, qui pouvait opposer au projet clérical les vellétés laïques, les divers protagonistes de l'histoire paroissiale se rejoignaient sur un point : ils restaient pénétrés de l'idéologie du catholicisme social et le système de valeurs, qu'ils revendiquaient ouvertement, déterminait l'orientation de l'action sociale menée sur le territoire paroissial.

Les efforts de l'équipe paroissiale pour s'ouvrir aux problèmes des ouvriers du Transvaal comme les propositions d'une réponse chrétienne à ces problèmes ne manquaient pas, mais ils concouraient tous à démontrer la justesse des propositions précédentes. Tout un chapitre de l'ouvrage prévu pour les éditions Bloud et Gay portait sur « Les travailleurs » et il incluait de nombreux articles extraits de *L'Étincelle*, le journal paroissial distribué dans les boîtes aux lettres du quartier. Baignés de références à la doctrine sociale de l'Église définie par l'encyclique *Rerum Novarum*, ils évoquaient les conditions de vie et de travail des ouvriers et présentaient les solutions apportées par l'Église aux problèmes sociaux. Commentant la politique sociale et familiale de l'État républicain, relatant le conflit d'Halluin, qui touchait en 1928 l'industrie textile du Nord, ou reproduisant un texte paru dans *Les Dossiers de l'Action Populaire*, qui décrivait les souffrances et la misère des ouvriers de la grande usine, *L'Étincelle* suivait l'actualité de la question sociale. L'équipe paroissiale y défendait la position indiquée par l'autorité romaine et justifiait les

⁴⁹⁴ Laurent Remillieux, « Les étapes d'une Cité paroissiale », Op. cit.

combats menés par la Confédération française des travailleurs chrétiens, comme les mesures proposées par le Parti démocrate populaire, reprenant à son compte les convictions politiques et sociales des militants de la démocratie chrétienne.

En mai 1926, la première page du journal paroissial affichait le budget en équilibre fragile d'une famille ouvrière et dénonçait l'impossibilité pour un père de faire vivre une famille nombreuse sur son seul salaire. Laurent Remillieux soulevait « le scandale » que constituait l'organisation de toute la vie sociale en fonction de l'individu, tandis que les besoins de la famille étaient niés.

« Les salaires [restent] insuffisants pour faire vivre un ménage chargé de quatre ou cinq enfants. [...] Ce qui importe, et ce que nous voulons savoir, c'est le salaire qu'il faut à un ménage de travailleurs probes et honnêtes pour remplir son devoir familial et social. »⁴⁹⁵.

L'argumentation en faveur du juste salaire rappelait l'Etat à ses devoirs, mais elle justifiait aussi l'intervention d'organismes privés qui aideraient à assurer le « bien-être matériel du peuple »⁴⁹⁶. L'intérêt pour les problèmes matériels rencontrés par les ouvriers dans leur vie quotidienne se limitait au cas de ceux qui étaient chargés de famille. En négatif, était rejeté à la responsabilité de sa faute l'ouvrier célibataire, sans enfant ou soupçonné de dépenser son argent en loisirs illégitimes. Les catholiques se battaient contre les crimes commis envers la famille et non contre les maux affligeant la condition ouvrière. Un lecteur, catholique et pratiquant, critiqua l'équipe paroissiale pour sa défense inconsidérée des ouvriers et son implication dans des problèmes politiques et sociaux qui ne la regardaient pas. Lui voyait dans la faillite financière des familles ouvrières l'incurie de la classe ouvrière et son manque de moralité. Laurent Remillieux répondait à son courrier par une lettre ouverte, insérée dans un numéro ultérieur de *L'Étincelle*, en le renvoyant abruptement à son égoïsme aveugle. Il en profitait pour clarifier les modalités de l'intervention de la paroisse dans les problèmes de société, en la replaçant dans le cadre autorisé par la doctrine ecclésiale. Certes, la paroisse devait préserver sa neutralité politique et « en tant que telle, [elle] n'a[va]it pas à s'occuper d'action sociale », mais elle se devait de

⁴⁹⁵ Dossier Bloud et Gay, p. 178, Papiers Folliet. Les citations, qui reprennent en fait de larges extraits de *L'Étincelle*, sont tirées de l'ouvrage que Laurent Remillieux avait commencé à rédiger pour les éditions Bloud et Gay. Cet ouvrage inachevé reste la meilleure source à notre disposition pour connaître le contenu du journal paroissial.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 180.

« la préparer en maintenant et en développant l'esprit social », ce qui revenait à mettre en pratique « la grande loi de charité »⁴⁹⁷.

C'était ainsi, au nom de la vérité, de la justice et de la charité, qu'en 1928, la feuille paroissiale soutenait la campagne d'action en faveur des assurances sociales. Elle commençait d'ailleurs par un rappel de la position officielle de l'Eglise en notifiant à ses lecteurs que le code social publié par l'Union Internationale d'Etudes Sociales, qui groupait, sous la présidence du cardinal Mercier, « les plus hautes autorités du monde social catholique », n'hésitait pas à rattacher au salaire vital les allocations familiales⁴⁹⁸. Après un article d'information sur la loi du 5 avril 1928, plusieurs autres articles appelaient les ouvriers à s'inscrire dans une mutualité, si possible dans la section paroissiale du Foyer Lyonnais (les inscriptions seraient dans ce cas rassemblées à la Maison Sociale, siège social de la section, qui s'ouvrirait bientôt dans le quartier, et Laurent Remillieux dirigeait les candidats vers Ermelle Ducret), puis ils réagissaient contre la campagne menée pour la révision et l'ajournement de la loi. Etait reproduit le texte d'une affiche « signée de grands noms catholiques, prêtres et laïques », apposée sur les murs de Paris. La loi du 5 avril 1928 marquait une nouvelle avancée de la législation sociale du travail. Elle était présentée comme « humaine », et elle semait « calme et bonheur », comme « sociale », et elle « apais[ait] les esprits » : elle était somme toute « d'inspiration chrétienne ». Elle finissait d'ailleurs par devenir la simple « mise en œuvre organisée de l'amour fraternel que le christianisme instaure dans les âmes »⁴⁹⁹. Le clergé paroissial se posait en défenseur des intérêts des ouvriers et concurrençait en cela les formations politiques, socialistes et communistes, ou syndicales, vers qui pouvaient se tourner les ouvriers du Transvaal. Mais à nouveau, le monde ouvrier qu'il s'agissait d'attirer dans les organismes dirigés par les catholiques était défini sous son angle familial. L'article qui présentait les modalités générales de la loi et son application pratique était signé par « Un groupe de travailleurs » et rédigé à la première personne du pluriel, confirmant de cette façon la communauté d'intérêt qui liait les catholiques à la population ouvrière. Le public à qui il s'adressait était explicitement nommé, mais la déclinaison des termes qui étaient utilisés laissait transparaître les enjeux paroissiaux de la question ouvrière. On y trouvait six récurrences des termes

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 191.

« travailleurs et travailleuses » et, si celui de « prolétaires » était aussi mentionné, il se dissolvait peu après dans le groupe des « ouvriers et employés ». Mais surtout, le texte insistait sur le statut familial des travailleurs à travers les références aux « pères », « mères », « chefs de famille ». Les six renvois aux « foyers » ramenaient définitivement l'intérêt des catholiques pour les problèmes sociaux à une question de politique familiale. Enfin, l'amélioration de la situation matérielle de l'ouvrier devait servir à son élévation morale. La loi sur les assurances sociale, en emportant le risque de misère, soustrayait l'ouvrier à « une obsession qui assombri[ssait] l'esprit et paralys[ait] l'effort vers un mieux-être moral »⁵⁰⁰.

« Nous, travailleurs, pour nous élever, nous avons besoin du calme, de la sécurité du lendemain. [...] Le législateur [...] a enfin admis que nous sommes possesseurs d'une âme qui ne peut s'épanouir que dans la paix. »⁵⁰¹

La grille de lecture appliquée à l'insécurité des vies ouvrières conservait l'essence morale qui avait accompagné toute la description de la ville industrielle et de ses habitants. Les problèmes moraux constituaient le ressort des difficultés matérielles et nécessitaient des solutions morales, animées par les vertus chrétiennes.

En 1928 toujours, *L'Étincelle* retraçait le conflit qui opposait aux grévistes de l'industrie textile d'Halluin les patrons, crispés sur leur refus de toute négociation⁵⁰². Les syndicats chrétiens soutenant les ouvriers et s'en tenant à leur proposition d'arbitrage, l'organisation patronale de Roubaix-Tourcoing portait l'affaire à Rome. Le nouvel évêque de Lille, Achille Liénart, réitérait, sur la demande de sa hiérarchie, la confiance de l'institution ecclésiastique aux syndicalistes. Le journal paroissial de Notre-Dame Saint-Alban reproduisait une communication adressée par l'évêque aux prêtres de son diocèse : le secours financier était dû aux grévistes par devoir de charité et la proposition d'arbitrage était la seule solution morale acceptable pour éviter la lutte sans merci entre les deux parties. Affleurait aussi le souci de combattre l'influence des communistes sur leur propre terrain. Tout en faisant œuvre de justice sociale, les syndicalistes chrétiens préservaient les intérêts de l'Église face à son pire ennemi, le communisme matérialiste. La survie de la foi dans ces terres ouvrières, terreau du communisme, dépendait de la capacité des catholiques à proposer une alternative sociale à la révolution, seul moyen immédiat pour réduire le péril rouge. A la suite de Mgr Liénart, Laurent Remillieux expliquait à ses lecteurs la position de

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 190-191.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 167-168.

son Eglise et légitimait l'action syndicale de la C.F.T.C., dont la doctrine et les activités se conformaient aux principes chrétiens. Son article insistait sur la proposition de médiation de la C.F.T.C., en garantissant que cette organisation syndicale n'avait pris aucune part dans la décision des grèves, et sur la mise en place d'une aide financière pour les adhérents contraints au chômage. Il en profitait pour tenter de lever la suspicion qui pesait sur les syndicalistes chrétiens. Selon lui, le conflit d'Halluin prouvait que l'accusation qui faisait des syndicats C.F.T.C. des syndicats jaunes, mis en tutelle par le patronat, était fallacieuse. Le chrétien n'était pas exclu par sa foi d'une communauté d'intérêt qui définissait l'appartenance à la classe ouvrière. La solidarité sociale existait bien et « l'Eglise n'[était] pas la chose des riches, des bourgeois, des patrons ». Le curé de Notre-Dame Saint-Alban réaffirmait sa volonté tenace de rompre avec l'image d'une Eglise liée aux intérêts de la bourgeoisie.

La réaction d'un paroissien à la reproduction d'un article, paru dans *Les Dossiers de l'Action Populaire* et intitulé « Dans le champ hérissé d'épines », lui fournissait une nouvelle occasion de confirmer sa position de « curé rouge ». Le texte original, qui décrivait les conditions de travail des ouvriers des usines de la grosse industrie moderne, avait été publié dans le numéro du 26 février 1928. Le 4 mars, l'équipe de la rédaction de *L'Etincelle* lui adjoignait un article sur « La souffrance de vivre au travail », fruit d'une enquête menée dans une usine de Lyon, dans la perspective d'une vérification des faits décrits dans le numéro précédent. Les résultats étaient concluants :

« Nous avons fait une expérience dans une grande usine de Lyon. La personne qui s'est fait librement embaucher a apporté du dedans les mêmes renseignements que ceux divulgués dans ce numéro du 26 février. »⁵⁰³

La controverse éclata quand une lettre datée du 15 mars dénonça la démagogie du curé de Notre-Dame Saint-Alban. L'auteur, dont Laurent Remillieux disait qu'il était un industriel, formulait à l'encontre de la paroisse deux critiques. Selon lui d'abord, le récit de la souffrance et de la misère des ouvriers était exagéré et il déplorait l'inexactitude des faits relatant la dureté du monde du travail industriel. Puis il reprochait à l'équipe paroissiale sa complaisance, qui ne tendait que vers un seul but, la « rechristianisation » de la classe ouvrière. On ne découvre malheureusement ses arguments qu'à travers la reprise qu'en fit Laurent Remillieux, lors d'une réponse publiée le 25 mars dans *L'Etincelle*.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 183.

« Voulant “faire des adeptes”, en d’autres termes, voulant amener à l’église des travailleurs de l’usine, je favoriserais la guerre sociale en faisant que le peuple prenne conscience de sa misère. »⁵⁰⁴

En spéculant sur la lutte des classes, ces catholiques essayaient donc de ramener les ouvriers dans leur Eglise mais, alors qu’ils voulaient les arracher à la tentation communiste, ils faisaient en fait le jeu des révolutionnaires. D’après cet industriel, *L’Etincelle* aurait dû, au contraire, mettre en valeur les avancées de la législation sociale : et l’auteur de la lettre de citer les acquis, comme les allocations familiales, les primes de naissance et d’allaitement, l’hygiène de l’enfance, les séjours à la mer et à la montagne, les soins gratuits, et les combats en cours pour les allocations de maladie et les retraites de vieillesse, autant de mesures que louait par ailleurs le journal paroissial.

La réponse de Laurent Remillieux ne se fit pas attendre. Il fustigeait son interlocuteur pour la condescendance exprimée dans sa présentation des avancées de la législation sociale. Commentant le verbe « concéder » employé par l’industriel, il lui reprochait le rapport de domination que le terme impliquait, redisant, pour sa part, son souci de n’agir qu’au nom de la justice sociale. Il lui expliquait aussi que c’était son devoir de prêtre de contredire le discours fallacieux de l’anticléricalisme, qui voyait en l’Eglise « l’alliée et la complice du capitalisme exploiteur »⁵⁰⁵, pour permettre à l’ouvrier de revenir à la foi catholique sans avoir l’impression de trahir sa classe.

« Pour remédier à une telle situation que l’Eglise – vous le pensez bien – ne peut pas accepter, il faut à nos amis, les travailleurs de l’usine, un encadrement robuste d’institutions sociales et professionnelles, gravitant autour d’une doctrine correspondant à tous leurs besoins et à toutes leurs aspirations profondes. »⁵⁰⁶

Mais la suite de sa réponse l’enfermait encore dans une société idéale, qui effaçait toute relation conflictuelle et qui reproduisait le modèle missionnaire élitiste. L’utilisation du conditionnel montrait à lui seul qu’il se plaçait dans le registre de l’utopie.

« Nous formerions quelques jeunes chrétiens ayant le goût de leur travail. Ils seraient assez fiers de leur profession pour y remplir avec conscience tous leurs devoirs. Et s’il leur arrivait de revendiquer quelques droits, l’esprit chrétien qui les animerait donnerait à tous une garantie d’équité. Une confiance mutuelle caractériserait alors les rapports entre employeurs et employés... Nous aurions un espoir moins précaire de paix sociale. »⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Copie dactylographiée d’un extrait de *L’Etincelle*, daté du 25 mars 1928, Papiers Folliet.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ Dossier Bloud et Gay, p. 186.

Comme à chacune de ses interventions dans l'actualité sociale, Laurent Remillieux se retranchait, tout au long du développement, derrière ses références. Il recommandait à son détracteur la lecture du nouvel ouvrage de Georges Guitton *s.j.*, *Léon Harmel*, publié par les éditions Spes en 1927, et revenait à la « célèbre encyclique de Léon XIII », qui légitimait tout à la fois son droit à la compassion et l'aspiration des ouvriers à échapper à « une misère imméritée ».

Des conseils bibliographiques à la reproduction de passages de *Rerum Novarum*, Laurent Remillieux révélait qu'il reprenait seulement, dans ses prises de position, les antiennes des catholiques sociaux désirant baser l'organisation du monde du travail sur les principes de justice et de charité. On pouvait le dénoncer comme « curé rouge », mais le fait d'accoler au principe de justice la notion de charité disait la distance qui le séparait des revendications socialistes ou communistes pour une égalité sociale. La volonté d'« assurer le bien-être matériel du peuple » inscrivait les préoccupations sociales des catholiques dans le rôle traditionnel dévolu à leur Eglise. Il fallait continuer à soulager les pauvres et les modifications introduites se contenteraient d'adoucir leur situation dans le cadre de l'ordre établi.

« Notre rôle, à nous prêtres est de faire que les hommes se comprennent, s'estiment même, s'aiment enfin. L'entraide mutuelle n'est pas qu'à ce prix. La discipline indispensable au meilleur rendement (système Taylor-rationalisation), l'ordre dans la rue, d'ailleurs nécessaire, sont tout à fait insuffisants à assurer la bonne marche de la société. »⁵⁰⁸

Si le nouveau mode de production, qui se généralisait avec l'épanouissement de la deuxième phase de l'industrialisation, était critiqué, il n'était pas rejeté et le fonctionnement global de la société n'était pas remis en cause. Quand l'Eglise intervenait pour pallier les insuffisances et les effets pervers de la société industrielle, elle adaptait en fait aux nouvelles conditions son rôle de garante de l'ordre social. Enfin, toujours sous-jacente à la défense des revendications sociales, résidait la conviction de n'agir que pour ramener le monde ouvrier à la foi chrétienne. Le combat politique et social, investi des valeurs chrétiennes, était clairement rapporté à la mission religieuse de l'Eglise. « Assurer un bien-être matériel » revenait à « créer les conditions de la rechristianisation »⁵⁰⁹. Mais d'un autre côté, équation difficile à résoudre ou faille dans le raisonnement, seul celui qui serait animé par l'esprit chrétien ferait œuvre de justice sociale. Posséder les vertus chrétiennes devenait une condition nécessaire du progrès social. Le seul moyen d'action que s'autorisait le

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 186, suite de la réponse à l'industriel.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 179.

curé d'une paroisse était la conversion à la pratique des vertus chrétiennes, parmi lesquelles on retrouvait justement la charité et l'esprit de vérité, car ces vertus seules réaliseraient la justice sociale attendue.

« Sans entrer dans des discussions de doctrine économique, sans même en faire mention, le chrétien peut pratiquer un splendide apostolat. Lorsque la doctrine évangélique et la charité du Christ pénètrent sans les blesser les âmes de bonne volonté, les amène à la compréhension de ceux qui par tradition ou par éducation ne partagent pas leur opinion sur les faits économiques, ces âmes ont déjà le sens de la vérité. »⁵¹⁰

Pour parvenir à la paix sociale, qui était la finalité de l'action sociale de l'Eglise, l'équipe paroissiale devait convertir les ouvriers à la vision catholique du monde. Dans le tout religieux constituant l'essence du catholicisme intégral qui s'imposait alors aux militants et à leur clergé, il ne pouvait s'agir de dissocier l'action des catholiques sur la société de leur motivation religieuse.

La conversion à la foi dans le Christ impliquait l'intériorisation des vertus incarnées par la figure christique et qui servaient à fonder un ordre social conforme aux attentes de l'équipe paroissiale. Le changement de registre, du désir religieux au désir social, n'attendait pas à la cohérence de la mission. Pour parvenir à ses fins, Laurent Remillieux n'envisageait qu'un moyen : l'éducation du peuple à la vérité, autrement dit l'enseignement de la doctrine sociale de l'Eglise, qui saurait les persuader des erreurs des doctrines adverses et les ouvrir à la justesse des vues catholiques.

« Tout cela pourrait se réaliser par des enseignements particuliers et des conférences spéciales, où on examinerait les problèmes d'actualité plus ou moins connexes avec la question sociale et on en indiquerait au peuple la solution naissante, à la lumière de l'encyclique *Rerum Novarum*. »⁵¹¹

Du 18 novembre au 2 décembre 1928, une « Quinzaine Sociale », animée par le père Carrière de la Compagnie de Jésus, offrit ainsi aux habitants du Transvaal une série de conférences gratuites, de leçons et de débats publics qui exposèrent « la doctrine authentique de l'Eglise sur la question sociale ». Elle avait été annoncée par des affiches posées sur les murs du quartier. Le texte en avait été rédigé par l'Union Fraternelle des Hommes du Transvaal-Vinatier, dans un langage direct et incisif.

« On a voulu accabler l'EGLISE catholique sous l'accusation simpliste de n'être qu'une force de conservation sociale. Voulez-vous savoir exactement ce que pense l'Eglise sur les questions sociales et internationales ? »⁵¹²

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 188.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 179.

Le numéro du 1^{er} décembre 1928 de *L'Étincelle*, le seul en notre possession, consacrait sa première page à l'achèvement de la Quinzaine Sociale. Débutant par un message optimiste sur l'audience de l'événement au sein du quartier, il invitait les « travailleurs » aux deux dernières conférences. Après les avoir apostrophés par la question « Voulez-vous la guerre ? », il leur signalait que les conférenciers leur parleraient de paix civile et de paix internationale. « Tous les chrétiens et toutes les chrétiennes » étaient ensuite conviés à la messe solennelle célébrée le dimanche 2 décembre pour la « Grande Fête du Travail », les « jeunesse syndicaliste chrétienne, jocistes et jeunes gens membres des cercles d'études » étant spécialement mentionnés dans l'invitation. En deuxième page, la feuille paroissiale ouvrait ses colonnes au père Carrière qui tirait les conclusions de la Quinzaine sociale.

« On ne pourra plus dire dans ce quartier lyonnais du Transvaal-Vinatier, sans être injuste et de mauvaise foi, que les catholiques ne professent qu'un « christianisme de banquiers ». S'il en était de ceux-là, le Christ ne les reconnaîtrait pas pour siens, lui qui chassait les vendeurs du temple et mettait les hommes en garde contre l'idolâtrie de l'or.

Pendant deux semaines, nous avons exposé la doctrine authentique de l'Eglise sur la *question sociale*, c'est-à-dire celle qui se tire non par des articles de certains journaux prétendus "bien pensants", mais des *Lettres encycliques* des Papes, telles que *Rerum Novarum*, sur la Condition des ouvriers (Léon XIII, 1891) ; *Vix Pervenit*, sur les Droits et Devoirs du Capital (Benoît XIV, 1745) ; *Immortale Dei*, sur la Constitution des Etats (Léon XIII, 1885) ; *Urbi Arcano Dei*, sur la Paix (Pie XI, 1922), etc....

Ces leçons et conférences ont été suivies par un public sympathique et de plus en plus nombreux. A la salle de la Coopérative R.E.P., nous avons eu un bon nombre d'auditeurs qui ne viennent jamais à l'église. Leur attention et leurs applaudissements nous ont prouvé que nous étions compris. Eux, du moins, se refuseront désormais à voir en nous des adversaires et sauront dire que la chaleur qui fait vibrer des âmes sacerdotales n'est pas celle de la passion haineuse, mais de la plus sincère amitié pour tous ceux qui souffrent. Epris de justice et non pas d'avantages personnels, les représentants du Christ accompliront leur mission sociale, qui est de rappeler aux foules que *l'égoïsme*, générateur de division et de malheur, doit être combattu, *où qu'il se trouve*. Il en est qui exploitent les corps et en abusent pour des gains excessifs ou des plaisirs sordides ; mais il en est aussi qui exploitent les âmes, en excitant dans les cœurs l'envie, le mécontentement, la colère, pour se faire porter par les vagues de ces passions, comme par un vent de tempête, aux sommets du pouvoir. Prétendus "amis du peuple", les uns comme les autres le séduisent et conspirent également à son malheur. Le Christ mettait en garde les siens contre ces loups déguisés en agneaux, contre ces faux prophètes aux dehors reluisants ou de verbe sonore. Le conférencier n'a pas voulu faire autre chose que Jésus, et il s'est présenté dans le quartier pour y dire le message du Christ, *un message de paix* : paix sociale, paix civile et religieuse, paix internationale. »⁵¹³

Le double refus du libéralisme et du socialisme continuait à nourrir la pensée catholique sociale. Son inscription dans la tradition la légitimait aux yeux des

⁵¹² *Ibid.*, p. 197.

⁵¹³ A. Carrière, « Les conclusions de la "Quinzaine Sociale" », *L'Étincelle*, n° 15, 1^{er} décembre 1928, p. 58.

catholiques pratiquants, des « bien pensants » qui se défiaient de l'engagement social de leurs prêtres, effrayés par cette ouverture sur le monde ouvrier. La référence au Christ ouvrier visait à gagner au contraire la confiance du monde du travail industriel. La troisième page du journal reproduisait un extrait de l'*Histoire du Christ* écrite par Giovanni Papini, intitulé « Le Christ ouvrier ». La figure christique devenait un moyen de médiation : la similitude qu'impliquaient ces vies ouvrières ouvrait le dialogue entre l'Eglise et les habitants du Transvaal. Certes, les animateurs de la paroisse oubliaient encore une fois la pluralité du monde ouvrier et, alors qu'ils fustigeaient par ailleurs l'usine moderne qui produisait ces « déracinés » livrés à la grande ville, ils donnaient ici en modèle le travailleur encore proche de l'artisanat, dans lequel ne pouvait se reconnaître la main d'œuvre des nouvelles industries. Mais ce qu'il fallait retenir de cette longue suite d'interventions dans la question sociale, qui jalonnaient essentiellement, au gré de nos sources, l'année 1928, se nichait dans cette certitude d'accomplir ce que ces catholiques définissaient comme leur mission sociale. Pour avoir suivi quelques-uns de leurs itinéraires, on ne conviendra pas avec eux qu'ils étaient du peuple et on laissera à ses procédés rhétoriques leur message sur la communauté des intérêts, qui aurait existé entre l'équipe paroissiale, les militants catholiques les plus actifs et les ouvriers du Transvaal. Si l'on veut bien admettre leur souci de recréer un lien entre l'Eglise et le monde ouvrier, de rétablir le dialogue qui amènerait une connaissance mutuelle, promesse de fraternité, on ne saurait oblitérer les conditions dans lesquelles s'établissait ce dialogue. Les catholiques s'ouvraient aux ouvriers mais ces derniers avaient tout à apprendre. Il suffisait de leur enseigner la doctrine de l'Eglise pour les débarrasser de leurs erreurs, il fallait les éduquer à la vérité. Le lien, plus à créer qu'à recréer d'ailleurs, se tissait dans la même verticalité des relations qui marquait les rapports entretenus par le missionnaire avec l'incroyant. La mission sociale se comprenait comme la mission religieuse, des catholiques venus de l'extérieur désiraient convertir les incroyants à leur foi, les ouvriers à leurs valeurs sociales et culturelles.

Leur montrer la voie revenait donc à les éduquer. L'enjeu éducatif se conjugait alors à l'enjeu familial pour déterminer l'une des priorités paroissiales, l'encadrement et la formation de la jeunesse. Si la qualité de l'instruction délivrée par les écoles privées, reposant sur un système méritocratique et soucieuses de permettre à leurs élèves d'acquérir les bases d'une formation intellectuelle solide et d'accompagner leur formation professionnelle, était souvent soulignée par l'abbé

Remillieux, la justification de leur existence laissait place à un débat beaucoup plus large. La tâche essentielle des animateurs de la paroisse engagés dans les œuvres scolaires se définissait par rapport à l'aide et au soutien qu'ils apporteraient aux parents dans leur rôle d'éducateurs. Les écoles devaient être un lieu de vie partagé par les parents et les enfants, le lieu d'une collaboration entre maîtres et parents. Plusieurs lettres d'invitation à des réunions « familiales » montrent que pères et mères de famille étaient conviés à entrer dans l'école, pour élaborer un « travail véritablement commun », qui répondrait au « grand problème de l'Education »⁵¹⁴. Laurent Remillieux s'attachait régulièrement à déterminer les données du problème en refusant de le réduire à un enjeu religieux. Il se voulait rassurant et réfutait les accusations classiques des anticléricaux dénonçant la captation de la jeunesse par un clergé usant malhonnêtement de son pouvoir et des écoles privées payantes, réservées aux éléments de la bourgeoisie. L'ouverture de l'école aux parents et l'exigence de leur participation active devaient au contraire les persuader que « l'esprit et le cœur » de leurs enfants ne leur échapperaient pas. Le curé insistait aussi sur sa détermination à accueillir les enfants de tous les milieux sociaux, offrant la gratuité aux plus défavorisés ou sollicitant une contribution évaluée personnellement par chaque famille selon ses possibilités financières. Le mélange social devenait promesse d'une collaboration des classes, qui se vivrait d'abord sur le territoire paroissial à travers la construction d'une communauté de vie, reposant sur l'étroite fraternité apprise et expérimentée sur les bancs de l'école.

« Nous croyons que ce rapprochement entre toutes les classes est la meilleure préparation à la vie en même temps qu'un moyen de faire disparaître les incompréhensions ou les inimitiés qui existent entre elles. Quand on se connaît bien, on est près de s'aimer et de travailler d'un commun accord. »⁵¹⁵

Les écoles privées s'ouvraient en effet à toutes les familles résidant sur le territoire paroissial. Leurs équipes refusaient d'opérer un tri parmi les paroissiens en fonction de l'assiduité de leur pratique voire même de la teneur de leur foi. Un modèle de tolérance religieuse se dessinait à travers la proclamation du respect de la liberté de conscience.

« Notre situation dans le quartier nous fait un devoir de n'éloigner aucun enfant de l'école à cause des opinions de son père ou de sa mère. Loin de nous en plaindre, nous nous en réjouissons. L'éducation donnée chez nous ne violera jamais la liberté

⁵¹⁴ Joseph Folliet a conservé la copie de quelques-unes de ses lettres dans ses papiers. Les citations proposées ici sont extraites d'une copie dactylographiée datée du 18 décembre 1921.

⁵¹⁵ Copie dactylographiée d'un texte écrit par l'abbé Remillieux et daté du 25 septembre 1921, conservé dans les Papiers Folliet au Prado.

de conscience des Parents. La scrupuleuse observation de cette loi réclamera une entente entre les parents et les maîtresses dans chaque cas particulier. »⁵¹⁶

Pourtant, dans le même texte, Laurent Remillieux précisait que

« dans cette école profondément chrétienne, le christianisme ne consistera pas seulement dans l'étude du catéchisme mais dans une formation religieuse et morale constante. Pendant l'année scolaire, ces fillettes, ces petits garçons comprendront mieux que le christianisme exige la lutte contre leurs défauts, la mise en valeur de toutes leurs qualités. Il faudra qu'ils essayent tous les jours de devenir un peu meilleurs : plus francs, plus obéissants, plus énergiques au travail. »⁵¹⁷

Dans le cas des écoles comme dans celui de la question sociale, l'affirmation de l'impossibilité du salut d'une société « malade d'égoïsme » « en dehors du christianisme », seul porteur de « vérité »⁵¹⁸, côtoyait la proclamation du respect de la liberté de conscience. De son côté, l'idéal d'une éducation donnée en collaboration avec la famille restait entaché de la méfiance ressentie par les animateurs de la paroisse envers un milieu familial, certes courtisé, mais aussi considéré comme délétère. Au début de son adolescence, alors que les enfants d'ouvriers quittaient l'école, ils n'avaient « d'ordinairement pas le pouvoir de résister ou de s'opposer »⁵¹⁹ aux leurs. Laurent Remillieux s'appuyait sur une anecdote, « une scène de rue » dont il avait été témoin, pour décrire l'urgence du problème posé par l'éducation des enfants des classes populaires. Un enfant de douze ans, à l'« aspect minable », avait sauté en marche d'un tramway, après une dispute qui l'avait opposé au wattman, dispute au cours de laquelle il avait usé et abusé d'injures et de blasphèmes. Le « je ne crains pas Dieu » lancé par l'adolescent était le point d'orgue de la démonstration. La conclusion tirée par Laurent Remillieux de cet événement est qu'on n'avait jamais donné à cet enfant, désormais livré à lui-même et abandonné à l'influence de son milieu social et familial, « une notion de l'homme », on n'avait jamais abordé nettement devant lui « le problème de la vie ». L'école faisait partie des « moyens préventifs »⁵²⁰ qui permettraient de régler ce genre de problème. Le désir de collaboration avec les familles s'effaçait devant la réalité de la concurrence. La solution était encore une fois à chercher du côté de la rhétorique. En rappelant la

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ Citations extraites de la copie dactylographiée de l'extrait d'un bulletin paroissial daté du 8 octobre 1922, Papiers Folliet du Prado.

⁵¹⁹ Extrait d'un bulletin paroissial daté du 3 juillet 1927, Dossier Bloud et Gay, p. 90.

⁵²⁰ Extrait d'un article du bulletin paroissial non daté, Dossier Bloud et Gay, p. 206-207.

source de l'autorité parentale – « le père et la mère sont investis d'une autorité sacrée, puisqu'ils la tiennent de Dieu et de la nature »⁵²¹ –, l'abbé Remillieux refusait à la sphère familiale son autonomie. Dans le cadre de ce catholicisme intégral, l'institution de la famille ne pouvait échapper au contrôle de l'Eglise, seule habilitée à régir les affaires divines.

L'ensemble des textes écrits par Laurent Remillieux sur la question des écoles paroissiales montrent en fait, après une lecture plus attentive, que, si le curé s'adressait à toutes les familles « sans distinction de condition sociale », il admettait qu'il serait surtout entendu des « parents de bonne volonté », qui avaient « fait baptiser leurs enfants », de ceux qui désiraient pour ces enfants

« une solide instruction et qui compren[nent] en même temps qu'il ne leur suffit pas de lire et de compter, qu'ils ont besoin de maîtres et de maîtresses dévoués qui leur apprennent à devenir chaque jour un peu moins égoïstes, un peu plus loyaux, serviables et généreux »,⁵²²

autant de valeurs associées au christianisme. On retrouvait d'ailleurs dans les activités du patronage, comme dans celles de l'association sportive, le même souci : les heures passées en compagnie de l'équipe paroissiale devaient permettre aux enfants d'intégrer un ensemble de valeurs religieuses et morales que leur milieu familial ne leur inculquait pas. La carence éducative des parents était excusée par les « circonstances très pénibles de vie ou de travail », qui privaient les familles de « toute la liberté désirable pour se livrer à ce devoir essentiel »⁵²³. Les distractions « saines » et « intéressantes », les jeux « attrayants » offraient l'occasion d'apprendre aux enfants « à se traiter comme des frères et à s'aimer comme tels », tout en développant en eux les qualités d'obéissance, de franchise, de discipline, d'entraide fraternelle ». Etaient ainsi formés la volonté et le caractère dans le but de faire de l'enfant « ce qu'on appelle tout court un homme », à la fois « grand chrétien et parfait citoyen ». La fraternité et le pacifisme proclamés dans le discours étaient certes battus en brèche par les valeurs en action dans les jeux. Le vicaire qui avait la charge du patronage précisait que dans le « jeu de la petite guerre », les enfants donnaient aux hommes l'exemple d'une guerre où l'on ne se tuait pas, parce qu'on ne cessait pas de s'aimer. Mais tous les jeux proposés opposaient deux camps et

⁵²¹ *Ibid.*

⁵²² Dossier Bloud et Gay, p. 149.

⁵²³ Lettre de l'abbé Colin aux parents des garçons du patronage, datée du 16 août 1921, Papiers Colin.

exaltaient l'esprit de compétition et la rivalité des équipes, avec récompense des vainqueurs à la clé. Un cadre contraignant et coercitif était d'emblée posé et le vicaire rappelait sans cesse les règles qui exigeaient le respect de la discipline et de la hiérarchie, même si celle-ci était désignée comme « l'obéissance la plus fraternelle aux chefs de camp ». L'inscription dans l'équipe de football impliquait elle aussi une obligation de participation et de résultats, résultats déclinés sous leurs modalités sportives et morales lors des réunions du conseil d'administration de L'Albanaise de Lyon. Les loisirs encadrés par les œuvres paroissiales, jeux ou activités sportives, contribuaient ainsi à la socialisation des enfants et comme à l'école, ces derniers intégraient les rôles que la société, et pas seulement l'institution religieuse, leur avait dévolus.

Au milieu des années 1930, quand Laurent Remillieux reprenait, à l'intention des éditions Bloud et Gay, les arguments autrefois destinés aux parents pour justifier l'implantation « des écoles chrétiennes », la liste des objectifs qu'il dressait rapprochait encore l'œuvre scolaire d'une tâche morale et éducative étroitement dépendante de son cadre familial. Dans cette apostrophe aux familles, censée répondre aux attentes des parents, on retrouvait la volonté d'apporter à la population paroissiale les valeurs religieuses et sociales des bourgeoisies catholiques représentées par les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban.

« Vous demandez à une école qu'elle soit près de chez vous qu'elle apprenne à vos fils, à vos filles à travailler, à vous respecter, à vous aimer, à être loyaux et bons, qu'elle vous aide aussi à les élever, à les préparer à leurs tâches familiales, sociales, professionnelles, suivant leurs aptitudes. [...]

Vous qui vous plaignez de la baisse de la moralité, qui voulez que la société au milieu de laquelle [vos enfants] vivront soit moins méchante, plus juste, plus fraternelle, qui voulez surtout qu'ils soient capables [...] de collaborer à tous les progrès, à toutes les ascensions vers lesquelles tout le monde aspire [...]»⁵²⁴

L'absence d'écoles publiques et donc la carence des autorités municipales abandonnant la population à sa marginalité urbaine étaient mises en avant. Les écoles privées palliaient d'abord un manque. Mais elles devaient aussi conduire l'élève à intégrer certaines des valeurs prônées par le milieu dans lequel avait grandi Laurent Remillieux : si la promotion sociale s'acquerrait par le travail, les aptitudes de chacun protégeaient du désordre social et familial ; le respect et l'amour filial se plaçaient au cœur des relations entre parents et enfants ; la loyauté, la bonté, la justice, la

⁵²⁴ Dossier Bloud et Gay, p. 146.

fraternité, la moralité élevaient l'individu et assuraient le progrès de la société. En 1922, l'annonce de la création d'une « section de tout petits » était en cela exemplaire. Elle était réservée « à l'usage exclusif » des mères se trouvant dans l'impossibilité absolue de garder leurs enfants. Mais il ne fallait pas s'y tromper, Laurent Remillieux en profitait pour glisser une critique sur l'inhumanité de la société industrielle, contraire aux principes familiaux des catholiques sociaux.

« Que tout le monde soit bien persuadé que cette création indispensable nous peine, car elle condamne le système social qui entraîne la mère en dehors du foyer ou qui ne l'aide pas assez, pour qu'elle puisse garder auprès d'elle ses tout-petits. Nous ferons tous nos efforts pour que cela change. Dieu veuille que bientôt nous puissions supprimer cette section nouvelle. »⁵²⁵

Ce dernier fait apparaît tout aussi clairement à travers certaines des activités des laïques de la Maison Sociale. L'organisation d'un service médico-social, avec la participation d'infirmières et d'un médecin, relevait tout à la fois des préoccupations hygiénistes, caractéristiques de la Troisième République et commandées par la lutte contre les deux fléaux sociaux que constituaient toujours dans les années 1930 la tuberculose et la mortalité infantile⁵²⁶, et d'un « souci social, éducatif », sur lequel les anciens membres de la Maison Sociale que j'ai rencontrés ont toujours insisté. Avec sa consultation de nourrissons, l'équipe de la Maison Sociale se devait d'éduquer la mère de famille et de gérer le problème familial, et elle était encouragée en cela par la paroisse.

« (*Suzanne Grégy*) La paroisse voulait qu'on favorise la vie familiale, que les femmes ne travaillent pas trop, qu'elles restent avec leur enfants... (*Georgette Primet*) Par exemple, elles achetaient de la laine, alors on leur donnait des modèles, on montrait aux mamans qui venaient à la consultation. Il y avait un souci d'acheter de la laine moins chère. On les aidait à faire un budget... (*Question*) Quels étaient les principes de la vie familiale que vous essayiez d'inculquer ? (*Suzanne Grégy*) Que la mère reste au foyer. C'était la grande inquiétude après la guerre, en 1921-1922. Il s'agissait de refaire le regroupement familial : la maison, le petit jardin, la femme au foyer. Le père devait s'occuper de la maison dans le sens où c'est lui qui construisait... »⁵²⁷

Ordre fuyant les bouleversements sociaux introduits par le premier conflit mondial, ordre luttant contre la nouvelle image d'une femme en proie au modernisme et à l'indépendance et promouvant la famille nombreuse qui construirait la France

⁵²⁵ Copie dactylographiée d'une feuille paroissiale datée du 24 septembre 1922, conservée parmi les Papiers Folliet au Prado, Carton Père Remillieux 3.

⁵²⁶ René Rémond in Yvonne Knibiehler, *Nous les assistantes sociales. Naissance d'une profession*, op. cit., p. 9 (préface).

⁵²⁷ Témoignage de Georgette Primet et de Suzanne Grégy.

peuplée et saine du lendemain : les angoisses catholiques étaient canalisées par l'action sociale. Les laïques de la Maison des Jeunes, puis de la Maison Sociale, comme l'équipe paroissiale, s'employaient à propager un modèle familial participant de la reconstruction de l'après-guerre, même s'il fallait pour cela omettre certaines réalités ouvrières : la mère devait rester au foyer auprès de ses enfants, pendant que le père travaillait à l'extérieur et consacrait son temps libre à la construction du logement et à l'entretien d'un jardinet. Mais comment appliquer ce modèle dans des familles où le deuxième salaire était souvent nécessaire ? Les laïques fournirent un cadre et des relais à un modèle de la famille construit par le monde des bourgeoisies, en proposant des interlocutrices aux mères de famille, dans leur service d'aide aux mères et dans leur consultation pour nourrissons. Par là, les catholiques de Notre-Dame Saint-Alban ont encore contribué à structurer l'espace social du quartier.

Un retour sur la formation continue pour adultes permet encore d'étayer la démonstration. Hommes et femmes fréquentaient le local pour des cours d'enseignement pratique ou général et chacun participait comme enseigné ou enseignant selon ses possibilités.

« Les individus les moins doués pouvaient toujours apporter quelque chose aux autres. Il y avait un échange. Par exemple, dans un cours, on avait des gens qui étaient très intellectuels, qui venaient au cours de couture, où des mamans donnaient des indications à leurs voisines, en plus des explications du professeur. Des messieurs qui étaient très doués en menuiserie, apportaient leur aide à d'autres, qui leur donnaient des notions de comptabilité. Tout le monde pouvait et devait apporter quelque chose. »⁵²⁸

En 1921, Robert Garric avait fondé les Equipes Sociales. Un de ses objectifs était de créer des centres de culture et de formation générale où, « tous ensemble, dans une atmosphère d'amitié désintéressée, des jeunes de métiers et de spécialités différents [s'enrichiraient] mutuellement en échangeant leur savoir et leur expérience de vie ». La Maison Sociale reprenait à son tour « l'idée sillonniste de l'échange au niveau de la culture »⁵²⁹. Autour du professeur, étaient encouragés les échanges et une forme d'entraide, que les catholiques appelaient fraternité. Mais ces rencontres étaient aussi désirées parce qu'on espérait qu'elles amèneraient les différents milieux sociaux à se mélanger et qu'elles seraient fondatrices d'un lien social entre les habitants du quartier.

⁵²⁸ Témoignage de Suzanne Grégy.

⁵²⁹ Citations extraites de Pierre Pierrard, *L'Eglise et les ouvriers en France (1840-1940)*, Paris, Hachette, 1984, 599 p., p. 524-525.

Dans le cadre d'un espace urbain en cours d'urbanisation, dépourvu d'équipements sociaux, où les réseaux de sociabilité étaient encore mal ou pas établis, il ne s'agissait pas seulement, en effet, de recréer des liens entre les classes sociales. Il fallait créer le lien qui structurerait l'espace social. Quand l'abbé Remillieux présentait « les étapes d'une Cité paroissiale » dans *La Vie catholique*, il ne signifiait pas autre chose. Le projet missionnaire sous-tendait bien sûr tous ses propos, mais en recensant l'ensemble des locaux paroissiaux édifiés et leur fonction, il permettait de comprendre que les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban avaient aussi contribué à l'équipement social du quartier. Reprenons l'inventaire : des écoles, un cours secondaire pour les filles, une salle de conférence et de théâtre, des locaux pour les scouts, les guides et l'Action catholique spécialisée, donc pour la jeunesse, auxquels il amalgamait la Maison Sociale avec ses salles de cours, de réunion, le dispensaire, le local du groupement d'achat. C'est la même énumération que reprend le dossier de photographies constitué à la demande de Francisque Gay. Les bâtiments paroissiaux avaient rempli des vides, ils avaient investi l'espace et donné aux habitants du quartier des points de repère et d'ancrage. Dans ces bâtiments, les catholiques multipliaient les occasions de rencontre, organisaient les fêtes et les loisirs, pour les enfants essentiellement, mais aussi pour les adultes. La dépression qui marqua les années trente permit de marquer une nouvelle étape dans l'organisation d'un réseau de sociabilité. Les animateurs de la paroisse développèrent la solidarité entre les habitants du quartier et le groupement d'achat en était un exemple. Tout se passait comme si le groupe paroissial assumait le lien social que la ville n'aurait, d'après lui, pas construit. Le regard que portaient ces élites sur la société urbaine en cours de structuration dans un espace périphérique restait empreint d'une condamnation idéologique. Leur mission était de sauver des âmes, mais aussi de sauver des individus et plus loin, la société. Instaurer des normes et des valeurs, par là faire peser une contrainte extérieure sur les individus, tout en créant le lien social, revenait à proposer une régulation sociale qui combattrait la démoralisation des individus.

C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre la collaboration à plusieurs reprises revendiquée par les animateurs de la paroisse avec les institutions et les autorités publiques. On rapporte souvent que les combats classiques touchant un enjeu religieux semblent avoir été évités : la mémoire paroissiale a toujours insisté sur l'absence de guerre scolaire et les témoignages des deux résidentes de la Maison Sociale ont souligné le souci d'éviter toute concurrence entre services sociaux ou

entre services médicaux. En particulier, les dirigeantes de la Maison Sociale n'ont jamais essayé de « doubler » les services proposés dans le quartier. Qu'un service de consultation de nourrissons ouvrît au nouvel hôpital Edouard Herriot et le centre social fermait le sien, après avoir collaboré avec sa directrice : toutes les fiches médicales furent transmises sur l'initiative de Mlle Benoît. Le jardin d'enfants fut accepté sans animosité par la maternelle mise en place par l'école publique. Des arrangements avaient donc lieu entre les deux secteurs, public et privé, arrangements que d'autres témoignages étendent au cas des écoles primaires. La fermeture des écoles privées de Notre-Dame Saint-Alban durant l'été 1933 est relatée dans l'ouvrage de Joseph Folliet. Pour retracer ces péripéties scolaires, le biographe de Laurent Remillieux s'est appuyé sur le témoignage anonyme d'une ancienne institutrice et paroissienne et sur la correspondance échangée par le curé avec les autorités publiques en 1933-1934⁵³⁰. Parmi les causes de la fermeture, il met d'abord en avant les difficultés financières qui avaient lourdement grevé le budget de 1932 et qui rendaient désormais impossible le fonctionnement normal des écoles paroissiales. Mais il rapporte ensuite leur disparition à la mise en place d'un important groupe scolaire public, le groupe Edouard-Herriot, rue Bataille, qui changeait les conditions initiales : « l'isolement se transformait en concurrence »⁵³¹.

« Toutes ces raisons contribuèrent à une décision finale, qui ne faisait point simplement contre mauvaise fortune bon cœur. [Le Père Remillieux] s'attacha, du moins, à garantir, dans toute la mesure des possibilités, la liberté religieuse des enfants à l'école publique ainsi que les bonnes relations entre la paroisse et le nouveau groupe scolaire. Il écrivit à l'inspecteur d'Académie et au maire de Lyon pour leur annoncer la fermeture des écoles libres et prendre contact avec eux en vue de l'avenir. Cette démarche, à la fois loyale et habile, faite avec beaucoup de délicatesse, porta des effets heureux. L'inspecteur eut même l'attention de nommer à l'école des filles une directrice connue comme catholique. Les rapports entre le clergé et la direction des deux écoles demeurèrent toujours facile et cordiaux, ainsi qu'en font foi de nombreuses lettres, demeurées dans la correspondance du Père Remillieux. »⁵³²

Le témoignage écrit que l'ancienne institutrice a confié à Joseph Folliet précise que le directeur de l'école de garçons n'était certes « pas pratiquant », mais du moins « impartial ». C'est bien de ce témoignage que Joseph Folliet a repris l'idée que la construction du groupe scolaire public avait rendu « moins nécessaires les écoles libres ». Il était montré que l'Eglise avait contribué à organiser la vie du quartier en

⁵³⁰ J'ai retrouvé le témoignage, anonyme et non daté, dans les Papiers Folliet conservés par le Prado, mais la correspondance de Laurent Remillieux évoquée par Joseph Folliet a disparu.

⁵³¹ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *Op. cit.*, p. 106.

⁵³² *Ibid.*, p. 106-107.

palliant l'absence de l'Etat au cours des années 1920. Cette fonction sociale de substitution devait s'achever au moment où les autorités publiques assumaient leur rôle. La décision de l'abbé Remillieux de fermer les écoles privées paraissait ferme et sans regret : en dépit d'un « assentiment réticent des autorités ecclésiastiques », il préférait abandonner les œuvres d'enseignement primaire et voyait « dans cette fermeture un geste d'unité ». Sa décision était interprétée comme un refus de relayer sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban la querelle scolaire, facteur de division sociale et locale.

La polémique n'avait pourtant pas épargné la paroisse les années précédant l'ouverture des écoles publiques. Elle s'était cristallisée au moment de la publication d'un article, intitulé « On demande une école », dans un hebdomadaire lyonnais⁵³³. Le journaliste évoquait une pétition de la population du « Transvaal-Vinatier », réclamant la mise en place d'un groupe scolaire municipal. Laurent Remillieux rétorquait dans *L'Étincelle* qu'un très grand nombre de parents n'avaient pas apposé leurs signatures, « pour la bonne raison qu'ils [avaient] déjà une école qui leur conv[enait] »⁵³⁴. « Quitte à passer pour un naïf », il refusait d'accorder du crédit à l'existence d'un anticléricalisme latent, dressant l'une contre l'autre deux parties de la population du quartier du Transvaal. S'il reconnaissait qu'il se trouverait toujours « des gens pour marcher derrière » ceux qui maniaient l'anticléricalisme comme une arme politique, exploitant le mensonge et la diffamation, il affirmait que dans le quartier du Transvaal une cohabitation respectueuse et même une collaboration prévalaient dans les relations nouées entre chrétiens et incroyants. Cette « mutuelle et cordiale confiance » formait d'ailleurs une condition nécessaire au développement de toute vie sociale. Pour donner plus de poids à ses allégations, Laurent Remillieux, après avoir dénoncé les manœuvres politiciennes, citait les lettres qui lui avaient été adressées pour soutenir les écoles privées et remerciait leurs auteurs :

« Tel personnage officiel, dans un magistral discours, clamera son indignation de voir les prêtres s'infiltrer partout et mettre la main sur l'enfance [...], tentera [...]

⁵³³ L'affaire est relatée par Laurent Remillieux dans le manuscrit préparé pour les éditions Bloud et Gay, p. 159-162. Pour présenter les protagonistes et les péripéties de cet épisode de l'histoire paroissiale, l'abbé Remillieux reprend de larges extraits de numéros de *L'Étincelle* publiés à ce moment-là. Les documents utilisés ne sont pas datés et Laurent Remillieux préserve l'anonymat des différents protagonistes. Les faits précis nous échappent donc mais nous pouvons saisir le climat général qui présidait à l'ouverture des écoles publiques et nuancer la situation irénique exposée par Joseph Folliet.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 162.

par des tas de petites vexations, par des contrôles incessants, par des arrêtés fantaisistes, de combattre les écoles du chemin Saint-Alban. [...]. Et il se trouvera des gens pour marcher derrière le personnage officiel. »⁵³⁵

[Mais deux pages plus loin]

« Je remercie profondément nos amis du Transvaal, ceux surtout qui ne nous entendent pas à l'église, pour leur affectueuse sympathie et la bonne volonté qu'ils mettent à nous comprendre. Nous aussi, nous cherchons à pénétrer leur âme. Cet effort mutuel de compréhension ne peut pas ne pas être fructueux. »⁵³⁶

De plus, le prêtre dénonçait une autre inexactitude du journaliste, qu'il jugeait scandaleuse. Clamer que la population du quartier voulait une « école communale, laïque et gratuite » revenait à nier la gratuité des écoles privées et Laurent Remillieux s'empressait de rappeler que dans les écoles du chemin Saint-Alban, « jamais une rétribution scolaire, ni même le paiement des fournitures n'[avaient] été exigés ni mentionnés pour admettre les enfants »⁵³⁷.

Le maintien des écoles privées ne faisait pour finir aucun doute. Selon sa rhétorique habituelle, le prêtre laissait la parole aux laïcs pour mieux sceller la communauté des intérêts et des projets :

« Quand une école municipale sera construite dans notre nouveau quartier, nous serons là, nous les pères de famille qui aurons été heureux de trouver des hommes dévoués pour nous aider, dès les premières heures, à élever nos gosses et à les instruire. [...] Au nom de la reconnaissance, nous serons de ceux qui, sans partager toutes les aspirations du Clergé, revendiquerons pour ces bons artisans, pour la prospérité d'un quartier de Lyon, le droit à la liberté d'enseignement que nous revendiquerons toujours avec autant plus de conviction et d'ardeur que [...] des circonstances locales nous en font comprendre la nécessité. »⁵³⁸

Dans le discours du clerc, les écoles privées n'étaient pas rattachées au territoire paroissial mais à celui du « quartier », espace de vie partagé. Dès la naissance du « Transvaal-Vinatier », elles avaient contribué à sa structuration sociale, elles avaient accompagné son développement et restaient nécessaires à son fonctionnement social. Leur fonction s'inscrivait dans un projet urbain et, dans ce cadre territorial, les logiques religieuses de la mission ne se pensaient pas indépendamment de ses logiques sociales. Cette conception autorisait dès lors le renversement du discours au moment de la fermeture des écoles privées, justifiée en premier lieu non par les

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 159-160.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 162.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 161.

difficultés financières insurmontables, mais par le souci d'un partage des tâches et d'une collaboration avec les autorités publiques.

Au terme de cette analyse, on peut se demander si, au-delà d'un ordre chrétien, ce que les catholiques de Notre-Dame Saint-Alban ont peut-être le mieux imposé, ce ne fut pas un ordre social. N'a-t-on pas finalement démontré que le maillage du quartier, par la mise en place de groupes et les activités proposées, répondait au discours des classes dominantes cherchant à résoudre la question sociale et urbaine ? A travers l'instauration de certaines formes de sociabilité, on retrouve bien sûr des valeurs culturelles véhiculées par le christianisme, la solidarité ou la fraternité par exemple. Mais elles ne doivent pas masquer d'autres valeurs marquées socialement : le souci de l'instruction, de l'éducation, la protection de la cellule familiale, telle qu'elle était comprise par la bourgeoisie, ou plutôt par les classes moyennes. Enfin, c'est ainsi que l'on peut concevoir leur réponse à ce qu'ils avaient identifié comme l'absence néfaste de régulation sociale dans ce quartier de la périphérie d'une grande ville. Ce fut leur contribution à la contrainte sociale morale durkheimienne. Une notion empruntée cette fois à la sociologie américaine de l'entre-deux-guerres peut servir à conceptualiser leur désir et leur action, celle de « contrôle social ». Le terme anglais de *control* revêt un sens positif, contrairement aux connotations du mot français. Contrôler signifie maîtriser. « Le contrôle social, c'est l'ensemble des ressources matérielles et symboliques dont dispose une société pour assurer la conformité du comportement de ses membres à un ensemble de règles et de principes prescrits et sanctionnés. (...) Ce sont les modèles culturels appris par l'individu et les mécanismes institutionnels qui récompensent et sanctionnent la conformité – ou la déviance – par rapport à ces modèles. »⁵³⁹ Les sociologues américains ont notamment utilisé cette notion pour évoquer l'apprentissage, par les immigrants et les membres de minorités ethniques, des modèles culturels pratiqués par les Américains appartenant à la classe moyenne, et l'emprise que ces modèles ont exercée sur les nouveaux venus. Dans l'interprétation proposée ici, les animateurs de Notre-Dame Saint-Alban auraient participé du contrôle social visant à maîtriser la population d'un quartier informel, visant à intégrer ce quartier dans une société urbaine cohérente. Par là, ces catholiques sociaux ont redonné à l'Eglise son rôle social. Ils ont ainsi

⁵³⁹ Sans rappeler les travaux d'Emile Durkheim, sur le suicide notamment, je renvoie à la définition donnée par le *Dictionnaire critique de la sociologie*, sous la direction de Raymond Boudon et François Bourricaud, Paris, P.U.F., 2^e édition 1986, p. 119-126.

contribué à démontrer dans ce micro-espace le ralliement de l'Église à la République et son intégration dans la société civile.

Les derniers développements consacrés à l'histoire paroissiale ont permis d'élargir les perspectives et de considérer les logiques sociales d'un discours qui se posait comme intrinsèquement religieux. L'intérêt de l'étude ne résidait pas seulement dans une relecture du renouveau paroissial incarné à Lyon par Notre-Dame Saint-Alban, dans cette observation d'une dialectique de la tradition et du changement qui a été menée dans la partie centrale du chapitre. Pour sortir d'une problématique construite à partir des années 1940, il était essentiel de redonner à l'objet de l'étude son autre dimension, celle d'une paroisse fondée dans un espace urbain périphérique, à partir d'un projet défini par des acteurs extérieurs à cet espace et qui projetaient sur lui leurs valeurs religieuses, sociales, culturelles. Les deux dimensions de l'histoire renvoient en fait à deux échelles différentes d'observation. L'histoire de la contribution de Notre-Dame Saint-Alban au renouveau paroissial plonge dans une histoire religieuse comparative et s'inscrit dans un cadre national, tandis que l'histoire urbaine et sociale de la paroisse rend compte des logiques qui régissent le territoire paroissial, micro-espace envisagé comme le terrain clos d'une expérience historique. Ce chapitre n'a pas épuisé toutes les hypothèses que peut offrir cette deuxième voie et le suivant continuera à les explorer. Un bilan provisoire peut cependant être proposé. Et s'agissant de la première histoire envisagée, quelques conclusions peuvent être déposées.

Au moment même où le discours catholique valorisait le changement liturgique expérimenté à Notre-Dame Saint-Alban, les audaces de l'abbé Remillieux laissaient pourtant la paroisse lyonnaise en deçà des expériences que développaient la Mission de Paris et celle de Marseille. La référence en la matière serait donnée une fois pour toutes, et, n'en déplaise aux catholiques lyonnais, elle était parisienne, par la paroisse du Sacré-Cœur du Petit-Colombes de l'abbé Michonneau. C'était elle qui inspirait directement Jacques Loew à Marseille et ses méthodes étaient reprises à Saint-Hippolyte dans le XIII^e arrondissement de Paris. La logique territoriale qui servit à la création de Notre-Dame Saint-Alban ne parvint jamais au terme que lui fixa cette nouvelle génération des prêtres. On n'y retrouvait pas le « souci de rejoindre la communauté naturelle, le véritable milieu de vie des habitants », qui était « alors une

préoccupation partagée par tout le mouvement missionnaire »⁵⁴⁰. Si l'on voulait trouver chez les catholiques de Notre-Dame Saint-Alban ce nouveau type de rapport à l'espace urbain et à ses habitants, c'était du côté des laïques de la Maison Sociale qu'il fallait chercher. L'abbé Remillieux essayait d'attirer les résidents du territoire paroissial dans son église, mais il n'avait jamais songé à les rejoindre dans leurs lieux de vie et de travail, si l'on exceptait les visites ponctuelles qu'occasionnaient un baptême, un mariage ou la mort proche d'un paroissien. Et encore, faut-il rajouter, ces visites ne concernaient, dans le dernier cas, que ceux qui fréquentaient déjà la paroisse. Paroisse missionnaire, Notre-Dame Saint-Alban l'était dans ses intentions et seules les innovations liturgiques définissaient l'originalité d'un fonctionnement par ailleurs classique. Les conceptions de son curé s'enracinaient dans une formation et des expériences vécues avant 1914 ; elles étaient ranimées à la fin des années 1920 par les exhortations du père Lhande. Mais si ce n'était pas l'exemplarité d'un modèle missionnaire qui devait être loué, comment expliquer la publicité qui fut orchestrée autour de la paroisse lyonnaise ? Notre-Dame Saint-Alban permettait au mouvement du renouveau paroissial et liturgique qui naissait pendant la Deuxième Guerre mondiale de s'enraciner dans une expérience antérieure : la rupture ne pouvait se penser que comme un retour aux origines et elle ne pouvait se passer de la référence à une tradition. Mais paroisse d'un territoire, Notre-Dame Saint-Alban était aussi la paroisse d'un réseau de catholiques sociaux lyonnais qui firent d'elle l'un des lieux de leur accomplissement religieux et pour qui il était peut-être inconcevable d'abandonner à Paris les virtualités du changement religieux, alors que la guerre avait octroyé pour un temps à Lyon le rôle de capitale.

Jusqu'à présent quand il s'est agi d'étudier l'histoire religieuse de Notre-Dame Saint-Alban, il faut bien noter que je suis toujours restée au niveau des intentions et des réalisations des fondateurs et des animateurs de la paroisse, sans me préoccuper des autres acteurs de l'histoire paroissiale, sans m'intéresser aux usagers de la paroisse. Les développements de l'histoire paroissiale ont étroitement dépendu de l'histoire générale de l'Eglise catholique et il a été impossible de les étudier sans les replacer dans leur contexte religieux. Mais j'ai aussi tenté d'analyser le regard que Laurent Remillieux et son équipe portaient sur le territoire paroissial et ses habitants et de montrer que c'était ce regard qui avait orienté leur action. Des logiques religieuses du projet missionnaire, le chapitre a ainsi glissé vers ses logiques sociales et a

⁵⁴⁰ Yvon Tranvouez, « Mission et progressisme. Les chrétiens du XIII^e arrondissement de Paris (1945-1954) », *op. cit.*, p. 70.

déroulé le fil qui conduisit des catholiques de l'investissement religieux d'un espace urbain périphérique à son investissement social. L'encadrement du territoire et de la population relevait d'une double visée. D'une intention consciente et proclamée de reconquête chrétienne, on est passé à une stratégie d'action sociale, que la postérité de Notre-Dame Saint-Alban a moins reconnue. En croisant histoire religieuse et histoire sociale dans le cadre d'un micro-espace urbain, c'est ici que, conformément au projet annoncé dans l'introduction, j'ai essayé d'inscrire le religieux dans une histoire urbaine et, inversement, de prendre en considération la dimension religieuse dans l'analyse de la ville du XXe siècle.

Le travail qui vise à une analyse du fonctionnement religieux et social du territoire paroissial n'est pas pour autant terminé puisqu'il doit maintenant aborder l'autre partie des acteurs de la vie paroissiale, ceux que j'ai désignés précédemment comme les usagers de la paroisse. S'intéresser à ceux qui ne fréquentaient la paroisse que pour les grands rites de passage, sans appartenir au noyau de fidèles enthousiastes, ou à ceux qui ne la fréquentaient pas, contribue à alimenter le projet historique défini dans l'introduction de la deuxième partie. En changeant à nouveau l'échelle d'observation, on révélera d'autres facettes de l'histoire du religieux du micro-espace déterminé par le territoire paroissial. Loin d'accorder une attention exclusive aux intentions missionnaires de Laurent Remillieux et de son entourage, loin de reprendre la question du renouveau paroissial exclusivement sous son angle religieux, le prochain chapitre essaiera, en revenant à l'exploitation de la base de données, en conjuguant plusieurs approches des mêmes textes ou en croisant des sources de nature différente, de rendre compte aussi bien des besoins sociaux attachés aux pratiques religieuses que des sociabilités induites par l'implantation d'une paroisse catholique dans la périphérie urbaine.

CHAPITRE 6 : Les usages paroissiaux du sacré : pratiques religieuses ou pratiques sociales ?

Le chapitre précédent n'a donc jamais regardé du côté des usagers de la paroisse, pas plus qu'il n'a posé la question de la nécessité de la mission. A partir du moment où

l'on avait eu recours à la notion d'utopie pour cadrer la thématique, le problème n'était d'ailleurs pas là : peu importait la situation religieuse de la grande ville, son détachement ou son indifférence, son irréligion ou son areligion ; l'essentiel résidait dans les croyances et les attitudes des fondateurs et des animateurs de Notre-Dame Saint-Alban et dans ce que la paroisse avait cristallisé chez les militants du renouveau paroissial. Il est d'ailleurs inutile de se lancer dans une lourde tentative d'évaluation des résultats de l'évangélisation du quartier. On aura tôt fait de démontrer l'absence d'adhésion des habitants du territoire paroissial au projet religieux de Notre-Dame Saint-Alban, hormis un groupe de fidèles inconditionnels, comme la faiblesse générale d'une pratique, définie selon les critères d'une sociologie religieuse conçue après la Seconde Guerre mondiale, justement par les tenants de l'inquiétude missionnaire. S'il me paraît important de poursuivre l'examen de la question religieuse de l'histoire paroissiale, je ne reprendrai pas vraiment à mon compte la grille de lecture fabriquée par des catholiques pour décrire l'état, préoccupant à leurs yeux, de la pratique religieuse, même si je dois utiliser certains de leurs outils.

L'étude de cette pratique religieuse, ou plutôt du recours à la religion dans le cadre de l'institution paroissiale, accompagnera l'analyse sociale du groupe des paroissiens plus ou moins impliqués dans les œuvres de Notre-Dame Saint-Alban. Elle sera investie d'un questionnement chargé de montrer qu'en dépit du discours catholique sur la paganisation de la civilisation urbaine et industrielle, le recours à la religion se déployait incontestablement dans l'espace de la grande ville. Il suffisait en fait de déplacer le problème posé par les acteurs institutionnels pour accepter de rendre compte positivement de l'histoire religieuse des habitants du territoire paroissial. Alors que Laurent Remillieux se plaignait de l'attitude non chrétienne de ses paroissiens, en dénonçant sans relâche leur refus de répondre aux exigences d'un christianisme de vérité et leur usage formaliste et utilitariste du sacré, on essaiera de comprendre les attentes des paroissiens qui fréquentaient l'église, ne serait-ce qu'occasionnellement. Dépassant le problème de la fracture traditionnelle qui s'obstinait à opposer, déjà dans l'entre-deux-guerres, « une élite de militants » « à la masse attachée aux rites saisonniers de la pratique, à une religion qualifiée de "sociologique" »⁵⁴¹, on explorera justement les tenants et les aboutissants de cette

⁵⁴¹ La citation, qui fait référence à la situation vécue par les catholiques dans l'agglomération parisienne dans les années 1960, est empruntée à Jean-Marie Mayeur, « Des chapelles de secours à la Cathédrale d'Evry », *Cahiers d'anthropologie religieuse*, op. cit., p. 20.

« religion sociologique ». La demande d'un sacrement portait en elle une signification positive et, même si le sacrement n'était pas vécu dans « la vérité de la foi », selon les critères établis par des militants catholiques, il n'en restait pas moins une pratique culturelle majeure qui s'insérait dans un itinéraire de vie et une histoire familiale et relevait aussi du fonctionnement social des citoyens installés dans la périphérie de la grande ville.

1 – A la recherche des paroissiens

La faiblesse de la pratique religieuse d'une paroisse urbaine périphérique

Les procès-verbaux des visites canoniques de 1930 et de 1934 dressaient sensiblement le même tableau de la pratique religieuse paroissiale, si ce n'était que le niveau d'ensemble rendait peut-être aussi compte de l'évolution démographique générale entre les deux dates. Notons pour rappel que la population totale était évaluée à 7 ou 8000 habitants en 1930. Seul un compte précis des boîtes aux lettres était en fait proposé : on passait de 1714 boîtes aux lettres, recensées le 3 mars 1930, à 1900 le 13 juin 1934. En 1934, on pouvait donc estimer la population totale dans une fourchette comprise entre 7700 et 8900. Les 9/10^e des habitants étaient qualifiés d'entrée de jeu comme « areligieux ». Le « reste vague de foi »⁵⁴² était associé au fait que presque tous les enfants étaient baptisés et que les familles réclamaient pour eux la première communion, comme elles demandaient aussi le sacrement du mariage et des funérailles religieuses. Mais il était d'abord précisé que le prêtre n'était pas appelé en cas de maladie et les baptêmes systématiques étaient rapportés en 1934 à la présence de la maternité du nouvel hôpital qui intégrait un service religieux. Sur les 65 baptêmes célébrés dans la paroisse, seuls 32 avaient eu pour cadre l'église paroissiale, tandis que les 33 autres s'étaient déroulés dans les hôpitaux ou les maternités des cliniques. En revanche, les 2/3 des enfants seulement recevaient une instruction religieuse et la restriction était soigneusement notée dans le procès-verbal de cette même année. Si les deux fois était signalée l'absence d'anticléricalisme, les pratiquants ne comptaient donc que pour 1/10^e de la population et, sur cette proportion, moins de la moitié, moins de 5 % donc, étaient considérés comme « très

⁵⁴² Citations extraites des procès-verbaux des visites canoniques de 1930 et 1934, exemplaires conservés à la cure de Notre-Dame Saint-Alban.

fervents ». Autrement dit, en 1930, 300 personnes environ assistaient régulièrement aux offices. 700 personnes venaient à la messe les jours de grandes fêtes, tandis que les dimanches ordinaires n'en accueillait que 4 à 500. En 1934, « les très fervents », qui suivaient les messes du dimanche, se montaient cette fois résolument à 500. La même inflation discrète marquait le recensement des communions pascales et des communions annuelles. Les secondes passaient de 14980 en 1929 à 25000 pour la période comprise entre juin 1933 et juin 1934, sans que l'on sache si la progression était un effet de la pastorale recommandant la communion fréquente ou si elle était due à l'essor démographique qui marquait ce quartier neuf. Pour les premières, le nombre moyen approximatif proposé pour les hommes électeurs était de 100 en 1930, de 100 encore pour les enfants et les jeunes gens, et de 400 pour les femmes et les jeunes filles. C'était aussi sur la base de ces évaluations qu'était calculé le pourcentage des pratiquants, puisqu'il était écrit qu'on comptait 1000 enfants et jeunes gens et 4000 femmes et jeunes filles. Le nombre total des hommes électeurs n'était en revanche pas précisé. En 1934, pour les différentes catégories, les nombres donnés étaient respectivement de 125, 150 et 525, mais ils n'étaient plus rapportés à une évaluation d'ensemble des différentes catégories de population.

La recension des journaux lus au 1^{er} janvier 1930 par les habitants du territoire paroissial complétait finalement assez bien l'appréciation de la situation religieuse, tout en restant une source limitée par son caractère ponctuel et partiel. Si *Le Progrès* était lu par « presque tous », le procès-verbal notait que *L'Humanité* ne l'était qu'« à l'état d'exception », par une dizaine de personnes, et que le *Libertaire* ne recueillait que 4 lecteurs. Ce dernier journal n'en justifiait pas moins la distribution hebdomadaire de *L'Étincelle*, la publication paroissiale au tirage de 3000, dans toutes les boîtes aux lettres. Le document diocésain sous-estimait certainement la diffusion des journaux d'extrême-gauche en prenant comme seul critère le nombre d'exemplaires vendus sur le quartier, alors que leur lecture s'insérait dans des pratiques collectives liées aux lieux de la sociabilité ouvrière. Mais l'information semble redoubler l'appréciation qui avait noté l'absence de manifestations anticléricales. En tout cas, le journal catholique conservateur, *Le Nouvelliste*, ne recevait pas plus les faveurs du public, puisque le principal marchand de journaux du quartier n'en avait vendu que 8 exemplaires. *Le Nouveau Journal* remportait plus de succès avec ses 300 lecteurs, « chrétiens fervents », qui représentaient « 40 foyers et des isolés », ceux qu'on retrouvait régulièrement aux offices sur les bancs de l'église

pouvait-on supposer, et qui constituait l'élite paroissiale qu'avait voulu créer Laurent Remillieux. Enfin, le procès-verbal de 1930 regrettait l'absence de vocation cléricale : « Hélas, aucun [élève] encore » issu de Notre-Dame Saint-Alban n'avait alimenté le grand séminaire ni les petits séminaires ni les écoles cléricales. En 1934 cependant, le petit séminaire de Saint-Jean accueillait un élève de la paroisse en classe de seconde.

La situation de Notre-Dame Saint-Alban était finalement conforme à ce qu'on pouvait observer dans des espaces comparables du diocèse. La bibliographie, qui a guidé l'analyse comparative proposée dans le développement qui suit, est composée des études de sociologie religieuse menées à partir des travaux de Gabriel Le Bras et de Fernand Boulard⁵⁴³. Sur le diocèse de Lyon et l'agglomération lyonnaise, on dispose aussi, pour les années 1950 et 1960, des travaux publiés par l'équipe lyonnaise de l'Institut de sociologie des Facultés catholiques⁵⁴⁴. Mais toutes ces enquêtes de pratique, qu'elles soient conduites aux échelles nationale ou diocésaine, se placent dans une même perspective. Dans un climat d'inquiétude missionnaire lié au choc produit par l'ouvrage de Godin et Daniel, *France, pays de mission ?*, il s'agissait d'établir un diagnostic de la situation religieuse. Le souci pastoral motivait les enquêtes et, tout à la fois, il les orientait et en définissait la finalité. Ces sociologues, qui disaient la scientificité de leur démarche et de leurs outils, évoquaient aussi ce qui devait suivre leurs observations et leurs analyses dans des termes qui n'avaient plus rien à voir avec la science, mais qu'ils renvoyaient aux exigences d'une « sociologie pastorale ». La connaissance de la réalité devait servir à

⁵⁴³ Outre des écrits fondateurs, tels que ceux de Gabriel Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1955-1956, 1 – Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes, 394 p., 2 – De la morphologie à la typologie, 423 p., ou de Fernand Boulard et Jean Remy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Editions Economie et Humanisme – Les Editions ouvrières, 1968, 186 p., il faut citer F.-A. Isambert et J.-P. Terrenoire, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France d'après les enquêtes diocésaines et urbaines suscitées et rassemblées par Fernand Boulard*, Paris, Presses de la FNSP et Editions du CNRS, 1980, 188 p., et les trois volumes des *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, trois volumes édités sous la responsabilité de Fernand BOULARD (Volume 1 : Région de Paris, Haute-Normandie, Pays de Loire, Centre : XIXe-XXe siècles), Yves-Marie HILAIRE (Volume 2 : Bretagne, Basse-Normandie, Nord-Pas-de-Calais, Picardie, Champagne, Lorraine, Alsace : XIXe-XXe siècles) et Gérard CHOLVY (Volume 3 : Aunis, Saintonge, Angoumois, Limousin, Auvergne, Guyenne, Gascogne, Béarn, Foix, Roussillon, Languedoc, Paris, Presses de la FNSP, Editions du CNRS, Editions de l'EHESS, 1982, 1987 et 1992, 635 p., 684 p. et 544 p.

⁵⁴⁴ Equipe formée au 25 de la rue du Plat autour de Jean Labbens, Roger Daille et Roger Klaine.

déterminer la pastorale la mieux adaptée à la situation, celle qui permettrait de reconquérir au catholicisme les populations détachées ou indifférentes⁵⁴⁵.

Le volume 4 des Matériaux Boulard, qui couvre les diocèses du quart sud-est de la France, est en cours de publication sous la direction de Bernard Delpal. Il synthétisera les informations disponibles sur le diocèse de Lyon depuis l'enquête de 1804, réalisée sous la prélatrice de Mgr Fesch, jusqu'aux enquêtes Boulard de 1959. Comme les autres volumes, il se situe donc dans la continuité de cette sociologie religieuse créée, au sein de l'institution ecclésiale, par des hommes exprimant clairement un souci pastoral et désirant mettre leur savoir et leurs méthodes au service d'un projet religieux. Les données construites par ces acteurs du catholicisme institutionnel, loin d'être des « données brutes » à partir desquelles les historiens construiraient leurs propres outils pour observer l'état de la pratique religieuse, livrent déjà un discours sur la réalité, témoignant d'une vision particulière de l'histoire religieuse contemporaine qui est encore à analyser. On peut toujours considérer, pour légitimer les catégories utilisées, que « la pratique obligatoire – messe dominicale, pratique pascale – constitue un élément fondamental de la visibilité sociale de l'*homo catholicus* »⁵⁴⁶, ou dire, pour justifier la scientificité des données, que « pour se rassurer, on rappellera que les évêques sont attentifs à obtenir des renseignements exacts, dans la mesure où ils les emploient ensuite pour définir une stratégie missionnaire ou mettre en œuvre la pastorale diocésaine »⁵⁴⁷. Mais si l'historien s'en tient à ces seules données, il reste prisonnier d'un discours fabriqué

⁵⁴⁵ Jean Labbens écrit par exemple en introduction d'un de ses ouvrages : « Il n'est plus nécessaire de rappeler aujourd'hui quelles informations utiles, voire indispensables, à l'action pastorale, de telles études sont susceptibles d'apporter au clergé et aux militants laïcs. », in *La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise*, Lyon, Institut de Sociologie, 1955-1956, 3 vol., 39 p. + 53 p. + 47 p., Introduction, p. 1. Les conclusions données par Fernand Boulard et Jean Remy à leur essai *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, *op. cit.*, se terminent également par quelques « Brèves réflexions pastorales », qui se justifient ainsi : « Au cours de cet ouvrage, nous nous sommes volontairement tenus aux niveaux sociographique et sociologique, qui ont leur mode spécifique de connaissances et de certitude. Mais les faits eux-mêmes et les conclusions sociologiques ont continuellement interpellé la pastorale et profilé des orientations pour l'action. Nous n'avons donc plus guère ici qu'à rassembler et synthétiser ce qui affleurerait un peu partout au cours des chapitres précédents. », p. 178-179.

⁵⁴⁶ Claude Langlois, « “ Toujours plus pratiquantes ”. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Femmes et religions*, publié sous la coordination d'Agnès Fine et Claudine Leduc, Numéro spécial de la revue *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, Presses Universitaires du Mirail, n° 2, 1995, p. 228-260, p. 230.

par des catholiques dans un contexte et dans une intention spécifiques. Il ne peut faire l'économie d'une critique de ce discours et doit parallèlement inventer ses propres catégories de pensée, dans une démarche conceptuelle qu'il aura lui-même définie.

De plus, à demeurer dans le cadre étroit de ces matériaux, on prend le risque de se laisser piéger par une histoire quantitative, qui se fixe trop souvent en deçà de la phase explicative et interprétative. Certes, les historiens du religieux ont justifié le recours au fait quantitatif⁵⁴⁸. Mais certains exemples d'analyse des données offertes par les Matériaux Boulard nous laissent sur notre faim. Beaucoup de temps est passé à la description des résultats et à leur exploitation mathématique, avec des développements très précis, incluant des études comparatives menées à différentes échelles (ensembles régionaux, diocèses, cantons). Cependant, dès qu'il s'agit d'en venir aux explications et aux interprétations, les auteurs lancent surtout des pistes, renvoyant leurs lecteurs à une réflexion de type sociologique et/ou anthropologique, qui semble prometteuse, mais qui n'est pas menée à son terme, et qui exigerait d'ailleurs, pour être suivie, de changer la nature des sources. Le recours au qualitatif s'impose, dès lors qu'on souhaite comprendre les comportements religieux exposés à partir de données quantitatives. Le croisement de données quantitatives (données religieuses avec données sur les groupes socioprofessionnels par exemple) ne permet pas non plus d'aller très loin dans le raisonnement et s'avère même parfois infructueux. C'était bien ce que laissaient entendre Fernand Boulard et Jean Remy quand ils écrivaient : « fortes dimensions des villes, accroissements subits de population, avancées de la mentalité technique, taux importants de population ouvrière... tous ces facteurs nous sont apparus, l'un après l'autre, comme sans influence notable sur le niveau *global* de la pratique religieuse dans la ville »⁵⁴⁹. Mais, outre le fait que ces constatations constituaient pour eux un véritable soulagement lié

⁵⁴⁷ Bernard Delpal, « L'observation quantitative du fait religieux : les approches sérielles et les comportements " dissonants " », Québec, Centre Interuniversitaire d'Etudes Québécoises, collection *Cheminements - Conférences*, 1999, 6 p., p. 2.

⁵⁴⁸ Voir L'observation quantitative du fait religieux, Actes du colloque de l'Association Française d'Histoire Religieuse Contemporaine, Paris-Sorbonne, 27 septembre 1990, préf. de Jean-Dominique Durand ; introd. de Jacques Gadille, Villeneuve-d'Ascq, Centre d'histoire de la Région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université Charles-de-Gaulle (Lille III), 1992, 127 p.

⁵⁴⁹ *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, op. cit., p. 179.

à leur souci pastoral (« Cette étude nous a aidés à surmonter quelques peurs. », ou encore « Ce qui ne veut pas dire que la prédication du message chrétien n'y affronte pas des problèmes spécifiques ; mais qu'elle peut les affronter sans fébrilité comme sans défaitisme »), ils ne trouvaient d'autre explication que l'inclusion de la ville dans une région culturelle plus large, qui lui léguait ses caractéristiques religieuses, hypothèse tout autant insatisfaisante. Un article d'Emile Poulat lançait d'ailleurs à propos de cette thèse le débat sur les limites rencontrées par la sociologie religieuse, dès qu'elle abordait le problème de l'explication⁵⁵⁰. Le travail entrepris à l'occasion de l'étude de Notre-Dame Saint-Alban n'a pas la prétention de répondre aux questions soulevées par le problème de la religion dans la ville perçue dans sa globalité. Il se contente d'explorer la thématique à l'échelle du micro-espace constitué par le territoire paroissial, pour en faire jaillir les logiques particulières, sans pouvoir pour autant, à ce stade de l'expérience, les généraliser.

Il n'est cependant pas question de négliger les possibilités offertes par la documentation rassemblée pour le volume 4 des Matériaux Boulard. Les données collectées permettent de replacer la paroisse dans le contexte diocésain et de comparer les chiffres de la pratique à ceux fournis par l'enquête commencée en 1936 sous l'épiscopat de Mgr Maurin puis poursuivie, à partir de 1937 et jusqu'en 1940, sous celui de Mgr Gerlier. Les formulaires remplis alors par les curés et l'archiprêtre contiennent des informations sur les pascalisans, qui différencient les pratiques masculine et féminine. Si les données étaient au départ disponibles à l'échelle paroissiale, elles ont été agrégées par l'équipe travaillant sur le projet des Matériaux Boulard pour être présentées et exploitées, aux niveaux statistique et cartographique, à l'échelle cantonale qu'avait privilégiée à l'origine le chanoine Boulard⁵⁵¹. La commune de Lyon se trouve donc scindée en douze cantons correspondant à l'organisation administrative arrêtée pour 1962, car c'est le fond de carte de cette année qui a été choisi comme base de départ pour la représentation cartographique

⁵⁵⁰ Emile Poulat, « Catholicisme urbain et pratique religieuse », *Archives de Sociologie des Religions*, n° 29, 1970, p. 97-116.

⁵⁵¹ Une critique des données fournies par les Matériaux Boulard pour le diocèse de Lyon est proposée dans le mémoire de D.E.A. d'histoire religieuse de Jérôme Chaperon, *Espaces rural et urbain et vie religieuse du diocèse de Lyon - Essai de relecture par les nouvelles approches de la géographie historique*, Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies d'histoire religieuse - 3ème cycle, sous la direction de Jean-Dominique Durand, Université Jean Moulin - Lyon III - Faculté des Lettres et Civilisations, Septembre 2002, 87 p., p. 14-15 et p. 59-60.

des données collectées sur toute la période. Ce découpage manque quelque peu de pertinence pour notre propos, en n'autorisant pas à distinguer précisément les types d'espaces urbains qui sont en jeu selon un critère centre / périphérie, le plus approprié dans le cadre de la problématique d'histoire urbaine mise en œuvre au cours de cette partie. Il aurait été plus intéressant de conduire un travail à l'échelle paroissiale sur l'ensemble de l'agglomération, ville et banlieues, même au risque de données fragmentaires. En conservant les découpages spatiaux du chanoine Boulard et en se focalisant sur l'espace diocésain, les historiens du religieux s'interdisent un dialogue fructueux avec les historiens du social et de la ville, qui ne travaillent pas sur les mêmes espaces. De plus, la variation d'échelles permettrait de révéler des faits non observables à l'échelle du canton. Ainsi, l'étude à l'échelle du canton gomme certaines disparités de la pratique qui seraient perceptibles à l'intérieur de l'espace de la grande ville. J'ai eu l'occasion de voir, avant leur publication, les trois cartes montrant la pratique pascale des hommes, des jeunes gens et des femmes du diocèse de Lyon en 1936-1940⁵⁵² et le résultat confirme les remarques précédentes. Pour tenter de rendre compte des taux extrêmement faibles identifiables dans les espaces urbains, l'équipe des Matériaux Boulard a choisi de multiplier les classes, avec pour conséquence une lecture difficile de la carte. En effet, au-delà de cinq classes, on peut considérer que la carte n'est plus lisible. C'est pour cette raison que Jérôme Chaperon, dans son mémoire de D.E.A., a choisi de respecter le seuil des cinq classes. Mais les douze cantons lyonnais apparaissent alors noyés dans un

⁵⁵² Je remercie Jérôme Chaperon, auteur de la cartographie du tome 4 des Matériaux Boulard, de m'avoir permis d'accéder à ces informations. La carte en question se trouve également dans son mémoire de D.E.A., ainsi que son exploitation critique. Lui aussi, en tant que géographe, regrette les insuffisances de l'échelle cantonale qui « permet de montrer les disparités géographiques sur un espace relativement étendu qu'est un diocèse », mais qui gomme des contrastes entre pratique rurale et pratique urbaine qui « auraient été plus sensibles si les cartes avaient été réalisées à l'échelle de la commune ». « A une échelle plus fine, même si les données sont plus lacunaires au niveau de la paroisse, les différences de pratique auraient été plus lisibles car, on le sait, la grande ville modifie la pratique religieuse, le relief également. Une répartition par paroisse aurait permis de préciser les généralisations faites par archiprêtres (cantons) qui ont eu l'inconvénient de noyer dans une moyenne les particularités propres à la vallée Saône – Rhône urbanisée et industrialisée par rapport aux montagnes et campagnes avoisinantes. Dans le même ordre d'idée, travailler sur l'agglomération lyonnaise, qui constitue une unité humaine recouvrant tous les profils urbains, économiques et sociaux aurait pu être plus approprié ». Citations extraites de J. Chaperon, *Espaces rural et urbain et vie religieuse du diocèse de Lyon - Essai de relecture par les nouvelles approches de la géographie historique*, op. cit., p. 64.

ensemble homogène et la pratique pascalle masculine est partout inférieure à 20 %. Il est donc difficile de songer à opposer les comportements religieux des paroisses du centre de la ville à celles de la périphérie urbaine. Les différences de pratique pascalle féminine sont en revanche suffisamment marquées pour permettre de classer les cantons lyonnais en deux groupes : les 1^{er}, 2^{ème}, 3^{ème}, 6^{ème} et 8^{ème} cantons, c'est-à-dire des espaces se localisant majoritairement au centre et à l'ouest de la ville, recouvrent des taux compris entre 40 et 60 %, tandis que tous les autres cantons montrent des taux compris entre 20 et 40 %. En fait, il aurait fallu se dégager de la contrainte de l'espace diocésain et cantonal, procéder à des variations d'échelles et réaliser sur certains espaces des zooms. Cela aurait permis tout à la fois de rendre compte des pratiques différentielles, de proposer des typologies spatiales en fonction de ces pratiques, de construire un outil qui soit utilisable par des chercheurs autres que ceux de l'histoire religieuse et de respecter les règles de la cartographie⁵⁵³.

En dépit de leur problème de lisibilité et du choix des échelles, les cartes des Matériaux Boulard permettent d'affiner, il est vrai, la description. On peut cependant encore regretter la distinction établie entre hommes et jeunes gens, alors que les sources classent les jeunes filles dans le même groupe que les femmes adultes. Il manque, dans ce cas, une carte comparant pratiques masculine et féminine sans distinction de classes d'âge. Notre-Dame Saint-Alban se trouve incluse dans le 12^{ème} canton, qui s'étend sur un large espace périphérique au sud-est de Lyon, comprenant notamment les paroisses de Monplaisir, des Etats-Unis et de Gerland. Le taux de l'ensemble des pascalisants comme celui des pascalisants hommes varient entre 5 et 10 % et Notre-Dame Saint-Alban correspond bien à l'estimation basse proposée. En revanche, les chiffres donnés pour les jeunes gens excèdent ceux recueillis dans la paroisse, puisqu'on accorde au douzième canton entre 25 et 45 % de pascalisants dans cette catégorie. Pour les femmes, la carte présente des valeurs comprises entre 10 et 25 %, ce qui nous renvoie à la situation observée pour les hommes. Rappelons qu'en 1930 notamment, le nombre moyen proposé pour les communions pascales des femmes et jeunes filles est de 400 sur une population féminine évaluée à 4000 : le taux est donc approximativement de 10 %. Les chiffres fournis en 1934 ne modifient pas radicalement la situation, puisque, selon les estimations basses ou hautes de la

⁵⁵³ C'est en tout cas la conclusion à laquelle nous sommes arrivés, Jérôme Chaperon et moi-même, après de longues discussions. Le cahier des charges, très contraignant, qu'ont voulu conserver les responsables des Matériaux Boulard du début à la fin de leur entreprise, n'a pas autorisé les chercheurs à s'affranchir des choix initiaux.

population féminine totale, on peut évaluer le taux de pratique pascale féminine dans une fourchette comprise entre 10,5 et 12,5 %. De toutes les façons, en l'état actuel des données, on ne peut qu'en rester à des remarques générales. Il faudrait multiplier les études de cas⁵⁵⁴ pour amorcer des comparaisons et parvenir à établir s'il existe, pour cette période des années 1920 – 1930, différents modèles de paroisses urbaines en fonction des espaces considérés. Le seul fait clairement avéré en ce qui concerne le niveau de pratique observé à Notre-Dame Saint-Alban consiste en son extrême faiblesse. Ramenées aux résultats nationaux, les évaluations correspondent encore aux chiffres les plus bas avancés pour les villes du milieu du XXe siècle, puisque, qu'il s'agisse d'assistance à la messe dominicale ou de communion pascale, le pourcentage de pratiquants de 1934 reste inférieur à 10 % dans le premier cas (on peut estimer qu'il oscille entre 5,5 % et 6,5 %) et atteint, peut-être, 10 % dans le second cas avec un nombre total de communions pascales de 800.

Enfin, le dimorphisme sexuel, c'est-à-dire le rapport inégalitaire de la pratique entre hommes et femmes, qui caractérise de façon constante la pratique religieuse du XXe siècle, est parfaitement vérifiable sur la paroisse⁵⁵⁵. Regroupons les catégories « hommes électeurs » et « enfants et jeunes gens » pour créer le pendant du groupe « Femmes (adultes, jeunes et petites filles) ». Nous obtenons alors les résultats suivants : en 1930, le quotient H/F (nombre d'hommes pratiquants pour cent femmes pratiquantes) est de 50 (un homme pour 2 femmes) ; en 1934, il est légèrement supérieur à 52. Le dimorphisme sexuel est plus élevé que pour l'ensemble du diocèse et la constatation pourrait sembler conforme à la démonstration effectuée par Claude Langlois pour les années 1950 : « la pratique minoritaire moyenne lie une faiblesse des effectifs à la forte prééminence des femmes »⁵⁵⁶. On reste cependant loin des très bas quotients H/F qui peuvent être observés dans certains départements de très faible pratique. Alors que la pratique féminine pascale est très basse à Notre-Dame Saint-Alban, le quotient H/F relève finalement d'une situation intermédiaire. Dans la

⁵⁵⁴ La seule monographie paroissiale proposant une enquête de sociologie religieuse, dans le cadre de la ville de Lyon, concerne une paroisse du 6^e arrondissement étudiée pour les années 1950 ; elle a été citée dans l'introduction : E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, Saint-Pothin à Lyon, op. cit.*

⁵⁵⁵ Sur le sujet, l'étude de référence est celle contenue dans l'article de Claude Langlois, « “ Toujours plus pratiquantes ”. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *op. cit.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 236.

périphérie de la grande ville, on peut considérer que le cas « pratiques, masculine et féminine, également basses »⁵⁵⁷, que n'a jamais pu observer Claude Langlois au niveau départemental et dans la France des campagnes, existe bien, et que ses remarques concernant les messalisants sont aussi fondées pour les pascalisants. En effet, il constate, pour les messalisants, que « plus l'agglomération est grande, plus l'écart H/F s'atténue » et « cette stabilisation du dimorphisme sexuel s'explique pour partie par le fait que la modernité urbaine qui tend à rapprocher les comportements sexués neutralise les conséquences de l'affaiblissement du taux de pratique qui pousse au contraire à accroître les écarts »⁵⁵⁸. Encore faudrait-il cerner plus exactement ce qu'est cette « modernité urbaine ».

Un certain nombre des conclusions générales de Claude Langlois s'appliquent donc pleinement à Notre-Dame Saint-Alban. Malheureusement les estimations chiffrées officielles permettant d'analyser ce rapport inégalitaire de la pratique entre hommes et femmes ne sont fournies que pour les communions pascales. Il est impossible de comptabiliser de façon séparée, pour les mêmes années, les messalisants ou les cénalisants. On ne dispose sur ces deux thèmes que d'évaluations globales. Si l'on veut poursuivre l'analyse du dimorphisme sexuel, il faut avoir recours à d'autres sources, qualitatives cette fois. Il s'agit essentiellement de réflexions livrées par Laurent Remillieux, mais elles n'apporteront alors que des appréciations, imprécises et subjectives, sans assurance de fiabilité. Par exemple, une note écrite par Laurent Remillieux, évoquant la première messe célébrée à l'oratoire (ce qui nous renvoie donc au début des années 1920), signale « les nombreuses communions d'hommes, hélas remarquées alors qu'en soi il n'y a[vait] rien là que de très normal » et qui « furent un heureux exemple »⁵⁵⁹. La remarque rend tout à la fois compte d'une situation exceptionnelle, et certainement ponctuelle, liée à l'événement que constituait la célébration de la première messe, et des velléités missionnaires d'un curé désirant ramener à l'église une population masculine déjà détachée. Laurent Remillieux constatait un fait, mais livrait aussi un discours sur son désir de créer un modèle paroissial qui s'adressât aux hommes. Les évaluations des années 1930, comme les remarques notées dans les doubles des registres paroissiaux entre 1944 et 1949, témoignent de son échec. On ne dénombrait notamment que 16 membres dans

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 235.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 246-247.

⁵⁵⁹ Note conservée dans le dossier Fondation à la cure.

le cercle d'études de jeunes gens en 1930, 10 en 1934, tandis que le cours de religion qui rassemblait les jeunes filles chaque samedi comptait 21 inscrites en 1930, 25 en 1934. Les annotations des prêtres ayant célébré les sacrements du baptême ou du mariage et les funérailles entre 1944 et 1949 révèlent aussi une pratique surtout féminine. Les demandes de baptême étaient, dans leur grande majorité, formulées par les mères ou d'autres femmes, une grand-mère voire une tante, et nombreux étaient les cas où les pères se résignaient à accepter la cérémonie religieuse car ils subissaient une pression exercée par l'une des femmes de la famille. Les mariées semblaient tenir plus que leurs conjoints au sacrement du mariage et c'était souvent à leur initiative que les fiancés venaient rencontrer le prêtre. Elles n'étaient pas pour autant créditées d'une foi plus profonde et plus éclairée par leur curé. Mais le fait est que c'étaient elles qui sollicitaient le passage à l'église lors de leur mariage. Les commentaires qui accompagnent les funérailles des habitants du quartier sont beaucoup plus succincts, mais ils contiennent parfois des informations sur leur comportement religieux. S'agissant des femmes, on trouve mentionnée, à plusieurs reprises, leur fréquentation régulière de l'église paroissiale. C'était quelquefois le mari ou les enfants qui avaient précisé à Laurent Remillieux que la disparue, le modèle le plus fréquent étant la femme âgée et résidant depuis plusieurs années sur le territoire paroissial, aimait assister aux offices religieux. On ne lit pas l'équivalent de cette remarque pour les hommes.

Un paragraphe de la biographie écrite par Joseph Folliet semble confirmer le sentiment de la pratique inégalitaire entre hommes et femmes que suggère la lecture des fichiers paroissiaux.

« Pendant que la paroisse mûrit, le quartier se peuple et se transforme. En 1938, il doit compter quelque 8000 âmes. Sur ce nombre, environ 600 pratiquants réguliers, dont une centaine d'hommes. Proportion faible par rapport à d'autres paroisses de la ville, mais honorable pour un quartier neuf de la rive gauche à dominante ouvrière. Une cinquantaine de personnes assistent à la messe en semaine ; plus de vingt hommes participent aux retraites fermées. Ici les proportions se relèvent beaucoup. Elles montrent que le noyau chrétien de la "famille spirituelle" groupe des militants. Mais l'influence chrétienne rayonne au-delà de ce petit troupeau. Le Père Remillieux a gagné l'estime et la sympathie du quartier. »⁵⁶⁰

La régularité de la pratique paraît ici conditionnée non par la pratique pascale, qui n'est même pas évoquée, mais par l'assistance à la messe, et l'on peut supposer que les 600 pratiquants sont évalués à partir de leur présence à l'office dominical. Ils sont peut-être l'équivalent des « très fervents » qui assistaient aux messes du dimanche et

⁵⁶⁰ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 108.

que saisissait le procès-verbal de la visite canonique du 13 juin 1934 : on en comptabilisait alors 500 et ils formaient la moitié des pratiquants estimés d'après les communions pascales. On peut donc considérer que l'estimation proposée par Joseph Folliet, qui relève sensiblement les chiffres donnés quatre années auparavant, est plutôt optimiste. Si l'on suit cette estimation, on tombe à un niveau de pratique dominicale de l'ordre de 7,5 %, au lieu des 5,5-6,5 % calculés pour 1934, mais le résultat demeure cependant inférieur à celui donné pour la pratique pascale. On trouve donc le même écart que les enquêteurs des Matériaux Boulard ont noté ailleurs entre les deux types de pratique et qu'ils désignent sous le terme de dissonance⁵⁶¹. Mais ce qui est intéressant, c'est la proportion des hommes au sein de ce groupe de « pratiquants réguliers ». Le rapport H/F est cette fois de 20 (un homme pour 5 femmes), alors qu'on l'avait apprécié à 50 en considérant les chiffres des communions pascales. Il est vrai que pour avoir une idée plus précise de la pratique des adultes, il aurait fallu décompter les enfants, ce que ne permettait pas notre source, qui englobait les petites filles dans la catégorie des femmes. Nous nous en tiendrons néanmoins à la conclusion apportée à sa démonstration par Claude Langlois, selon laquelle le taux de pratique pascale est désormais, au XXe siècle, supérieur à celui de la pratique dominicale : « se confesser et communier une fois l'an est moins contraignant que d'assister tous les dimanches à la messe. La pratique pascale au XIXe siècle est donc le marqueur *dominant* ; ce rôle est dévolu, au XXe, à la pratique dominicale [...]. Les hommes, systématiquement en retrait par rapport aux femmes, le sont toujours plus quand on regarde, selon la période concernée, quel est le marqueur dominant »⁵⁶². Mais Notre-Dame Saint-Alban confirme aussi que « dans les zones de pratique faible [...] les taux moyens de pascalisant(e) et messalisant(e) sont assez proches »⁵⁶³.

Pour finir, le texte de Joseph Folliet est peut-être plus intéressant encore pour les commentaires qu'il apporte sur la faiblesse de la pratique. Loin de constater l'échec d'une pastorale qu'on dit orientée vers la mission, Joseph Folliet expliquait les résultats par la composition ouvrière de la population et contournait même le problème en évoquant les relations sereines voire débonnaires que le curé entretenait

⁵⁶¹ Voir l'article de B. Delpal, « L'observation quantitative du fait religieux : les approches sérielles et les comportements “ dissonants ” », *op. cit.*

⁵⁶² C. Langlois, « “ Toujours plus pratiquantes ”. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *op. cit.*, p. 242-243.

⁵⁶³ *Ibid.*, note 16 p. 242.

avec les habitants du territoire paroissial, et en mettant l'accent sur la formation d'un groupe de militants⁵⁶⁴. C'était revenir sur le rôle que les adeptes de Notre-Dame Saint-Alban ont assigné à cette paroisse, la conversion de pratiquants conformistes au « vrai christianisme ». C'était tenter d'excuser son incapacité à ramener la population catholique baptisée dans le cadre d'une pratique obligatoire définie par l'institution.

Les chiffres ne sont décidément pas lisibles en dehors du discours qui les accompagne. En insistant sur la présence des hommes parmi les plus engagés des paroissiens, Joseph Folliet cherchait à donner au catholicisme paroissial le visage de cette foi ardente et virile, composant le modèle que tâchaient de promouvoir, en ce vingtième siècle, l'institution ecclésiale et les nouveaux militants laïques. Pour les tenants de la rénovation paroissiale, la désaffection masculine était même due à la féminisation d'une pratique qui ne répondait pas aux besoins des hommes. La dévalorisation du modèle paroissial reposant sur une pratique féminine majoritaire n'allait pas sans misogynie. La sclérose était la contrepartie d'une surreprésentation des paroissiennes, forcément âgées. Là résidait l'explication de l'échec de la paroisse, dénoncé par les abbés Godin et Daniel. Cette analyse, on la retrouvait chez

⁵⁶⁴ C'est dire encore une fois combien l'ouvrage publié en 1962 par Joseph Folliet est dépendant de la problématique sur laquelle se focalisent l'institution catholique et la sociologie religieuse depuis les années 1940-1950. En 1961, dans son livre *Christianisme et classes ouvrière. Jalons pour une étude de sociologie religieuse*, Tournai, Casterman, 261 p., François-André Isambert lance d'ailleurs, sur la question de « l'abstention religieuse des ouvriers », un débat historiographique appelé à de multiples développements. Etienne Fouilloux offre une synthèse des termes de ce débat en ouverture de l'ouvrage issu du colloque organisé par les Archives de France, du 13 au 15 octobre 1999, au Centre des archives du monde du travail à Roubaix : E. Fouilloux, « Chrétiens et monde ouvrier : quarante ans de recherche », in *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, sous la direction de Bruno Duriez, Etienne Fouilloux, Alain-René Michel, Georges Mouradian, Nathalie Viet-Depaule, Paris, Les Editions de l'Atelier / Editions ouvrières, 2001, 352 p., p. 15-30. Le modèle paroissial construit par le discours de Laurent Remillieux, et relayé par les récits des tenants de la rénovation paroissiale et par celui de Joseph Folliet, cherche constamment à échapper à la dichotomie qui sera stigmatisée par Pierre Pierrard dans son essai sur *L'Eglise et les ouvriers en France (1840-1940)*, Paris, Hachette, 1984, réédité en 1991, 444 p. L'expérience de Notre-Dame Saint-Alban est toujours présentée comme si son curé avait su dépasser le conflit qui voyait « deux univers affrontés : une classe ouvrière fortement anticléricale et une Eglise catholique largement responsable de l'hostilité qu'elle y suscite », E. Fouilloux, « Chrétiens et monde ouvrier : quarante ans de recherche », *op. cit.*, p. 18. Pierre Pierrard, par ses allusions à Notre-Dame Saint-Alban et à son « curé social » ne faisait d'ailleurs que reprendre l'image mythique de la paroisse lyonnaise.

beaucoup d'auteurs et Joseph Folliet en était ici l'un des porte-parole. Elle était aussi reprise par Robert Flacelière lorsqu'il voulait montrer la décadence liturgique des paroisses traditionnelles, qu'il opposerait à l'exemplarité novatrice de Notre-Dame Saint-Alban.

« La situation est telle que beaucoup de chrétiens fervents se sont à peu près complètement détachés de leur paroisse, parce qu'elle ne satisfaisait plus leurs besoins religieux. [...] Beaucoup de militants, beaucoup de jeunes, préoccupés d'action efficace et d'apostolat, ne se sentent plus à l'aise dans la paroisse ; dans ce milieu sclérosé, où quelques dévotes donnent le ton, ils ont l'impression d'étouffer spirituellement. Et pourtant ils savent (on le leur a assez souvent répété) qu'un bon chrétien doit aimer sa paroisse et lui rester attaché. Ils s'accusent parfois eux-mêmes de cette désaffection, mais c'est plus fort qu'eux. Il y a vraiment incompatibilité *pratique* entre ce christianisme viril et chaud qu'ils vivent dans leurs mouvements spécialisés et cette pratique routinière et molle de leur paroisse... »⁵⁶⁵

A Notre-Dame Saint-Alban donc, les dévotes ne donnaient pas le ton, si l'on en croit Joseph Folliet ou Robert Flacelière. Des hommes s'activaient au sein des oeuvres paroissiales et adhéraient au projet religieux de Laurent Remillieux. Mais la vingtaine d'hommes qui participaient aux retraites fermées ne constituaient cependant qu'une étroite minorité et la pratique demeurait majoritairement une histoire de femmes.

On ne sait même pas si le vécu religieux des paroissiens du quartier correspondait à cet accomplissement personnel que ressentaient ceux qui fréquentaient la paroisse parce qu'ils appartenaient à l'un des réseaux dans lesquels circulaient Laurent Remillieux ou Victor Carlhian. Les témoignages réunis parlent surtout de la différence de Notre-Dame Saint-Alban, sentiment qui semble autant alimenté par la lecture *a posteriori* des ouvrages écrits sur la paroisse que par le vécu personnel. De plus, ils sont le fait d'hommes et de femmes qui étaient enfants ou adolescents du temps de Laurent Remillieux et leurs souvenirs sont entachés de nostalgie. L'enthousiasme se niche dans le rappel des activités réalisées au sein des patronages, des colonies de vacances, des troupes guides ou scoutes. Les cérémonies religieuses qu'ils décrivent sont celles du renouvellement de leurs promesses du baptême ou de leurs mariages, celles qui ont donc accompagné des temps forts de leur jeunesse. Mais on ne perçoit pas en eux le souci de réalisation spirituelle dont témoignent les écrits des initiés qui, venant d'ailleurs, ont voulu valoriser l'expérience paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban, lieu symbolique et ponctuel de leur accomplissement religieux. Abandonnons donc pour un temps le discours de ces initiés pour continuer

⁵⁶⁵ R. Flacelière, *Renaissance liturgique et vie paroissiale*, op. cit., p. 16.

notre recherche de l'expérience religieuse ordinaire des paroissiens résidant sur le territoire paroissial.

L'analyse de la fréquentation paroissiale à partir des registres de catholicité

Les sources offrant des renseignements sur les actes religieux sanctionnant la pratique obligatoire, et considérés par Fernand Boulard comme étant de « première catégorie », suscitent en fait un sentiment d'insatisfaction, parce qu'en ne fournissant qu'une évaluation d'ensemble, et donc anonyme, des messalisants et pascalisants, elles ne permettent pas d'identifier les pratiquants qu'elles recensent. On aurait tout au plus tendance à dire que la faiblesse de la pratique enregistrée sur le territoire paroissial est à mettre en relation avec la présence majoritaire du monde du travail manuel. En fait, ce serait oublier la montée des classes moyennes, liée à la diversification des activités de cette périphérie urbaine, comme la complexité du fonctionnement social de cette dernière, démontrées par le chapitre précédent. Si l'on veut mener une étude sociale des paroissiens, on doit donc recourir à une autre documentation, mais qui n'autorise pas à prendre en compte tous les critères de pratique établis par la sociologie religieuse traditionnelle. Les catholiques qui seront alors cernés seront définis à partir de leur engagement dans les œuvres paroissiales, et on retrouve ici la seconde catégorie d'actes qu'utilisent les sociologues et les historiens pour caractériser le degré d'intensité de la vie religieuse ou la « vitalité chrétienne », ou à partir de leur inscription dans les registres de catholicité. Il est donc impossible de conduire une étude exhaustive de la pratique religieuse, à la manière des enquêtes de sociologie religieuse réalisées en France dans les années 1950 et 1960. Les niveaux de pratiques souvent privilégiés par ces enquêtes échappent en raison de sources lacunaires, tandis que, dans le même temps, l'échelle du micro-espace qui s'impose à nous change irrémédiablement les termes du problème. Elle exige une identification des acteurs pour qu'un croisement des données religieuses, sociales et urbaines puisse être envisagé.

Une tentative a été menée pour identifier directement à partir de leur participation aux mouvements d'Action catholique les familles les plus impliqués dans la paroisse. Très limitée en raison de sources lacunaires, elle n'a touché que les membres de la troupe des Guides. On a pu remarquer que patronage, scoutisme et guidisme ne semblaient pas s'adresser aux mêmes personnes et, dans les souvenirs de certains anciens scouts, les enfants des classes populaires, inscrits au patronage, sont opposés

à ceux des classes moyennes, issus du monde plus aisé des employés ou des petits commerçants et qui avaient choisi le scoutisme. Cette distinction allait cependant à l'encontre des dires de Joseph Folliet, qui attestaient un recrutement plus populaire à Notre-Dame Saint-Alban que dans les autres paroisses lyonnaises. On peut aussi penser qu'elle renvoyait logiquement à la réalité de la diversité sociale de la population paroissiale et au discours élitiste qui structurait la pensée catholique sur la formation de la jeunesse. En fait, la remarque de Joseph Folliet concernait apparemment plus les filles et c'était le témoignage apporté par une des cheftaines des guides qui l'avait suggérée⁵⁶⁶. On en a trouvé une confirmation dans le Livre d'or de Vaujany, une paroisse rurale d'Isère abandonnée et adoptée par Notre-Dame Saint-Alban. Vaujany avait été confiée aux soins d'une aide-paroissiale allemande, Cläre Barwitzky. Du 13 au 21 juillet 1937, le camp des Guides de la Compagnie Notre-Dame de la Paix, la XXI^e de Lyon, s'était installé dans ce village de montagne. Les filles de la troupe ont signé la première page du Livre d'or qui s'ouvrait avec l'arrivée de Cläre Barwitzky à Vaujany. Sur les treize signatures, six seulement ont pu être identifiées à partir des données des recensements. Les parents de deux d'entre elles étaient de nationalité italienne et portugaise et résidaient sur le territoire paroissial depuis les années 1930 seulement. Trois pères étaient recensés comme manœuvres mais les deux Français étaient inscrits sur les listes électorales, signe de leur insertion dans l'espace urbain qu'ils avaient investi. La plupart résidaient dans le noyau du quartier du Transvaal, au plus près des locaux paroissiaux.

Seul le recours à la paroisse lors des grands rites de passage peut en fait donner lieu à une étude précise, puisqu'il devient dans ce cas possible de croiser les données des registres de catholicité avec les informations procurées par les listes nominatives des recensements et les autres sources de l'histoire urbaine. Il est aussi concevable de tenter de repérer des individus participant activement aux activités paroissiales. Les listes partielles de jeunes gens inscrits dans les cercles d'études, d'adhérents de l'Association du Mariage Chrétien, d'animateurs des troupes de guides et de scouts, de laïcs encadrant les activités sportives, de membres du bureau de l'Union Fraternelle des hommes, disponibles dans les papiers du premier vicaire ou

⁵⁶⁶ « La troupe rassemblait un milieu plus populaire que les autres compagnies ; beaucoup de filles viennent de familles non chrétiennes. Les filles qui ont passé à la Compagnie en restent marquées même celles qui ne pratiquent plus », Témoignage de Marie Annequin retrouvé parmi les Papiers Folliet du Prado.

contenues dans le dossier conservé à la cure, permettent en effet de définir les individus et les ménages les mieux intégrés dans la communauté paroissiale et lui offrant ses militants les plus convaincus. Les listes nominatives des recensements n'ayant pas autorisé l'identification de tous les participants aux œuvres paroissiales, soit parce qu'ils ne résidaient pas dans le quartier au moment du recensement, soit parce qu'ils n'y ont jamais résidé, on a eu recours parallèlement aux listes électorales. Un certain nombre de personnes ont tout de même échappé à toutes les recherches. Des appréciations notées par le curé sur les habitants du quartier entre 1944 et 1949 ont aidé aussi à identifier ces ménages ou ceux désignés au contraire comme non pratiquants ou hostiles à la religion. On regrette bien sûr l'absence d'homogénéité des informations : la nature des sources comme la date pour laquelle les renseignements sont collectés impliquent des disparités qui oblitérent certains changements de situation personnelle, comme certaines évolutions du territoire paroissial. La remarque est surtout vraie pour les données rassemblées sur les paroissiens les plus militants ou sur ceux qu'on peut définir comme non pratiquants ou hostiles, même s'ils figurent sur les registres de catholicité, car les informations repérées sont trop rares pour qu'on songe à construire plusieurs bases de données à des dates différentes. Il a donc fallu les regrouper pour l'ensemble de la période étudiée.

Ont finalement été distinguées dans un premier temps, à partir des registres de catholicité, deux catégories de ménages : ceux qui ont fréquenté au moins une fois la paroisse et ceux dont on ne retrouve pas trace dans les registres. Ce deuxième cas ne signifie nullement que les ménages ne fréquentaient pas par ailleurs une autre paroisse et donc n'avaient pas eux aussi recours à la religion. On ne peut que saisir l'absence de leur fréquentation de Notre-Dame Saint-Alban, et c'est sur ce paramètre qu'il faudra raisonner par la suite. Puis j'ai essayé de mesurer le degré d'implication dans la paroisse à partir des diverses sources à ma disposition. J'ai ainsi pu identifier quelques individus ayant donné des signes d'anticléricalisme, ou étant décrits comme hostiles à la religion, d'autres désignés comme indifférents ou non pratiquants, d'autres signalés comme au contraire suivant les obligations de la pratique institutionnelle, et enfin les plus militants.

Cette typologie a été réalisée à partir des sources paroissiales : certaines informations peuvent être considérées comme objectives, même si elles demeurent partielles, quand elles livrent par exemple le nom des individus ayant participé à des œuvres

paroissiales. Mais quand le repérage dépend uniquement des commentaires et des appréciations du clergé paroissial, il est forcément moins fiable. De plus, cette typologie ne concerne quasi exclusivement que les ménages ayant fréquenté à un moment donné de leur vie la paroisse. La deuxième catégorie composée par ceux dont on ne retrouve aucune trace dans les sources paroissiales, à l'exception de deux ménages, échappe à l'étude, ce qui relativise grandement l'analyse des individus désignés comme anticléricaux ou non pratiquants selon les critères de l'institution. Pour saisir des individus hostiles au catholicisme ou véritablement indifférents, il aurait fallu recourir à d'autres sources, qui sont largement à inventer : une enquête orale aurait peut-être permis de recueillir des témoignages utiles. Mais comme on montrera que la fréquentation paroissiale dépendait notamment du degré d'insertion dans la société urbaine, cette enquête aurait été limitée par la disparition de toute la main d'oeuvre instable qui peuplait le territoire paroissial dans l'entre-deux-guerres. La deuxième solution est de croiser les registres de catholicité avec ceux de l'état-civil pour tenter de mesurer la proportion des ménages, inscrits dans les deuxièmes pour une naissance, un mariage ou un décès, ayant recours à la paroisse pour le sacrement ou la cérémonie religieuse correspondants. La possibilité de les identifier dans les listes nominatives des recensements autorise une étude comparative. L'expérience a été menée pour les années 1935 et 1936 mais, encore une fois, elle ne mène finalement qu'à la constatation du non recours à la paroisse du lieu de résidence, et l'on reste démuné si l'on veut cerner les sentiments des ménages concernés vis-à-vis de la foi catholique et de ses institutions.

Toutes les informations ont été codées et entrées dans la base de données pour recevoir un traitement statistique et permettre le suivi de quelques individus, ceux ayant joué un rôle notable dans les œuvres paroissiales, ou ceux repérés à partir des fichiers paroissiaux de 1944-1949 et du croisement des données des registres de catholicité et de l'état-civil. La typologie des paroissiens dressée selon le degré d'implication des individus ayant fréquenté la paroisse distingue les cas suivants :

0 : Ménage non pratiquant, des annotations négatives du curé ont été trouvées sur le ménage (« déchristianisation », incroyance) ou ménage inconnu du curé.

10 : Ménage non pratiquant mais en relation avec la paroisse ou une de ses activités ou avec le curé.

20 : Au moins un des membres, indifférencié, du ménage signalé comme pratiquant.

22 : Un des membres féminins du ménage signalé spécifiquement, à l'exclusion des hommes, comme pratiquant.

21 : Pratiquant dans une autre paroisse.

30 : Paroissien actif, laïc fondateur, animateur, militant de la paroisse.

40 : Cadre ecclésiastique ou laïque consacrée.

Les calculs ont été effectués en regroupant certaines classes et l'étude a privilégié la comparaison de certains groupes aux comportements opposés, les non pratiquants (0 et 10) et les paroissiens actifs associés aux cadres de la paroisse (30 et 40) notamment. L'étude statistique du groupe des pratiquants (20, 21, 22) a été abandonnée car elle est peu significative en raison du plus faible nombre de ménages repérés (25 seulement). L'examen des données a seulement permis, d'une part, d'isoler quelques femmes, âgées souvent de plus de cinquante ans, pratiquantes régulières dans une famille marquée par ailleurs par l'indifférence, et, d'autre part, de remarquer la présence de plusieurs familles catholiques pratiquantes fréquentant une autre paroisse que celle de leur lieu de résidence, celles de Monplaisir ou de Montchat essentiellement. Les familles en question résidaient le plus souvent à la limite du territoire paroissial et ne connaissaient même pas, d'après les remarques notées par Laurent Remillieux, leur appartenance à Notre-Dame Saint-Alban, pas plus que le curé ne connaissait d'ailleurs leur existence. C'était à l'occasion de la demande d'un sacrement ou de funérailles qu'elles apprenaient cette appartenance. Le fait en dit long sur l'anonymat qui caractérisait la périphérie urbaine dans un espace où la mobilité résidentielle était grande. Il nous renseigne aussi sur l'ignorance par les usagers des limites territoriales paroissiales et montre combien espace vécu et espace institutionnel développaient leurs propres logiques, sans forcément coïncider. Pourtant, ces paroissiens habitaient parfois plus près des locaux de Notre-Dame Saint-Alban que des autres églises paroissiales qu'ils fréquentaient.

Les informations recueillies ont été aussi l'objet d'un traitement cartographique réalisé en collaboration avec Jérôme Chaperon⁵⁶⁷. Les données ont été entrées cette fois dans les tables de MapInfo et reportées sur les cartes, pour que nous tentions de cerner la contribution de chaque espace, défini en fonction de son degré d'urbanisation et des caractéristiques socioprofessionnelles de sa population, à la vie

⁵⁶⁷ Une partie des résultats a été présentée en août 2001 à l'Université Laval de Québec, lors de notre communication pendant la Onzième Conférence Internationale de Géographie Historique, *op. cit.*

paroissiale. Le groupe d'individus dont nous avons évalué la fréquentation paroissiale était présent sur le territoire paroissial en 1921. En fait, nous avons répondu essentiellement à la question suivante : parmi les individus présents dans la base de données constituée à partir du recensement de 1921, quels sont ceux qui ont fréquenté un jour la paroisse entre 1924 et 1949 et dans quel but ? Sans oublier que les réponses obtenues restent lacunaires puisque nos sources sont partielles. Il aurait été fondamental de reconduire la question pour la période des années 1930, en utilisant les données du recensement de 1936. Le projet a été abandonné à cause de la lourdeur de la tâche et je me suis contentée de confronter de façon empirique les adresses des ménages concernés, notamment lors de l'analyse comparative des registres de catholicité et d'état-civil de 1935-1936.

Les résultats apportés par les traitements statistique et cartographique des données semblent confirmer dans un premier temps les conclusions souvent retenues en sociologie religieuse, c'est-à-dire la pratique différentielle des groupes sociaux. C'est en tout cas ce que montre la confrontation des deux groupes constitués par les paroissiens actifs et par ceux que le clergé paroissial a désignés comme non pratiquants. Le graphique 5a permet de visualiser rapidement le contraste révélé par l'étude des groupes professionnels⁵⁶⁸ de ces deux catégories opposées de paroissiens. Il a été réalisé à partir du calcul des pourcentages car les écarts entre les effectifs étaient trop importants pour permettre de raisonner en valeur absolue.

Graphique 5a : Paroissiens actifs et paroissiens considérés comme hostiles au catholicisme. Etude comparative des groupes professionnels.

illustration09.jpg

Les résultats obtenus doivent être rapportés aux conclusions de l'étude sociale exposées dans le chapitre précédent. On constate alors facilement que le monde du travail manuel est surreprésenté parmi les paroissiens stigmatisés par le clergé paroissial pour avoir montré des marques d'anticléricalisme ou pour être réfractaires à toute pratique régulière, alors qu'il est largement sous-représenté au sein des participants aux activités paroissiales et des animateurs des œuvres. C'est exactement l'inverse quand on considère les membres des classes dirigeantes et surtout ceux des classes moyennes. La présence de patrons et de cadres de l'industrie ne résidant pas

⁵⁶⁸ On a bien sûr repris la nomenclature définie par Jean-Luc Pinol et utilisée au cours du chapitre 4.

sur le territoire paroissial, mais exerçant une fonction dans l'encadrement des œuvres paroissiales au début de la période, est à remarquer. Elle gonfle les chiffres des paroissiens actifs de cette catégorie sociale. Toutefois, l'observation de la base de données révèle le glissement vers une prise en charge des activités par des laïcs issus des classes moyennes au cours des années 1930. Le mouvement répond à l'évolution de la société et des activités économiques de l'espace couvert par le territoire paroissial : le renouvellement des classes dirigeantes dans l'entre-deux-guerres et le renforcement parallèle des classes moyennes se fixant à proximité de l'église paroissiale l'expliquent amplement. Mais il correspond aussi au modèle paroissial construit par les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban et poursuivi par Laurent Remillieux tout au long de la période envisagée.

Graphique 5b : Paroissiens actifs et paroissiens considérés comme hostiles au catholicisme. Etude comparative des groupes professionnels.

illustration10.jpg

Grâce au graphique 5b, on constate par ailleurs qu'à l'intérieur de chaque grand groupe professionnel, les différentes sous-catégories ne contribuent pas de la même façon au résultat d'ensemble. Ainsi les commerçants et les employés des services publics et assimilés (classe 6) sont-ils surreprésentés parmi les paroissiens hostiles ou réfractaires, tandis que ce sont les groupes des techniciens et cadres moyens (classe 4) et des autres employés (classe 5) qui fournissent la grande majorité des paroissiens actifs. L'explication de la fracture a peut-être à voir avec le comportement politique des employés de l'O.T.L. et du chemin de fer, plus prompts à la syndicalisation et plus proches des gauches socialiste et radicale, fers de lance de la république laïque et anticléricale. Enfin, si le monde du travail manuel est moins présent dans les œuvres paroissiales, cela est surtout dû aux ouvriers (classe 9) et aux manœuvres (classe 10), la proportion des ouvriers ou artisans (classe 8) actifs dans la paroisse se rapprochant plus sensiblement des valeurs trouvées pour les recensements de 1921 et de 1936. Et quand il s'agit de comptabiliser les paroissiens ayant donné des signes d'anticléricalisme, on trouve deux fois plus d'ouvriers que d'ouvriers ou artisans.

Le traitement cartographique des données renforce la démonstration. On a choisi de localiser uniquement les ménages codés 0 et 30, ces deux groupes montrant les comportements les plus contrastés au sein des habitants fréquentant la paroisse. Les

cartes 8a et 8b montrent ainsi que les paroissiens actifs, qui résidaient en 1921 sur le territoire paroissial, se situaient de façon majoritaire dans le quartier Montvert, abritant les rues des pentes dévolues aux mondes des classes dirigeantes et des classes moyennes, tandis que les non pratiquants déclarés indifférents ou hostiles à la religion se retrouvaient dans le quartier du Transvaal, rassemblant majoritairement le monde du travail manuel. L'abstention religieuse des ouvriers semble donc confirmée quand on considère leur implication dans les œuvres et les activités paroissiales. La vitalité chrétienne reposait bien essentiellement sur l'adhésion des classes dirigeantes et surtout, de plus en plus, sur celle des classes moyennes.

Pourtant, la modification des critères de la fréquentation paroissiale change radicalement cette tendance. En effet, quand on passe à l'analyse des paroissiens inscrits dans les registres de catholicité, on obtient des résultats tout à fait différents, ce qui remet en question les premières hypothèses de travail. La carte de localisation des ménages résidants de 1921, ayant eu recours à la paroisse pour un baptême (carte 9a), un mariage (carte 9b) ou une sépulture (carte 9c) entre 1924 et 1949, ne révèle plus de logiques spatiales aussi prononcées. L'espace ouvrier de la paroisse ne recourait apparemment pas moins souvent à l'église que celui des classes dirigeantes et moyennes, lorsqu'il s'agissait de consacrer les grandes étapes de la vie. Le niveau de pratique que définissait la demande d'un sacrement occasionnel ne dépendait plus des logiques socio-spatiales du territoire paroissial. Ces caractéristiques de la vie paroissiale peuvent être retrouvées dans d'autres paroisses de périphéries urbaines mêlant des populations différentes. Elles ont été mises en évidence par des enquêtes de pratique religieuse paroissiale menées par des équipes de sociologie religieuse dans les années 1950⁵⁶⁹. L'étude de la paroisse Saint-Hippolyte, dans le XIII^e arrondissement de Paris, parvenait notamment à ce résultat. Le fait n'apparaît donc en rien comme une originalité de Notre-Dame Saint-Alban. L'étude réalisée pour la paroisse lyonnaise présente l'intérêt d'éprouver pour une période antérieure les hypothèses de travail posées dans les années 1950.

La constatation opérée à partir du traitement cartographique des données est parfaitement relayée par l'analyse statistique de ces dernières. Les calculs effectués sur deux bases de données différentes aboutissent au même résultat. Les études sociales des habitants du territoire paroissial inscrits dans les registres de catholicité,

⁵⁶⁹ Voir par exemple François-André Isambert, *Christianisme et classe ouvrière : jalons pour une étude de sociologie historique*, *op. cit.*, p. 25-42. L'enquête sur la paroisse de Saint-Hippolyte a été menée pendant l'année universitaire de 1950-1951.

et de ceux qui en étaient absents, ont d'abord été conduites à partir du fichier général reposant sur les listes nominatives des recensements, en rassemblant les données de 1921, puis celles de 1936. En 1921, ont été identifiés 137 ménages inscrits dans les registres de catholicité pour 287 non inscrits. En 1936, leurs nombres se montent respectivement à 387 et 687. Cette étude a été doublée par une analyse des habitants inscrits dans les registres d'état-civil du 7^e arrondissement en 1935-1936. Tous les ménages qui ont déclaré une naissance, un mariage ou un décès ont été repérés et confrontés aux listes de baptêmes, mariages et funérailles des registres de catholicité. L'échantillon comprend ici 112 ménages relevés dans les registres d'état-civil, se répartissant en deux groupes à peu près équilibrés : 57 ont été retrouvés dans les registres de catholicité, 55 ménages n'y étaient pas inscrits pour les sacrements ou les funérailles correspondant aux actes de naissance, mariage ou décès. Ont été éliminés de l'échantillon les actes de mariage qui signalent que la mariée était étrangère au territoire paroissial : dans ce cas, on est presque sûr que, si un mariage religieux a été célébré, il l'a été dans la paroisse de la jeune femme et que le fait ne dépendait nullement de la situation du marié.

Sont présentés ci-après les trois graphiques obtenus, les deux premiers réalisés à partir des valeurs relatives, le dernier à partir des valeurs absolues. Ils manifestent tous que le recours à la paroisse pour un baptême, un mariage, des funérailles, ne dépend cette fois nullement de l'appartenance du ménage à un groupe professionnel donné. Si l'on met les données en rapport avec la répartition de l'ensemble des chefs de ménage par catégories professionnelles, qui avait été calculée pour 1921 et pour 1936, on constate que les classes dirigeantes apparaissent même sous-représentées au sein des ménages ayant fréquenté la paroisse en 1921, comme le sont les classes moyennes en 1936, alors que le monde du travail manuel semble légèrement surreprésenté aux deux dates données. Dans le graphique 6c, la répartition des ménages issus du monde des classes moyennes et de celui du travail manuel offre même une symétrie quasi parfaite.

Graphique 6a. Analyse de la fréquentation paroissiale des ménages résidant sur le territoire paroissial en 1921 : croisement des données des registres de catholicité (1924-1949) et des listes nominatives (1921)

illustration11.jpg

Graphique 6b. Analyse de la fréquentation paroissiale des ménages résidant sur le territoire paroissial en 1936 : croisement des données des registres de catholicité (1924-1949) et des listes nominatives (1936)

illustration12.jpg

Graphique 6c. Analyse de la fréquentation paroissiale en 1935-1936 : Croisement des données des registres de catholicité et des registres d'état-civil

illustration13.jpg

Il est vrai qu'une analyse plus fine des différentes sous-catégories composant les grands groupes professionnels oblige à nuancer le propos.

Graphique 6d : Analyse de la fréquentation paroissiale en 1935-1936 à partir du croisement des registres d'état-civil et des registres de catholicité

illustration14.jpg

Le graphique 6d laisse transparaître des comportements différentiels au sein des grandes catégories, qui peuvent reprendre dans certains cas ceux observés lors de l'étude des paroissiens activement engagés dans la vie paroissiale, ou au contraire réfractaires à toute pratique régulière et à l'institution. On y retrouve une propension des ouvriers (classe 9) à moins fréquenter la paroisse que les ouvriers ou artisans, ou encore le retrait des employés du service public et assimilés (classe 6) par rapport aux autres employés (classe 5). Ici pourtant, les manœuvres (classe 10) et les cadres moyens (classe 4) n'adoptent pas la même ligne que celle que nous avons observée dans l'étude précédente. Dès que nous envisageons le recours occasionnel à la paroisse, nous nous heurtons donc aux limites d'une réflexion bâtie autour de la corrélation entre fréquentation paroissiale et appartenance sociale et professionnelle. Si la corrélation apparaît évidente quand il s'agit de cerner les individus assurant l'animation des activités paroissiales ou ceux manifestant des velléités anticléricales, elle se trouve mise à mal dans le second cas envisagé. Il faut donc se tourner vers d'autres variables pour mettre à jour les logiques de la fréquentation paroissiale.

L'hypothèse de travail qui a guidé à partir de ce moment-là la recherche a déjà été évoquée à plusieurs reprises. Si l'on doit se détourner des caractéristiques sociales de la population, définies par les appartenances professionnelles des chefs de ménage, qui ont longtemps retenu l'attention des sociologues obnubilés par « l'abstention religieuse des ouvriers », il ne reste plus qu'à revenir aux particularités de l'espace habité par les paroissiens potentiels et aux relations que ces derniers entretenaient avec lui, pour comprendre les rapports qui commandaient la fréquentation paroissiale. La complexité du fonctionnement de la périphérie urbaine dans laquelle s'était installée la nouvelle paroisse ne dépendait pas seulement des divisions socio-spatiales. Elle était également fondée sur la diversité des degrés d'urbanisation et d'urbanité de l'espace considéré et sur la mobilité géographique de la société urbaine qui l'avait investie. Il faut donc revenir aux logiques urbaines pour envisager d'une autre façon les paramètres de la fréquentation paroissiale. La démarche conduira à se démarquer plus encore des préoccupations catholiques, tournées vers la recherche d'une mesure de la pratique, qui étaient aussi celles de la sociologie religieuse classique. Elle se tournera vers les problématiques de l'histoire urbaine et, en évacuant la dimension de la foi, car l'expérience personnelle de la foi des paroissiens anonymes échappe de toutes les façons à l'historien, elle sera finalement amenée à considérer la paroisse, ses locaux et ses activités, comme un élément d'urbanité au sein de la grande ville, comme une structure de sociabilité, dans laquelle on s'intégrait ou à laquelle on avait occasionnellement recours, en fonction de ses besoins sociaux. Car c'est bien en priorité cette dimension sociale qui intéresse ici l'historien du religieux dans la ville. Comment peut-on pénétrer autrement les logiques des familles demandeuses de sacrements, alors qu'elles étaient par ailleurs blâmées pour leur comportement antireligieux par le clergé et les plus militants des paroissiens, et qu'on ne sait rien de leurs croyances individuelles ni de leur rapport au surnaturel ? En dépit de relations parfois conflictuelles avec l'institution catholique et ses exigences, ces familles choisissaient de passer par l'église pour marquer les grandes étapes de la vie de leurs membres. C'est dans ce cadre qu'on doit prolonger la recherche des paramètres de la fréquentation paroissiale, par une réflexion sur la signification sociale du recours à l'institution religieuse.

L'hypothèse de départ est donc que l'inscription dans les registres de catholicité, qui révèle une fréquentation paroissiale au moins occasionnelle, dépendait moins des logiques socioprofessionnelles que du degré d'insertion des familles dans la société

urbaine. Et réciproquement, le recours à l'institution catholique paroissiale du lieu de leur résidence participait en conséquence de la mesure de leur insertion. Il suffit alors de reprendre les critères qui permettent d'évaluer l'insertion, dans l'espace de la grande ville et sa société, des ménages recensés dans les listes nominatives, puisque c'est toujours à partir d'eux qu'on raisonne, et de confronter les caractéristiques des ménages inscrits dans les registres de catholicité et de ceux qui en sont absents. La comparaison des deux groupes a encore été menée sur les deux années de référence, 1921 et 1936. Elle a été reprise pour l'étude plus ponctuelle qui croise, pour 1935-1936, les données des registres d'état-civil et des registres paroissiaux. Dans la base de données, on a donc sélectionné les champs concernant l'inscription des chefs de ménages sur les listes électorales de la ville, qui marquait l'intégration dans la société politique, leur statut familial et le nombre d'enfants qui vivaient dans le foyer, puisqu'on a montré dans le quatrième chapitre que « le mariage en premier lieu, la naissance des enfants ensuite étaient des critères d'insertion dans la société urbaine et de stabilité résidentielle », leurs origines géographiques et bien sûr leur adresse. On a aussi essayé d'évaluer, très empiriquement, le temps de leur présence sur le territoire paroissial, pour savoir s'ils appartenaient au noyau stable de la population ou s'ils alimentaient au contraire la part de la population qui se renouvelait rapidement. Les résultats les plus significatifs⁵⁷⁰ ont été rassemblés dans les tableaux suivants et ils contribuent tous à la vérification de l'hypothèse qui a guidé la recherche : les ménages inscrits dans les registres de catholicité apparaissent mieux insérés dans la société urbaine et offrent une plus grande stabilité résidentielle⁵⁷¹.

⁵⁷⁰ Dans les tableaux proposés, la présentation de ces résultats est en effet partielle : ont été sélectionnés, en fonction des conclusions avancées dans l'étude urbaine et sociale du territoire paroissial, les cas les plus à même d'alimenter la démonstration.

⁵⁷¹ C'était finalement sur le même thème qu'Emile Pin formulait une des conclusions de son étude sur la pratique religieuse d'une paroisse lyonnaise du 6^e arrondissement : « Un lien étroit existe entre l'intégration à la société urbaine et la pratique religieuse. Dans les milieux non intégrés, la pratique religieuse est très faible ; plus le milieu est intégré, plus la pratique religieuse est élevée. Déjà les résultats de ce chapitre nous ont permis de constater que les personnes nées à Lyon ou dans les grandes villes pratiquent davantage que les autres, et qu'à l'inscription sur la liste électorale correspond également une pratique nettement plus forte », : E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, Saint-Pothin à Lyon, op. cit.*, p. 129. Mais la variable socioprofessionnelle continuait, dans le cadre de la pratique obligatoire, d'alimenter les comportements différentiels. En étudiant l'inscription dans les registres de catholicité, on se situe dans un autre questionnement : qui étaient les habitants d'une périphérie urbaine qui continuaient à demander les sacrements du baptême, du mariage et des funérailles religieuses alors que, dans

Tableau 10a : Analyse de la fréquentation paroissiale. Statut familial des chefs de ménage

	1921				1936			
	<i>Célibataires</i>	<i>Mariés</i>	<i>Veufs</i>	<i>Autres</i>	<i>Célibataires</i>	<i>Mariés</i>	<i>Veufs</i>	<i>Autres</i>
FP = 1	4,25%	81,56%	12,06%	2,13%	6,6%	79,95%	10,41%	3,05%
FP = 0	12,29%	69,28%	16,38%	2,03%	19,23%	69,01%	6,89%	4,88%
Ensemble des sondés	9,93%	72,75%	15,24%	2,08%	14,89%	72,60%	8,22%	4,29%

Tableau 10b : Analyse de la fréquentation paroissiale. Nombre d'enfants vivant au sein des ménages

	1921		1936	
	<i>Aucun enfant</i>	<i>Un enfant au moins</i>	<i>Aucun enfant</i>	<i>Un enfant au moins</i>
FP = 1	29,79 %	70,21 %	34,18 %	65,82 %
FP = 0	43,69 %	56,31 %	54,52 %	45,48 %
Ensemble des sondés	39 %	61 %	47 %	53 %

Tableau 10c : Analyse de la fréquentation paroissiale. Inscription des chefs de ménage sur les listes électorales

	1921		1936	
	<i>Inscrits</i>	<i>Non inscrits</i>	<i>Inscrits</i>	<i>Non inscrits</i>
FP = 1	60,42 %	39,58 %	84,23 %	15,77 %
FP = 0	47,65 %	52,35 %	61,33 %	38,67 %
FP 1 = Mariés	57,95 %	42,05 %	85,06 %	14,94 %
FP = 0 Mariés	48,87 %	51,13 %	65,53 %	34,47 %
Ensemble des sondés	51,27 %	48,73 %	70,44 %	29,56 %

De façon très synthétique, on peut résumer ainsi la situation : les chefs des ménages, dont au moins l'un des membres figurait dans les registres de catholicité (FP = 1), avaient une plus grande propension à être inscrits sur les listes électorales de l'arrondissement, à être mariés et à avoir au moins un enfant. Le tableau 10a montre même que l'insertion dans la société urbaine de ces chefs de ménage, représentant

leur immense majorité, ils n'obéissaient plus aux obligations de la pratique ? Et pourquoi le faisaient-ils ? De toute évidence cette fois, la hiérarchie des critères se modifie, puisque la variable socioprofessionnelle s'efface devant d'autres logiques, des logiques qui amènent à considérer la paroisse non plus seulement comme une institution religieuse mais comme une structure de sociabilité dans la ville. C'est ce décrochage qui conduit le raisonnement à se différencier de la sociologie religieuse traditionnelle.

certes uniquement ici les hommes de nationalité française de plus de 21 ans, progressa entre 1921 et 1936 de manière plus forte. Les critères démographiques manquent cependant de pertinence, car il va de soi que si l'on part des inscrits dans les registres paroissiaux à l'occasion de baptêmes ou de mariages, les chefs de ménage mariés et ayant des enfants seront surreprésentés. La fréquentation paroissiale était liée à certains âges de la vie et ceux qui choisissaient de se marier et d'avoir des enfants alors qu'ils résidaient sur le territoire paroissial étaient forcément, d'après les critères déjà mis en œuvre pour mesurer l'insertion dans la ville, mieux insérés que les célibataires. Il est donc inutile de chercher outre mesure à tirer parti de cette donnée. En revanche, il est peut-être intéressant de comparer les comportements des chefs de ménage mariés pour essayer de comprendre pourquoi certains avaient recours à la paroisse et d'autres non. C'est pourquoi le tableau 11 comme ceux qui rassemblent les informations sur les origines géographiques des chefs de ménage comportent deux lignes supplémentaires. Les conclusions n'en sont pas pour autant modifiées : les chefs de ménage mariés qui ont vu un membre de leur ménage avoir recours à la paroisse s'inscrivaient plus sur les listes électorales que les autres, et l'écart entre les deux groupes s'est même conforté entre 1921 et 1936. L'analyse comparée des origines géographiques des chefs de ménage doit nous permettre maintenant d'affiner la réflexion : puisqu'elle est susceptible de nous livrer une part du rapport que ces individus entretenaient avec la ville, on vérifiera à travers elle si la fréquentation paroissiale dépendait aussi d'un enracinement plus ancien ou d'une proximité plus grande avec la ville de Lyon.

Tableau 11 : Analyse de la fréquentation paroissiale selon les origines géographiques des chefs de ménage

Tableau 11a : Les chefs de ménages nés en France et d'origine lyonnaise.

	1921		1936	
	<i>Nés à</i>	<i>Nés</i>	<i>Nés à</i>	<i>Nés</i>
	<i>Lyon</i>	<i>ailleurs</i>	<i>Lyon</i>	<i>ailleurs</i>
FP = 1	19,69 %	80,31 %	27,09 %	72,91 %
FP = 0	18,52 %	81,48 %	24,72 %	75,28 %
FP 1 = Mariés	18,63 %	81,37 %	26,39 %	73,61 %
FP = 0 Mariés	18,6 %	81,4 %	19,96 %	80,04 %

Ensemble des sondés 19,07 % 80,93 % 25,79 % 74,21 %

Tableau 11b : Département de naissance des chefs de ménage nés en France

	1921				1936			
	<i>Rhône</i>	<i>Isère</i>	<i>Limousi</i>	<i>Nord et</i>	<i>Rhône</i>	<i>Isère</i>	<i>Limousi</i>	<i>Nord et</i>
	<i>n</i>				<i>BP</i>			
FP = 1	31,3 %	19,08 %	12,21 %	2,29 %	39,88 %	9,97 %	8,8 %	1,47 %
FP = 0	32,95 %	9,2 %	6,13 %	6,51 %	39,39 %	8,41 %	2,87 %	6,31 %
FP 1 = Mariés	31,78 %	16,82 %	14,02 %	2,8 %	39,18 %	8,21 %	9,33 %	2,24 %
FP = 0 Mariés	31,69 %	10,38 %	7,1 %	5,56 %	37,93 %	8,22 %	2,39 %	6,9 %
Ensemble	32,4 %	12,6 %	8,3 %	5,6 %	39,5 %	9 %	5,5 %	5,9 %

Tableau 11c : Pays de naissance des chefs de ménage

	1921			1936		
	<i>France</i>	<i>Italie</i>	<i>Espagn</i>	<i>France</i>	<i>Italie</i>	<i>Espagn</i>
	<i>e</i>			<i>e</i>		
FP = 1	93,62 %	5,67 %	0,71 %	87,59 %	8,61 %	0,76 %
FP = 0	90,1 %	4,1 %	2,39 %	77,76 %	6,46 %	2,01 %
FP = 1 Mariés	93,04 %	6,96 %	0 %	86,86 %	9,29 %	0,96 %
FP = 0 Mariés	91,13 %	3,94 %	2,46 %	79,42 %	6,65 %	2,49 %
Ensemble	91,24 %	4,62 %	1,84 %	81,45 %	7,22 %	1,55 %

On remarque encore une fois la tendance des inscrits des registres paroissiaux à être surreprésentés dans deux catégories qui pouvaient signifier une meilleure insertion dans la société urbaine et dans la ville de Lyon : leur part est en effet plus importante que celle des non inscrits parmi les chefs de ménage nés à Lyon et parmi ceux qui étaient nés en France, et cette part est supérieure au pourcentage obtenu pour la population totale sondée. Comme pour les autres variables déjà étudiées, la tendance se renforçait entre 1921 et 1936, évolution qui, non seulement suivait la dynamique de l'ensemble de la population, mais qui l'accentuait aussi. Si l'on ne considère que les chefs de ménage mariés, l'écart est même plus important entre les natifs de Lyon et les autres, que celui observé pour l'ensemble des ménages. La remarque ne peut cependant pas être reconduite si l'on envisage cette fois les pays de naissance. L'augmentation des immigrés étrangers sur le territoire paroissial entre 1921 et 1936 modifiait la donnée, mais cela signifiait aussi que l'intégration dans la société urbaine globale n'était pas le facteur essentiel de la fréquentation paroissiale. Dans cette optique, l'examen des départements de naissance et celle des comportements différentiels des chefs de ménage nés dans un pays étranger permet d'apporter des éléments nouveaux. Dans la logique suivie depuis le début du raisonnement, on

aurait pu supposer que les natifs du Rhône seraient surreprésentés parmi les inscrits dans les registres de catholicité. Il n'en est rien et les résultats montrent même l'inverse pour 1921. En revanche, les natifs de l'Isère et même ceux des départements du Limousin (Creuse et Haute-Vienne) y sont, eux, largement surreprésentés. Si les premiers enregistrent un recul en 1936, la surreprésentation se vérifie tout de même au moins sur l'ensemble des sondés. Pour les natifs du Limousin, la tendance est exacerbée si l'on prend uniquement en compte les chefs de ménage mariés. La situation des natifs du Bassin Parisien et du Nord industrialisé est à l'opposé. L'examen du cas des Italiens et des Espagnols conduit à la même constatation, même si l'on traite ici des effectifs extrêmement faibles : les membres des ménages espagnols ont très peu recours à la paroisse, alors que ceux des ménages italiens sont inscrits dans les registres paroissiaux dans une proportion qui dépasse leur représentation sur le territoire paroissial. Le mariage ne fait qu'accentuer le résultat.

En histoire religieuse, on aurait tendance à rechercher des explications dans les comportements religieux des régions de départ des migrants. L'absence de recours à la religion n'est ainsi pas étonnante chez des natifs d'un Bassin Parisien dont le détachement religieux a depuis longtemps été prouvé et dont les taux de pratique étaient notamment bien inférieurs à ceux observés dans le département de l'Isère. De la même façon, l'attachement des Italiens aux croyances et aux rites du catholicisme relève du truisme, alors que les émigrés espagnols étaient susceptibles d'entretenir des rapports plus conflictuels ou plus contradictoires avec l'institution catholique. Ces Espagnols étaient pourtant loin d'appartenir à la génération de républicains, potentiellement anticléricaux, qui fuirent la guerre d'Espagne et la dictature franquiste après 1936-1939, et ils étaient surtout issus de la vague d'émigration économique qui toucha leur pays dans les années 1920. Le comportement des natifs du Limousin renforçait le doute qui remettait en question une interprétation exclusivement religieuse. Alors que la Creuse deviendrait dès 1945 un laboratoire de mission⁵⁷², les Limousins installés à Lyon n'avaient finalement en proportion pas moins recours à la paroisse que les Isérois à l'occasion des baptêmes, mariages ou funérailles. Les explications à ces attitudes divergentes doivent en fait faire appel aux logiques urbaines plus qu'aux héritages religieux, et des éléments de réponse sont à chercher dans les commentaires développés au chapitre 4, sur la composition des

⁵⁷² Louis Pérouas, « La Creuse, laboratoire de mission rurale (1944-1960) », *R.H.É.F.*, t. LXXV, 1989, p. 359-370.

courants migratoires, leur ancienneté et leurs évolutions, et sur la différence des situations des communautés immigrées.

Concentrons-nous donc sur l'anomalie que constitueraient les natifs de la Creuse et de la Haute-Vienne. Dans la partie qui analyse le fonctionnement social de l'espace urbain défini par le territoire paroissial, il a été en effet montré que, conformément à l'évolution enregistrée pour l'ensemble de la ville de Lyon, l'apport migratoire des départements limousins s'effaçait après la guerre, notamment au profit de celui des régions du Bassin Parisien et du Nord. On peut donc considérer que les ménages issus d'une migration plus ancienne, installés depuis plus longtemps dans la ville et sur le territoire paroissial, étaient plus enracinés que les nouveaux arrivants. Les Italiens fréquentant la paroisse appartenaient aussi au noyau le plus ancien de l'immigration. Leur meilleure intégration dans la société d'accueil a déjà été confrontée à la situation plus marginale des Espagnols. Dans ces deux cas, la fréquentation paroissiale dépendrait de l'ancienneté de l'installation sur le territoire paroissial et, plus que la familiarité avec la ville, ce serait l'appropriation d'un espace spécifique au sein de cette ville qui commanderait les relations avec l'institution paroissiale, dans l'optique d'une fréquentation occasionnelle. Conformément à ce qui a été auparavant démontré sur les logiques spatiales de la périphérie urbaine, on peut imaginer que la configuration spatiale des ménages au sein du territoire paroissial divergeait en fonction de leur inscription dans les registres de catholicité. Les inscrits résideraient dans les parties les plus anciennement urbanisées, ceux qui ne l'étaient pas dans les rues des nouveaux lotissements et dans les logements les plus précaires. C'est ici que le traitement cartographique des données aurait dû intervenir. On se contentera d'une observation empirique. L'étude de la base de données constituée à partir des registres d'état-civil de 1935-1936, qui confirme par ailleurs les observations faites à partir des autres critères, servira d'autant mieux à vérifier l'hypothèse, dans la mesure où elle évacue un certain nombre de variables pouvant parasiter le résultat : le mariage ou la présence d'un enfant ne peuvent plus servir d'explication suffisante à des comportements différents.

Les observations confirment l'hypothèse. Les ménages qui n'avaient pas recours à la paroisse habitaient plus fréquemment les voies caractérisées par un renouvellement important et rapide de la population, celles qui offraient des logements aux nouveaux arrivants et à la main d'œuvre instable. Ainsi, les rues Catherine Favre et Claude Viollet, les logements du Clos Collomb et du reste du chemin de la Plaine, ou encore

de la rue Edouard Nieuport totalisaient 24 ménages absents des registres paroissiaux, alors qu'au cœur du quartier du Transvaal, dans les rues plus anciennes et pourtant plus peuplées Seignemartin, du Quartier Neuf, des Maçons ou du Transvaal, on en dénombrait seulement 9. La localisation du domicile des inscrits sur les registres de catholicité inverse la perspective. Le premier groupe de voies ne rassemblait que 5 de ces ménages alors que le second groupe en comptait 21. Et si pour les rues des pentes qui constituaient le quartier Montvert, on ne discerne pas une tendance aussi tranchée, on peut en imputer la cause, outre le fait qu'elles étaient moins peuplées et que les faibles effectifs étaient donc plus difficiles à interpréter, au renouvellement des classes dirigeantes et des classes moyennes qui avait marqué l'entre-deux-guerres.

Pour étayer la démonstration, on peut aussi tenter d'évaluer la stabilité des ménages ayant fréquenté la paroisse. Sur les 531 ménages qui étaient dans ce cas et qui figuraient dans les listes nominatives des recensements, un peu moins de 200 résidaient sur le territoire paroissial à la fois dans les années 1920 et dans les années 1930. Plus d'une autre centaine ont été repérés à plusieurs reprises au cours des années 1930, voire des années 1940 si l'on recherche aussi leur trace dans les registres paroissiaux. Et seulement 33 ménages n'ont pu être localisés que pour une année, ou deux années très proches si l'on croise les listes nominatives avec les informations livrées par les registres de catholicité. On note un autre fait intéressant : on retrouve inscrits dans ces registres de très nombreux paroissiens qui apparaissaient seulement dans le recensement de 1936 et qui révélaient ainsi leur installation sur le territoire paroissial. C'étaient eux qui semblaient grossir les effectifs paroissiaux. Jeunes ménages, que les lois du marché immobilier et les nouvelles activités amenaient à se fixer dans la périphérie urbaine, ils formaient cette part de la nouvelle population la plus apte à fournir dans les années qui suivraient les inscrits des registres de catholicité. De fait, quelle que soit la direction de recherche que l'on prend, toutes les constatations vont dans le même sens, ce n'était pas la population instable qui se retrouvait inscrite dans les registres paroissiaux. Finalement, on peut bien affirmer que, si l'absence de fréquentation paroissiale ne signifie pas l'absence de tout recours à la religion en dehors de Notre-Dame Saint-Alban, elle est révélatrice du rapport que l'on construisait avec l'espace habité. Plus on investissait cet espace de son histoire personnelle et familiale, plus grande était la probabilité de fréquenter occasionnellement la paroisse. Autrement dit, la

fréquentation paroissiale occasionnelle, cette religion « sociologique » qui échappait aux exigences de l'institution religieuse, mesurait, non plus l'insertion générale dans la société urbaine à l'instar de l'inscription dans les listes électorales, mais l'insertion dans un espace social plus circonscrit au sein de la ville, celui de l'espace vécu.

L'examen de l'évolution du nombre de baptêmes, de mariages et de sépultures célébrés à Notre-Dame Saint-Alban pendant l'entre-deux-guerres permet d'aborder la démonstration par un autre côté. On aurait pu penser que la demande des sacrements du baptême et du mariage et celle des funérailles s'élèveraient avec l'accroissement de la population. Or, le graphique 7 présenté ci-dessous offre une image plus nuancée de la situation et dément quelque peu le pronostic.

Graphique 7 :

Baptêmes, mariages et sépultures célébrés entre 1925 et 1949

illustration15.jpg

Nous étudierons d'abord la période qui s'étend de l'érection canonique de la paroisse à 1939, car la Deuxième Guerre mondiale change apparemment trop brutalement les données pour que l'évolution soit traitée dans son ensemble. Les trois derniers mois de 1924 n'ont pas été pris en compte. Si le nombre de baptêmes s'est élevé régulièrement de 1925 à 1931, la courbe des mariages retranscrit l'irrégularité de ces derniers, avant que les années 1930 n'enregistrent leur stabilisation. Ces années voient parallèlement une baisse du nombre des baptêmes. Tout se passe comme si le mouvement des mariages religieux et des baptêmes avait plus à voir avec le comportement démographique d'un groupe donné d'individus qu'avec le dynamisme général du territoire paroissial. C'est qu'il faut garder en tête deux idées essentielles, qui expliquent que le groupe de ménages fréquentant la paroisse ne connaissait pas une expansion comparable à celle de la population totale. L'augmentation de la population s'accompagnait certes de l'établissement d'un certain nombre de familles sur le territoire paroissial, mais elle se nourrissait aussi d'un fort contingent de main-d'œuvre instable destinée aux industries de la périphérie lyonnaise. De plus, le noyau stable, propre à alimenter la fréquentation paroissiale, se renouvelait au tournant des années 1920-1930, modifiant à nouveau la donne. Les nouveaux arrivants qui se fixaient sur le territoire paroissial permettaient à terme de renouveler le groupe des inscrits, mais ils servaient d'abord à compenser les pertes. De toutes les façons, le recours à l'institution paroissiale ne se réalisait qu'à certains âges de la vie et il

n'était pas voué à une continuelle répétition. Pour accroître le nombre des inscrits, il aurait fallu que les arrivants recourent en proportion plus grande à la paroisse pour marquer les grandes étapes de leur vie familiale, ou qu'un mouvement de conversions entame la population des réfractaires, soit par conviction, soit parce que leur comportement obéissait à certaines logiques sociales et urbaines. Or ce n'était de toute apparence pas le cas.

La courbe des sépultures dévoile une évolution plus singulière. Alors qu'au cours des années 1920, elle suit à peu près la même pente que celle des baptêmes, un net décrochage se produit en 1931. Après cette date, les sépultures se situent à un niveau beaucoup plus élevé que les baptêmes et les mariages. En fait, la paroisse accueillait désormais sur son territoire l'Institut médico-légal⁵⁷³ et proposait un service religieux aux familles des décédés, dont les corps y avaient été transportés. Les noms de tous ces individus figuraient à ce titre dans les registres de catholicité. Le graphique 8 permet de distinguer les funérailles célébrées pour les personnes ayant résidé sur le territoire paroissial de celles liées à l'Institut médico-légal. On remarque ainsi la relative stabilité du nombre des premières. La courbe de l'ensemble des sépultures épouse en fait étroitement celle des deuxièmes. La situation explique aussi l'envol de la courbe générale pendant la Deuxième Guerre mondiale, et en particulier le pic que marque l'année 1944.

Graphique 8 : Sépultures célébrées entre 1925 et 1949

illustration16.jpg

Certes, la population du territoire paroissial était aussi victime d'une surmortalité due aux épisodes meurtriers qui touchèrent directement le quartier, quand ce dernier fut la proie des exactions allemandes. Les annotations du clergé paroissial dans les doubles des registres rapportent certains de ces drames, qui se déroulèrent tout au long de la dernière année de l'occupation. Ainsi, le 13 juin 1944, Roger Trotot, propriétaire d'une villa au 6 de la rue Volney, était fusillé avenue Rockefeller, victime de représailles allemandes à la suite d'un attentat à la grenade, perpétré par des résistants contre un camion militaire⁵⁷⁴. Le 19 août 1944, tous les hommes et les

⁵⁷³ Les premières funérailles liées à l'Institut médico-légal furent célébrées le 18 décembre 1930.

⁵⁷⁴ Sépulture n° 82, Double du registre paroissial de 1945. Le corps de Roger Trotot n'a pas été immédiatement identifié et a d'abord été enterré au cimetière de la Guillotière comme inconnu. Il a été reconnu à partir d'une photographie prise à l'Institut médico-légal et la messe des

jeunes hommes du quartier étaient arrêtés par les Allemands et rassemblés dans les locaux du groupe scolaire Edouard-Herriot, rue Bataille. Quelques heures après, ils étaient libérés, à l'exception de quatre d'entre eux, gardés comme otages avant d'être exécutés. Les funérailles religieuses de Ferdinand Gay, laitier et marchand d'épicerie au détail⁵⁷⁵, mitraillé devant son magasin, au 164 de la rue Bataille, eurent lieu le 23 août 1944, en présence de « tout le quartier »⁵⁷⁶. Mais les registres paroissiaux, en incluant les funérailles des morts de l'Institut médico-légal, témoignent plus encore de la surmortalité que subissaient la ville entière et ses alentours. Aux exécutions d'otages s'ajoutaient les règlements de compte entre collaborateurs et résistants. Le bombardement du 26 mai 1944 amena quant à lui à la paroisse les corps de 30 civils, tués dans les quartiers de Jean Macé ou à Vaise. Les registres de Notre-Dame Saint-Alban comptabilisaient aussi les morts de l'hôpital militaire Desgenettes, établi au nord-ouest du territoire paroissial et qui complétait ainsi les installations hospitalières qui jalonnaient l'avenue Rockefeller.

L'aumônerie de l'hôpital militaire revint bientôt officiellement à l'abbé Félicien Fauconnier⁵⁷⁷, que la guerre et le réseau des Compagnons de Saint-François avaient conduit d'Abbeville, dans le diocèse d'Amiens, à Notre-Dame Saint-Alban, où il assura la fonction de vicaire à partir de 1941. L'hôpital Desgenettes comportait un service de maternité, qui contribua aussi à gonfler les inscrits des registres de catholicité. C'est ce que révèle le graphique 9, qui tente de distinguer une nouvelle fois les baptisés résidant sur le territoire paroissial des étrangers à la paroisse.

Graphique 9 :

Evolution du nombre des baptisés de 1925 à 1949

illustration17.jpg

En 1945, le registre officiel des baptêmes contenait au total 125 actes, dont 78 peuvent être attribués au service religieux rempli par l'aumônier de l'hôpital militaire. La maternité de l'hôpital Edouard Herriot pourvoyait aussi au contingent

funérailles fut célébrée lors de l'inhumation définitive dans le caveau familial de Genas, le 4 octobre 1945.

⁵⁷⁵ Registre de la taxe mobilière 371, Perception de Monplaisir, 1940.

⁵⁷⁶ Sépulture n° 166, Double du registre paroissial de 1944.

⁵⁷⁷ L'acte de baptême n°3 de l'année 1944 est signé par l'abbé Fauconnier, « Prêtre chargé du ministère au Nouvel Hôpital de Desgenettes », Registres de catholicité.

des baptisés de la paroisse, sans que l'on parvienne à distinguer toujours parmi eux les résidents du territoire paroissial des étrangers à Notre-Dame Saint-Alban. En 1939, 19 baptêmes célébrés à la chapelle de l'hôpital, ou à celle de la clinique mutualiste qui était implantée aussi sur le territoire paroissial, étaient reportés sur les registres de catholicité, avec la mention « pour copie conforme » signée de Laurent Remillieux. Si les parents de ces enfants nés sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban y résidaient aussi parfois, leur absence de l'église paroissiale semble montrer qu'ils n'adhéraient pas au projet religieux revendiqué par l'abbé Remillieux et qu'ils ne se reconnaissaient pas dans l'appartenance à la communauté paroissiale définie par le lieu de leur résidence.

Au total, toutes ces informations relativisent singulièrement l'augmentation des effectifs des registres de catholicité de Notre-Dame Saint-Alban à partir des années 1930 et au moment de la Deuxième Guerre mondiale. Jusqu'à la fin des années 1920, les courbes de la totalité des baptêmes et des funérailles épousent étroitement les pentes de celles retraçant l'évolution particulière des résidents du territoire paroissial. A partir des années 1930 elles se trouvent dissociées et la dissociation rend compte de la dualité des services religieux proposés par Notre-Dame Saint-Alban. L'essor se rapportait clairement à la présence de l'Institut médico-légal et aux nouveaux services hospitaliers. On peut dès lors affirmer que la multiplication des baptêmes et des funérailles ne devait rien à la pastorale missionnaire qui devait entamer la masse des incroyants et des indifférents. De plus, la nouvelle population drainée par les installations hospitalières influença la vie paroissiale, de nouveaux services religieux – des messes spécifiques pour les élèves des écoles d'infirmières et d'assistantes sociales par exemple – se mettant en place pour satisfaire les besoins des professionnels de la santé qui, désormais, vivaient ou travaillaient sur le territoire paroissial. La réalité paroissiale s'éloignait toujours plus des ambitions missionnaires proclamées dans les discours. La courbe des mariages étonne en comparaison par sa stabilité d'ensemble. On peut peut-être se fier à elle pour déterminer les familles qui définissaient les contours de la communauté paroissiale, entendue au sens large du terme et non dans le sens étroit des plus fervents des paroissiens. L'observation des adresses des futurs époux recopiées dans les registres dévoile toutefois la présence, certes plus modérée, d'individus ne résidant pas sur le territoire paroissial, présence que le graphique 10 tente de mesurer.

Graphique 10 : Evolution des mariages célébrés entre 1925 et 1949

illustration18.jpg

Le changement d'échelle, justifié par les plus faibles effectifs en jeu dans les mariages, gomme évidemment l'apparence de stabilité que donne le graphique 7 cumulant les courbes des baptêmes, mariages et sépultures. Si l'on considère l'ensemble de la période, on retrouve, comme pour les baptêmes, une croissance générale, encore plus clairement alimentée par les mariés du territoire paroissial, et qui suit, sans y être proportionnée, l'essor démographique de l'espace urbain considéré. La courbe qui retrace l'évolution de l'ensemble des mariages épouse le plus souvent étroitement celle qui comptabilise les mariages pour lesquels au moins un conjoint résidait sur Notre-Dame Saint-Alban. On observe cependant à nouveau un décrochement correspondant au temps de la Seconde Guerre mondiale et un autre, moins net, à celui de l'après-guerre. Et c'est encore pour les années 1920 que les deux courbes sont les plus proches. En 1940-1942, des civils de l'est de la France, fuyant l'occupation allemande, s'installaient en zone libre. Les registres paroissiaux gardent la trace de leur arrivée à Lyon. Leur nouveau domicile ne se situait pas forcément sur le territoire paroissial, comme en témoignent les adresses indiquées. Certains mariés étaient aussi liés à l'hôpital militaire, mais leur nombre était insignifiant. Une part assez constante des inscrits, voire de plus en plus nourrie à partir des années 1930, résidait sur la paroisse de Bron, révélant ces échanges interparoissiaux, de proximité ici, qui venaient peut-être conclure des liens formés au temps des débuts de Notre-Dame Saint-Alban, quand l'institution paroissiale fournissait à cette périphérie urbaine les seuls équipements et les seules structures répondant aux besoins sociaux des habitants.

2 – Les logiques sociales des usages paroissiaux du sacré

Le recours à la religion participait en effet de la création et de l'entretien des liens sociaux qui structuraient à différentes échelles les groupes d'habitants du territoire paroissial, quand ce dernier recouvrait l'espace vécu par les occupants de la périphérie urbaine. Le thème a déjà été abordé, au cours du chapitre précédent, du

point de vue de l'intention missionnaire des animateurs de Notre-Dame Saint-Alban. Mais les usages que les paroissiens pouvaient faire des services et des équipements de leur paroisse ne correspondaient pas forcément au projet religieux et social qui leur était proposé. Ces usages reposaient sur d'autres logiques, qu'il convient d'analyser du point de vue cette fois du groupe paroissial, non plus entendu comme la communauté paroissiale rêvée par l'abbé Remillieux, mais comme l'agrégation d'habitants du territoire paroissial formant un groupe, à la composition et aux contours variables, et se retrouvant dans leur usage commun de la paroisse. Les pratiques religieuses et sociales répondaient parfois aux objectifs des promoteurs de la mission, mais quand elles semblaient leur échapper et qu'ils dénonçaient un usage formaliste et utilitariste du sacré, elles n'en demeuraient pas moins les témoins d'une forme de sociabilité se déployant dans la ville, et c'est leur caractère positif qu'il faut ici envisager. Autrement dit, la problématique, plus facile à mettre en œuvre quand il s'agit d'étudier les paroissiens engagés à divers titres dans les œuvres paroissiales, peut aussi servir de fil conducteur à la compréhension du recours au sacré chez des paroissiens détachés d'une pratique régulière et résistant aux velléités missionnaires de leur curé. C'est au cours de ce développement qu'on empruntera à des sociologues ou à des anthropologues certaines de leurs grilles de lecture pour aborder le fonctionnement de la communauté paroissiale, ses rapports à la mort ou à la ville, comme les usages que les habitants du territoire paroissial faisaient du religieux.

La communauté paroissiale, une structure de sociabilité dans la ville

La conclusion selon laquelle les groupes constitués sur des objectifs religieux, pour des activités intellectuelles ou spirituelles, étaient générateurs de lien social et proposaient à leurs membres un cadre où s'épanouissaient des relations amicales, justifiées et protégées par une communauté d'idées et de valeurs, maintenues par des pratiques collectives, s'impose de façon assez évidente à partir de quelques constatations. Le cercle d'études des jeunes gens offre sur ce sujet un bon terrain d'observation. Certes, comme cela a été montré dans le chapitre précédent, les affirmations du clergé paroissial liaient la raison d'être du groupe et sa dynamique aux besoins de formation religieuse individuelle et à l'action missionnaire à mener au sein de la périphérie ouvrière.

« Notre groupe né d'un désir sincère de formation personnelle et résolument orienté vers l'apostolat de conquête deviendra une force irrésistible dans la mesure où

chacun de nous puisera aux mêmes sources surnaturelles, l'amour de Dieu et l'amour de nos frères. »⁵⁷⁸

L'association, traditionnelle dans le discours chrétien, des plans surnaturel et humain ouvrait cependant la perspective. Si l'amour de Dieu répondait à une recherche du sacré, celui des frères appelait d'autres interprétations. L'analyse autorisait un glissement sémantique, du religieux au social, qui permettait de lire la vie du cercle en termes d'une recherche de la satisfaction de besoins sociaux. Dans la continuité de l'expérience sillonniste, les liens humains de l'amitié devenaient tout aussi importants dans le fonctionnement du groupe que le partage d'une expérience spirituelle⁵⁷⁹. Le mardi 11 août 1925, la séance de clôture de la session annuelle devait « célébrer [...] les bienfaits de cette amitié vraie, que depuis quatre ans, [le] Petit Cercle [avait] prodiguée à chacun »⁵⁸⁰ d'entre ses membres.

Dans la correspondance adressée à ces membres par l'abbé Colin, vicaire responsable du cercle d'études, les liens humains qui structuraient les relations des jeunes gens tenaient en effet une grande place. C'était en leur nom que l'abbé Colin rappelait à l'ordre les « camarades absents », qui ne songeaient même pas à s'excuser. La « fraternité » souffrait de cette désinvolture. L'appartenance au groupe se définissait au contraire par la « commune sollicitude les uns avec les autres »⁵⁸¹ que revendiquait le prêtre au nom de ses protégés. Chaque convocation rappelait que la contrainte que le groupe faisait peser sur les individus passait par l'intermédiaire de l'autorité cléricale. La solidarité que cette contrainte mettait en œuvre en constituait l'aspect positif. Des réunions pouvaient être consacrées à la réception des camarades qui revenaient libérés du service militaire ou au contraire au départ des appelés. Le groupe offrait son réconfort dans l'organisation d'une petite fête, les toasts portés, la

⁵⁷⁸ Lettre de l'abbé Colin aux membres du Cercle d'études des Jeunes Gens, convocation pour la réunion du 24 mars 1925, dossier des Papiers Colin, Papiers Folliet, Prado.

⁵⁷⁹ L'analyse du fonctionnement des groupes constitués dans le cadre des œuvres paroissiales a été guidée par un petit manuel de synthèse proposant de nombreuses pistes et une solide bibliographie : Alain Blanchet et Alain Trognon, *La psychologie des groupes*, Paris, Nathan, collection « 128 », 1994, 128 p. En se plaçant à l'articulation du psychologique et du social, cet ouvrage d'initiation m'a permis, dans ce chapitre, de poser sur les groupes paroissiaux une grille de lecture plus large que celle du religieux. On peut ainsi réfléchir sur les logiques sociales des choix et des comportements des paroissiens, logiques accompagnant leurs motivations religieuses.

⁵⁸⁰ Convocation de l'abbé Colin pour la réunion du 11 août 1925.

⁵⁸¹ Convocation pour la réunion du 3 février 1925.

promesse de maintenir le souvenir des moments partagés et de l'attente du retour. Il accompagnait ainsi chacun de ses membres dans ce passage si délicat de l'adolescence à l'âge adulte, marqué par les grandes étapes du service militaire, de l'entrée dans la vie professionnelle, puis des fiançailles et du mariage.

Certains de ces jeunes gens se retrouvaient d'ailleurs dans l'une des sections de l'Association du Mariage Chrétien. Le vicaire, qui avait la charge des deux groupes, présentait ce dernier groupement comme une « œuvre d'amélioration morale »⁵⁸², préparant le jeune homme à sa vocation de laïc et à l'un de ses devoirs d'état, le plus sacré. L'œuvre religieuse remplissait aussi sa tâche éducative et sociale, en luttant contre les désordres familiaux, si répandus dans la grande ville libérale et corruptrice.

« Tout s'apprend, rien ne s'improvise, la vocation du mariage chrétien exige cette préparation, sous peine d'entraîner les malheurs individuels et d'accumuler les ruines familiales. »⁵⁸³

Le clergé paroissial insistait sur son propre rôle dans cette éducation au mariage et à la sexualité, qui servait les projets du catholicisme intégral. Au cours de l'année 1924, plusieurs entretiens avaient été consacrés au thème de « La formation à la Pureté ».

« Nous avons dit que le jeune homme avait le droit et le devoir de connaître les lois divines de la Vie, que les parents étaient les éducateurs providentiels pour cette sainte initiation, et que le prêtre y avait son rôle ; nous avons vu comment il fallait instruire de la façon la plus complète et la plus élevée à la fois. Nous verrons ensemble, dimanche, que cette éducation de la Pureté ne s'achève pas après une première conversation, mais elle doit se prolonger tout au cours de la virilité du jeune homme et jusque dans le "fructidor" de son chrétien mariage. »⁵⁸⁴

Mais la section des jeunes gens de l'Association du Mariage Chrétien construisait aussi le cadre d'une sociabilité masculine et générationnelle. A l'occasion du premier mariage issu de cette section, l'abbé Colin appelait tous ses membres à participer à la célébration religieuse. Une délégation était constituée pour présenter aux futurs époux, lors de la préparation de la cérémonie, l'œuvre d'art religieux offerte par la section, et le placement à l'église des jeunes hommes devait renvoyer l'image de leur solidarité.

⁵⁸² Lettre de l'abbé Colin du 5 juin 1925 adressée aux membres de la section des jeunes gens de l'A.M.C..

⁵⁸³ Lettre de l'abbé Colin datée du 11 octobre 1924.

⁵⁸⁴ Lettre de l'abbé Colin datée du 4 décembre 1924.

« Je te prie de ne pas rester isolé à l'église, mais de te joindre à tes camarades ; ainsi l'A.M.C. et le P.C. fourniront à nos amis une assistance d'élite. Je l'espère unanime. »⁵⁸⁵

L'assistance du groupe porteur du message religieux était, d'une part, un gage de la réalisation de la vocation chrétienne du mariage. Mais la présence des camarades du jeune marié, Antonin Bailly, et leur proximité signifiaient, d'autre part, l'accompagnement que le groupe procurait au jeune homme tout au long de ce rite de passage qui le projetait dans sa vie d'adulte.

Le lien entre le marié et les autres jeunes gens était désormais rompu. S'il désirait poursuivre son engagement au sein de l'Association du Mariage Chrétien, Antoine Bailly rejoindrait la section qui accueillait les couples mariés et qui le mènerait à expérimenter une nouvelle sociabilité, celle qui liait les jeunes foyers. Mais le départ du groupe, imposé par d'autres devoirs, pouvait aussi être momentané. Il fallait alors veiller à maintenir le lien entre l'absent et le reste du groupe, car le lien était gage de pérennité. Et l'on tentait de conjurer cet éloignement par la prière commune. Le pèlerinage à Lourdes réalisé par un seul jeune homme, à la fin du printemps 1925, l'était au nom de tous. Ses prières comme celles de ses camarades garantissaient la survie du lien par-delà l'absence. Le 7 juin, l'abbé Colin annonçait le départ de Jean Mopon,

« le délégué du Cercle des Jeunes Gens pour la terre mariale par excellence, où il vivra[it] six jours radieux de foi ardente, pensant à nous et priant à toutes nos intentions. »⁵⁸⁶

Et il précisait :

« Notre pensée et notre prière l'accompagneront au cours de ce pèlerinage fait au nom de tous. »

Pour le vicaire, le groupe était entièrement représenté par l'un de ses membres, la partie figurant le tout, la prière, parole symbolique, cristallisant l'interdépendance et rappelant l'expérience affective partagée par les membres du groupe. Les lettres envoyées aux adhérents de la section des jeunes gens de l'Association du Mariage Chrétien dévoilaient cette même sorte de lien, unissant le groupe à travers l'implication quotidienne de ses membres dans une prière commune.

« En attendant la réunion de dimanche, nous demeurons très unis dans le même généreux effort soutenu par notre quotidienne prière d'associé ». ⁵⁸⁷

⁵⁸⁵ Lettre de l'abbé Colin datée du 23 juillet 1925.

⁵⁸⁶ Lettre de l'abbé Colin aux membres du Cercle d'études des Jeunes Gens, datée du 5 juin 1925.

La prière énonçait la foi de ceux qui la prononçaient et on attendait qu'elle induisît certains effets sur les auditeurs. Mais dans ce cas, elle revêtait une troisième fonction. La prière matinale des Associés, qui renouait d'abord la « relation journalière et divine avec le Maître »⁵⁸⁸, assurait aussi la continuité de l'existence du groupe en dehors de ses réunions hebdomadaires. Elle disait non seulement la croyance religieuse, mais elle affirmait aussi le sentiment de l'appartenance de l'individu au groupe. Acte de langage, elle ne servait pas seulement à dire, à représenter, elle accomplissait l'acte : par elle, le groupe existait⁵⁸⁹.

En intégrant le réseau relationnel tissé par les œuvres paroissiales, les jeunes gens accédaient à l'une des dimensions de leur vie sociale. Le système de valeurs qui leur était proposé livrait une interprétation subjective du monde, mais l'espace qu'ils habitaient et la société dans laquelle ils s'inséraient acquéraient ainsi une lisibilité. Ils trouvaient dans le groupe des repères nécessaires à la construction d'un itinéraire de vie au sein de la grande ville. A l'âge crucial de l'adolescence, le groupe paroissial, qui mettait le jeune homme en contact avec ses pairs, formait un milieu de socialisation, contribuant à la recomposition de la personnalité de ses jeunes membres, leur permettant de se dégager des modèles parentaux qui avaient fourni le cadre de leur première socialisation. Les animateurs de la paroisse ne s'y trompaient pas : depuis plusieurs décennies, les clercs de l'Eglise catholique avaient pris conscience que l'encadrement de cet âge de la vie, qui leur échappait particulièrement quand il s'agissait des milieux ouvriers, était un enjeu essentiel. Mais ils attiraient pour l'essentiel des jeunes qui trouvaient auprès d'eux les valeurs dans lesquelles ils pouvaient en partie se reconnaître, car la rupture radicale avec le milieu familial qui les avait d'abord modelés, si elle devenait possible pour certaines individualités, restait en général exceptionnelle. Dans le groupe paroissial, le jeune homme cherchait son semblable, la légitimité de ses croyances, un réseau d'affiliation dans lequel il s'identifiait et, face aux autres, à ceux qui n'appartenaient

⁵⁸⁷ Lettre de l'abbé Colin du 30 janvier 1925 adressée aux membres de la section des jeunes gens de l'A.M.C..

⁵⁸⁸ Lettre de l'abbé Colin du 20 janvier 1925.

⁵⁸⁹ Dans cette prière, ce sont donc les trois fonctions (locutoire, illocutoire, perlocutoire) du système langagier qu'on retrouve. Voir John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. et commentaire par Gilles Lanès ; postf. De François Récanati, Paris, Le Seuil, 1991, 202 p. (Recueil des textes de douze conférences prononcées par l'auteur, à l'Université de Harvard, en 1955)

pas à son groupe, il pouvait alors s'affirmer dans sa singularité et son individualité. Le groupe le maternait et validait une représentation du monde qu'il avait contribué à construire. Entre la cellule familiale et la société englobante, il fournissait un relais qui aidait ses membres à trouver une place dans le corps social. En établissant des réseaux de sociabilité et en jouant un rôle dans la socialisation de certains habitants du territoire paroissial, les groupes paroissiaux contribuaient à l'intégration de la périphérie urbaine dans l'espace social de la grande ville.

Ces groupes possédaient la particularité de reposer sur des objectifs et une organisation déterminés en dehors d'eux et qui étaient imposés aux laïcs par des cadres ecclésiastiques, même si une part d'initiative leur était concédée. La motivation religieuse qui justifiait leur existence répondait aux normes définies par l'institution. La pratique religieuse de leurs membres se coulait dans les formes prescrites par le canon de l'Eglise catholique et tentait de s'accorder au projet liturgique progressivement déployé par Laurent Remillieux : c'est du moins ce que laisse transparaître le discours du curé. Des distorsions entre les velléités cléricales et les usages que les membres de ces groupes pouvaient faire de la paroisse à plus ou moins long terme apparaissaient cependant dans les faits. Même dans le cas des paroissiens les plus pratiquants, l'usage du sacré et l'interprétation qu'ils en faisaient étaient susceptibles de diverger des intentions que leur curé avait pour eux. De toutes les façons, le recours à la religion ne demeurait pas l'apanage de ce noyau considéré comme le plus fervent, de cette élite paroissiale qu'avait désiré constituer le curé de Notre-Dame Saint-Alban. D'autres habitants du territoire paroissial, n'ayant jamais approché les œuvres qui nécessitaient un engagement personnel, ayant tout juste envoyé leurs enfants au patronage ou dans les écoles, ou les ayant fréquentés eux-mêmes, se retrouvaient inscrits dans les registres de catholicité. Les distorsions évoquées entre les demandes des laïcs et les intentions des clercs, comme le recours aux services de la paroisse par les plus ou moins pratiquants voire les indifférents, méritent l'attention de l'historien, même et surtout si ces usages ne correspondaient pas au projet paroissial de Laurent Remillieux et des militants les plus convaincus. Chaque recours au religieux était porteur d'une signification et si les sources de l'histoire paroissiale, largement d'origine cléricale, ne livrent pas la signification religieuse que revêtait pour celui qui le demandait un sacrement, car, il faut le répéter, l'intimité de l'expérience du sacré reste inaccessible, elles permettent au moins d'en saisir la signification sociale.

La source la plus intéressante pour saisir les comportements des usagers ordinaires de la paroisse est plus tardive que celles qui nous donnent à voir le fonctionnement des premiers groupes paroissiaux. Nous délaierons donc les papiers de l'abbé Colin pour retourner aux doubles des registres paroissiaux, tenus pour l'essentiel par l'abbé Remillieux entre 1944 et 1949. De nombreuses annotations concernent de nouveaux arrivants et nous découvrons des familles qui étaient jusqu'alors inconnues et qui témoignent de la croissance et du renouvellement démographiques de la périphérie lyonnaise. L'analyse du comportement religieux de ces paroissiens n'accroche qu'un événement ponctuel de leur vie, sans qu'il soit possible de donner à cet événement l'épaisseur d'une expérience saisie dans sa continuité. De plus, nous retrouvons, dans le discours tenu par le curé de Notre-Dame Saint-Alban à l'occasion de la célébration d'un mariage ou d'un baptême, le désir et l'espoir de parvenir à conquérir ces nouveaux paroissiens à son idéal paroissial, communautaire et liturgique. L'exposé du projet paroissial est la thématique qui recouvre l'essentiel du récit, après une rapide description de la situation sociale de la famille et des circonstances de son installation sur le territoire paroissial. Les attentes religieuses de la famille n'apparaissent que subrepticement, au moment de la demande de la cérémonie religieuse. Et encore, la relation de la rencontre entre le curé et ses nouveaux paroissiens est largement consacrée à la présentation que Laurent Remillieux leur a dressée du fonctionnement de Notre-Dame Saint-Alban et celle de la cérémonie est empreinte d'une patience et d'une magnanimité qu'on ne retrouve pas quand il s'agit d'évoquer une famille depuis longtemps connue. L'inadaptation des nouveaux paroissiens est parfois excusée par leur méconnaissance des exigences de la paroisse.

« Un jeune père de famille établi dans le quartier depuis peu, tripier 54, rue Seignemartin, vient se présenter à propos du Baptême de son premier enfant. Il a vu Mr l'abbé Roussel. Il a dit que le Baptême ne pourrait pas avoir lieu avant 9 h 45 mais que tous viendraient à la Messe. En arrivant à la Chapelle Saint-Alban à neuf heures j'ai demandé si la famille était là. Naturellement personne n'était là encore. Ils sont arrivés à la fin. J'ai tenu à ce qu'ils soient chaleureusement reçus. J'avais expliqué leur cas au début de la Messe et fait prier pour eux. Quelques personnes sont demeurées. Le Baptême vivant les a étonnés.

L'après-midi je suis allé les voir. Le repas qui au reste avait l'air simple, n'était pas achevé. Le jeune papa est très sympathique ; la mère l'est moins. Un grand-père et une grand-mère qui étaient parrain et marraine étaient sympathiques aussi. J'ai l'impression que cette famille pourrait être christianisée. »⁵⁹⁰

⁵⁹⁰ Annotations de Laurent Remillieux à propos du baptême de Marc Rochette, acte n° 114 du 16 décembre 1945, double des registres paroissiaux conservés à la cure de Notre-Dame Saint-Alban.

Laurent Remillieux signale souvent ces familles « non chrétiennes » qui le sollicitaient pour le baptême de leurs enfants ou pour un mariage. Il rapporte ses hésitations à consentir à la demande, hésitations vaincues par l'obtention d'une promesse de la mère ou des jeunes époux de ne pas rompre les relations avec la paroisse sitôt la cérémonie terminée et d'accepter le suivi d'une instruction religieuse, hésitations portées par son espoir de « ramener la famille au Seigneur », en l'insérant dans l'un des réseaux paroissiaux de l'Action Catholique.

L'utopie missionnaire qui informait l'action du clergé paroissial masque encore ici les attentes des nouveaux usagers de la paroisse. En revanche, quand le récit de l'abbé Remillieux concerne d'anciens paroissiens, il lui est impossible d'échapper à des constats plus lucides, sources pour lui de désillusion. Le discours du désir s'efface devant l'amertume de la réalité. L'écriture se laisse emporter par la colère éprouvée face à une pratique religieuse qu'elle dit dénuée de tout sens du sacré. Les annotations procurent alors bien plus d'informations exploitables. Les jugements négatifs portés par Laurent Remillieux sur les comportements qu'il observait au moment du passage dans son église des familles demandeuses de sacrements, mais qui résistaient à l'idéal religieux mis en scène à Notre-Dame Saint-Alban, dévoilent en creux les motivations de ces usagers souvent ponctuels de la paroisse. La source présente aussi l'avantage de permettre le suivi de quelques familles déjà rencontrées dans les années précédentes ou dont Laurent Remillieux pouvait reconstituer le parcours religieux au sein de sa paroisse : l'examen de leur attitude vis-à-vis de la religion et de la paroisse s'inscrit ainsi dans un plus long terme et, à travers l'observation de quelques itinéraires, on peut envisager de mesurer l'influence du projet paroissial sur leur vie religieuse et tenter de comprendre des comportements qui se dérobaient aux exigences de l'abbé Remillieux.

On peut déjà déduire de nombreuses annotations que la fréquentation des œuvres paroissiales ne garantissait pas à elle seule l'adhésion au projet liturgique et à l'idée de communauté paroissiale que voulait imposer le curé à ses paroissiens. Certes, les paroissiens les plus engagés dans les débuts de la paroisse se dérobaient pour la plupart à l'étude. Ainsi, les membres du cercle d'études de jeunes gens, qui ont été identifiés à partir des papiers de l'abbé Colin, ont ensuite disparu des sources paroissiales et ne se retrouvent jamais inscrits sur les registres de catholicité, soit parce que, dépendants d'une autre circonscription religieuse, ils n'avaient jamais appartenu officiellement à la paroisse, soit parce que le cours de leur vie les avait

amenés à quitter le domicile de leurs parents. Ces derniers avaient souvent eux-mêmes déménagé, contribuant par là au renouvellement des classes moyennes qui avait affecté au cours des années 1920 les rues des pentes, proches de l'église. On ne peut donc approcher ces jeunes gens que lors d'une seule étape de leur vie et il est impossible de suivre leur parcours religieux. Seuls d'anciens scouts et guides, des jocistes aussi, saisis pour la première fois plus tardivement, à la fin des années 1920 ou au cours des années 1930, nous rapprochent des membres les plus anciens et les plus fervents de la communauté paroissiale, répondant aux attentes de leur curé⁵⁹¹. Le récit de leur passage dans l'église confirme leur appartenance au noyau de militants actifs : résidant sur le territoire paroissial, ils formaient « l'élite » qui nourrissait les espérances de l'abbé Remillieux et ce dernier insistait sur la qualité de leur vie religieuse et de leur engagement militant, comme sur l'exemplarité des cérémonies dont ils étaient les acteurs. Si jamais certains aspects de la célébration échappaient au protocole établi par le curé de Notre-Dame Saint-Alban, celui-ci savait leur trouver des excuses qui justifiaient toute son indulgence. Beaucoup plus compréhensif vis-à-vis des retards, des impossibilités à faire coïncider la célébration d'un mariage avec la messe communautaire du dimanche, Laurent Remillieux acceptait aussi plus facilement les circonstances exceptionnelles, la rigueur d'un hiver par exemple, qui l'amenaient à baptiser un nouveau-né à domicile.

Le mariage de Joseph Charlas avec Paulette Soleymieux fut célébré le 21 septembre 1947, en même temps que celui de sa sœur, Jeanne Charlas, avec Georges Miglietti. Dans son témoignage, Joseph Charlas se contente d'évoquer l'aube blanche proposée aux fiancés par l'abbé Remillieux et que sa femme et lui avaient accepté de revêtir, comme au jour d'une fête du baptême. Cette aube symbolise encore à ses yeux les innovations liturgiques vécues par les paroissiens de Notre-Dame Saint-Alban et demeure une manifestation de son engagement personnel dans la communauté paroissiale désirée par Laurent Remillieux. Le récit du curé, consigné dans les

⁵⁹¹ C'est cette deuxième génération de paroissiens pratiquants qui a fourni le plus grand nombre de témoins au commencement de l'enquête menée sur Notre-Dame Saint-Alban. Retrouver les survivants disposés à me rencontrer n'a pas été difficile, à partir du moment où j'ai pu disposer d'un premier nom. Les noms des mêmes personnes revenaient dans tous les entretiens et les témoins évoquaient les relations d'amitié entretenues au sein de leur vie paroissiale commune. Un réseau de sociabilité structuré autour des liens de voisinage et de leur engagement dans la communauté paroissiale s'est rapidement dessiné, m'encourageant à envisager cette communauté paroissiale comme une structure de sociabilité au sein de la périphérie de la grande ville et à explorer les hypothèses qui découlaient de cette vision.

doubles des registres paroissiaux, confirme son sentiment. Joseph Charlas et Georges Miglietti, deux amis routiers, y apparaissent comme les gages d'un déroulement de la cérémonie selon les vœux de Laurent Remillieux. Leur attitude, conforme aux exigences religieuses intériorisées par « l'élite paroissiale », compensait les quelques velléités mondaines exprimées par leurs familles et certains de leurs invités. La cérémonie, présentée comme un modèle des réalisations liturgiques paroissiales, était de plus l'occasion de démontrer la participation de Notre-Dame Saint-Alban au mouvement national de rénovation liturgique, puisqu'elle se déroulait en présence de la plupart des participants au Congrès de Pastorale Liturgique, réunis en ce mois de septembre à Lyon.

« Le mariage de Joseph Charlas avec Paulette Soleymieux et celui de Georges Miglietti avec Jeanne Charlas ont rappelé d'une manière émouvante la fondation du foyer de Marcel Marchand. Ce jour 21 septembre était le dimanche du Congrès de Pastorale Liturgique. Les prêtres qui étaient venus au Congrès, presque tous, demeuraient à Lyon, en attente du pèlerinage à Ars le lendemain. Ils étaient très nombreux. Il s'en est fallu d'assez peu que les deux mariages n'aient pas lieu à la Messe de Communauté à 7 heures 30. Cela aurait été bien regrettable. Evidemment il a fallu lutter contre l'esprit du monde. Grâce à Dieu, grâce au courage de Georges et de Joseph, ils y sont arrivés. Tout le monde était content. Les témoignages recueillis ensuite, nombreux, venant de prêtres et de laïcs, ont tous été unanimes. Beaucoup avaient reçu un choc, une sorte de révélation sur ce qui peut et doit être fait en matière sacramentaire. Bien sûr, avec une réception de petits baptisés reçus dans la Communauté faite à dessein ce jour-là comme démonstration, l'Office avait duré 2 heures exactement. Pour quelques-uns et quelques-unes, c'était excessif ; nous nous en rendons tous compte. L'après-midi, le Père Roussel et moi avons passé dans la famille Charlas. Le grand acte du matin planait au-dessus de l'assemblée. Les deux nouveaux foyers ont pensé qu'il était mieux, étant donné l'attitude en somme conciliante qu'avait eue la famille Charlas, de ne pas insister pour venir à l'Office du soir. Après l'office, Mr et Mme Joseph et Paulette Charlas m'ont accompagné chez Mr et Mme Georges Miglietti. La bénédiction de l'appartement, en particulier de la chambre nuptiale, a été très bonne. »⁵⁹²

Le rappel du mariage de Marcel Marchand avec Alice Quénat, célébré le 29 juillet 1945, disait par analogie l'appartenance de Joseph Charlas et de Georges Miglietti au noyau fervent de « la famille spirituelle » de Notre-Dame Saint-Alban. Alice Quénat résidait dans une autre paroisse du 7^e arrondissement et la célébration du mariage avait eu lieu dans la paroisse du fiancé. Hormis les renseignements notés dans le registre de catholicité, on ne sait de Marcel Marchand que ce qu'il a confié à Joseph

⁵⁹² Annotations de Laurent Remillieux à propos des mariages de Joseph Charlas et de Paulette Soleymieux et de Georges Miglietti et de Jeanne Charlas, actes n° 26 et 27 du 21 septembre 1947, double des registres paroissiaux.

Folliet, dans une lettre écrite quelques mois après le décès de Laurent Remillieux⁵⁹³. Né le 6 mai 1923 dans le 3^e arrondissement, il avait été baptisé moins d'un mois plus tard dans la paroisse de Sainte-Anne de Baraban. Au moment de son mariage, il résidait avec son père au 48 de la rue Laënnec. Son premier souvenir de l'abbé Remillieux remontait à ses dix-sept ans, à l'année 1940 donc. Son père et lui avaient été accostés par le curé avant la messe dominicale, alors qu'ils venaient de s'installer dans le fond de l'église paroissiale. Le père de Marcel Marchand appartenait à la très faible minorité des hommes pratiquants. La suite du témoignage évoquait brièvement la participation du jeune homme aux activités de la J.O.C. et des Compagnons de Saint-François, puis son engagement syndical au sein de la C.F.T.C. La préparation de son mariage s'était en tout conformée aux sollicitations de son curé. Durant les fiançailles, plusieurs heures d'entretien avaient été consacrées aux questions spirituelles et aux obligations du mariage, l'abbé Remillieux rappelant les règles incontournables de l'abstinence sexuelle. La semaine précédant le mariage, les deux fiancés s'étaient rendus chez les Religieuses d'Ernemont pour deux jours de retraite. Le mariage fut célébré durant la Messe de Communauté à 7 h 30 et après la cérémonie, Marcel et Alice Marchand avaient emmené leurs familles et leurs amis dans une salle de la Maison d'œuvres pour prendre un café. Le récit de Laurent Remillieux ne comporte aucune allusion au déroulement du reste de la journée, on ignore notamment si un repas de noces réunit les invités. Il termine en évoquant la bénédiction de l'appartement et du nouveau foyer au soir du 29 juillet. De longues prières amenèrent les deux jeunes mariés jusqu'à la nuit avant qu'« un grand silence [ne permît] à leur âme de remercier ». Avant de se retirer, le prêtre leur conseilla « de continuer leur union sans tarder », alors que le jeune couple lui avait confié son désir d'imiter le héros de *Pêcheurs d'hommes*⁵⁹⁴.

⁵⁹³ Lettre de Marcel Marchand à Joseph Folliet, datée du 13 novembre 1949, Papiers Folliet, Prado.

⁵⁹⁴ Pour tout ce qui concerne l'attitude de l'Église catholique face aux problèmes du mariage et de la sexualité, on peut consulter la version publiée de la thèse de Martine Sevegrand, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX^e siècle*, Paris, Editions Albin Michel, 1995, 481 p. Il est aussi intéressant de lire *L'amour en toutes lettres : questions à l'abbé Viollet sur la sexualité : 1924-1943*, Textes choisis et présentés par Martine Sevegrand, Paris, Editions Albin Michel, 1996, 334 p. L'ouvrage auquel Marcel Marchand fait référence est certainement celui de Maxence Van Der Meersch, *Pêcheurs d'hommes*, Paris, Editions Albin Michel, 1940.

Le témoignage de Marcel Marchand, qui revisitait les années 1940, était centré sur les dernières années de l'abbé Remillieux et sur le moment où Notre-Dame Saint-Alban avait été érigée en modèle lyonnais du nouveau paroissial. Suivant le questionnaire établi par Joseph Folliet en vue de la préparation de la biographie de Laurent Remillieux, il insistait sur les aspects spirituels de l'apostolat paroissial du curé de Notre-Dame Saint-Alban. Marcel Marchand glissait sur les engagements militants qui l'avaient inséré dans certains réseaux du catholicisme et ne donnait à entendre que la résonance spirituelle de ces engagements dans sa vie de paroissien. Le témoignage beaucoup plus tardif de Joseph Charlas, s'il reste sous l'emprise d'une histoire mémoire construite à partir de l'ouvrage de Joseph Folliet, dont se réclame souvent le témoin, a l'intérêt d'échapper au débat du nouveau paroissial tel qu'il s'était posé au moment de son mariage. La nostalgie qui imprègne les souvenirs devient même un élément favorable, car elle porte le témoin à développer de lui-même une thématique absente des témoignages recueillis par Joseph Folliet au cours de la décennie qui suivit le décès de Laurent Remillieux. Quand il aborde le thème du nouveau paroissial et liturgique, Joseph Charlas se contente souvent de reprendre les topiques déjà connus. Il y vient quand on l'interroge sur la personnalité de l'abbé Remillieux, pour montrer le caractère d'exception du curé de Notre-Dame Saint-Alban, ou il donne en exemples quelques faits, quand on lui pose des questions directes sur les changements liturgiques vécus par la communauté paroissiale. Mais il est spontanément plus prolixe quand il s'agit d'évoquer ses activités de scout et les liens qu'elles créaient au sein du groupe ou la sociabilité qu'elles induisaient dans le quartier, au moment de l'organisation de la fête annuelle des scouts et des guides par exemple. Si, comme tous les apologistes de l'abbé Remillieux, il valorise chez le prêtre son sens du sacré, ses propres motivations religieuses n'apparaissent jamais indépendantes de la vie sociale du réseau scout dans lequel il était inséré.

L'engagement religieux de Joseph Charlas et de Georges Miglietti restait un engagement personnel, étroitement lié à leur implication dans le scoutisme. Il semble légitime de déduire des allusions contenues dans les commentaires de l'abbé Remillieux que leurs familles, si elles contribuaient à la vie paroissiale, ne montraient pas de ferveur particulière ni de franche adhésion au projet paroissial. Comme dans le cas de la famille Charlas, le registre des confirmations conserve une trace de la fréquentation de la paroisse par les Miglietti. Une sœur aînée de Georges, baptisée comme lui à Saint-Maurice de Monplaisir, y figure pour l'année 1934. Les

deux familles usaient des services offerts par la paroisse, laissaient leurs enfants s'insérer dans ses réseaux de sociabilité, sans pour autant appartenir au noyau des fervents. Le père de Georges, Jean Miglietti, né en Italie en 1899 et exerçant la profession de peintre-plâtrier, était inscrit sur les listes électorales de 1936, signe de son intégration, rapide dans son cas, dans la société politique lyonnaise. La participation des enfants aux œuvres paroissiales nécessitant un engagement religieux s'expliquait en partie par la pratique religieuse familiale, mais elle dépendait, comme cette pratique elle-même, de la relation que les deux familles avaient construite avec le territoire urbain qu'elles habitaient et qu'elles s'approprièrent. Tenir son rôle au sein de la communauté paroissiale revenait à affirmer sa présence au sein du quartier. L'accomplissement religieux des fils en disait aussi long sur leur désir d'affirmer leur appartenance à un groupe et, au-delà, leur existence dans la ville, que sur la réalité de l'intériorisation d'un sacré vécu à l'aune de la spiritualité de Laurent Remillieux.

Le scoutisme qui avait informé la vie relationnelle de Joseph Charlas et de Georges Miglietti collait à la logique territoriale de la paroisse et le témoignage de Joseph Charlas révélait son attachement à la communauté paroissiale dans laquelle il évoluait étroitement. Le couple formé par Marie-Antoinette Véniant et Roger Bérerd dévoilait un autre mode de fonctionnement, lié à leur engagement jociste. Le développement sur la formation d'un groupe jociste dans la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban au chapitre précédent a déjà évoqué leur cas. La célébration de leur mariage permet de continuer la démonstration et de montrer comment la logique territoriale de la paroisse s'effaçait cette fois devant une logique de réseau. Les relations développées au sein du réseau jociste semblaient en effet prévaloir sur celles qui structuraient la communauté paroissiale. L'abbé Remillieux louait en Marie-Antoinette Véniant la « chrétienne exemplaire » et tenait à inscrire son parcours dans l'espace du quartier. La bénédiction de ses fiançailles dans la paroisse Saint-Vincent-de-Paul, à laquelle appartenait Roger Bérerd, par le curé de Saint-Antoine de Gerland, en qualité d'aumônier fédéral J.O.C.F., modifiait cependant la perception de ses attaches religieuses. Le mariage fut certes célébré par Laurent Remillieux, le 8 septembre 1945 à Notre-Dame Saint-Alban. Mais la présence marquée des amis jocistes, leur implication dans la cérémonie, la tonalité spirituelle qu'ils lui donnèrent dessinaient un espace religieux qui dépassait le cadre territorial de la paroisse.

« Marie-Antoinette Véniant, chrétienne exemplaire, a été fiancée avec un jeune homme de la paroisse Saint-Vincent-de-Paul. Les fiançailles ont été bénies à Saint-Vincent-de-Paul où Roger Béererd était jociste. C'est Mr l'abbé Lacroix, curé de Saint-Antoine à Gerland, aumônier fédéral J.O.C.F. qui a présidé aux fiançailles. Le temps immédiat de la préparation de leur Mariage a coïncidé avec la préparation d'autres Mariages beaucoup plus difficiles. Ils avaient choisi d'abord comme jour de leur Mariage le dimanche 9 septembre ; ils se seraient mariés à la Messe de Communauté. Hélas, ayant rencontré des obstacles, ils ont choisi le samedi 8 septembre, fête de la Bienheureuse Vierge Marie. Le Mariage et la Messe ont été célébrés à 8 h 30. Le matin de ce jour, bien que ce fût grande fête, il n'y avait pas eu de Messe ici ; il aurait fallu trouver deux prêtres ; je n'en ai pas même trouvé un. Ce sont les Jocistes, garçons et filles, qui donnaient le ton. Cette Messe a été très religieuse. Marie-Antoinette Véniant est tout à fait une enfant du quartier ; elle est née dans le quartier, elle y a grandi. Elle est une ancienne élève de l'Ecole chrétienne. Elle a toujours été dans la droite ligne. Dès qu'elle a commencé à travailler, elle fut une Jociste humble, passionnée d'action en même temps que de prières, sans beaucoup de paroles. Depuis quatre ans elle était présidente fédérale Jociste. Le déjeuner qui a suivi la Messe était spécifiquement jociste. La mère de Marie-Antoinette Véniant s'étant cassé la jambe quelques jours avant le Mariage elle a été amenée à l'église et ensuite dans la salle du déjeuner sur une remorque poussée par des jeunes hommes et a été placée dans une chaise longue. Le lendemain dimanche 9 septembre, après les Vêpres, à 9 h 30, le Père Chéry, qui est au presbytère depuis le 4 septembre, m'accompagnant, nous sommes allés voir le jeune foyer. Bénédiction de l'appartement, de la chambre, du lit nuptial. »⁵⁹⁵

Parce que l'engagement jociste était en soi une garantie et que les participants à la cérémonie, déjà investis du sens du sacré, avaient donné à la messe de mariage le caractère « très religieux » qu'exigeait toujours l'abbé Remillieux, ce dernier se montrait fort compréhensif face aux « obstacles » qui avaient reporté la célébration au samedi et l'avaient privée de la messe communautaire dominicale.

Marie-Antoinette et Roger Béererd s'installèrent au 7 de la rue Desparmet. Leur participation à la vie paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban ne se démentit jamais. Ce sont les témoignages des premiers anciens paroissiens retrouvés qui m'ont conduite jusqu'à eux. On me conseillait vivement de recueillir leurs souvenirs sur le quartier, en insistant sur la place qu'ils y avaient tenue. On voulait me convaincre de la pertinence d'une telle rencontre en évoquant leur engagement jociste, puis leur contribution à la fondation de l'Association Populaire Familiale du Transvaal et des Essarts le 7 juin 1955. Le jugement positif que portait sur eux Laurent Remillieux lors de leur mariage les incluait indubitablement dans son « élite » paroissiale. Mais leur expérience militante dans le réseau jociste ou leur action sociale en tant que catholiques dans le cadre du territoire paroissial élargissaient la question religieuse de l'usage paroissial du sacré et continuaient à nous parler d'actes de sociabilité. La

⁵⁹⁵ Commentaires rédigés par Laurent Remillieux après le mariage de Marie-Antoinette Véniant et de Roger Béererd, acte n° 19 du 8 septembre 1945, double des registres paroissiaux.

réflexion à mener sur l'espace religieux de Notre-Dame Saint-Alban était indissociable de celle qui amenait à explorer les différents espaces sociaux dans lesquels évoluaient ses paroissiens. Les trois mariages, observés du côté des mariés, renvoyaient à nouveau l'idée d'une communauté paroissiale à envisager comme une structure de sociabilité, accompagnant et facilitant l'insertion de ses membres dans la société urbaine. Le fait est encore prégnant quand il s'agit d'étudier les attitudes religieuses des pratiquants occasionnels ne recourant à la paroisse que pour les grands rites de passage.

La célébration de la vie : l'intégration du sacré dans une pratique sociale

Il est en fait plus facile de retrouver dans les doubles des registres des anciens du patronage ou des écoles privées que d'identifier les membres des premiers cercles d'études ou même d'anciens scouts ou jocistes. La catégorie était plus nombreuse et plus stable, puisqu'ils étaient pour la plupart issus des jeunes ménages arrivés pendant l'entre-deux-guerres. Mais nous n'avons plus affaire à des militants et leur participation aux œuvres paroissiales ne correspondait plus forcément à un engagement religieux personnel ou familial, qui était susceptible de conduire à une adhésion au projet de Notre-Dame Saint-Alban. Habitants du Transvaal ouvrier ou, au contraire, derniers héritiers de la présence d'une population frayant avec le monde des bourgeoisies honni par leur curé, ils manifestaient une sensibilité et des comportements religieux aux logiques propres à un groupe familial et social, logiques étrangères à Laurent Remillieux, qui les condamnait sans forcément les comprendre.

Un mariage célébré le 10 septembre 1945 remit par exemple l'abbé Remillieux en présence d'une des anciennes élèves du Cours d'enseignement secondaire pour jeunes filles⁵⁹⁶. Si, tout au long de son texte, il se persuade que ses efforts pour ramener le nouveau ménage au sein de la communauté paroissiale se révéleront fructueux, son récit commence par évoquer longuement le maintien de la famille de la jeune fille en dehors de cette même communauté, en dépit de sa fréquentation du cours privé, dirigé par Thérèse Rivollier et Emilie Remillieux. La mère avait tenu à donner à son enfant une éducation religieuse, sans pour autant se sentir obligée de compter parmi les fidèles de Notre-Dame Saint-Alban. Il lui était même arrivé de

⁵⁹⁶ Annotations de Laurent Remillieux à propos du mariage de Françoise Boyer et de Charles Perrier, acte n° 20 du 10 septembre 1945, double des registres paroissiaux.

récuser ouvertement les choix pastoraux de son curé, ce qui ne l'empêcha pas d'avoir recours pour sa fille au service scolaire offert par la paroisse. Laurent Remillieux ne conservait d'eux qu'un vague souvenir, ponctué cependant de quelques incidents déplaisants, au cours desquels la mère, plus pratiquante que son mari, avait affirmé son refus de pratiquer sa religion dans le cadre de sa paroisse. Seule leur fille avait fréquenté l'église paroissiale au temps de ses études au Cours Pierre Termier.

« Je n'ai jamais parlé je crois avec Monsieur Boyer. Je ne l'ai jamais vu à l'église. Les souvenirs les plus anciens que j'ai sur la famille Boyer remontent au vicariat de Monsieur l'abbé Maurice Lacroix. C'est le Père Lacroix qui m'a dit un jour : « J'ai parlé avec Madame Boyer ; notre allure et notre façon de faire ne lui plaisent pas ; elle prétend que cela l'éloigne. ». Madame Boyer est venue me demander d'emmener sa fille près de Montpellier, dans sa famille, afin qu'elle fasse sa Communion Solennelle. Il s'agissait d'autoriser Mr le Curé de la paroisse à l'accepter. J'ai donné la permission à la condition que Françoise reprenne sa place et que l'année suivante elle revive son Baptême. Or il n'en fut rien. J'avais été trompé. Un peu plus tard, Françoise a été élève au Cours Pierre Termier. C'est au Cours qu'elle a fait ses études religieuses. Jeune fille intelligente, elle a saisi, si bien que, lorsqu'allant faire sa classe de seconde au Lycée de Montpellier, elle a demandé elle-même à suivre les cours d'Instruction Religieuse. Elle est revenue au Cours Pierre Termier achever ses études secondaires. A ce moment elle venait à l'église et au passage, dans les rues, me saluait. »

Dans cette famille, au moins la mère et la fille étaient croyantes, elles respectaient les rites de passage catholiques, elles ne refusaient pas *a priori* une pratique religieuse régulière, mais elles n'étaient pas devenues des ferventes de Notre-Dame Saint-Alban. L'abbé Remillieux qualifia d'« intéressante » la préparation au mariage et de « loyale » l'attitude du fiancé pourtant non pratiquant. Mais il reconnut avec les deux jeunes gens qu'ils n'étaient « pas prêts pour avoir une Messe de Mariage ».

Le cas de ce jeune ménage appartenant aux classes moyennes (il était comptable et elle, sténodactylo) n'était pas considéré comme désespéré. Le couple avait accepté d'assister à la messe de communauté à 6 h 15, le lundi 10 septembre et, le soir, lors de la visite du curé à la famille, la mère confia « avec émotion qu'elle avait compris ». Dans l'esprit de Laurent Remillieux, tous les espoirs étaient permis. Sa bienveillance semble en fait proportionnelle à la capacité de la famille à s'adapter à ses exigences liturgiques et à lui laisser espérer son entrée dans la communauté paroissiale telle qu'il la concevait. De la même façon, l'appréciation portée sur une famille, jugée au départ comme fort peu chrétienne parce qu'elle n'avait pas respecté le délai prescrit pour le sacrement du baptême, évoluait positivement à partir du moment où son curé la sentait disposée à suivre ses conseils.

« Mme Panel est venue avec son fils Gabriel m'annoncer la naissance de son 5^e enfant dont 4 vivants. L'idée qui lui échappait c'est que dans une famille chrétienne

l'enfant aurait dû être baptisé peu après sa naissance. La notion du Corps Mystique est encore inexistante pour eux. Je suis allé faire une visite un soir pour bénir l'enfant. La préparation du Baptême a eu lieu à la Chapelle Saint-Alban à la Messe de neuf heures. La famille et les invités ont participé à la Messe. Tout s'est passé très chrétiennement. L'après-midi, avec le Père Chéry, nous avons fait une visite. Nous avons été très fraternellement reçus. Le père, tout à fait à l'aise, a été débordant de vie. Il est arrivé un petit incident. Mr Panel a voulu absolument déboucher une bouteille de mousseux. Il a ouvert la bouteille sur la table où se trouvaient les registres qui ont été inondés. Il a fallu les faire sécher au soleil. L'ensemble a été très bien. Le fils aîné m'a promis une visite. Il a en effet tenu parole. Le développement chrétien de cette famille bonne qui doit devenir excellente dépend, me semble-t-il du développement spirituel de Georges. Gabriel qui est le parrain de l'enfant désirait un petit frère pour l'appeler Georges et plus tard en faire un scout. »⁵⁹⁷

Mais face à des situations qui lui échappaient, comme le refus de se plier à l'heure matinale requise pour la célébration du sacrement du mariage, de se soumettre à la demande insistante de faire coïncider cette célébration avec la messe de communauté, face à des invités qui décidaient de ne pas communier, l'abbé Remillieux retrouvait son intransigeance. Il cataloguait ces familles parmi les incroyants, insistant sur ses tentatives pour leur faire entendre raison et sur ses hésitations à accepter finalement l'administration d'un sacrement, dont ce genre de paroissiens ne pouvait pas comprendre la signification. Leur attitude était expliquée par leur méconnaissance de la religion et assimilée à une absence de tout sens du sacré. Le domaine du surnaturel leur demeurait en conséquence étranger et le prêtre vivait souvent leur intrusion dans l'espace du sacré comme une profanation.

« Mme Bravo est venue me demander de baptiser son petit Gérard âgé de 3 semaines ; il s'agissait d'un Baptême à 11 h ; visiblement il s'agissait surtout d'un repas de famille accroché à une nécessité de faire baptiser parce que ça s'est toujours fait ainsi dans la famille. Il paraîtrait que Mr Bravo va à la Messe chaque dimanche. J'ai eu une assez longue explication sans pouvoir obtenir le Baptême à une autre heure. Elle se retranchait derrière sa belle-mère, personne paraît-il fort religieuse, qui " agricultrice dans la campagne lyonnaise ne pouvait pas laisser ses bêtes ". Il s'agissait de trois chèvres. Sur les explications de cette maman qui avait à préparer un dîner, étant donné qu'elle a une fillette plus âgée qui paraît-il est pénible, je l'ai dispensée de la Messe. Elle croyait que je l'avais dispensée de venir au Baptême. Bref, la situation se présentait assez mal. Au Baptême une personne m'a paru intéressante, la mère de Mr Bravo qui était marraine. Elle a bien suivi, ainsi que son fils, le père de Gérard. Quant à la mère de l'enfant elle songeait à son dîner. L'aînée, 17 mois, très mal élevée, a gêné constamment. En fait ce Baptême était un cas difficile. »⁵⁹⁸

La détermination de ces paroissiens à nouer devant Dieu les liens de leur mariage ou à faire baptiser leur enfant laissait cependant Laurent Remillieux perplexe. En novembre 1947, lorsqu'il commente le mariage d'André Barraud, menuisier résidant

⁵⁹⁷ Commentaires écrits par Laurent Remillieux à l'occasion du baptême de Georges Panel, acte n° 84 du 9 septembre 1945, double des registres paroissiaux.

⁵⁹⁸ Commentaires rédigés pour le baptême de Gérard Bravo, acte n° 61 du 1^{er} juillet 1945.

chez ses parents au 4 de la rue Colette, avec Marthe Piquand, mécanicienne à Vaise, il cherche à résoudre cette équation difficile, dont il a lui-même défini les termes en mettant en relation leur incroyance, qui ne s'identifiait nullement à un athéisme militant et qui n'était même pas teintée d'anticléricisme, et leur demande d'un sacrement, en rupture, selon lui, avec le parcours areligieux suivi depuis leur enfance.

« Mr André Barraud appartient à une famille qui n'est pas religieuse. C'est tellement vrai que baptisé, il n'a jamais suivi d'Instruction Religieuse. Quand il s'est présenté pour le mariage, naturellement je ne le reconnaissais pas. Il ne m'a pas fait mauvaise impression.

Mademoiselle Marthe Piquand est de Saint-Pierre de Vaise. Ses parents sont divorcés. Sa mère était au mariage. Monsieur André Barraud, qui n'est jamais venu à l'Instruction Religieuse, avait treize ans quand le Père Maurice Lacroix nous est arrivé. Il m'a dit avoir connu le Père Lacroix ; il a dû venir au patronage. Bref, des deux côtés nous nous trouvons en face d'une incroyance classique. Pourquoi demandent-ils le sacrement ? C'est toujours mystérieux. C'est très difficile de le leur faire dire. Souvent ce sont des forces ancestrales qui jouent. Ils ne prennent pas sur eux de briser avec l'Eglise. Sur tout ce qui est religieux ils se laissent entraîner par l'ambiance. Ne pas demander le sacrement équivaldrait à une prise de position contre l'Eglise. Ils n'ont pas en eux les motifs d'une telle position. Pour prendre une décision de ce genre, il faudrait réfléchir et briser quelque chose. En d'autres termes, cette attitude de formalisme religieux répond à une paresse d'esprit et ne donne aucune indication sur une Foi et même sur une religiosité latente.

A la préparation, tous deux m'ont paru des âmes assez neuves. Ils ont été sympathiques. Ils ont promis de faire leur éducation religieuse. Comme ils vont habiter à Saint-Pierre de Vaise dans l'appartement occupé par la fiancée, j'ai écrit aux Missionnaires de Saint-Pierre. Excellentes réponses ! Au Mariage, j'ai eu le plaisir de retrouver les parents de Mr André Barraud. Le père, – je l'ignorais ou l'avais oublié – est un amputé de la guerre de 1914, décoré de la Légion d'Honneur. Comment ont-ils pu passer à côté du problème religieux ou comment est-ce que la réponse à ce problème ne leur [?] ? Bref, l'opinion publique chrétienne est coupable. Sous prétexte d'abus des écrans sont dressés par la Démonie sans doute, entre les âmes. Je n'ai pas perçu l'ombre d'un anticléricisme ou une attitude militante quelconque. »⁵⁹⁹

On sent le trouble de l'abbé Remillieux se renforcer au fur et à mesure du développement de ses commentaires. Parti du constat, avéré pour lui, de l'incroyance familiale, il rejette à la fin de son texte l'explication d'ordre politique, qui aurait facilité la compréhension de l'absence de pratique. Le détachement religieux, et c'était bien ce phénomène que Laurent Remillieux considérait comme de l'incroyance, ne relevait pas d'une opposition militante à l'institution ecclésiastique, ni d'une prise de position intellectuelle rejetant consciemment la foi et ses mystères. Lors de la préparation au mariage, il n'était pas parvenu pour autant à saisir de

⁵⁹⁹ Commentaires rédigés pour le mariage d'André Barraud et de Marthe Piquand, acte n° 32 du 22 novembre 1947.

quelconques traces de « Foi » ou de « religiosité », signes d'un contact avec le sacré, même mal défini ou dévoyé. La confrontation avec le père du marié, mutilé de la Grande Guerre, le jour de la cérémonie, ajouta au trouble de Laurent Remillieux et la famille lui apparut alors comme une victime, non plus seulement des faiblesses de ses membres, mais aussi d'une « société chrétienne » incapable de se réformer, assassine à l'égard des faibles « d'esprit », qui ne sauraient trouver en eux la force d'une conviction personnelle. Le curé y voyait l'œuvre du diable.

Au cours de sa réflexion, il avait pourtant touché aux raisons qui poussaient André Barraud à venir solliciter le sacrement du mariage. « Les forces ancestrales », qu'on ne parvenait pas à « briser », ou « l'ambiance » par laquelle on se laissait « entraîner » apportaient les réponses à la question lancinante qui précédait. Mais les mots mêmes choisis par Laurent Remillieux ajoutent au mystère. Il ne parvient pas à conduire le raisonnement à son terme. De toutes les façons, il déniait *a priori* à ces raisons toute légitimité. Selon ses critères, elles ne revêtaient qu'un caractère fallacieux, qui éloignait plus encore le prétendant au mariage religieux de la vérité de la foi. La conformité à une tradition familiale, qui inscrivait dans le rite du mariage le passage par l'église, conduisait à un « formalisme » qui privait le religieux de son contenu, le réduisait à un geste accompli de façon toute extérieure, sans aucune résonance intérieure, car sa signification avait été perdue. Le prêtre ne reconnaissait à la tradition familiale un rôle positif que si elle était porteuse de conceptions religieuses conformes à ses exigences. Il avait renvoyé de la même façon à son inanité l'importance accordée par Juliette Bravo, lors du baptême de son fils, au « repas de famille », et il jugeait ce baptême, par un renversement des priorités, « accroché à une nécessité de faire baptiser parce que ça s'est toujours fait ainsi dans la famille ». L'interprétation achoppait aux propres limites de Laurent Remillieux. Incapable de concevoir l'altérité de l'expérience religieuse ou la pluralité de ses significations possibles, il voyait seulement dans celui qui ne correspondait pas au modèle du paroissien fervent un incroyant qui, par passivité, n'osait pas aller jusqu'au bout de la logique de son incroyance. En dehors du fait que l'intimité de l'expérience du sacré lui échappait et qu'on ne pouvait pas aussi facilement conclure à son inexistence à partir de l'absence de pratique et de lien continu avec la communauté paroissiale, le désir de se conformer à la tradition familiale répondait au souci d'inscrire son histoire personnelle dans une histoire familiale et d'affirmer une continuité entre les générations, continuité qui permettait à l'individu de se survivre.

Le sort de ces individus, livrés à une anomie définie sur le plan religieux par Laurent Remillieux, était conjuré par le lien familial qu'ils contribuaient, par la demande d'un sacrement, à tisser ou à sauvegarder. Bref, il apparaît une nouvelle fois que l'anomie de la grande ville était plus souvent le fruit d'une construction intellectuelle des contempteurs de la nouvelle société industrielle que la description d'une réalité vécue par ses habitants. Si l'on accepte l'idée d'une diversité des normes et des valeurs structurant les groupes sociaux, l'anomie devenait une réalité relative et l'on s'aperçoit que les individus, d'ailleurs jamais livrés à eux-mêmes, mais toujours insérés dans des groupes aux échelles et aux critères d'appartenance variés, avaient su bâtir des stratégies créatrices de liens, les arrachant à la solitude qui aurait privé leur vie de son sens. Ce qui a été démontré pour les paroissiens activement engagés dans des groupes paroissiaux militants reste vrai pour les autres. A chacun ses appartenances.

Le mariage d'André Barraud parlait du lien familial mais ne mettait en scène qu'un groupe familial restreint autour du marié. D'autres exemples, toujours tirés de la même source, envisagent un groupe familial élargi aux deux familles ou intègrent dans la description de la célébration le voisinage et les amis venus d'ailleurs. La dimension sociale de l'acte du mariage religieux donnait alors un prolongement à sa dimension familiale. Des données semblables émaillent les récits des journées vécues autour d'un baptême. Comme dans les cas des réseaux structurés autour d'un engagement religieux, réseaux familiaux, réseaux d'amis, réseaux construits sur les liens de voisinage se rencontraient lors d'un baptême pour accueillir dans leurs communautés un nouveau membre, tisser autour de lui les premiers liens sociaux qui protégeaient contre la solitude de la vie. Et ils étaient là, dans le cas d'un mariage, pour entériner le passage de deux jeunes gens à un nouvel état social, qui changerait leur statut et leur fonction au sein des différents groupes auxquels ils appartenaient, pour les accompagner et les soutenir dans un choix qui entraînait l'une des grandes ruptures de la vie. Le groupe validait l'existence de l'individu et lui donnait sa réalité sociale. Une cérémonie religieuse célébrant l'un des grands événements de la vie, une naissance ou un mariage, apparaît ainsi comme un acte de sociabilité, un signe rendu public de l'appartenance à une communauté certes familiale, mais plus largement sociale. Par la visibilité qu'elle procurait à l'acte privé, la religion s'engageait dans le champ du social, en ménageant un espace où se jouait l'interaction entre l'individu et la communauté.

Les quatre récits suivants ont été sélectionnés toujours pour leur représentativité. L'analyse des comportements des paroissiens venant réclamer les sacrements du baptême ou du mariage a été conduite essentiellement à partir d'eux. Ils révèlent qu'à travers les deux conceptions de la nécessité du sacrement qui s'affrontaient, l'une portée par Laurent Remillieux et l'autre ressentie par ses paroissiens, c'était aussi à chaque fois deux mondes sociaux, irrigués par des valeurs et des traditions différentes, qui se heurtaient. Ces récits mettent en scène des paroissiens issus de milieux variés, représentant les différentes composantes du territoire paroissial et n'entretenant pas tout à fait les mêmes rapports avec la paroisse et son curé.

Le premier retrace le mariage de deux jeunes gens résidant dans le quartier Montvert. La jeune fille était née en 1923. Ses parents habitaient alors la rue Montvert. Le père était employé dans l'entreprise de son beau-père, fabricant de bretelles. En 1936, la famille, composée de huit enfants, était recensée boulevard Ambroise Paré et le père était devenu comptable à la Chambre de commerce. Le marié, né en 1925 dans le 3^e arrondissement de Lyon, avait hérité des propriétés familiales, des terres encore dévolues à l'horticulture dont il assurait l'exploitation.

« Le mariage de Mlle Thérèse Burgiard et de Jean de Torcy avait été demandé à 9 h 30 ; étant donné la possibilité récente de communier aux Messes de Mariage à partir de 10 heures, j'avais accédé. Je ne peux pas dire que ce fut de bon cœur. La Messe de Mariage a été chrétienne. La famille Burgiard en était la garantie ainsi que la bonne volonté des nouveaux époux. Il y avait relativement beaucoup de monde. Néanmoins je n'ai pas été pleinement satisfait. Ils sont arrivés en retard. Le nombre des Communions n'a pas suffi à garantir une attitude tout à fait sacrée chez tous. N'est-ce pas aux Messes de Mariage surtout qu'il faut se souvenir que la Messe, sauf exception, n'est pas une démonstration du Christianisme, mais le résultat d'une initiation réelle et profonde ? Dans l'après-midi je suis monté chez Mr et Mme de Torcy où avait lieu le déjeuner. Il y avait du côté Burgiard une atmosphère chrétienne qui n'arrivait cependant pas à absorber pleinement un reste de mondanité chez la famille de Torcy. Il n'y avait cependant rien qui m'ait vraiment choqué. Avant de faire signer l'acte, j'ai eu l'occasion de parler. Le Père Roussel avait été très justement invité. Il est demeuré après moi. Il est resté très longtemps le soir. Là nous risquons de perdre notre indépendance. La famille de Torcy n'est pas une famille où le prêtre est connu et estimé ; nous étions un peu des étrangers. »⁶⁰⁰

La fréquentation de la paroisse par les Burgiard (quatre de leurs enfants avaient reçu le sacrement de la confirmation à Notre-Dame Saint-Alban), suggérée par Laurent Remillieux, n'était finalement pas une « garantie » suffisante. Des invités s'étaient soustraits aux obligations sacrées qu'il aurait voulu leur imposer et il se méfiait de la famille du marié, qu'il jugeait trop encline à céder aux travers de son groupe social.

⁶⁰⁰ Extraits des commentaires notés par Laurent Remillieux dans les doubles des registres paroissiaux à l'occasion du mariage de Jean de Torcy et de Thérèse Burgiard, acte n° 10 du 27 mai 1947.

La crainte, ressentie à cause de l'autre prêtre qui s'était attardé sur les lieux des réjouissances familiales, dessinait le spectre d'une bourgeoisie détournant l'Église universelle de ses devoirs pastoraux, l'instrumentalisant pour assouvir ses besoins sociaux.

Mais c'est quand il se lance dans la narration des journées mêlant à l'accomplissement du rite religieux les aspects festifs, qui accompagnaient la fondation d'un nouveau foyer ou la présentation à la communauté d'un nouvel enfant, que les charges de Laurent Remillieux sont les plus virulentes. Ses commentaires montrent qu'il ne supportait pas l'intrusion, dans son église et dans un rite religieux dont il aurait dû rester maître, d'une sociabilité aux règles qui lui demeuraient extérieures et qui s'opposaient en fait aux valeurs intériorisées depuis son enfance. Il vilipendait les mariages mondains d'une bourgeoisie qui ne voulait pas abandonner les prérogatives sociales de son groupe pour le dépouillement intimiste, l'ascèse égalitaire que réclamaient les cérémonies modèles de Notre-Dame Saint-Alban. Il abhorrait les fêtes réunissant, dans les maisons du quartier ouvrier, autour d'un copieux repas bien arrosé (il remarque à chaque fois amèrement les « dessert copieux, champagne, vins fins »⁶⁰¹ et les hommes pris de boisson), les invités de la noce ayant revêtu leurs plus beaux atours (lors d'un mariage qui réunit des immigrés italiens, il critique les toilettes « d'une jeunesse féminine habillée de couleurs voyantes » qu'il associe à la « mentalité méridionale »).

Dans le récit suivant, qui relate le mariage d'un ancien séminariste, éclate ce que Laurent Remillieux vécut comme une contradiction entre la personnalité du marié, aux convictions religieuses assurées, et le fourvoiement de son mariage dans des débordements mondains et festifs.

« Mr Antonin Ollier m'a annoncé son mariage il y a déjà plusieurs mois. Son *curriculum vitae* simplifiait la préparation. C'est la première fois que je prépare un mariage de ce genre. Tout Notre-Dame Saint-Alban l'a vu porter la soutane pendant plusieurs années lorsqu'il était élève au Séminaire universitaire. Quand il a quitté le Séminaire j'en ai eu un soulagement. Visiblement bien qu'intelligent et honorable, la vocation sacerdotale n'était pas la sienne. Ensuite il a entièrement disparu de l'église ; son père me parlait de lui. Il m'a fallu plusieurs années pour que je le retrouve. A la rigueur on peut comprendre. Il était employé des Postes. C'est là qu'il a connu sa fiancée qu'il m'a présentée très tard. Jeune fille simple qui ne déplaît pas, qui doit être chrétienne. Bref son mariage était en soi un bien. C'est Mr l'abbé Lemoine, prêtre de St Sulpice, Supérieur du Séminaire de Philosophie, qui fut son directeur, qui, Dieu merci, a gardé paraît-il des relations avec lui, qui a béni le Mariage. Ils ont demandé le Mariage avec Messe pour 10 h 30. Ce devait être très exact car Mr l'abbé Lemoine prêchant une retraite à Ozanam, n'avait qu'un moment très

⁶⁰¹ Baptême d'Odette Debrie, acte n° 64 du 15 juillet 1945.

réduit. Or ils sont arrivés à 11 h 20. Ils étaient en tout une quarantaine. En soi, Mariage convenable, assez froid. J'étais à l'autel. On n'a pas chanté ; mais surtout personne dans l'assemblée n'a communiqué, sauf Mr Ollier père et une personne. Dans ces conditions-là, j'ai eu le courage de le dire, nous n'aurons aucune garantie contre les Mariages mondains. Vers 13 heures, je suis allé chez Mr et Mme Ollier pour faire signer l'acte. Mme Ollier qui, souffrante, n'était pas présente au Mariage, avait pu se lever. Cette entrevue familiale et amicale fut ce qui m'a paru le meilleur. Ils ne déjeunaient pas. Le banquet n'eut probablement lieu qu'ensuite. Quelle n'a pas été ma stupéfaction quand, à la tombée de la nuit, il y a eu fête, danses, musique bruyante ; on les a entendus dans tous les environs. Cette fête a duré une partie de la nuit. Dans le quartier ce fut certainement un exemple déplorable dont il est vrai on n'a pas encore parlé. »⁶⁰²

Et pourtant, Mr et Mme Ollier avaient choisi de prolonger l'instruction religieuse de leurs enfants au moins jusqu'à la confirmation (cinq frères et sœurs, dont Antonin, sont inscrits dans les registres de confirmation de la paroisse) et la première vocation de leur fils s'était affirmée dans le cadre de Notre-Dame Saint-Alban.

Les familles incriminées pouvaient bien appartenir au groupe des pratiquants ou des « sympathisants » de Notre-Dame Saint-Alban, les jeunes gens détenir une certaine instruction religieuse ou avoir montré une sensibilité qui avait plu à leur curé lors de la préparation au mariage, leurs parents ou d'autres proches avoir avoué l'émotion ressentie lors de la célébration : rien de tout cela ne suffisait à satisfaire Laurent Remillieux. Il condamnait toute souillure du sacré par un profane sans aucune légitimité, sans aucune utilité, qui éloignait de Dieu les jeunes mariés ou le petit baptisé. Arlette Sollignat était la fille d'un électricien travaillant à son compte et habitait dans la rue du Transvaal. Laurent Remillieux note les bonnes dispositions de la famille à l'égard de la religion, la pratique de la grand-mère, mais il se plaint du manque de ferveur des invités de la noce et insiste sur sa volonté de rester en retrait du bonheur familial fêté ce jour-là.

« Le mariage de Mlle Arlette Sollignat a été très caractéristique. Depuis longtemps ce mariage était préparé on peut dire par le père et la mère de Mademoiselle Sollignat ; bien que n'appartenant ni l'un ni l'autre à la Famille Spirituelle, ils sont tellement sympathisants que, j'en suis convaincu, un travail de grâce en profondeur s'est fait dans l'âme de leur fille. La mère de Mme Sollignat vit dans la maison et vient à l'église. Ils m'ont invité un soir et nous avons parlé grosses questions religieuses et morales. [...] Le Mariage à onze heures fut « grand » mariage. Très nombreuse assistance dont la moyenne n'était certainement pas chrétienne. Avec l'aide du St Esprit il m'a fallu utiliser toute mon expérience pour transformer cette assemblée en une assemblée qui ne soit pas trop dépaysée à l'église. Deux ou trois fois j'ai dû dire en regardant telle ou telle : mais oui, Madame, parfaitement. [...] Mr et Mme Sollignat, parents de la jeune fille, Mr et Mme Méjean, parents du jeune homme, paraissaient touchés. Ils

⁶⁰² Extraits des commentaires notés par Laurent Remillieux dans les doubles des registres paroissiaux à l'occasion du mariage d'Antonin Ollier et d'Odette Vulin, acte n° 14 du 12 juin 1947.

m'ont fait bonne impression.
Au milieu de l'après-midi, je suis allé inscrire le nouveau foyer sur le Livre des Âmes⁶⁰³. Naturellement ils étaient encore au repas. J'ai dû subir le dessert et utiliser plus d'une heure alors que j'avais tellement à faire. »⁶⁰⁴

Les familles invitaient leur curé à s'intégrer à la fête, l'attendant, lui réservant la meilleure part, mais il demeurait étranger à cette offre de sociabilité, soulignant sa différence, allant jusqu'à refuser le plaisir de partager la joie d'un moment.

« Mademoiselle Juliette Collieux est une de nos bonnes anciennes chrétiennes formées par le Cours Pierre Termier en même temps que Marguerite Tercier, alors que la raison d'être du Cours était encore vivante : réaliser parmi les chrétiens l'école unique. Juliette Collieux, intelligente, a été dans nos colonies de vacances de la Mer du Nord, chez Madame Helen. Ses parents, sur le plan humain, sont intelligents, en particulier son père, parti pour l'Eternité de Dieu il y a quelques années. Mme Collieux serait moins éloignée, moins ignorante du Christianisme que son mari. Mais ce que les filles Collieux savent du Christianisme c'est à la paroisse qu'elles le doivent. Leur frère marié ne doit pas être demeuré chrétien. Dans ce milieu, Juliette qui n'avait plus vingt ans, s'est je crois un peu refroidie. [...] Ils ont demandé le Mariage à neuf heures avec Messe à la Chapelle Saint-Alban. Ils sont arrivés $\frac{3}{4}$ d'heure en retard. Il y avait une fanfare à la sortie qui a joué, sans doute une fanfare dont le jeune homme faisait partie. Il fut décidé que j'irais pour l'inscription du Mariage dans le « Livre des Âmes » le soir. Je pensais que le repas, la réjouissance sociale normale pour un mariage serait terminé. Je suis arrivé à dix heures du soir ; il y avait encore banquet. Ils étaient dans l'appartement de Mme Collieux aussi nombreux que possible. J'ai été accueilli avec acclamation. J'ai entendu un discours par quelqu'un qui avait l'humeur joyeuse au moins après boire. Il a fait un éloge de la Messe du matin et, pour en rendre grâce, au milieu de son discours, a versé porte-monnaie et portefeuille sur la table. Au fond, peu importe tout cet ensemble. Je pensais au nouveau foyer. Certainement Juliette en souffrait. Passer de cette atmosphère de noce dans la chambre nuptiale, quelle chute, et dire que je me trouvais dans un milieu honnête, même religieux ! Sur ce point comme sur tant d'autres il y a un énorme travail à faire. »⁶⁰⁵

Le prêtre venait et restait là, pour témoigner de la pureté de la foi, pour rappeler sans concession, par sa présence et ses actes, les exigences de son Dieu.

Les anciens du Transvaal ouvraient leur maison au prêtre, au voisin qui partageait parfois depuis plusieurs décennies leur espace de vie, considérant comme une évidence la familiarité du moment. Laurent Remillieux venait sonder les cœurs et les âmes de ses paroissiens et constater le décalage qui les rendait étrangers à sa communauté paroissiale.

⁶⁰³ *Liber animarum* : registre de catholicité.

⁶⁰⁴ Extraits des commentaires notés par Laurent Remillieux dans les doubles des registres paroissiaux à l'occasion du mariage de Maurice Méjean et d'Arlette Sollignat, acte n° 7 du 15 avril 1947.

⁶⁰⁵ Extraits des commentaires notés par Laurent Remillieux dans les doubles des registres paroissiaux à l'occasion du mariage de Pierre Blanchard et de Juliette Collieux, acte n° 15 du 6 juillet 1946.

« Le soir à 18 heures j'ai fait la visite de Baptême chez Mr et Mme Jeandie, 56, rue Longefer, au 1^{er} étage. Etaient présents Mr et Mme Allègre. Mme Allègre surtout fut très aimable avec moi. On m'attendait pour servir vin et cadeaux. Etais présente aussi une dame que j'ai reconnue immédiatement pour être du quartier, sans pouvoir la désigner autrement. Dans le cours de la conversation, j'ai compris que c'était Mme Pérat, ancienne épicière, et que le Monsieur décoré en face de moi était Mr Pérat. C'est la seconde fille de Mr et Mme Pérat qui est fiancée avec Maurice Allègre. J'ai causé avec tout le monde, spécialement avec Mr Jeandie, un Corrèzien qui n'a certainement eu aucune éducation religieuse. j'ai eu beaucoup de peine à la fin, avant de sortir, à donner une bénédiction à la petite Colette et à la consacrer à la Très Sainte Vierge. Je l'ai fait en saluant l'enfant dans son berceau. Sa famille ne m'a pas suivi. »⁶⁰⁶

L'amabilité déployée ici par la famille Allègre ne désarmait pas les préventions de l'abbé Remillieux. Comme dans le récit consacré au mariage de Juliette Collieux, il termine sur une note négative, qui refusait à ses hôtes la qualité de « vrais chrétiens ». L'exemple de cette dernière famille est encore plus intéressant, car on peut suivre sa fréquentation de la paroisse sur plusieurs années dans les doubles des registres paroissiaux. On retrouve aussi sa trace à la fois dans les listes nominatives des recensements et dans les listes électorales. Paul Allègre, ciseleur, était domicilié, au moins depuis 1936, rue Longefer, avec sa femme, épicière, et ses trois enfants. Laurent Remillieux maria Simone, leur fille aînée, en 1942, avec René Jeandie, et leur fils Maurice avec une de ses voisines, Suzanne Pérat, en 1945. Les trois enfants du couple Jeandie naquirent entre 1942 et 1946, au domicile de Paul Allègre, et furent baptisés à Notre-Dame Saint-Alban.

Maurice Allègre, né à Lyon en 1924 et baptisé dans la paroisse du Saint-Sacrement, avait fréquenté Notre-Dame Saint-Alban, au moins jusqu'à sa confirmation célébrée le 21 mai 1935. Laurent Remillieux le désigne d'ailleurs comme « un ancien », mais lorsqu'il en vient à l'évoquer dans les notes prises après le baptême de sa nièce, il le présente plus comme le membre d'un groupe familial que comme un paroissien attaché à sa communauté et respectueux de la liturgie.

« J'avais célébré la Messe de 7 h 30 à l'église pour les victimes du bombardement. Je suis monté ensuite à la Chapelle. Je suis arrivé au moment où était donné le Baptême. Je ne suis pas rentré par discrétion. Dehors j'ai vu toute la famille. J'ai parfaitement reconnu notre ancien, un garçon de vingt ans, Maurice Allègre, frère de Mme Jeandie. Visiblement il se présentait comme fiancé d'une jeune fille qui était dans le groupe. »

La famille Allègre illustre pleinement le cas où le recours à la religion et à ses grands rites de passage restait indépendant d'une adhésion au projet paroissial de Notre-Dame Saint-Alban. Selon le curé, l'enfant de Simone Allègre était déjà trop âgée au moment du baptême (elle avait six mois) et il refusa d'entrée le baptême à une heure

⁶⁰⁶ Extraits des commentaires écrits pour le baptême de Colette Jeandie, acte n° 55 du 11 juin 1944.

tardive, que demandait « naturellement » la mère, « sous prétexte que le parrain venait de la Corrèze », mais qui aurait dispensé la famille de la messe. La seule alternative proposée consistait à célébrer le baptême à n'importe quelle heure de l'après-midi, à la condition que l'enfant fût introduit à Vêpres dans la communauté paroissiale. La famille préféra finalement accéder à la première demande de Laurent Remillieux et le début de la cérémonie fut fixé à 8 h 45. Dans son compte rendu, l'abbé Remillieux ne manqua pas de noter les vingt minutes de retard que lui rapporta le vicaire chargé de célébrer le baptême. A ses yeux, la famille n'avait pas respecté son engagement et le contrat n'était pas rempli. La visite de baptême et toutes les autres occasions qui le mettraient en présence de la famille Allègre confirmeraient cette impression.

Lors du baptême de Colette, Laurent Remillieux avait donc appris les fiançailles de Maurice Allègre avec Suzanne Pérat. Leur mariage fut célébré à Notre-Dame Saint-Alban, le 3 février 1945. Selon leur curé, la préparation au mariage fut courte et décevante : les jugeant éloignés de la vie chrétienne, Laurent Remillieux aurait voulu multiplier les entrevues au presbytère pour pallier les manques de leur éducation religieuse. Le jeune couple lui promit cependant de poursuivre cette éducation après le mariage.

« Dans le cours de ces derniers mois je les ai rencontrés dans la rue, une fois même, les circonstances étant favorables, je leur ai demandé de venir me voir. Je leur ai même écrit. Ils n'en ont rien fait. Ils sont venus il y a trois semaines m'annoncer leur Mariage. C'était bien tard. J'ai constaté qu'ils étaient très confiants. Ils m'ont semblé l'un et l'autre d'un heureux caractère. Je les crois loyaux. Ils ont certainement ce qu'il faut pour devenir de vrais chrétiens. Mais ils en sont très loin. A la dernière entrevue, surtout pour Suzanne Pérat, il ne pouvait pas être question encore d'une vie chrétienne réelle. [...] Ils m'ont promis de continuer leur éducation religieuse, au presbytère ou chez eux. Je leur ai dit que dans quelques mois nous pourrions marquer le point par une revue de leur vie passée et une Messe que je célébrerais moi-même devant eux et pour eux. Il ne me semble pas que Mlle Pérat ait la Foi. Pour le fiancé, c'est moins clair. Il a eu une tante très religieuse. Il faudra après le Mariage qu'ils réalisent leurs promesses. Au reste quoiqu'il arrive, je sens tellement que je dois les revoir. Cette obligation devra primer beaucoup d'autres. »⁶⁰⁷

Les qualités reconnues au jeune couple, leur confiance dans la vie et dans leur union, leur loyauté, les incertitudes quant au sentiment religieux du fiancé, peut-être porté par la ferveur de sa tante et guidé par les jalons posés au cours de l'instruction religieuse reçue à Notre-Dame Saint-Alban dans son enfance, le recueillement observé pendant la cérémonie, tous ces éléments interprétés comme des signes

⁶⁰⁷ Extraits des commentaires écrits par Laurent Remillieux pour le mariage de Maurice Allègre et Suzanne Pérat, acte n° 4 du 3 février 1945.

favorables laissaient à Laurent Remillieux l'espoir d'un « beau travail à faire pour la Mission ». Son principal doute concernait la fiancée, considérée comme véritablement incroyante.

Les parents de Suzanne Pérat faisaient partie du groupe des résidents les plus anciens du quartier. On les retrouve dans les listes nominatives des recensements de 1921 à 1936 et les listes électorales de 1920 ont aussi conservé la trace du père. Célestin Pérat était né en 1894 à Lyon, dans le 3^e arrondissement. Pendant toute la période, il a exercé sa qualification d'ouvrier ébéniste dans les grandes entreprises de l'est lyonnais. Les listes électorales de 1920 le disent domicilié rue des Maçons, mais il déménagea ensuite rue Longefer, rue qu'il ne quitta plus de 1921 à 1945, année du mariage de sa fille. Son épouse, Marguerite Raynaud, née en 1891, venait de Nedde, dans la Haute-Vienne. D'abord recensée comme confectionneuse, elle abandonna toute activité salariée après la naissance de sa première fille, puis ouvrit entre 1931 et 1936 un commerce d'épicerie, qui permettrait à Laurent Remillieux de l'identifier lors de leur rencontre au baptême de Colette Jeandie. La naissance de leur fille cadette, Suzanne, en 1926, eut donc lieu alors qu'ils habitaient déjà dans le Transvaal. Ils choisirent pourtant de la faire baptiser, le 14 août 1926, dans la paroisse de Saint-Maurice. Leur attitude, au cours des rencontres qui les mirent en présence de Laurent Remillieux à l'occasion de la célébration d'événements familiaux, ne présentait aucune hostilité ni rejet de la religion. Ils recherchèrent la conversation de leur curé ou du moins ne s'y déroberent pas et se montrèrent, tout comme les parents de Maurice Allègre, « particulièrement déférents » pendant le mariage de leur fille.

Un an plus tard, le baptême du troisième enfant de Simone Allègre et de René Jeandie réunit à nouveau la famille dans la chapelle paroissiale. Le récit de la cérémonie et de la visite au domicile des parents confirme le malentendu qui entravait les relations des paroissiens avec leur curé. La famille Allègre s'obstinait à user de la religion comme elle l'entendait, en concédant peut-être au prêtre les promesses qu'il attendait, mais sans forcément les tenir. Laurent Remillieux n'avait jamais revu Maurice et Suzanne. Simone, qui connaissait pourtant les exigences de son curé, ne parut même pas au baptême de son fils. Ceux qui assistèrent à la cérémonie restèrent passifs, ne récitant pas les prières, ne communiant pas à la messe.

« Baptême à la chapelle Saint-Alban. La maman, sans raison était absente ; sans doute préparait-elle le repas. Le Père Perrier a fait le Baptême sans elle. Atmosphère

froide au début. Il y avait une dizaine de jeunes hommes et une sixaine de jeunes femmes. Ils ont paru intéressés. Une dame seulement a récité les prières avec le prêtre : Notre Père, Credo. Ils ont assisté passivement à la Messe. Ils sont partis contents. Finalement l'atmosphère est devenue sympathique. Une quinzaine de jours après, visite à la maison par Mr le Curé et le Père Perrier. La maman s'est excusée. La maman était avec sa sœur. Consécration à la Sainte Vierge. La maman a prié. Mr le Curé en partant a été saluer Mr et Mme Allègre, les grands-parents. Mr le Curé a retrouvé là Mr et Mme Maurice Allègre, frère et belle-sœur de Mme Simone Jeandie. »⁶⁰⁸

Le style télégraphique utilisé par l'auteur de ces lignes accentue la contradiction qui existait pour lui entre l'absence de ferveur religieuse, montrée par la famille et ses invités, et la sympathie qu'il ne pouvait pourtant s'empêcher d'éprouver à leur égard. Leur attitude face à la foi lui paraissait incompréhensible : ils ne priaient pas, ne communiaient pas, mais paraissaient intéressés ; la mère ne s'était pas déplacée, mais elle réclamait le baptême pour chacun de ses enfants et, cette fois, elle priait avec le prêtre au moment de la consécration de l'enfant à la Vierge. Si Laurent Remillieux entendait le besoin de sacré exprimé par la famille Allègre, il ne parvenait pas à en comprendre le sens. Il l'interprétait comme un appel à la mission et refusait toujours d'accorder à ces paroissiens le statut de vrais chrétiens.

L'ultime confrontation du prêtre avec Maurice Allègre et Suzanne Pérat dont les registres paroissiaux aient conservé le souvenir relança les espoirs de conversion nourris par Laurent Remillieux. Le 19 décembre 1946, le baptême de leur deuxième enfant fut célébré dans l'église paroissiale. Cette fois, à cause de circonstances particulières, les compromis étaient de mise. Le curé précise dans ses notes qu'il n'avait pas eu de nouvelles du couple depuis longtemps, signifiant ainsi que le rapprochement toujours attendu n'avait pas eu lieu. Il paraît cependant favorablement impressionné par l'attitude de recueillement adoptée par la famille, qui sembla plus prête à satisfaire ses exigences qu'à l'accoutumée.

« Mr et Mme Maurice Allègre sont venus avec leur petite Danielle me demander le Baptême de leur enfant. Je n'avais pas vu les parents depuis longtemps. J'ai immédiatement placé la question sur son vrai terrain. Ils m'ont dit qu'à cause de la marraine, la sœur de Mme Maurice Allègre, tante de l'enfant, le baptême ne pouvait pas avoir lieu le matin. C'était exact. Mais alors la Messe ? Le père m'a promis d'être présent à la Messe de 9 heures. Non seulement il a été fidèle, mais la maman y était aussi. En bons termes je l'ai fortement souligné. A cause du froid, la préparation la veille a eu lieu à la Maison d'Œuvres, à la fin de la réunion d'Action Catholique. Mme Allègre est venue seule avec l'enfant ; Mr Allègre travaille le samedi. Le dimanche, ils sont tous venus à 16 heures au Baptême en famille. Ce fut bien. Les parents, grands-parents avaient l'air touché ; ils furent très cordiaux. »⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ Commentaires notés pour le baptême de Jean-Claude Jeandie, acte n° 48 du 28 avril 1946.

⁶⁰⁹ Commentaires notés pour le baptême de Danielle Allègre, acte n° 142 du 19 décembre 1946.

Le dimanche suivant, le 22 septembre, l'abbé Remillieux ne put se rendre dans la famille pour procéder à l'inscription de l'enfant dans le « Livre des Âmes ». Les parents le regrettèrent et le réclamèrent, ce qu'il nota positivement dans le double des registres paroissiaux. La visite se fit finalement le dimanche 29 septembre et elle confirma le renversement de la situation.

Un événement douloureux était intervenu dans la vie de Maurice et Suzanne Allègre et il expliquait le changement de leur attitude vis-à-vis de la religion.

« Nous avons causé ; ils ont été très gentils. Elle, devant son mari, m'a fait des confidences sur sa jeunesse. Son père était tout à fait anticlérical. L'enfant qu'ils ont eu quelques mois après leur mariage, un garçon qui ressemblait beaucoup à son père, qui est mort quelques jours après sa naissance, les a beaucoup bouleversés. J'ai eu l'impression qu'ils ont considéré cette mort comme une sorte de punition : c'était l'enfant du péché. Je leur ai remis leur livret de mariage ; c'est à propos de l'inscription du premier enfant que les confidences ont été faites. J'ai écrit devant eux un mot d'amitié sur le livret. Le lendemain je leur ai envoyé deux images souvenirs. Ils m'ont permis de revenir. Je suis persuadé que si on s'occupait d'eux, ils monteraient vers le grand amour. Ils paraissent encore très attirés l'un vers l'autre ; l'amour doit encore être intime ; lui avec un camarade a monté une affaire de serrurerie à Bron. Nous avons parlé de Marcel Marchand qui les connaissait bien. »⁶¹⁰

Il fallait trouver des raisons à l'incompréhensible que représentait la perte de leur premier enfant. Face à son curé, la jeune femme mettait en cause les choix religieux de son père, l'absence de pratique et l'anticléricalisme qu'on n'avait jamais soupçonné jusque-là, et le jeune couple confessait son irrespect de la morale sexuelle de l'Église catholique⁶¹¹. La punition avait sanctionné la faute. Désormais repentis, Maurice et Suzanne Allègre cherchaient auprès du prêtre compréhension et réconfort. En se rapprochant de lui, ils conjuraient le sort de leur deuxième enfant et le plaçaient sous la protection de la communauté paroissiale, tout entière évoquée à travers la mention de Marcel Marchand. En dehors de leur cercle familial, ils trouvaient les interlocuteurs, suffisamment extérieurs à leur douleur personnelle pour ne pas vivre de la même souffrance, mais suffisamment compatissants pour accueillir

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ Une certaine tolérance commençait pourtant à se manifester dans l'opinion vis-à-vis de la sexualité préconjugale, « pourvu que les "fiancés" s'aiment et veuillent faire leur vie ensemble ». Voir Philippe Ariès et Georges Duby (dir.), *Histoire de la vie privée. Tome 5. De la Première Guerre mondiale à nos jours*, Paris, Editions du Seuil, 1985, 1999 (édition revue et complétée), 638 p., p. 77. Le nombre de conceptions préconjugales, dont témoignent les registres de catholicité dès qu'on compare les dates des mariages et des naissances notifiées sur les actes de baptême, montre de plus la réalité de l'existence de cette sexualité parmi les paroissiens de Notre-Dame Saint-Alban.

leur désarroi, qui les aideraient à apaiser le chagrin et la crainte, à évacuer la culpabilité qu'ils continuaient à ressentir.

Les pratiques sociales et communautaires liées à la mort

Le drame vécu par ces deux paroissiens ne parvenait à la connaissance de leur curé qu'à l'occasion du baptême de leur deuxième enfant. On ne connaît pas les circonstances de la perte ni les conditions dans lesquelles avaient été vécus les premiers jours du deuil. Ce premier enfant était-il né à l'hôpital ? Avait-il été baptisé ou ondoyé ? Avait-on organisé pour lui des funérailles religieuses ? Si ces cérémonies avaient été célébrées, elles avaient eu lieu en dehors de la paroisse, dans l'anonymat peut-être de la chapelle de l'hôpital. Les parents avaient affronté la douleur de la perte dans la solitude de leur couple, accompagnés au mieux de l'affliction de la proche famille. La visite du prêtre à leur domicile leur permettait enfin d'inscrire l'événement qui avait bouleversé leur vie personnelle et familiale dans le cercle paroissial. En reconnaissant leur souffrance, le responsable de la communauté paroissiale accédait à la demande implicite contenue dans le changement d'attitude qui avait été remarqué lors du baptême de leur fille. Par l'inscription du nom de l'enfant mort et de quelques mots d'amitié sur le livret, il marquait concrètement la réalité de l'existence de cet enfant et son intégration dans le groupe paroissial. Par ses efforts de réconfort, par la consolation qu'il tentait de leur apporter à travers l'envoi de deux images souvenirs, il recevait leur douleur de parents dans la communauté des croyants de leur quartier. Il accordait en fait à leur deuil, probablement demeuré longtemps dans la sphère du privé, une reconnaissance sociale qui pouvait en favoriser la traversée.

La problématique du deuil et du rapport entretenu par les vivants avec leurs morts a déjà été explorée dans le troisième chapitre retraçant l'histoire de la fondation paroissiale. Il s'agissait alors de comprendre comment les deuils vécus pendant la Première Guerre mondiale avaient alimenté le projet religieux de Laurent Remillieux et d'analyser l'articulation qui reliait les deuils personnels et familiaux touchant les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban aux deuils éprouvés par les habitants du territoire paroissial. Les pratiques liées à la mort, la liturgie des funérailles célébrées dans la paroisse de l'abbé Remillieux surtout, ont aussi suscité une abondante littérature chez les fervents de Notre-Dame Saint-Alban et chez les promoteurs du renouveau paroissial, littérature qui a déjà été en partie commentée dans le chapitre

précédent. Deux thèmes principaux en ont été dégagés : la focalisation sur ce type de cérémonies d'une partie des changements liturgiques, et les circonstances favorables à « l'évangélisation » d'une population détachée de la religion que les velléités missionnaires leur prêtaient. Le père Chéry débute le chapitre consacré aux funérailles par une critique de la fonctionnarisation et de la laïcisation des services funèbres, incluant dans « un ensemble administratif »⁶¹² les prestations des Pompes funèbres et la cérémonie religieuse facultative. Cette situation se développait particulièrement dans les grandes villes. Pour que son lecteur puisse prendre la mesure du résultat, le dominicain laisse la parole à Laurent Remillieux et rapporte une expérience d'enterrement vécue par le curé de Notre-Dame Saint-Alban dans une autre paroisse que la sienne. Les éléments du texte qui ont été soulignés correspondent aux principales critiques visant la pratique formaliste que connaissaient les paroisses urbaines traditionnelles. Ils s'opposent point par point aux changements introduits à Notre-Dame Saint-Alban.

« Il s'agissait d'anciens paroissiens, commerçants aisés, bons chrétiens, extrêmement éprouvés. Deux deuils récents et tragiques : la mère est veuve, elle a de nombreux enfants, elle a perdu récemment un petit-fils, elle enterre aujourd'hui un fils de 24 ans. Les funérailles ont lieu à 10 heures. M. le Curé chante la Messe. Deux vicaires et deux prêtres étrangers sont dans les stalles. Le corps est au fond de l'église. Une foule considérable assiste aux funérailles, beaucoup de personnes debout. Dans cette foule, très mêlée, presque personne n'a de missel. Aucune explication, aucune traduction ne lui est donnée. Après l'Épître, chant du *Dies irae*, mal chanté, et chant du *Pie Jesu Domine*. Aucune communion. Le suisse et deux sacristains font la quête jusqu'à la fin de la messe. Absoute chantée sans expression ni traduction. Passivité totale de l'assistance. En dehors de la famille, qui a prié ? qui a été ému, atteint ?... A la sortie de la messe, M. le Curé n'a rien dit à la famille. Tandis que la foule s'écoule en serrant les mains et en murmurant des condoléances, les tentures noires tombent et un mariage se prépare. J'entends quelqu'un faire cette réflexion : « Tout de même, que de monde ! ils étaient connus ! M. le Curé a dû faire une bonne journée !... »
 – Et voilà le «bouquet final !» que le spectateur moyen emporte de funérailles chrétiennes... »⁶¹³

La sclérose de la liturgie paroissiale justifiait le détachement religieux des foules urbaines et les critiques des non pratiquants. La description en contrepoint des cérémonies se déroulant à Notre-Dame Saint-Alban valorisait le renouveau liturgique, source de renouveau religieux. Rattachée aux aspirations missionnaires, la nouvelle liturgie des funérailles faisait de la paroisse, en ce moment privilégié, le lieu

⁶¹² H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 131.

⁶¹³ Laurent Remillieux cité par H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 131-132.

de la conversion possible. Le père Chéry résume les arguments déjà employés par Robert Flacelière et sans cesse développés par l'abbé Remillieux⁶¹⁴.

« S'il est un moment où le ministère sacerdotal peut s'exercer avec une efficacité particulière, c'est bien celui où le deuil a frappé dans une famille, posant d'un coup à ceux qui restent les plus grands problèmes de la destinée, de la nature de l'homme, de l'au-delà, de Dieu... A ces heures douloureuses où l'on cherche, souvent dans les ténèbres, une réponse aux questions qui se pressent, où les consolations humaines sont souvent si dérisoires, où l'on s'interroge aussi secrètement sur sa propre fin, le prêtre peut faire entendre la voix du Christ. Il a des chances d'être entendu et de toucher les fibres religieuses qui demeurent. A chaque enterrement, il y a un certain nombre de personnes qui ne mettent les pieds à l'église que dans ces circonstances. C'est une occasion magnifique d'évangélisation ! Et les familles elles-mêmes, dans combien de cas sont-elles chrétiennes ?... Le contact personnel du prêtre avec elles, auprès de la dépouille mortelle, puis à l'église, dans la célébration de la liturgie des funérailles, peut valoir toutes les prédications, s'il est ce qu'il doit être. »⁶¹⁵

Le récit de la « conversion » de Victor Grignard venait clore à chaque fois la démonstration. Le professeur Grignard était une personnalité connue du monde scientifique lyonnais : doyen de la Faculté des Sciences, directeur de l'Ecole de Chimie, membre de l'Institut, il résidait, depuis le milieu des années 1920, tout près de l'église de Notre-Dame Saint-Alban, rue Volney. Dans l'histoire racontée par Laurent Remillieux, il était dit non chrétien, contrairement à son épouse et à son fils, Roger, qualifié pour sa part de « très chrétien ». C'était certainement pour les accompagner qu'il participait aux fêtes paroissiales et se montrait lors de la kermesse, mais lui comptait parmi les non pratiquants qui ne se posaient pas la question du « surnaturel ». Sa conversion fut celle d'un baptisé accédant enfin à la vérité de la foi. L'abbé Remillieux et, à sa suite, le père Chéry, en firent un cas exemplaire : le récit de la conversion répondait exactement aux intentions missionnaires attachées à la célébration des funérailles et mettait en scène les étapes de la conversion, du ravissement premier vécu lors d'un enterrement au sacrement de l'extrême-onction réclamé la veille de sa mort. Le but apologétique du récit servait alors moins le personnage du « converti » que l'œuvre pastorale accomplie par la paroisse missionnaire.

⁶¹⁴ Laurent Remillieux revient à plusieurs reprises sur ce sujet dans l'essai écrit pour les éditions Bloud et Gay. Le chapitre 7, p. 33-43, développe notamment le thème des enterrements, occasion d'un apostolat de conquête. Robert Flacelière évoque l'enterrement « d'un savant célèbre, membre de l'Institut, détenteur d'un prix Nobel [sic] », après avoir mis en valeur les caractéristiques des funérailles célébrées à Notre-Dame Saint-Alban, *in Renaissance liturgique et vie paroissiale, op. cit.*, p. 133-134. Si l'on peut tenter le rapprochement entre le savant évoqué par Robert Flacelière et Victor Grignard, on ne peut néanmoins pas lui attribuer un prix Nobel qu'il n'a jamais eu.

⁶¹⁵ H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, *op. cit.*, p. 129-130.

Le récit reproduit par le père Chéry, qui annonce une nouvelle fois « laiss[er] la parole au Père Remillieux », est découpé en six paragraphes⁶¹⁶. Les quatre premiers correspondent aux quatre étapes de la conversion, le cinquième est consacré aux funérailles de Victor Grignard, le dernier comporte une conclusion attestant la connaissance que son milieu professionnel avait de son évolution spirituelle⁶¹⁷. Venu assister aux funérailles d'une institutrice, Victor Grignard fut saisi par les rites accomplis par le prêtre, qu'il ne quitta pas des yeux, et par les paroles de l'Eglise qui lui étaient pour la première fois traduites. Laurent Remillieux avait perçu son trouble, qui lui fut bientôt confirmé par Augustine Grignard : son mari restait bouleversé par ces funérailles et lui en parlait sans cesse. Victor Grignard se confia ensuite directement à son curé, rencontré dans le tramway.

« Il vient à moi, encore ému : “ Les funérailles de Mme X***, mais c'était formidable ! C'est la réponse au problème de la vie que vous donniez là !... ”
“ Pourtant, la langue latine n'est pas un obstacle pour vous : vous avez dû entendre cela nombre de fois ? ”
“ Ce n'est pas la même chose : souvent, cela est dit sans âme ; vous communiquez l'espérance, vous faites entendre la réponse aux grandes questions que tout le monde se pose dans le fond. ” »

La maladie et la mort d'une cousine reçue à leur domicile suscita un nouveau rapprochement. L'abbé Remillieux administra le sacrement de l'extrême-onction en présence de Victor Grignard et organisa les funérailles, dont les registres de catholicité gardent une trace à la date du 16 janvier 1927. Laurent Remillieux rapporte les réactions de son paroissien en mêlant encore au registre de l'émotion celui de l'interrogation intellectuelle sur le mystère de la vie, interrogation qui seyait au scientifique et se transformait manifestement en recherche spirituelle. Victor Grignard s'intéressa ensuite à une série de « six conférences sur le surnaturel », données par un oratorien⁶¹⁸ « dans une salle d'usine » du quartier, pour un public essentiellement ouvrier, au sein duquel se distingua, « au grand complet », « une cellule communiste voisine ».

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 142-145.

⁶¹⁷ Pour interpréter la structure de ce récit, on peut utiliser la grille de lecture appliquée par Frédéric Gugelot aux récits de conversion des intellectuels qu'il a étudiés au cours de sa thèse, *Conversions au catholicisme en milieu intellectuel. 1885-1935, op. cit.*, voir le chapitre I, « Le récit de conversion : un genre apologétique particulier », de la troisième partie intitulée « Témoigner pour Dieu ».

⁶¹⁸ On peut identifier l'oratorien en question, le père Dieux, prédicateur fort connu, spécialiste des réunions contradictoires. Voir la notice biographique qui lui est consacrée dans le tome 3 de *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, « Marie-André Dieux, p. 791.

« Grignard suivait avec une attention passionnée. “Le surnaturel existe-t-il ?” tel était le thème traité. A la sortie, il m’aborde, me prend la main : “ Mon cher Curé, comme c’était intéressant ! et dire que ce sont des questions que je ne connais pas ! Mais je vais m’y mettre, je vais travailler... ”. Nous sommes restés dans la rue jusqu’à deux heures du matin pour discuter avec des incroyants. »

Mais le « tournant » décisif fut marqué, en 1935, par la maladie qui frappa le professeur et le laissa diminué pendant de longs mois. Au cours du mois de novembre, l’abbé Remillieux dit lui avoir rendu plusieurs visites à la clinique où il était hospitalisé pour une opération de la dernière chance. Le prêtre prit l’initiative d’une entrevue « intime », qu’il obtint par l’intermédiaire du fils. Victor Grignard se savait condamné et le prêtre reçut sa confession, dernière étape de son retour dans l’Eglise.

« “ Je vais très mal. Ma femme me parle d’une opération... Je suis chimiste ; je sais ce que j’ai ; c’est la fin... Vous vous rappelez ces funérailles ? et la réunion où le père Dieux parlait du surnaturel ?... J’avais constaté mon ignorance. Depuis j’ai travaillé. Maintenant je suis prêt. Au nom du Père... ” – Une magnifique confession, celle d’une âme droite qu’on avait laissée dans la méconnaissance totale du christianisme. »

L’administration du sacrement de l’extrême-onction demeurait implicite. Le lendemain, Victor Grignard mourait. Ses funérailles furent célébrées le 16 décembre 1935 et la cérémonie se déroula selon le rituel établi à Notre-Dame Saint-Alban, en présence de la communauté paroissiale et des représentants des mondes scientifique et politique de la ville.

« Messe émouvante, comme celle qui avait été au point de départ de sa conversion ; communions nombreuses. A la sortie, l’Abbé Lacroix, vicaire à la paroisse, aujourd’hui Vicaire général, s’entend demander : “ Qu’est-ce donc que ce rite ? Est-ce catholique ? ” »

Au moment où il rédigeait l’essai promis à Francisque Gay, Laurent Remillieux s’était déjà félicité d’avoir pu échapper, lors de cet enterrement, aux « préjugés » et aux « routines » qui entouraient « trop de funérailles mondaines, étouffant la prière, la vraie prière des chrétiens », et d’avoir réuni autour du défunt la « famille spirituelle », plus essentielle à ses yeux que « tout ce que [la] ville compt[ait] de personnalités scientifiques ou officielles »⁶¹⁹.

Dans l’histoire de Notre-Dame Saint-Alban racontée par Laurent Remillieux, le personnage de Victor Grignard assume seul la preuve de l’efficacité du renouveau liturgique appliqué aux funérailles. Erigé en modèle, son exemple n’est pas corroboré

⁶¹⁹ Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 47.

par d'autres cas semblables⁶²⁰. De plus, il ne répond même pas aux intentions du projet missionnaire à l'origine de la paroisse. Au contraire, la « conversion » de Victor Grignard, représentant d'une élite sociale et culturelle résidant dans le quartier Montvert, pourrait au contraire servir à démontrer la caducité d'un projet conçu pour la ville ouvrière. Mais reprendre la lecture imposée par Laurent Remillieux et les promoteurs du renouveau paroissial, même pour en déterminer les enjeux et les limites, ne permet pas d'épuiser la question de la renommée acquise par les funérailles célébrées à Notre-Dame Saint-Alban. Les mêmes textes peuvent être reconsidérés et réinterprétés à la lumière d'autres grilles de lecture. Dès les débuts de la paroisse, les sources accordent une place essentielle à la célébration des funérailles et au culte des morts. Le troisième chapitre a donc déjà mis en œuvre la problématique d'une fondation paroissiale associée aux morts de la Grande Guerre. Les papiers qui datent des années 1920 jusqu'au milieu des années 1930⁶²¹ rassemblent de nombreuses invitations aux messes données pour les défunts, des exhortations lancées au groupe paroissial à se resserrer autour de ses morts chaque fois que l'événement tragique de la disparition de l'un de ses membres surgit, des appels réitérés à la participation des paroissiens aux funérailles célébrées pour les morts de l'Institut médico-légal, qui sont autant d'occasions de traiter du thème des rapports entretenus par la religion avec la mort et par les croyants avec leurs morts. Si, dans les années 1940, les sources se focalisent désormais en partie sur le thème d'une liturgie renouvelée des funérailles, qui participerait de la définition d'un nouveau modèle paroissial, elles continuent parallèlement à développer la plupart des thèmes qui occupaient la vie paroissiale dès les années 1920. De la même façon que quand il s'agissait d'un baptême ou d'un mariage, les doubles des registres paroissiaux, en consignait les notes du clergé sur le déroulement des funérailles, nous renvoient par réfraction tout un discours sur les attentes et les attitudes face à la mort et au deuil des membres les plus engagés dans la communauté paroissiale, comme sur celles des pratiquants occasionnels.

⁶²⁰ Même si Laurent Remillieux écrit dans son essai pour les éditions Bloud et Gay, p. 41 : « Cette scène dont tous les fidèles sont les acteurs sincères a été souvent l'occasion d'une révélation pour les incroyants ou pour les chrétiens de surface ; plusieurs fois aussi, cette révélation a été suivie de conversion », hormis celui de Victor Grignard, il n'expose aucun autre cas précis.

⁶²¹ Papiers Colin, Dossier « Envoi Bloud et Gay », copies d'extraits de bulletins paroissiaux conservés par Joseph Folliet, pour l'essentiel.

La conversion de Victor Grignard à la foi catholique avait été présentée par Laurent Remillieux comme l'aboutissement d'une quête spirituelle. Au centre des préoccupations du scientifique, se posait la question du « surnaturel », celle qui débattait des problèmes des origines de la vie et de ses fins dernières, du destin d'une humanité, fragile parce que vouée à la mort, et de sa possible survie dans un au-delà qui l'accueillerait après une vie terrestre. Les réponses qu'offrait le christianisme étaient certes susceptibles d'apaiser les craintes existentielles de Victor Grignard et des croyants qui fréquentaient l'église paroissiale. Mais lors de la célébration de funérailles et dans les autres rites accomplis pour le culte des morts, l'Eglise catholique ne produisait pas seulement un discours sur les mystères de la vie et de la mort, visant à satisfaire les besoins spirituels de ses fidèles. Les liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles ont toujours tenté de prendre aussi en compte les besoins humains de ces derniers. Elles ne célèbrent jamais « une mort abstraite et anonyme, mais la mort très concrète, personnelle, unique, d'un homme, d'une femme, d'un enfant, qui laisse derrière lui des proches dont la blessure est indicible »⁶²². Pour dire « le moment unique et ineffable vécu alors aussi bien par celui qui "trépassé" que par son entourage », elles s'appuient « sur des paroles de Dieu », mais utilisent « un langage humain »⁶²³. C'est ce « langage humain » et cette prise en compte des « besoins humains » qu'il s'agit d'interroger, dans le but de montrer qu'à Notre-Dame Saint-Alban, la religion assumait, dans les funérailles et le culte des morts, un rôle comparable à celui qui a été mis en évidence au cours du développement sur la célébration de la vie à travers les baptêmes et les mariages. Comment la liturgie de la mort intégrait-elle à son tour le sacré dans des pratiques sociales ?

Les audaces liturgiques de l'abbé Remillieux sont d'ailleurs à revisiter dans le cadre de cette interrogation. La promotion du renouveau paroissial disqualifiait les cérémonies célébrées dans les paroisses traditionnelles. La description d'un enterrement classique recueillie par le père Chéry auprès de Laurent Remillieux

⁶²² Philippe Rouillard, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, 216 p., p. 110. L'auteur, moine bénédictin et docteur en théologie, insiste dès son introduction sur la prise en compte des besoins humains, psychologiques, par le discours et l'action de la liturgie chrétienne au moment du douloureux passage de la vie à la mort. Cette première citation est extraite de la première phrase de sa conclusion. La valorisation de cette dimension de la liturgie chrétienne de la mort montre son importance.

⁶²³ *Ibid.*, p. 8.

rejoignait les impressions que Jules Monchanin avait autrefois confiées à sa sœur⁶²⁴. On reprochait au clergé et aux pratiquants conformistes la froideur de leurs cérémonies formelles, vidées de leur sens, organisées comme des services marchands. Certes, les prêtres qui s'essayaient au renouveau liturgique liaient leurs efforts à la recherche d'une satisfaction des besoins spirituels des fidèles, qui ramènerait à l'Église la foule des détachés. La problématique de la reconquête des âmes irriguait tous les discours qui dénonçaient les pratiques traditionnelles. Pourtant, une deuxième lecture des textes de l'abbé Remillieux laisse entendre autre chose. Le texte suivant, déjà cité dans les quelques pages qui précèdent, est repris pour les besoins de la démonstration.

« Il s'agissait d'anciens paroissiens, commerçants aisés, bons chrétiens, extrêmement éprouvés. Deux deuils récents et tragiques : la mère est veuve, elle a de nombreux enfants, elle a perdu récemment un petit-fils, elle enterre aujourd'hui un fils de 24 ans. Les funérailles ont lieu à 10 heures. M. le Curé chante la Messe. Deux vicaires et deux prêtres étrangers sont dans les stalles. Le corps est au fond de l'église. Une foule considérable assiste aux funérailles, beaucoup de personnes debout. Dans cette foule, très mêlée, presque personne n'a de missel. Aucune explication, aucune traduction ne lui est donnée. Après l'Épître, chant du *Dies irae*, mal chanté, et chant du *Pie Jesu Domine*. Aucune communion. Le suisse et deux sacristains font la quête jusqu'à la fin de la messe. Absoute chantée sans expression ni traduction. Passivité totale de l'assistance. En dehors de la famille, qui a prié ? qui a été ému, atteint ?... A la sortie de la messe, M. le Curé n'a rien dit à la famille. Tandis que la foule s'écoule en serrant les mains et en murmurant des condoléances, les tentures noires tombent et un mariage se prépare. J'entends quelqu'un faire cette réflexion : " Tout de même, que de monde ! ils étaient connus ! M. le Curé a dû faire une bonne journée !... ”
 – Et voilà le "bouquet final !" que le spectateur moyen emporte de funérailles chrétiennes... »⁶²⁵

Les éléments soulignés peuvent évoquer certains aspects de la liturgie mais ils mettent surtout en évidence la déficience de la prise en compte des besoins humains, psychologiques, de cette famille en deuil. Les termes employés recouvrent en effet le champ sémantique de l'émotion. De plus, la dénonciation la plus virulente concerne ici la carence des relations humaines : la souffrance des survivants est ignorée à la fois par l'assistance et le curé. La passivité, l'absence de gestes et de paroles rejettent la famille en deuil dans la solitude de sa douleur et de son désarroi.

Dans sa dénonciation sans concession du formalisme rituel, Laurent Remillieux ne prenait peut-être pas la juste mesure du pouvoir apaisant que les rites de la liturgie

⁶²⁴ Lettre de Jules Monchanin à sa sœur Nina, écrite à Roanne le 21 novembre 1918, A.M.L., Papiers Monchanin, 18 II, citée dans le chapitre précédent.

⁶²⁵ Laurent Remillieux cité par H. Ch. Chéry, O.P., *Communauté paroissiale et liturgie...*, op. cit., p. 131-132.

des funérailles, même dispensés dans ces paroisses traditionnelles honnies, possédaient sur les proches du disparu. Le rituel lié à la mort qui y était mis en scène revêtait pourtant certains des aspects positifs, décrits notamment par Louis-Vincent Thomas dans un ouvrage consacré aux rituels funéraires et aux fonctions qu'ils remplissent auprès des vivants⁶²⁶. Dans ces lieux aussi, on retrouvait « la répétition d'un modèle cohérent et hors du temps »⁶²⁷, cautionné par « des croyances religieuses », qui garantissait « la destinée des croyants [...] ici-bas et dans l'au-delà ». On ne pouvait nier « l'importance de la théâtralisation », l'église se transformant en cet « espace scénique » qui abritait des objets et un mobilier « lourds de symboles, soit par leur simple valeur emblématique, soit par leur fonction sacrée ». Les lourdes tentures noires, abandonnées à Notre-Dame Saint-Alban pour une plus grande simplicité des cérémonies, ne formaient pas seulement ce décorum stigmatisé parce qu'il entretenait les inégalités sociales. Pour les familles bourgeoises qui les réclamaient, elles restaient indispensables au rituel. En affichant leur différence par rapport aux autres groupes sociaux, elles marquaient concrètement leur existence sociale. Les en priver revenait peut-être à retrancher de ce rituel une part de son « pouvoir structurant » et sécurisant.

Mais le rôle que Laurent Remillieux assignait à la communauté paroissiale allait au-delà de ce cadre et de ce décor. Ce qu'il réprouvait en fait était la sclérose et l'appauvrissement d'un rituel, dont les fidèles ne comprenaient plus la signification symbolique, et qui risquait par conséquent de perdre sa fonction thérapeutique. En luttant contre la passivité de l'assistance, le curé de Notre-Dame Saint-Alban ne cherchait-il pas inconsciemment à préserver aussi « les interactions entre les

⁶²⁶ Louis-Vincent Thomas, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985, 294 p. Parce qu'elle a aidé l'analyse à sortir du discours intra-catholique, la lecture de cet ouvrage a été essentielle dans la progression de la réflexion. Deux axes de lecture organisent le propos de L.-V. Thomas. D'une part, l'auteur pose comme hypothèse de travail que « le rituel funéraire répond à une exigence universelle » (p. 115), mais qu'il constitue aussi « un aspect clé » d'un « système culturel » et qu'en cela il « permet de saisir l'environnement social *hic et nunc*, par-delà des invariants universels » (p. 119). D'autre part, toute l'étude est animée par la thèse selon laquelle « la ritualisation, qui implique la socialisation, est une thérapie efficace de l'angoisse de mort » (p. 213). Les deux axes conduisent l'historien non seulement à intégrer une réflexion de type anthropologique à l'analyse historique, mais aussi à décloisonner les champs des histoires religieuse, culturelle et sociale.

⁶²⁷ Sauf mention contraire, les citations de ce paragraphe et du paragraphe suivant sont toutes extraites de l'avant-propos de l'ouvrage de L.-V. Thomas, p. 7-16.

protagonistes du drame et le consensus qui les uni[ssai]t », sur lesquels reposait justement « le sens du rite » ? En recommandant la participation de l'assemblée aux paroles et aux gestes rituels, aux chants et à la communion, ne s'efforçait-il pas de restituer au rite son « efficacité symbolique » ? On n'en était pas encore à la suppression du *Dies irae*, ce qui dessinait d'ailleurs une des limites du changement liturgique, mais Laurent Remillieux, comme autrefois Jules Monchanin, critiquait la façon dont il était joué et chanté et regrettait l'émotion qui aurait traduit les sentiments des vivants⁶²⁸. En retirant cependant les ornements noirs et en mettant l'accent « sur les liens qui uniss[ai]ent les vivants aux morts et les vivants entre eux », on plaçait déjà « le rituel sous le signe de l'espérance et de l'apaisement », allégeant sa dramatisation. En renonçant aux différentes classes d'enterrement et en uniformisant le cérémonial funéraire, on imposait une démocratisation du rituel. La modernité religieuse de Notre-Dame Saint-Alban ne devait donc pas seulement être lue en termes de quête spirituelle. Face à l'immixtion de la mort et à la menace de « néantissement » de l'individu et du groupe que cette dernière représentait, elle offrait au croyant la consolation et l'espérance qui l'aideraient à dépasser l'angoisse de la mort et la douleur de la séparation, et elle participait des stratégies sociales qui tentaient de maintenir le lien social et l'intégrité de la communauté des paroissiens.

Les invitations aux messes célébrées pour les défunts, qui ont été conservées parmi les papiers Colin et qui ont déjà été utilisées dans le cadre de la problématique d'une fondation paroissiale liée aux morts de la Grande Guerre, livrent à elles seules bien des éléments de la démonstration. Elles présentent encore l'intérêt de remonter aux premiers temps de l'histoire paroissiale et donc de montrer la continuité des préoccupations liées au culte des morts, en les détachant de la question du renouveau liturgique, du moins telle qu'elle a été posée dans les années 1940. Annonçant le décès d'un paroissien, elles replacent le disparu dans sa vie quotidienne et le relient au tissu relationnel de son quartier, puis évoquent les circonstances de sa mort. Paroles de consolation et d'espérance, promesses de survie et de retrouvailles destinées aux survivants se succèdent ensuite. L'essai rédigé au milieu des années 1930 par Laurent Remillieux insiste déjà sur des thèmes plus proches de ceux développés par les promoteurs du renouveau paroissial. Délaissant le problème de la « déchristianisation », on retiendra du manuscrit l'obstination à réclamer la présence

⁶²⁸ La fin du paragraphe reprend certaines des réflexions développées par L.-V. Thomas autour des problèmes de la « laïcisation » et de la lutte contre la « déchristianisation de la mort », p. 102-103.

de tous les membres de la communauté paroissiale et leur participation à la communion, lors de la messe célébrée le jour des funérailles, et les pages consacrées au traitement réservé aux morts de l'Institut médico-légal.

La première étape que la liturgie de la mort définissait dans les invitations aux messes données pour un défunt s'attachait à l'accompagnement du mourant. Celui qui avait le temps de se préparer à l'idée de sa mort semblait partir apaisé, délivré de l'angoisse de la disparition et de l'inconnu. En l'aidant à se défaire du désir de la vie qui l'abandonnait, à renoncer aux êtres aimés et au monde et à accepter l'inéluctable, le prêtre facilitait le « travail du trépas ».

« Le 4 mai s'éteignait doucement et pieusement dans le Seigneur Mme Anne Paris. [...] Après avoir demandé elle-même les sacrements et reçu la sainte Communion, [...] elle donna à tous le spectacle d'une mort très édifiante. »⁶²⁹
« Ce fut par sa mort édifiante qu'elle donna à son mari, à sa fille et à son gendre qui l'assistaient étroitement, la meilleure et la plus chrétienne consolation. Mme Mallet acheva, en effet, son pèlerinage terrestre dans la Communion des Saints, consacrée une dernière fois par l'Extrême-Onction et emportant avec elle le viatique eucharistique qui conduit divinement de notre "vallée de larmes" à la Paix éternelle des élus de Dieu. »⁶³⁰

En rendant la mort acceptable, en lui donnant le visage de la sérénité, le prêtre apaisait aussi les craintes des vivants. Il éloignait d'eux l'horreur des images associées à la mort, celles de la décomposition et de la pourriture des corps aimés. Il écartait la panique qui s'emparait d'eux pendant l'attente du vide et du rien qui allaient se substituer à la vie. Le mourant avait le devoir de le seconder dans cette tâche en donnant à ses proches « le spectacle d'une mort édifiante ». Les textes suivants nous parlent toujours du mourant et des vivants qui l'entourent et ils expriment encore le souci du prêtre d'amener ses fidèles à accepter la mort qui s'impose. Ils mêlent au thème du renoncement consenti à la vie celui d'une mort que les vivants peuvent tolérer car elle ne fait plus peur. Les champs lexicaux attachés à la description effrayante de la mort s'effacent ou se diluent dans les images positives de la beauté, de la sérénité, voire du bonheur, puisque la joie recouvre même l'agonie, pourtant physiquement effroyable.

« Combien il est beau de contempler, dans la sérénité de leur soir, les vies qui ont consisté à se donner, comme se donnent les mères. Mme Morard avait appris à se détacher tous les jours d'elle-même par affection pour les siens. Son âge mûr s'était rajeuni de la jeunesse de ceux qu'elle aimait et quand vint le jour où il fallut tout

⁶²⁹ Invitation à une messe chantée à l'intention de Mme Anne Paris, datée du 27 mai 1923, Papiers Colin.

⁶³⁰ Invitation à une messe de requiem à l'intention de Mme Mallet, datée du 20 juillet 1924, Papiers Colin.

quitter, elle y était préparée par la direction même de sa vie. Aussi accepta-t-elle la mort avec simplicité, sachant bien que ce qu'elle perdait n'était que la vie limitée, au-delà de laquelle son élan l'avait toujours portée. »⁶³¹

« La mort vint s'asseoir à son chevet. Elle comprit bien vite son approche et se prépara à l'accueillir non comme une étrangère dont la vision lugubre effraie, mais comme une amie secourable, pitoyable et pourvoyeuse d'éternité. O éternité, que vous êtes près de moi, et que vous me mettez près de Dieu ! [...] Tout ce qui entoure le chrétien malade " vibre des approches divines ". Une joie surnaturelle plane sur son agonie ! C'est bien alors que s'éveille le sentiment d'avoir trop peu connu la bonté de Dieu, sa tendresse et de l'avoir insuffisamment servi. C'est alors aussi qu'à la vue du Dieu crucifix, l'on sent l'espérance faire place à une douce certitude appuyée sur les mérites de Jésus-Christ qui sont appliqués par l'absolution et l'Extrême-Onction. Jésus-Rédempteur qui est tout pour le mourant est encore tout pour nos chers défunts. »⁶³²

Les paroles de consolation continuaient cependant, après le moment du trépas, à accompagner les survivants, tourmentés par l'idée de leur propre mort et anéantis par la douleur de la perte. L'espérance de l'au-delà exprimait un rêve de continuité qui s'opposait à l'angoisse de la disparition.

« Du moins, nous qui sommes chrétiens, avons-nous la constante et très ferme espérance de voir nos familles démantelées ici-bas, se reconstituer bientôt, par la miséricorde divine, dans l'éternel et bienheureux Au-delà. »⁶³³

La croyance en une autre vie après la mort aidait les chrétiens à traverser le deuil qui les frappait. L'incroyant qui ne possédait pas la connaissance de l'éternité se retrouvait livré à un désespoir sans issue : parce qu'il ignorait que les vivants reviendraient des morts, il demeurait dans l'angoisse du « néantissement » de sa vie et donc dans le sentiment de son inanité.

« Pour l'incroyant la mort est un spectre dont on se détourne ; pour le chrétien, la mort, figure douloureuse puisqu'elle impose une séparation momentanée, est aussi et surtout messagère de béatitude. »⁶³⁴
« Nous regrettons, certes, ceux qui nous quittent, mais nous conservons l'Espérance sainte car nous sommes sûrs de les revoir. Notre Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. Laissons ceux qui ne connaissent pas la Vérité et n'ont d'autre espérance que de n'en avoir pas, laissons ces malheureux se consoler par le désespoir et dire : "notre vie est le passage d'une ombre, et on ne revient pas des morts." Les chrétiens n'ont pas de telles illusions pour tromper leur angoisse. "Je suis, a dit le Christ, la résurrection et la Vie ; celui qui croit en moi, ne mourra pas de la mort éternelle. »⁶³⁵

⁶³¹ Annonce d'une messe chantée pour Mme Morard, datée du 20 janvier 1924, Papiers Colin.

⁶³² Annonce d'une messe à l'intention de Mme Perraut-Novelle, datée du 2 mars 1924, Papiers Colin. Les passages soulignés le sont pour les besoins de la démonstration.

⁶³³ Invitation à une messe chantée pour le repos de l'âme de M. Ballet, datée du 19 octobre 1922, Papiers Colin.

⁶³⁴ Annonce d'une messe à l'intention de Joseph Trippier, non datée, Papiers Colin.

Par un renversement du discours éclairé de la science, la vérité était portée par les croyances religieuses, qui justifiaient aux yeux du groupe paroissial le rituel. Les illusions et les errements se situaient du côté de l'incroyant.

Toutes les morts ne se ressemblaient cependant pas et il était beaucoup plus douloureux d'envisager les morts prématurées, vécues comme une injustice, que les morts des vieillards parvenus au terme d'une vie pleine et satisfaisante. Les deux textes suivants relatent le décès de deux paroissiens de 81 et 83 ans, en soulignant la facilité du passage de la vie à la mort et l'absence de regrets ressentis à la fois par le mourant et par ses proches.

« Quelle belle mort ! Si on peut appeler mort ce soupir un peu plus faible qui marque seul l'entrée d'un élu dans son triomphe ! Elle semble soulever le voile et nous montrer le commencement éternel de la béatitude ! Ce sont les sentiments ressentis près de la couche funèbre de M. de Laroue, autour duquel brille l'auréole de toute une vie de devoir. Et cela, c'est mourir ? Et nous craignons la mort ? Que Dieu est bon de nous donner de tels exemples et de tels soutiens ! Quand saurons-nous [...] qu'il n'y a au monde qu'une chose à faire : bien vivre pour bien mourir ? »⁶³⁶

« Il me semble la voir arriver auprès de Jésus, les mains pleines et n'ayant besoin d'autre témoignage que celui de son travail enfin achevé ; je crois l'entendre dire : “ Seigneur, la journée que vous m'aviez donnée est close ; Seigneur, vous êtes juste. Je suis lasse et je me suis lassée en travaillant pour Vous. ” »⁶³⁷

La mort d'un enfant revêtait une tension autrement plus dramatique. Les paroles de consolation ne venaient qu'après la reconnaissance de la douleur légitime des parents, à laquelle s'associaient le prêtre et, par son intermédiaire, l'ensemble des fidèles fréquentant l'église paroissiale. Deux enfants de moins d'un an venaient de mourir et le prêtre rappelait l'attente et les espoirs de la grossesse, les moments difficiles de la naissance et des premiers mois, qui, une fois traversés, méritaient récompense. Le décès de ces deux enfants en bas âge ramenait les hommes à la précarité de la vie et à son ambivalence : lors de chaque passage, naissance ou décès, s'entrelaçaient la vie et la mort, dans une contiguïté dont rendait compte le discours religieux. Mais cette fois, la mort perdait sa beauté et sa sérénité et les images atroces du cadavre « pitoyable » ne pouvaient être rejetées aussi facilement. Il fallait en passer par la compréhension de « la douleur maternelle » et visiter intérieurement cette douleur pour que le discours de l'espérance puisse être reçu.

⁶³⁵ Invitation à une messe chantée à l'intention de Mme Terme, datée du 25 janvier 1925, Papiers Colin.

⁶³⁶ Invitation à la messe de funérailles de M. de Laroue, datée du 21 mai 1925, Papiers Colin.

⁶³⁷ Invitation à une messe pour Mme Cros, Papiers Colin.

« Deux jeunes enfants de notre famille paroissiale [...] furent récemment ravis à notre tendresse, enveloppés encore de leur robe baptismale. Voilà donc comme en ce monde les larmes sont près de la joie ! Toutes les espérances apportées par cette bénédiction qu'est une naissance, évanouies tout à coup ! Tous ces assujettissements endurés pendant de longs mois, pour aboutir à cette tristesse !... Qu'il est pitoyable le cadavre d'un petit enfant ! Il faut ramasser toute sa foi, tout son amour et toute sa confiance en Dieu, pour ne pas défaillir. Mais Dieu a des consolations et des compensations pour toutes nos épreuves, et si grande que soit la douleur maternelle, elle n'est pas cependant plus grande que sa Bonté. La pensée de l'immense bonheur échu à ces petits frères est celle qui nous redresse ; nous ne pouvons plus être malheureux en les sentant si heureux. Et les mères qui voient, en leur enfant qui n'est plus, un petit ange dans les Cieux, pleurent encore, mais de plus douces larmes. Je ne connais vraiment que les parents de ces prématurés Elus qui puissent regarder le ciel, et y trouver de tels enfants, de tels protecteurs, de tels avant-coureurs ! »⁶³⁸

Heureusement, les cadavres pitoyables étaient transfigurés par la beauté et la douceur des anges. La connaissance intime de la douleur des parents, essentiellement de la mère, que dévoilent les mots de Laurent Remillieux, ne renvoie pas seulement à son expérience de prêtre mais aussi à son histoire familiale. Enfant, n'avait-il pas vécu, seul avec ses parents, la disparition d'un petit « ange » et le deuil de sa mère ?

A travers ces exemples, on aura déjà pu remarquer que les rituels liés à la mort évoqués dans les invitations distribuées aux paroissiens et conservées par le premier vicaire de Notre-Dame Saint-Alban, sont limités pour la plupart à deux moments particuliers : l'administration du sacrement de l'extrême-onction et la célébration de messes pour les défunts. L'abbé Remillieux ne disposait pas encore du pouvoir curial. Les premières funérailles inscrites sur le registre de catholicité ne furent célébrées que le 18 octobre 1924. Mais avant même l'érection canonique de la paroisse, le clergé desservant la chapelle de secours dépendant de Saint-Maurice de Monplaisir prenait soin des mourants et des morts du futur territoire paroissial. Ce dernier se déterminait déjà à partir du lien qui s'établissait, grâce aux rites accomplis, entre ses vivants et ses morts. Dans l'invitation suivante, Catherine Morard, décédée à 49 ans, était décrite comme une mère de six enfants, habitant le quartier⁶³⁹. L'abbé Remillieux exprimait ses regrets de ne pouvoir offrir à sa famille et aux catholiques de la « famille paroissiale » des obsèques sur le territoire qui leur appartenait.

« Une mère de famille, Mme Morard, vient d'être enlevée à la terre pour la véritable patrie. Les obsèques ont lieu ce lundi. On se réunira au domicile de la défunte, 58 rue Bataille, à 8 h $\frac{3}{4}$. La messe d'enterrement sera dite à l'église de l'Assomption ;

⁶³⁸ Invitation, datée du 7 décembre 1924, à deux « messes des anges », célébrées pour Henri Magnin et Claudius Montagnon, Papiers Colin.

⁶³⁹ Elle a été recensée en 1911, avec son époux et cinq de ses enfants chemin de Croix Morlon à Saint-Alban, ancienne dénomination de la rue Bataille. On ne relève aucune trace de cette famille dans les listes nominatives de 1921.

après la messe, l'absoute sera donnée ; de là on se rendra au cimetière. Dans quelques mois nous aurons notre église. Quand des vides se creuseront au milieu de nous, ce sera une consolation pour notre famille paroissiale de se réunir dans notre propre église autour des restes de ceux que nous aimons et d'y offrir pour eux le Saint Sacrifice de la Messe. En raison des obsèques de Mme Morard pour qui nous prions de toute notre âme, sans oublier ceux qu'elle laisse derrière elle, il n'y aura qu'une seule messe à 7 h ¼. Cette messe sera dite pour les défunts de la famille Guinard-Martinet. »⁶⁴⁰

Les morts étaient exclus de leur territoire au moment de leurs funérailles et cette exclusion ajoutait au chagrin. Le prêtre attendait avec impatience le moment où les vivants pourraient se réunir autour de leurs morts dans leur église. Ce serait l'une des raisons d'être du groupe paroissial que l'abbé Remillieux et son vicaire étaient en train de constituer : prendre en charge, dans le cadre de ce territoire, le rapport que toute société devait construire avec ses morts et célébrer l'union des vivants et des morts qui garantissait l'harmonie du monde.

En veillant par le culte qui leur était rendu à leur repos dans la paix, les vivants se conciliaient les disparus et s'attiraient leur protection.

« C'est ici que l'Eglise répond aux désirs des vivants et aux besoins des morts par un dogme d'admirable solidarité : la communion des saints. Nous pouvons par nos prières et nos épreuves sanctifiées, hâter le bonheur de nos chers disparus, et puisque nous le pouvons, nous le devons. »⁶⁴¹

Aux morts d'intercéder à leur tour pour leur assurer la vie dans un monde tout aussi pacifié.

« A l'approche de Noël, Anna avait mis sa confiance dans le petit Jésus, demandant autour d'elle de le prier, lui l'Enfant Dieu, pour elle sa créature et son enfant. Et Jésus l'exauça le 24 décembre, en la retirant de ce monde pour l'unir, sans doute dès le lendemain, jour de Noël, à ses anges, afin de chanter avec eux « la paix entre les hommes ». »⁶⁴²

La promesse de retrouver dans la vie éternelle Catherine Morard n'était pas la seule garantie accordée aux vivants. Grâce à la parole dite – dans la pratique des chrétiens le « disons-nous » ne se réduisait pas à un « pensons », chaque prière exprimait la croyance par le verbe –, la morte demeurait présente parmi les siens, elle continuait à voir et à entendre leurs joies et leurs peines, comme elle emportait une part d'eux avec elle.

⁶⁴⁰ Copie dactylographiée de l'annonce des funérailles de Mme Morard, datée du 13 janvier 1924, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁶⁴¹ Invitation à la messe célébrée à l'intention de M. le Lieutenant Emile Hautier, datée du dimanche 24 mai 1925, Papiers Colin.

⁶⁴² Annonce de la messe des enfants célébrée en souvenir d'Anna Bouvard, datée du 13 janvier 1924, Papiers Colin.

« Si cependant nous nous affligeons, du moins est-ce avec retenue, car la foi nous oblige de bien espérer de ceux qui, comme elle, meurent dans l’Eglise et dans la communion des sacrements. Bien loin de la croire disparue sans retour, disons-nous au contraire qu’elle s’en est allée dans la patrie céleste où nous sommes sûrs que nous irons bientôt. Son souvenir sera alors plus vivant que celui des vivants ; elle y aidera, et de son côté fera un mystérieux effort pour rejoindre le nôtre. Elle continue donc à vivre avec sa famille, comme sa famille meurt en elle. Elle voit les siens, elle les entend de plus près que lorsqu’ils étaient dans ses bras. »⁶⁴³

Mais comme le laisse entendre l’emploi de la première personne du pluriel dans le texte qui précède ou dans la citation qui suit, l’union des vivants et des morts dépassait les limites du groupe familial, touché directement par la mort d’un de ses membres, pour englober l’ensemble des croyants appartenant à la communauté paroissiale en formation.

« Sur le chemin du Ciel, c’est en grand nombre que nous viendrons lui donner ce fraternel appui, puisque Dieu en accorde le pouvoir et en offre la consolation à sa famille et à nous-mêmes. »⁶⁴⁴

Des années après, le curé de Notre-Dame Saint-Alban semblait avoir atteint son but. Son discours, désormais empreint du vocabulaire du renouveau liturgique, louait la « prière communautaire », gage et expression de cette union des vivants et des morts, qui tous ensemble composaient la « Famille spirituelle ».

« Pourquoi ce pèlerinage de la Famille Spirituelle aux tombes de ceux qui nous ont quittés ? C’est que nous appartenons à une même communauté dont le Christ-Jésus demeure le Chef et que la Communauté Spirituelle a pris en charge le salut de ses “frères” qui déjà ont quitté la terre et sont entrés dans leur Eternité. Il importe que notre Famille se fasse plus unie et que sa prière pour ses morts soit bien une prière communautaire. »⁶⁴⁵

Le rapport entre les vivants et les morts n’était cependant pas seul en question. Les liens tissés à l’occasion du culte rendu aux morts structuraient aussi le groupe des vivants et témoignaient de sa réalité. Dès le début des années 1920, l’abbé Remillieux réclama la présence de l’ensemble des pratiquants lors des messes célébrées pour les défunts et leur participation à la communion, acte qui affirmait symboliquement non seulement la solidarité entre les vivants et les morts, mais aussi l’union des vivants.

⁶⁴³ Annonce d’une messe chantée pour Mme Morard, datée du 20 janvier 1924, Papiers Colin.

⁶⁴⁴ Invitation à la messe célébrée à l’intention de M. le Lieutenant Emile Hautier, datée du dimanche 24 mai 1925, Papiers Colin.

⁶⁴⁵ Copie dactylographiée d’un extrait du bulletin paroissial, *La Semaine religieuse et familiale*, du 15 au 22 décembre 1940, Papier Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

« Nous serons très unis, demain, au cours du Saint-Sacrifice, dans la salutaire pensée de la mort qu'illumine l'Espérance Sainte. »⁶⁴⁶

Le groupe devenait le moyen de gérer une angoisse individuelle de mort et les textes plus tardifs insistaient encore sur la mission consolatrice que devait remplir le rassemblement de la « Famille spirituelle ».

« Quand c'est possible, pour les funérailles des meilleurs chrétiens ou de ceux que nous connaissons bien, nous essayons de persuader la famille de demander une heure assez matinale pour que la messe soit chantée devant la dépouille mortelle. Sans doute parce que ces funérailles où tout le monde prie, où tout le monde prend part aussi au Sacrifice, où presque tout le monde communie sont émouvantes et consolatrices, elles nous sont de plus en plus demandées par les familles chrétiennes. »⁶⁴⁷

Mais l'exigence de Laurent Remillieux signifiait plus que la volonté de prendre en charge la douleur et l'angoisse des proches du disparu. L'angoisse de mort était partagée par tous les paroissiens et c'était cette angoisse collective qu'il fallait aussi gérer. Les rituels funéraires n'étaient pas seulement à envisager par rapport à l'individu. Leur fonction thérapeutique ne se résumait donc pas à calmer l'angoisse existentielle de chacun des membres du groupe paroissial. Les pratiques du deuil apparaissaient également comme des actes de sociabilité en ce qu'elles luttèrent contre la perturbation introduite par la disparition d'une personne dans l'harmonie du groupe auquel elle appartenait, groupe familial d'abord, groupe structuré par les liens du voisinage ensuite, groupe paroissial aussi.

L'exemple suivant se focalise sur le déséquilibre familial causé par la mort du père, mais il commence par évoquer directement le groupe plus large des habitants du quartier. Parmi ces derniers, certains étaient inclus dans le groupe des paroissiens. Laurent Remillieux leur assignait un rôle actif dans la résolution du deuil des Bouvier, qui devait aboutir à la restructuration de la cellule familiale et au retour à l'équilibre, et qui aiderait à leur réinsertion dans le groupe des habitants du « quartier » auxquels ils appartenaient.

« Tous ceux qui appartiennent au quartier connaissent Monsieur Joseph Bouvier, père de famille de sept enfants, demeurant 11 rue Pierre Sonnerat. Dans la nuit de dimanche à lundi, sans que rien n'ait pu le faire prévoir pour aussi tôt, Dieu l'a rappelé à Lui. [...] De ce mal apparent doit sortir un bien. Cette famille où tout était uni, tout était bon, ne doit pas être brisée par cette mort. Nous entourerons Madame Bouvier et les siens. »⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Invitation à une messe chantée pour le repos de l'âme de M. Ballet, datée du 19 octobre 1922, Papiers Colin.

⁶⁴⁷ Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 44.

Chaque fois que disparaissait un membre d'un groupe particulier, un habitant du « quartier », un enfant des écoles paroissiales, un « camarade de l'Albanaise » ou un fervent de la « Famille spirituelle », l'abbé Remillieux sollicitait en fait la présence de tout le groupe à la messe des funérailles.

Pour le décès de Mme Morard :
« Toutes les familles du quartier tiendront à s'y faire représenter par quelqu'un des leurs. »⁶⁴⁹
En souvenir d'Anna Bouvard, décédée à l'âge de 10 ans :
« Tous les enfants du quartier et les parents qui pourront se rendre libres y sont très invités. On chantera, on priera ensemble. »⁶⁵⁰
En souvenir des deux enfants décédés avant l'âge d'un an :
« Tous les enfants de notre paroisse y participeront avec leurs parents par la prière et la Sainte Communion, unissant en harmonieux concert leurs adorations et leurs louanges à celles des Anges du Paradis. »⁶⁵¹

Les pratiques communautaires liées à la mort permettaient de pallier la perte du membre de ce groupe. Les rites avaient bien pour mission de réinstaurer l'équilibre du tissu relationnel de chacun des groupes et de maintenir leur cohésion⁶⁵².

Si la réunion de toute la communauté paroissiale exprimait une solidarité envers ceux qui souffraient, elle concrétisait ainsi sa propre existence.

« L'assistance à ces messes de défunts, si nous n'en sommes pas absolument empêchés par un devoir d'état doit devenir pour nous une pieuse habitude qui marquera d'une façon très touchante quelle grande famille veut être Notre-Dame Saint-Alban. »⁶⁵³

⁶⁴⁸ Invitation à une messe de funérailles, copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial du 25 octobre 1927, Papier Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁶⁴⁹ Annonce d'une messe chantée pour Mme Morard, datée du 20 janvier 1924, Papiers Colin.

⁶⁵⁰ Annonce de la messe des enfants célébrée en souvenir d'Anna Bouvard, datée du 13 janvier 1924, Papiers Colin.

⁶⁵¹ Invitation, datée du 7 décembre 1924, à deux « messes des anges », célébrées pour Henri Magnin et Claudius Montagnon, Papiers Colin.

⁶⁵² Cette problématique a constitué le fil directeur d'un colloque international organisé par le Département Santé et Société de l'Université Paris-Val-de-Marne et par l'équipe de recherches sur les traités de savoir-vivre en Europe du CRLMC de l'Université Blaise Pascal à Créteil les 21-22-23 mai 1992. Les actes du colloque ont été publiés l'année suivante, *Savoir mourir*, Textes réunis et présentés par Christiane Montandon-Binet et Alain Montandon, Paris, Editions L'Harmattan, coll. « Nouvelles Etudes Anthropologiques », 1993, 310 p. La publication qui réunit des communications d'historiens, d'anthropologues, de psychanalystes, permet de compléter, par des études de cas, l'approche plus synthétique proposée par l'ouvrage de L.-V. Thomas.

⁶⁵³ Annonce, rédigée par Laurent Remillieux et datée du 24 février 1924, de trois messes de défunts célébrées pour Mme Savignard, M. Teppe et M. de Mijolla. On remarquera, dans la continuité

L'appel était même susceptible de dépasser les limites du groupe des pratiquants voire des croyants.

« Dans une famille, dans la nôtre, les douleurs et les joies rapprochent. Souffrir ensemble, jouir ensemble créent les liens les plus doux et les plus forts. Nous connaissons Monsieur Alexandre Bouvier. Ceux qui l'ont approché l'ont aimé. Ses longues souffrances auraient suffi à créer autour de lui une atmosphère de sympathie. Ceux d'entre nous, incroyants, croyants, chrétiens pratiquants qui ont assisté aux funérailles trouveront très naturel que nous nous réunissions pour penser à lui, parler de lui, prier pour lui. Je demande à tout le monde d'assister à la messe que je dirai demain, à 8 heures dans l'intention d'associer les souffrances, les désirs, les espoirs de notre ami qui était un chrétien sincère aux souffrances, à la passion rédemptrice du Christ. »⁶⁵⁴

En proposant aux incroyants de s'associer à la prière de l'Eglise catholique, le prêtre montrait sa volonté de créer, à partir du culte rendu aux morts du futur territoire paroissial et du partage d'un vécu, les liens qui contribueraient à fonder un espace socialisé au sein de la périphérie urbaine. Les textes datant du milieu des années 1930 montraient un repli des exigences de Laurent Remillieux. La « Famille spirituelle », était désormais la seule concernée par les invitations.

« Tous les chrétiens et toutes les chrétiennes susceptibles de s'associer par la prière aux funérailles entièrement chrétiennes de l'ami que nous avons perdu sont convoqués, par lettre personnelle. »⁶⁵⁵

La restriction rendait compte de la modification des données démographiques et sociales du territoire paroissial. L'expansion de la population amplifiait son anonymat et il était devenu clair que la communauté paroissiale qu'avait désiré fonder le clergé de Notre-Dame Saint-Alban n'engloberait jamais tous les habitants. Le projet religieux redéfini à partir de la promotion du renouveau paroissial se recentrait sur une communauté plus étroite et les funérailles fournissaient désormais une occasion de tester la dynamique du groupe des pratiquants de Notre-Dame Saint-Alban, sa cohésion et sa disponibilité vis-à-vis des exigences pastorales de son curé.

des réflexions développées dans le troisième chapitre sur le thème des conditions de la fondation paroissiale, que le culte rendu aux morts mêle aux cérémonies organisées pour les morts du territoire paroissial celles qui l'étaient pour les disparus des familles Remillieux et Carlhian. Ainsi, Marie Savignard, veuve, née en 1859, a été recensée en 1921 au 11 de la rue Montvert. Elle occupait alors un emploi au service des Contributions du Ministère des Finances. La même annonce réclame la présence des fidèles pour une messe célébrée à l'intention de M. de Mijolla, membre par alliance de la famille Carlhian.

⁶⁵⁴ Copie dactylographiée d'une invitation à une messe pour un défunt, datée du 16 janvier 1921, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁶⁵⁵ Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 45

Dans l'essai préparé pour les éditions Bloud et Gay, Laurent Remillieux présentait désormais l'assistance aux messes pour les défunts comme une pratique unissant les membres les plus fervents de la « communauté paroissiale ». Les parents et les amis du disparu recevaient toujours une lettre d'invitation qui leur proposait de se joindre à la « Famille spirituelle », mais ils ne formaient plus le centre de la célébration. Ils étaient exclus du « nous » qui désignait « l'élite paroissiale ».

« Nous tenons beaucoup à ces messes. Elles sont presque toujours la messe que nous appelons « la messe de la Famille Spirituelle ». Pour permettre aux Etudiantes Infirmières et Visiteuses d'y prendre part ainsi qu'aux personnes qui doivent être au travail à 8 h en dehors de chez elles, cette messe est célébrée chaque jour à 6 h 15. C'est la messe des fidèles. Ils l'offrent à leurs différentes intentions. Trois ou quatre fois par semaine, elle est offerte pour un de ces défunts inconnus. [...] Nous écrivons aux parents ou aux amis pour les inviter à la messe de celui qu'ils ont perdu. Ils se trouvent au milieu de nous : nous chantons, nous communions, nous revivons sans hâte le drame du Calvaire. »⁶⁵⁶

Les « défunts inconnus » étaient les morts de l'Institut médico-légal dont le clergé de Notre-Dame Saint-Alban avait la charge. Les prêtres de la paroisse et le noyau de pratiquants les plus engagés s'efforçaient de mettre en œuvre la charité de l'Eglise catholique et de remplir pour le mort inconnu les devoirs des chrétiens : l'accompagner dans sa dernière demeure et prier pour le repos et le salut de son âme. Comment imaginer abandonner au néant les dépouilles de ceux qui mouraient dans l'obscurité d'un acte criminel ou suicidaire ou dans la solitude de leur vie ?

« Dans la grande salle de la Morgue, quand nous nous trouvons devant la dépouille mortelle d'un frère ou d'une sœur en Jésus-Christ et en humanité, nous nous souvenons [...] de ce que Jésus-Christ mourant sur la croix a éprouvé pour toutes les âmes douloureuses. Par ses souffrances et par sa mort, il a voulu les sauver toutes. Devant les pauvres cercueils, le même sentiment nous étreint. Parmi les âmes défuntes ce sont ces âmes-là qui sont les plus oubliées. Aussi est-ce à elles que nous nous devons davantage. »⁶⁵⁷

Il fallait aussi recevoir la peine des proches de l'être emporté par une mort brutale ou réprouvée. Après la célébration de la messe, Laurent Remillieux invitait les quelques parents ou amis présents à prendre une tasse de café au presbytère et les écoutait parler du défunt. En leur ouvrant l'église paroissiale et le presbytère, il reconnaissait leur douleur personnelle et les aidait à inscrire cette dernière dans une communauté sociale. Il leur offrait finalement le premier lieu de sociabilité où pouvait être entamé le travail du deuil.

Les explications que Laurent Remillieux formulait pour ses futurs lecteurs insistaient surtout sur les perspectives « missionnaires » qu'impliquait la situation. De ce

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 41-42.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

rapprochement découlaient parfois « la régularisation d'un mariage » ou un baptême. La participation aux cérémonies de Notre-Dame Saint-Alban déclenchait l'émotion propre à susciter la conversion ou le retour à l'Eglise. C'était en revenir à l'exemplarité du fonctionnement paroissial : la communauté de fervents créée par l'abbé Remillieux donnait à voir son rayonnement. Etroitement associées aux cérémonies mettant en scène l'union des fidèles de la paroisse, les funérailles célébrées pour la morgue municipale pouvaient encore témoigner des liens fusionnels qui structuraient le groupe paroissial et l'articulaient autour des conceptions de son curé. Cela apparaissait de façon éclatante quand la messe des funérailles coïncidait avec la messe communautaire dominicale, célébrée à 7 heures.

« Il n'est pas rare, surtout en été, que des funérailles venant de la morgue, soient fixées à cette heure matinale. Ce sont les heures dont personne ne s'accommode... Pour nous c'est une aubaine spirituelle. La prédication aura une portée plus profonde que d'habitude. [...] "Les convois" qui nous viennent de la morgue arrivent exactement dix minutes après l'heure. Il est 7 h 10. L'Evangile est chanté ; les annonces sont faites ; les avis sont donnés. Les deux portes s'ouvrent, tous les fidèles se tournent vers le fond. Le célébrant dépose la chasuble sur l'autel et descend par l'allée centrale au devant de la dépouille mortelle, précédée déjà par le prêtre qui a fait la " levée du corps " à la morgue. Ceux qui suivent le convoi, les tout premiers surtout, sont priés de monter jusqu'à la table de communion. [...] Le cercueil est déposé au milieu de tous devant la table de communion. Les porteurs se retirent. »⁶⁵⁸

La description de la suite de la cérémonie reprenait la liste des changements liturgiques introduits dans la paroisse, en insistant sur la traduction des prières et sur la participation active des fidèles. La charge d'aumônerie remplie auprès de l'Institut médico-légal servait les intérêts de la « Famille spirituelle » en permettant au groupe d'affirmer en cette occasion encore sa cohésion et sa différence.

On ne peut s'empêcher de noter l'ambiguïté qui troublait, ici comme dans d'autres situations exposées au cours du chapitre précédent, la finalité de l'action missionnaire : en œuvrant pour le salut des oubliés de Dieu, les membres de la communauté paroissiale travaillaient pour leur propre accomplissement spirituel. On assistait à leur ascension personnelle vers le Christ. Ce que nous ont appris les derniers développements, c'est, d'une part, que ce cheminement spirituel ne pouvait pas être réalisé en dehors du groupe qui abritait leurs croyances et leurs espérances et, d'autre part, que l'expérience vécue au sein de ce groupe ne revêtait peut-être pas la même signification pour tous. Utopie paroissiale, cette expérience devenait l'anticipation de la vie religieuse d'une communauté idéale, qui s'imposerait dans

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 39-40.

l'avenir rêvé par Laurent Remillieux. Mais le groupe des fervents de Notre-Dame Saint-Alban, qui, selon le discours diffusé par le clerc, devait vivre de ses valeurs et de ses pratiques religieuses, offrait aussi à ses participants une structure de sociabilité à même de satisfaire certains de leurs besoins sociaux : il vivait également de ses pratiques sociales.

Les itinéraires esquissés tout au long de ce chapitre ont confirmé que l'adhésion au projet religieux était loin de constituer la seule motivation des paroissiens les plus pratiquants de Notre-Dame Saint-Alban. Se reconnaître dans le projet religieux manifestait l'appartenance au groupe, mais le bénéfice de cette appartenance dépassait le champ du sacré. Le partage d'une expérience d'essence spirituelle nouait des liens qui s'exprimaient en dehors des célébrations religieuses. Il justifiait la solidarité qui se déployait dans les moments difficiles de l'existence, les échanges qui enrichissaient le quotidien, les rencontres qui alimentaient la vie sociale des individus, des couples, des familles. Il définissait des critères de choix relationnels, qui établissaient autant de repères au sein de la société que formaient les habitants du territoire paroissial. Une preuve supplémentaire pourrait être trouvée dans l'impression plusieurs fois éprouvée que l'appartenance à un groupe d'Action catholique ou la participation active à l'une des œuvres paroissiales prenaient plus d'importance dans la vie de certains pratiquants que la communion spirituelle recherchée par Laurent Remillieux. Quand ils évoquent les cérémonies célébrées à Notre-Dame Saint-Alban, les témoins rencontrés rappellent certes la ferveur particulière qui les enveloppait. Mais ils attribuent cette ferveur à la personnalité charismatique de leur curé et s'ils s'en réclament eux-mêmes, c'est surtout pour marquer leur différence vis-à-vis des autres paroisses et par là-même affirmer l'existence de leur groupe.

Mais il ne faut pas non plus perdre de vue la finalité du discours tenu par Laurent Remillieux sur sa paroisse ou ses autres destinataires. Dès la fondation de Notre-Dame Saint-Alban, la réalité paroissiale ne s'était jamais jouée exclusivement sur son territoire institutionnel. Nous avons pu le vérifier en étudiant les conditions de sa naissance, en définissant les enjeux et les modalités d'introduction du nouveau paroissial, en évoquant ceux qui revendiquaient le modèle proposé par l'abbé Remillieux et son équipe, ou encore en rencontrant dans les registres de catholicité certains des paroissiens *extra-muros* qui ont fait à l'extérieur de Notre-Dame Saint-Alban sa publicité. Comme dans le cas des paroissiens « officiels », leur participation

au projet spirituel défini pour la communauté paroissiale, et donc leur usage du sacré dans un cadre territorial qui leur était étranger, pouvaient donner lieu à plusieurs interprétations. Ils disaient trouver à Notre-Dame Saint-Alban les formes accomplies d'une vie religieuse qui leur étaient ailleurs refusées. Les cérémonies célébrées répondaient à leur besoin de sacré et la pratique d'un catholicisme social ouvert sur un monde à convertir s'accordait à leurs valeurs sociales et politiques. Mais en venant s'inclure dans l'expérience spirituelle vécue à Notre-Dame Saint-Alban, n'exprimaient-ils pas eux aussi leur appartenance à un même groupe, non plus formé sur une base territoriale, mais à partir d'un réseau de relations, qui déterminaient les contours d'un milieu particulier du catholicisme lyonnais ? Il s'agit pour finir de retrouver ceux et celles que nous avons abandonnés pour explorer le fonctionnement du groupe paroissial constitué par des habitants de la périphérie urbaine, et de quitter un questionnement articulé autour du concept de territoire pour en revenir aux problématiques posées par les notions de milieu et de réseau.

En dernier ressort, l'analyse de la fréquentation paroissiale nous ramène donc à une élite de militants, non pas celle qui, résidant sur le territoire paroissial, s'engageait dans les œuvres paroissiales et répondait aux exigences de son curé, mais celle qui, venue d'ailleurs, trouvait dans Notre-Dame Saint-Alban un point d'ancrage spirituel. Fréquenter la paroisse de Laurent Remillieux devint pour ces individus un des signes de leur appartenance à un même groupe, un groupe lié par un idéal religieux et une vision commune du monde. L'ouverture de la paroisse à cet ailleurs du territoire institutionnel devait beaucoup à ses fondateurs et aux conditions de sa fondation. En identifiant les intervenants ponctuels, entraînés à Notre-Dame Saint-Alban par Laurent Remillieux ou par Victor Carlhian, et les paroissiens « *extra-muros* », comme on les appelait alors, on renouera avec les premiers développements de la thèse qui ont exploré le réseau du catholicisme social dans lequel s'inséraient nos deux fondateurs. Même absorbé par sa charge curiale, Laurent Remillieux continua à cultiver et à élargir son réseau relationnel, à s'investir dans de multiples causes, tandis que Victor Carlhian multipliait ses engagements intellectuels et religieux. La vie paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban fut affectée par ces engagements, non seulement parce que certaines de ses réalisations en procédèrent, mais aussi parce qu'ils impliquèrent une dualité du public paroissial, de ses attentes et de ses exigences. Bref, sur le territoire paroissial se jouaient deux réalités, l'une qui s'insérait dans la vie sociale de la périphérie urbaine, l'autre qui était négociée loin

de Notre-Dame Saint-Alban mais qui se reflétait en elle. C'est à la recherche de la deuxième de ces deux réalités que nous partons maintenant.

CHAPITRE 7 : Notre-Dame Saint-Alban, un lieu dans un réseau

Laurent Remillieux et Victor Carlhian, tous les deux issus du réseau des anciens sillonnistes lyonnais, avaient fondé ensemble la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban mais leur association avait reposé dès le départ sur un malentendu. La collaboration avait vite tourné à la confrontation, même si de cette dernière les sources et les témoignages directs ne renvoient qu'une image feutrée. Ils ne privilégiaient pas les mêmes engagements et, si chacun savait emprunter à l'entourage de l'autre les hommes qui sauraient faire avancer sa propre cause, s'ils circulaient occasionnellement dans les mêmes réseaux, cette fréquentation commune ne relevait pas d'une communauté d'idées ni d'action. Répertorier les catholiques qui ont fréquenté la paroisse sans appartenir au territoire institutionnel revient finalement à défaire l'entrelacement des réseaux auxquels appartenaient, par leurs engagements extérieurs respectifs, les deux hommes. On aura déjà compris que deux réseaux se détachaient nettement dès les années 1920. La participation de Victor Carlhian aux différents cercles d'intellectuels catholiques lyonnais de l'entre-deux-guerres a pu faire connaître Notre-Dame Saint-Alban dans ce milieu, attiré par l'expérience spirituelle promise et la possibilité de nouvelles rencontres. Le combat de Laurent Remillieux en faveur du rapprochement franco-allemand irrigua peut-être plus encore la réalité paroissiale. Les liens que le curé de Notre-Dame Saint-Alban avait réussi à recréer, après la guerre, avec des catholiques de l'aire germanique, étaient rapidement redevenus une des raisons majeures de sa vie et de son action. La clé essentielle de ses engagements se retrouvait donc, comme au cours de ses années de jeunesse, dans sa relation avec l'Allemagne.

Il s'agit alors d'envisager, dans leur complexité et leur multiplicité, les recoupements et les interactions de tous les groupes fréquentés par les animateurs de Notre-Dame Saint-Alban et ayant influencé ou nourri à un degré quelconque la vie paroissiale. Une mise en récit privilégiant l'unité d'action plutôt que la continuité chronologique

semble nécessaire pour approcher les logiques d'ensemble et montrer comment s'inséraient les différents réseaux envisagés dans un même milieu catholique social. On n'évitera pas de placer Laurent Remillieux ou Victor Carlhian au centre de l'histoire, mais on veillera aussi à introduire dans la mesure du possible une observation extérieure. En abordant par exemple l'histoire paroissiale par l'intermédiaire de Jules Monchanin, on ne cherche pas cette fois à analyser le regard que pourrait porter sur l'expérience paroissiale un prêtre non-conformiste⁶⁵⁹, mais à démêler l'écheveau des liens tissés avec les fondateurs de la paroisse en dehors de cette dernière, jusqu'à envisager le partage des expériences intellectuelles ou pastorales menées au sein du territoire paroissial. Retracer ensuite les relations entretenues par Paul Couturier avec Victor Carlhian et Laurent Remillieux amène à élargir le champ de l'observation et à renverser l'orientation de cette dernière. Définir la place et le rôle des deux fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban dans la naissance lyonnaise de l'œcuménisme spirituel revient en effet à considérer les engagements extérieurs qui innervent en retour la réalité paroissiale, lui donnant ainsi une de ses dimensions extraterritoriales. L'itinéraire du groupe des laïques de L'Association, décrit sur trois décennies environ, permet quant à lui de situer la paroisse dans d'autres cercles lyonnais du catholicisme social et de montrer la contiguïté des expériences locales et nationales en matière de travail social ou de laïcité consacrée. Retrouver enfin les Compagnons de Saint-François, et spécialement leur branche féminine, nous ramène à l'Allemagne tout en permettant de montrer comment se renégocie le fonctionnement du groupe des laïques consacrées. L'objectif est d'une part d'appréhender les liens extérieurs à Notre-Dame Saint-Alban, qui participent de la définition des identités de Laurent Remillieux et de Victor Carlhian et fournissent des clés pour la compréhension des actions qu'ils engagèrent au sein de la paroisse. Mais il ne faut pas oublier, d'autre part, que l'on cherche à étudier ces groupes pour eux-mêmes et non la seule présence des deux héros de l'histoire en leur sein, puisque c'est bien le lien du groupe à Notre-Dame Saint-Alban qui nous intéresse depuis le moment où l'hypothèse d'un

⁶⁵⁹ Jacques-Guy Petit, « Un non-conformiste des années vingt : Jules Monchanin », *Cahiers d'Histoire*, 1981, 3, p. 271-287. La thèse de doctorat d'histoire de l'auteur a porté sur *Le milieu de formation de l'abbé Monchanin (1895-1925)* et elle a été soutenue en 1974 à l'Université Paris X-Nanterre, deux volumes dactylographiés de 250 et 299 p. Publication partielle sous le titre *La jeunesse de Monchanin, 1895-1925. Mystique et intelligence critique*, Paris, Beauchesne, 1983, 276 p.

fonctionnement paroissial fondé sur un réseau extra-paroissial de pratiquants a été posée.

1 – Réseau et logiques relationnelles : l'exemple de Carlhian, Couturier, Monchanin et Remillieux et de l'œcuménisme spirituel

La réflexion sur ces thèmes a déjà été engagée au moment de la préparation de communications pour des colloques organisés autour de deux figures cléricales lyonnaises : Jules Monchanin et Paul Couturier⁶⁶⁰. Dans le premier cas, les débats étaient largement centrés sur la vocation et le rayonnement missionnaires d'un prêtre connu pour sa rencontre avec la spiritualité hindouiste, mais qu'il fallait aussi saisir, avant son départ pour l'Inde, au moment de ses expériences et engagements lyonnais. Sa circulation au sein des milieux intellectuels catholiques lyonnais de l'entre-deux-guerres a été étudiée par Etienne Fouilloux⁶⁶¹, qui avait sollicité ma participation pour compléter le tableau de l'époque lyonnaise par la relation des liens entretenus avec les catholiques sociaux de Notre-Dame Saint-Alban. Le personnage de Jules Monchanin⁶⁶² est déjà intervenu dans le récit de l'histoire paroissiale : son témoignage a souligné son adhésion au projet liturgique et a évoqué les débuts de sa participation à l'expérience pastorale. Mais avant de présenter plus en détail la nature et les circonstances de ses interventions, il nous faut comprendre par quel biais ce prêtre si difficile à saisir dans le Lyon catholique des années 1920, toujours et partout

⁶⁶⁰ Le premier de ces colloques a été consacré en avril-juillet 1995 à Jules Monchanin. La communication a été publiée sous le titre « Jules Monchanin et Notre-Dame Saint-Alban », dans les actes des Colloques de Lyon-Fleurie et de Shantivanam-Thannirpalli, *Jules Monchanin (1895-1957). Regards croisés d'Occident et d'Orient*, Lyon, Profac-Credic, 1997, 409 p., p. 73-87. Le deuxième colloque évoqué s'est tenu en novembre 2002.

⁶⁶¹ E. Fouilloux, « Jules Monchanin dans les milieux intellectuels lyonnais de l'entre-deux-guerres », in *Jules Monchanin (1895-1957). Regards croisés d'Occident et d'Orient*, *op. cit.*, p. 53-71.

⁶⁶² Les pages qui suivent reprennent donc largement la communication publiée sous le titre « Jules Monchanin et Notre-Dame Saint-Alban », *op. cit.*. L'essentiel des informations avait été recueilli dans le fonds Jules Monchanin des Archives municipales de Lyon.

présent, que le père de Lubac définit comme un « homme [qui] était tout à tous », avant d'ajouter que « de sa plénitude tous prenaient leur part »⁶⁶³, mais qui paradoxalement passait, s'était pris, lui aussi, dans les filets de Notre-Dame Saint-Alban. Et ce furent en fait les relations personnelles tissées avec les principaux protagonistes de la paroisse qui le conduisirent d'abord jusqu'à ce lieu.

Le deuxième colloque a pour sa part envisagé les différents aspects de la personnalité de l'abbé Couturier et de son œuvre œcuménique. Mon intervention se chargeait d'analyser les rapports qui existaient entre le fondateur lyonnais de l'œcuménisme spirituel, Victor Carlhian et Laurent Remillieux, et la collaboration de ces deux derniers à l'histoire de l'œcuménisme spirituel. En me suggérant cette communication, Etienne Fouilloux n'a rien fait de moins que me proposer de revisiter quelques chapitres de sa thèse⁶⁶⁴, exercice qui pouvait apparaître dans un premier temps fort troublant, tant l'étendue du corpus de sources exploité, la précision et la rigueur des faits exposés, le souci de leur contextualisation et leur interprétation donnaient l'impression que cette histoire avait été écrite une fois pour toutes. Comme dans le cas de l'observation des liens noués par Jules Monchanin avec Notre-Dame Saint-Alban et ses animateurs, l'expérience présentait toutefois pour mon propre travail un intérêt certain. Le suivi de trois acteurs essentiels du réseau de l'œcuménisme spirituel né à Lyon m'a permis de revenir sur plusieurs hypothèses de travail qui guident l'histoire des réseaux et qui ont déjà été explorées au cours de l'étude du milieu sillonniste lyonnais. Se placer de nouveau à l'échelle de quelques individus seulement, en reconstituant précisément leurs itinéraires, en remettant à jour les problématiques qui conduisaient leurs histoires personnelles, en faisant apparaître les micro-logiques relationnelles qui présidaient à leur rencontre et à leur travail commun, autorise à re-questionner à la fois la part de l'amitié dans la constitution et l'entretien des réseaux et le rôle qu'y jouent les affinités intellectuelles et spirituelles.

Tandis que l'itinéraire lyonnais de Jules Monchanin permet de replacer sa participation à l'expérience paroissiale dans le contexte de son appartenance à un milieu catholique marqué par la personnalité de Victor Carlhian, la mise en regard des itinéraires de Paul Couturier, Victor Carlhian et Laurent Remillieux montre

⁶⁶³ Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Poitiers, Aubier, 1966, 356 p.

⁶⁶⁴ E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires d'expression française*, op. cit..

d'abord pourquoi la rencontre des trois hommes sur la base de l'œcuménisme spirituel a été possible. L'observation de l'amitié qui liait Victor Carlhian à Paul Couturier comme à Jules Monchanin ouvre aussi sur une histoire de l'intime que je n'avais pas pu encore approcher dans l'étude du fondateur laïc de Notre-Dame Saint-Alban pour la période de l'entre-deux-guerres. Elle montre combien le cadre de l'amitié a favorisé la conversion philosophique et théologique de l'abbé Couturier, alors que les relations qui se développaient entre Jules Monchanin et Victor Carlhian avaient trouvé au contraire leur origine dans la proximité intellectuelle révélée par leurs premiers échanges. En ce qui concerne Laurent Remillieux, les logiques de l'histoire renvoient au précédent de son expérience sillonniste. Sa contribution à l'œcuménisme spirituel procéda encore d'une problématique toute personnelle, qui naquit dans la continuité d'un engagement opéré dans un autre milieu que celui de l'œcuménisme. D'ailleurs, les engagements personnels des quatre hommes et leur insertion dans différents réseaux du catholicisme doivent être évoqués pour mieux suivre les fils qui tissèrent autour de Notre-Dame Saint-Alban ce réseau de pratiquants extra-muros qui fit sa renommée.

La conversion de l'abbé Couturier

La rencontre entre Laurent Remillieux, Victor Carlhian et Paul Couturier matérialisait en effet un possible que contribuent à expliquer objectivement plusieurs éléments de leurs itinéraires et de leurs histoires personnelles. Paul Couturier et Laurent Remillieux étaient tous les deux nés à Lyon, à sept mois d'écart, l'un le 29 juillet 1881, l'autre le 26 février 1882. Laurent Remillieux commença sa scolarité au pensionnat des Frères des Ecoles chrétiennes dit « Aux Lazaristes ». Ce fut dans ce même collège que Paul Couturier obtint un baccalauréat de mathématique en 1900, deux ans plus tôt que son frère, qui avait intégré entre temps le séminaire de philosophie d'Alix. Entré dans la Société des Prêtres de Saint-Irénée la même année, il fut ordonné le 9 juin 1906, obtint une licence ès sciences aux Facultés catholiques de Lyon et devint en 1907 professeur de sciences à l'Institution des Chartreux, poste dont il tira plus d'amertume que de satisfaction. Rappelons simplement que l'ordination de Laurent Remillieux fut célébrée le même jour, et qu'après avoir subi plusieurs échecs à l'examen de licence, il fut nommé professeur d'allemand à l'institution Saint-Joseph de Roanne. Comme celle de l'abbé Couturier, cette nomination répondait plus aux besoins de l'enseignement privé catholique qu'à une vocation personnelle, qui trouva à s'épanouir dans l'expérience pastorale menée dans

le quartier de Croix-Luizet à Villeurbanne. Des chassés-croisés « Aux Lazaristes » aux itinéraires d'enseignant malgré eux de prêtres diocésains, des parallèles se dégagent déjà. L'essentiel reste cependant qu'appartenant à la même génération, ils furent compagnons d'ordination, une ordination vécue en pleine crise politique et théologique. L'engagement sillonniste de Laurent Remillieux, engagement qui devait plus à l'influence de son frère Jean et aux circonstances qu'à une conviction démocratique personnelle, ne doit pas masquer le poids de la formation cléricale reçue par le séminariste. Une génération de prêtres se reconnaissait dans l'exaltation d'une lecture spirituelle du monde et de ses événements au détriment d'une lecture politique plus lucide. On ne peut que souligner le poids de la formation sulpicienne qui apparaissait à travers les expressions d'une piété christocentrique et l'importance accordée à la prière, vécue comme une action pratique qui saurait démontrer son efficacité. L'analyse appliquée par Etienne Fouilloux à Paul Couturier lors de la conférence inaugurale du colloque de novembre 2002⁶⁶⁵ a déjà été vérifiée pour Laurent Remillieux.

Le laïc de l'histoire pouvait-il se retrouver dans ce schéma ? Comme Paul Couturier, Victor Carlhian, de six ans son aîné, avait vu le jour dans un milieu de la bourgeoisie industrielle, préservée dans son cas de l'expérience d'une faillite. L'austérité était cependant de mise et Victor Carlhian ne sacrifia jamais sa fortune à un confort bourgeois. Redisons aussi qu'après des études secondaires chez les Frères maristes de Saint-Genis-Laval, il obtint le baccalauréat puis une double licence en mathématiques et en sciences physiques aux Facultés catholiques de Lyon. Les sciences avaient suscité la vocation d'une carrière universitaire, qu'il abandonna, tant en raison de ses difficultés d'élocution que parce que le devoir l'appelait à succéder à son père dans l'entreprise familiale. Cette vocation contrariée et la déception d'une activité professionnelle imposée par obligation familiale libéraient une énergie qu'il investissait dans ses engagements religieux. Le désir de réconciliation politique et sociale, qui animait la génération du ralliement et du catholicisme social à laquelle il appartenait, se heurta au regain de l'anticléricalisme républicain, à la politique de laïcisation suivie jusqu'à son terme par les radicaux et aux égarements du nationalisme. L'engagement sillonniste de Victor Carlhian concrétisa la recherche

⁶⁶⁵ Etienne Fouilloux, « La vocation tardive de l'abbé Couturier », in *L'œcuménisme spirituel, de Paul Couturier aux défis actuels*, Actes du colloque universitaire et interconfessionnel, Lyon et Francheville, Rhône, France, les 8, 9 et 10 novembre 2002, organisé par le Centre Saint-Irénée, Centre Unité chrétienne, Université Catholique de Lyon, Lyon, Profac, 2003, 211 p., p. 15-43.

d'une troisième voie lui permettant d'affirmer son catholicisme dans la République. En 1905, il fonda le Sillon lyonnais et en devint l'animateur. Ce fut dans ce cadre et au cours des années qui suivirent qu'il devint l'ami intime de Jean Remillieux, de onze ans son cadet. Le laïc et le clerc s'étaient rejoints dans la militance sillonniste et ils privilégiaient tous les deux les logiques éducative, religieuse et sociale du premier Sillon au détriment de l'orientation plus politique du grand Sillon. En dépit de la différence d'âge et même si Jean Remillieux demeurait très en deçà de l'audace intellectuelle, des préférences théologiques et de la réflexion sociale développées par Victor Carlhian, lié au milieu suspecté de modernisme par les autorités diocésaines, le statut du clerc lui assurait une prééminence spirituelle qui régissait ses rapports avec le laïc. Mais il a déjà été montré que, plus que tout, ce fut la mort au front de Jean Remillieux qui fixa la supériorité spirituelle du clerc sur le laïc, moralement contraint de se rendre à sa vision du monde et à sa conception de la foi.

L'amitié qui lia Victor Carlhian à Paul Couturier, le laïc, intellectuel trop audacieux aux yeux de l'institution ecclésiale, au clerc marqué par la primauté du spirituel, n'était donc pas sans précédent. La première expérience d'amitié qu'il avait vécue avec un prêtre et la perte subie le préparaient à accepter avec humilité les principes d'amour et de charité, qui guidaient les choix et la vie religieuse de son nouvel ami, de la même façon qu'ils avaient conduit l'action de Jean Remillieux. Cette amitié commença à se nouer au cours de l'été 1920, lors du premier séjour de l'abbé Couturier dans la propriété familiale que les Carlhian et les Le Gros avaient acquise dans le Vercors, en Isère, au cours du printemps précédent. Les deux familles se rendraient désormais à Saint-Ours chaque été, toujours accompagnées d'un aumônier qui desservirait la chapelle du domaine. Aucun document n'a livré d'information sur la façon dont Paul Couturier a été contacté par les propriétaires de Saint-Ours. Les enfants Carlhian restent persuadés que leur père ne connaissait pas l'abbé Couturier avant cet été 1920. L'hypothèse que Victor Carlhian l'ait rencontré par l'intermédiaire d'un de ses neveux, candidat cette année-là au baccalauréat et qui aurait suivi une scolarité aux Chartreux, est restée invérifiable. En tout cas, Paul Couturier revint chaque été pendant la plus grande partie du mois d'août et le début du mois de septembre. Avec un autre prêtre, l'abbé Bride, il offrit la présence ecclésiastique la plus régulière à Saint-Ours.

De ces séjours et de l'amitié qui se noua entre l'abbé et le propriétaire des lieux, la famille Carlhian a conservé un témoignage exceptionnel, un journal de vacances,

intitulé le Livre de Raison de Saint-Ours⁶⁶⁶. Malheureusement, ce fut seulement en 1927 que les Carlhian et les Le Gros décidèrent de garder une trace écrite régulière de leurs séjours à Saint-Ours. Simone Carlhian, l'aînée des enfants, alors âgée de 14 ans, se chargea de rassembler les souvenirs familiaux et de les consigner avec l'aide de sa mère. Les premières années font donc pour l'essentiel l'objet d'un regard rétrospectif et plutôt synthétique. Les principaux auteurs du journal restèrent les enfants des deux familles, des adolescents, puis de jeunes adultes, qui se faisaient l'écho des occupations de chacun, des discussions, de la vie quotidienne estivale, des visites rendues par les amis. En 1930, le journal de Saint-Ours se transforma en Livre de Raison, ouvrant plus largement ses pages aux adultes de la famille et à leurs invités. Victor Carlhian lui-même multipliait ses interventions et l'abbé Couturier ne manquait jamais de fermer la saison par un texte disant la joie ressentie pendant son séjour. De plus en plus à partir de 1930, le journal conserve aussi la trace des conversations qui avaient lieu entre les deux hommes. Quelques pages relatent même à deux voix leurs dialogues spirituels. Aussi la source fournit-elle un point de vue privilégié pour qui souhaite observer les relations nouées entre le laïc et le clerc. Enfin, on peut voir qui étaient les personnes qui fréquentaient la propriété de Saint-Ours et venaient partager, l'espace d'une seule journée parfois, les vacances et l'intimité familiale des Carlhian. Le journal dessine alors les contours d'un réseau d'intellectuels catholiques lyonnais, et son intérêt est de placer en son centre la personnalité de Victor Carlhian. En effet, ce dernier est toujours apparu de façon récurrente dans les études des divers groupes de réflexion philosophique auxquels il avait appartenu, toutes soulignent son importance, mais l'analyse ne se focalise qu'à de rares exceptions, et toujours de façon incomplète, sur lui.

Le 27 août 1930, l'abbé Couturier remplit la première page du journal pour la nouvelle saison⁶⁶⁷. Il regrettait que ses hôtes aient oublié jusque-là leurs obligations d'écriture et fixait les nouvelles règles de la tenue du Livre de Raison. Son souci de conserver une trace des vacances à Saint-Ours montre déjà l'importance qu'il accordait à ce temps, hors du temps, à ce monde, hors du monde, dans lequel il pénétrait l'intimité familiale des Carlhian. Les remarques des enfants prouvent combien tous lui étaient attachés. L'abbé Couturier partageait le quotidien et les

⁶⁶⁶ Je n'ai pas pu travailler sur l'original de ce document mais Louis Carlhian m'a autorisée à photocopier les cahiers qui composent ce Livre de Raison dans leur intégralité.

⁶⁶⁷ Livre de Raison de Saint-Ours, Cahier 2, Papiers Carlhian.

tracas domestiques, il s'occupait des enfants et se joignait à leurs loisirs. Le 10 septembre 1933, il écrivait :

« En quittant, après un long séjour, l'atmosphère familiale si pleine d'amitié, je ne puis assez remercier tous et chacun. Ils savent qu'ils me sont tous très chers et le Seigneur le sait aussi. »⁶⁶⁸

Il finit par considérer les Carlhian comme sa « deuxième famille » et les remerciait souvent de lui avoir ouvert leur maison et leur vie. Les Madinier qui rendirent une visite à Victor Carlhian le 9 septembre 1933 s'y trompèrent d'ailleurs. L'épouse de Gabriel Madinier, alors professeur de philosophie au lycée du Parc à Lyon⁶⁶⁹, était persuadée qu'il existait un lien de parenté entre Paul Couturier et ses hôtes. Cette amitié et ces vacances, la sociabilité qu'elles induisaient, offraient au prêtre un repère, un point d'ancrage, un contexte affectif favorable aux échanges philosophiques et théologiques et au rapprochement. Car on ne peut nier la distance intellectuelle et politique qui séparait en 1920 Victor Carlhian et Paul Couturier.

Cette distance, le journal de Saint-Ours la résume abruptement mais avec humour :

« Un des premiers aumôniers de Saint-Ours fut Monsieur l'abbé Couturier, professeur aux Chartreux. Il est très sympathique par sa distinction et sa finesse ! Tous l'estiment bientôt pour sa discrétion et sa science. Avec Monsieur de Mijolla, il parcourt la propriété en étudiant le nom des arbres et des fleurs. Avec Monsieur Carlhian, les promenades sont moins paisibles. L'un fut sillonniste. L'autre a de vives sympathies pour l'Action Française. De là quelques chaudes discussions sur les rapports de la politique et de la morale ou sur l'action sociale... Et quand les discussions ont lieu si près des précipices, sait-on ce qui peut arriver ? »⁶⁷⁰

Un exemple peut illustrer la divergence des orientations politiques et sociales des deux hommes. Le samedi 22 août 1931, une discussion à table posa le problème de l'eugénisme⁶⁷¹. Paul Couturier définit son point de vue sur la sélection naturelle et Victor Carlhian, absent ce jour-là, y répondit par une lettre. Les propos des deux hommes sont rapportés dans le Livre de Raison par Simone Carlhian. L'abbé Couturier restait persuadé de l'efficacité légitime d'une sélection naturelle qui éliminait les « tarés, physiquement et moralement ».

⁶⁶⁸ Livre de Raison de Saint-Ours, Cahier 3, 10 septembre 1933.

⁶⁶⁹ Voir la notice biographique rédigée par Albert Lachièze-Rey dans le volume du *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* consacré à *Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais*, *op. cit.*, p. 285-286.

⁶⁷⁰ Livre de Raison de Saint-Ours, Cahier 1, Récit rétrospectif de l'été 1920, p. 12.

⁶⁷¹ Livre de Raison de Saint-Ours, Cahier 2, 22 août 1931.

« Pourquoi tant soigner les enfants ? demande Mr l'abbé. Laissez donc jouer la sélection naturelle, la nature ne laissera subsister que ceux qui sont aptes à vivre. Pourquoi tant de puériculture ? A quoi bon construire des préventorium, des sanatorium... etc. qui font vivre des tarés, physiquement et moralement... Une âme saine réclame un corps sain et les grands saints ont tous été des "costaude" : Dom Bosco, Saint François-Xavier... [...] Le plus grand service qu'on puisse rendre aux enfants est de les envoyer au ciel, ajouta-t-il. Mr l'abbé regrette de ne pas être mort après son baptême, car il croit négligeable les mérites d'une vie entière. »

La réponse de Victor Carlhian, qui arriva dans la semaine qui suivit, était à l'opposé de cette conception philosophique et théologique de la vie humaine et de son rapport au divin, même si le laïc prenait de nombreuses précautions rhétoriques pour ne pas offenser son ami. Après avoir lié les problèmes de santé aux réalités économiques vécues par les plus pauvres, il défendait le caractère sacré d'une vie en devenir donnée par Dieu, mais dans laquelle l'homme pouvait intervenir. Sa fille aînée recopia l'intégralité de la lettre dans le Livre de Raison.

« La question de l'eugénisme est une des plus délicates. L'homme a le devoir de se bien porter mais il n'a pas toujours les moyens de remplir ce devoir. Si un certain nombre de maladies sont imputables aux vices, on a dit avec raison que l'homme ne mourait pas mais qu'il se tuait, il est cependant incontestable que la maladie est souvent aveugle et frappe des innocents. Qu'est-ce que la santé ? Qu'est-ce que la maladie ? Qu'est-ce que l'homme sain ? Il est bien difficile de formuler un idéal à atteindre, on distingue d'assez loin et en gros, mais les cas douteux sont innombrables.

Certes, l'homme est fou qui mène une vie anti-hygiénique, qui habite les cages à lapins des villes, mais il lui faut vivre et les nécessités économiques sont là. Au fond tous les problèmes sont liés et il n'y a pas de question morale qui ne soit aussi économique. Il n'y a rien où l'âme intervient où n'intervienne aussi le corps. Bref, efforçons-nous de nous bien porter et si nous sommes malades de recouvrer la santé. Quant aux autres, passons en consolant les affligés, en soulageant les malades car ce sont des œuvres de charité et de miséricorde bénies par le Seigneur. La vie est chose divine, c'est pourquoi il ne faut pas profaner les semences de vie, se garder peu, respecter la vie. L'homme n'est pas tout à fait en venant au monde, il se fait, il est un embryon au point de vue spirituel et moral. Il faut donc veiller à ce que cet enfant devienne un homme, participe à la vie intellectuelle et morale, devienne une conscience, une liberté, une autonomie. Il faut réaliser tout ce que Dieu sème, et il sème à profusion. Le mal tue, annihile, le mal c'est la volonté mauvaise qui voudrait détruire l'œuvre créatrice. Le bien, c'est tout ce qui aide au contraire à monter vers le Créateur.

Il me semble que ces quelques pensées vous permettront facilement de vous orienter dans les discussions. »

Victor Carlhian semble valoriser la charité et la miséricorde pour entrer dans le monde de son contradicteur : n'utilise-t-il pas ainsi son vocabulaire pour mieux le convaincre ? Eloigné du domaine de vacances, il continuait à orienter les débats qui agitaient la « République de Saint-Ours »⁶⁷², leur apportant une caution intellectuelle.

Un journal de retraite, daté du 15 septembre 1931, attribué à l'abbé Couturier, a été retrouvé parmi les papiers Carlhian. Chronologiquement, il fait suite à un récit qui lui

⁶⁷² Expression employée à plusieurs reprises par l'abbé Couturier dans le Livre de Raison.

est joint et qui retrace une conversation qui se serait déroulée dans un domaine, en montagne, et qui aurait opposé un prêtre et un laïc. L'anonymat des acteurs et du lieu cache à peine Paul Couturier et Victor Carlhian, séjournant à Saint-Ours. Le journal se présente comme le récit d'une conversion à un catholicisme social, confiant en la démocratie, ouvert et généreux, persuadé que l'homme en devenir peut connaître le progrès, plaçant l'action au cœur de la conduite du croyant. Le prêtre aurait abandonné sa préférence pour un régime autoritaire, pour un principe d'ordre, et sa prédilection pour un augustinisme qu'il défend cependant d'être un jansénisme. La retraite cléricale, prêchée par un jésuite, la découverte d'auteurs comme l'abbé de Tourville ou le maître de Blondel, Ollé-Laprune, lui auraient dévoilé combien les idées du laïc, dont il se méfiait jusqu'alors, étaient légitimes, et l'auraient conduit à cette conversion. Tout se passe comme si le laïc ne pouvait l'amener lui-même à cette conversion, comme si cette conversion ne trouvait sa légitimité qu'en recevant une caution cléricale. Dans la personne du jésuite, on doit reconnaître ici le père Albert Valensin, titulaire depuis octobre 1910 de la chaire d'apologétique aux Facultés catholiques, et dont le frère, Augustin Valensin, disciple de Blondel, enseignait la philosophie dans ces mêmes Facultés depuis 1920⁶⁷³. « Théologien de la “ Chronique ” et des Semaines sociales, [le père Valensin devint] la bête noire de conservateurs qui le pouss[èr]ent à la démission en juillet 1930. » Il se consacra ensuite « au ministère des retraites sacerdotales inauguré dix ans plus tôt. Prenant les *Exercices* de Saint-Ignace “ sous le grand angle de la mystique ”, il les rend[it] indispensables à tout un clergé cultivé, sans pour autant couper ce dernier “des questions les plus actuelles de la spiritualité et de l'apostolat ” »⁶⁷⁴. Etienne Fouilloux a souligné son rôle sur l'évolution spirituelle et la formation théologique de Paul Couturier, le classant au rang de ses « maîtres », sans pour autant réussir à définir une hiérarchie entre les influences exercées par Albert Valensin, le clerc, ou par Victor Carlhian, le laïc, montrant au contraire l'imbrication de ces influences à partir de la circulation des deux hommes dans le même milieu intellectuel catholique lyonnais, et soulignant leurs similitudes : en dressant le portrait d'Albert Valensin, il évoque les « même refus de la scolastique et même souci d'intériorité que chez

⁶⁷³ Etienne Fouilloux a montré le rôle joué par Auguste Valensin dans la mise en place d'une filiation jésuite de Blondel au sein de l'« Ecole de Fourvière », in *Une Eglise en quête de liberté...*, *op. cit.*, p. 174-181.

⁶⁷⁴ E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires d'expression française*, *op. cit.*, p. 284-285.

Carlhian ; même mélange détonant de largeur d'esprit et de profondeur religieuse, qui sortir[ait] l'abbé Couturier de la routine ecclésiastique »⁶⁷⁵.

Mais il demeure certain que l'exil estival de Saint-Ours, en suspendant le cours régulier de la vie, offrait un temps particulier propice à la conversion intellectuelle, un temps de libres discussions pendant lequel l'abbé Couturier pouvait découvrir ou assimiler les idées nouvelles, qui agitaient alors les intellectuels catholiques gravitant autour de Victor Carlhian. Ces hommes appartenaient à cette école lyonnaise se retrouvant dans le Groupe de travail en commun fondé en octobre 1920 par Jacques Chevalier, « bergsonien de droite »⁶⁷⁶, professeur de philosophie à l'Université de Grenoble depuis 1919, ou ayant adhéré à la Société lyonnaise de philosophie née en 1923, ou encore au Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques, rattaché à la Chronique Sociale entre 1924 et 1930 puis devenu autonome à partir de cette date. La personnalité de Victor Carlhian était un pivot de ces trois réseaux intellectuels coalescents, nés au début des années 1920, dans le même temps qui installait dans la propriété de Saint-Ours le rituel des vacances familiales. Sa revue lyonnaise de bibliographie, *Le Van*, apparue en 1921, se faisait l'écho critique de leurs débats. La discussion sur l'eugénisme qui avait animé la journée du 22 août 1931 collait justement à l'actualité de la revue⁶⁷⁷. Trois ouvrages, dont deux recueils, avaient traité de ce thème au cours des années 1930 et 1931 et il faut souligner « la précocité des propos de la revue »⁶⁷⁸ sur ce sujet de bioéthique, puisque ce fut seulement en 1935 qu'Alexis Carrel lança le débat auprès du grand public avec la publication de *L'Homme, cet inconnu*. A Saint-Ours, Paul Couturier

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁶⁷⁶ Les intellectuels catholiques de l'entre-deux-guerre acquis aux philosophies blondélienne et bergsonienne sont présentés par Etienne Fouilloux dans le chapitre 5 de son ouvrage *Une Eglise en quête de liberté...*, *op. cit.*, p. 149-191, chapitre qui met en valeur la contribution philosophique et théologique de l'école lyonnaise au dialogue entre pensée catholique et modernité. Voir notamment les pages 162-165 sur « le Groupe Chevalier »

⁶⁷⁷ La deuxième partie du mémoire de maîtrise de F. Buclet, *Le Van, Revue lyonnaise de bibliographie, 1921-1939*, *op. cit.*, est consacrée à l'analyse du contenu de cette « revue critique des idées et des livres ». Les thèmes scientifiques y sont abordés et F. Buclet montre comment les auteurs des compte-rendus tentaient de réconcilier la science et la foi à travers leurs évocations des sciences de l'homme.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 111. *Le Van* n° 113, mai 1930, *Eugénisme et stérilisation*, Collectif, Spes, 1930 ; *Le Van*, n° 122, février 1931, *L'Eglise et l'eugénisme*, Collectif, Mariage et famille, 1930 ; *Le Van*, n° 127-128, juillet-août 1931, *Eugénisme et morale*, Edouard Jordan, Bloud et Gay, 1931.

pouvait être mis en présence de Gabriel Madinier, de René Biot, de Joseph Vialatoux, de Joseph Hours, de Jacques Chevalier. On lisait *Le Van*, on parlait bien sûr de Blondel et de Bergson mais aussi de Teilhard de Chardin, et de tous les auteurs que l'abbé Couturier avait pu découvrir par les écrits diffusés de façon confidentielle au cours de l'année écoulée.

Le Journal de Saint-Ours apporte ainsi les preuves que l'amitié de Victor Carlhian et le cadre rassurant d'une intimité familiale favorisèrent l'évolution de Paul Couturier, en le maintenant pendant ses vacances en contact avec un milieu intellectuel catholique très éloigné de ses premières orientations, et qui lui assurait bientôt de nouveaux concours pour son œuvre œcuménique. Avant de rejoindre la propriété de Saint-Ours, les Carlhian habitaient régulièrement au cours de l'été la maison construite sur le territoire paroissial de Notre-Dame Saint-Alban, maison qu'ils utilisaient aussi les fins de semaine. Cette maison comme leur résidence principale, un appartement quai de Bondy, ont été, pendant toute la période de l'entre-deux-guerres, un lieu de rencontre pour ce milieu catholique, que Paul Couturier continuait à côtoyer en dehors des séjours passés à Saint-Ours. Le foyer des Carlhian constitua donc pour lui un lieu essentiel de sociabilité qui permit les rencontres ou l'approfondissement des contacts pris ailleurs : il se lia ainsi avec Jules Monchanin, croisa à la suite de ce dernier Edouard Duperray et y retrouva les principales figures du milieu orthodoxe lyonnais⁶⁷⁹. Ce fut aussi dans la mouvance de Victor Carlhian qu'il renoua avec d'anciens compagnons de séminaire ou d'ordination comme Laurent Remillieux et le sulpicien Louis Richard, ordonné prêtre en 1906 lui aussi, le 14 octobre plus exactement, et qui enseigna le dogme au grand séminaire de Lyon de 1919 à 1932, puis aux Facultés catholiques, tout en assurant une direction du Séminaire universitaire⁶⁸⁰. Même si ce dernier avait décliné l'offre qui lui avait été faite par René Biot à la recherche d'un conseiller théologique pour son Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques⁶⁸¹, il demeurait « une

⁶⁷⁹ E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires d'expression française*, op. cit., p. 320. E. Fouilloux montre comment Paul Couturier est introduit dans le milieu orthodoxe lyonnais et présente ses relations avec Nicolas Arséniew, lui aussi reçu à la table des Carlhian.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 284. Sur Louis Richard, consulter la notice biographique rédigée par Maurice Jourjon in *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Lyon – le Lyonnais – le Beaujolais*, op. cit., p. 366-367.

personnalité théologique de référence »⁶⁸² pour les intellectuels catholiques gravitant autour de Victor Carlhian. Sulpicien atypique, Louis Richard influença nombre de ses étudiants, parmi lesquels on retrouvait Jules Monchanin lors de son passage au grand séminaire, par l'originalité de sa pensée sur le dogme de la Rédemption et son engagement social et politique.

L'insertion de l'abbé Monchanin dans les réseaux Carlhian et Saint-Alban

Le jeune abbé Monchanin fréquentait aussi depuis 1923 les différentes résidences des Carlhian et participait à leur vie familiale, comme à leur vie intellectuelle et religieuse. Dans un témoignage posthume, Victor Carlhian évoquait leur rencontre et confiait que c'était « par le chaînon de l'Abbé Remillieux » [...] qu'il fut mis en rapport avec Jules Monchanin, alors séminariste⁶⁸³. Ce dernier avait effectivement connu Laurent Remillieux en octobre 1917 à l'institution Saint-Joseph de Roanne, où ils exerçaient tous deux une activité d'enseignement. L'abbé Remillieux qui se plaçait depuis le début de la guerre en marge du consensus nationaliste de l'Union Sacrée, marquait clairement ses positions pacifistes. Quand, réformé, il accepta à Roanne l'aumônerie des prisonniers de guerre allemands, il trouva en son jeune collègue, lui aussi réformé pour raison de santé et qui remplaçait un professeur mobilisé, un même rejet critique du conflit mondial⁶⁸⁴. Ils se lièrent d'amitié et cette amitié perdura, alors que chacun reprenait le cours interrompu de sa vie : en octobre 1919, Jules Monchanin retourna aux cours du grand séminaire, ou s'engageait sur une nouvelle voie : Laurent Remillieux débuta au même moment l'expérience de Notre-Dame Saint-Alban. Très vite, on y sollicita la contribution de l'abbé Monchanin, d'abord dans le cadre des cercles d'études, puis dans celui des célébrations liturgiques pour lesquelles son concours a déjà été évoqué. Une feuille annonçait pour le mercredi 27 décembre 1921 une conférence qu'il devait tenir

⁶⁸¹ E. Fouilloux, « Jules Monchanin dans les milieux intellectuels lyonnais de l'entre-deux-guerres », in *Jules Monchanin (1895-1957). Regards croisés d'Occident et d'Orient*, op. cit., p. 53-71, p. 57-58.

⁶⁸² Expression employée par M. Jourjon in « Louis Richard », *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Lyon – le Lyonnais – le Beaujolais*, op. cit., p. 366.

⁶⁸³ *L'abbé Jules Monchanin, témoignages posthumes*, présentés par Edouard Duperray, Tournai, Casterman, 1959, p. 41.

⁶⁸⁴ Voir le développement traitant de la période passée à l'Institution Saint-Joseph de Roanne dans l'ouvrage de J.-G. Petit, *La jeunesse de Monchanin, 1895-1925. Mystique et intelligence critique*, op. cit., p. 99-118.

devant l'Union Fraternelle des hommes sur le thème « Il faut être logique avec son christianisme – Paix internationale – Paix sociale »⁶⁸⁵. Le programme des réunions du Petit Cercle d'études établi pour la période d'octobre 1923 à janvier 1924 mentionne une intervention attendue le 11 décembre sur « Les Evangiles et la passion de Jésus »⁶⁸⁶. Cette intervention devait précéder celle de l'abbé Viollet, datée du 20 décembre 1923 et intitulée « Des qualités indispensables aux jeunes gens à fonder plus tard un foyer ». L'abbé Monchanin portait un regard attentif sur l'initiative qui suivrait d'implanter un groupe de l'Association du Mariage Chrétien et signalait à sa mère un numéro du bulletin *Le Prêtre et la Famille*, proposant « un article assez long et détaillé sur Saint-Alban et l'Association du Mariage Chrétien » et donnant « Saint-Alban comme modèle aux autres paroisses »⁶⁸⁷. Les époux Carlhian avaient adhéré à l'Association et commençaient à accueillir dans leur maison de Saint-Alban des réunions du groupe⁶⁸⁸, ce qui motivait peut-être l'intérêt de Jules Monchanin. Car très rapidement sa participation aux activités paroissiales ne paraît plus liée à des relations particulières qu'il aurait entretenues avec son ancien confrère. Ce dernier est évoqué à plusieurs reprises dans sa correspondance avec sa mère mais sans qu'il ne lui donne une importance spécifique, importance qui semble d'ailleurs décroître avec les années. L'abbé Remillieux est plutôt cité au milieu d'autres noms quand il s'agissait de rencontres qui avaient lieu en dehors de Notre-Dame Saint-Alban (les retraites vécues en commun favorisait une certaine sociabilité cléricale⁶⁸⁹) ou simplement parce qu'il était le curé de cette paroisse.

Dans le témoignage mentionné précédemment, Victor Carlhian fait ensuite référence à la période de la fondation paroissiale, en montrant une étroite imbrication entre sa rencontre avec Jules Monchanin et l'activité du groupe spirituel qui rappelait la genèse du projet paroissial :

⁶⁸⁵ Papiers Colin, Prado.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ Lettre de Jules Monchanin à sa mère, non datée, envoyée de La Ricamarie, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 3 / a.

⁶⁸⁸ Madeleine Duc, une des filles de Victor Carlhian, a gardé le souvenir de ces réunions, propos recueillis le 25 mai 1992.

⁶⁸⁹ Laurent Remillieux apparaît ainsi dans une lettre datée par F. Jacquin de septembre 1925, évoquant une retraite prêchée par l'abbé Verdier, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p.141.

« L'Abbé Remillieux [...] avait consenti à ajouter, à ses multiples activités, la formation spirituelle d'un petit groupe féminin, réuni autour de ma femme et dont faisait partie la soeur de l'Abbé : Mademoiselle Antonia Monchanin ». ⁶⁹⁰

Henriette-Antonia Monchanin, surnommée Nina, aurait donc appartenu au groupe de spiritualité pour dames et jeunes filles, animé par Mme Carlhian et qui se réunissait pendant la guerre⁶⁹¹, celui-là même qui était à l'origine du projet d'évangélisation de la ville imaginé par Victor Carlhian. La soeur de Jules Monchanin se maria le 31 août 1920 à Fleurie avec Elie Vignal, le dirigeant lyonnais de la Jeune République. Ils s'étaient rencontrés au cours de leur fréquentation commune de ces anciens du réseau sillonniste lyonnais : dans une lettre écrite après la mort de Marie Carlhian, Jules Monchanin rappelle à sa mère que Nina et Elie Vignal s'étaient connus par « le cercle Carlhian et par Saint-Alban »⁶⁹². Les Carlhian étaient personnellement liés au couple Vignal, comme le confirmait une lettre de Jules Monchanin à sa mère, rédigée pendant l'automne 1926 : Nina, malade pendant une grossesse, reçut la visite un samedi des Carlhian qui prévinrent son frère⁶⁹³. Jules Monchanin était donc aussi intégré dans un réseau familial qui le mêlait à l'aventure de cette émanation politique du Sillon, concrétisation d'une activité militante tournée vers la démocratie chrétienne.

Les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban, issus du même réseau sillonniste, avaient en effet conservé des contacts avec les militants de la Jeune République, même s'ils avaient choisi d'orienter leur action dans un sens différent, comme l'a montré la première partie de la thèse. Au moment où Victor Carlhian annonçait son retrait de l'action politique, il ne cessait de rappeler les liens d'amitié indissolubles qui l'attachaient aux anciens sillonnistes⁶⁹⁴. Le 29 avril 1924, Elie Vignal était invité à donner une conférence sur « L'apostolat dans la Cité et dans le Pays », devant les membres du Petit Cercle d'études⁶⁹⁵. Le parti politique recruta, de façon marginale il est vrai, quelques adhérents sur le territoire paroissial. Le *Bulletin d'Action et de*

⁶⁹⁰ *L'abbé Jules Monchanin, témoignages posthumes, op. cit.*

⁶⁹¹ Note de Françoise Jacquin, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 165.

⁶⁹² Lettre de Jules Monchanin à sa mère, rédigée à Kulitalai le 11 novembre 1949, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 417.

⁶⁹³ Lettre datée de l'automne 1926, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 164-165.

⁶⁹⁴ Lettre de Victor Carlhian à René Lemaire et à Marc Sangnier, datées respectivement des 19 et 30 mai 1919, Fonds René Lemaire, 6, Institut Marc Sangnier.

⁶⁹⁵ Programme du Petit Cercle d'études de janvier-mai 1924, Papiers Colin, Prado.

Propagande des Jeunes-Républicains du Rhône livre quelques informations sur les liens entretenus par le groupe de Notre-Dame Saint-Alban avec les anciens sillonnistes au travers de la Jeune République : en mars 1926, en deuxième page du bulletin est présentée une liste de souscripteurs parmi lesquels on reconnaît Joseph Remillieux, le jeune frère de Laurent Remillieux, Eugène Pons, Elie Vignal, l'abbé Monchanin et la Maison des Jeunes de Saint-Alban⁶⁹⁶. En octobre 1925, la rubrique « La Vie de la Section » évoquait « Mlle Girard, secrétaire » et en juin 1926, le « Carnet du Propagandiste » faisait encore référence à la paroissienne de Notre-Dame Saint-Alban en la présentant comme « notre dévouée bibliothécaire »⁶⁹⁷.

L'abbé Monchanin restait assez distant de cet engagement temporel en dépit des relations nouées avec plusieurs militants. Mais ce fut par ce même réseau qu'il rencontra Joseph Folliet, dès 1923 selon le témoignage de ce dernier⁶⁹⁸, dans l'entourage de l'abbé Remillieux et chez son beau-frère. Au début de la biographie consacrée à Laurent Remillieux, Joseph Folliet explique, pour sa part, qu'il en vint à fréquenter Notre-Dame Saint-Alban et son curé par le biais de la Jeune République⁶⁹⁹, à laquelle il venait d'adhérer. Il était alors étudiant en histoire et « des amis communs » avaient parlé de son intérêt pour l'histoire comparée des religions aux animateurs de la paroisse. L'abbé Colin lui demanda un exposé pour le Petit Cercle d'études, exposé qu'il présenta le 6 novembre 1923 et qu'il intitula « La supériorité du catholicisme vis-à-vis des religions dissidentes ou païennes »⁷⁰⁰. Toujours au cours de l'automne 1926, Jules Monchanin relatait à sa mère une réunion de la Jeune République troublée par les Camelots du Roy alors qu'Elie Vignal et Joseph Folliet lançaient un réquisitoire contre l'Action Française. D'autres anciens du Sillon apparaissent à la même époque dans l'entourage de Notre-Dame Saint-Alban. L'abbé

⁶⁹⁶ *Bulletin d'Action et de Propagande des Jeunes-Républicains du Rhône*, mars 1926, p. 2, Papiers Folliet, Carton Jeune République, Prado.

⁶⁹⁷ *Bulletin d'Action et de Propagande des Jeunes-Républicains du Rhône*, octobre 1925 et juin 1926, Papiers Folliet, Carton Jeune République, Prado. Yvonne Girard, déjà citée dans le chapitre précédent pour avoir été membre de L'Association, a milité pour la Jeune République, et c'est dans ce cadre qu'elle se lia d'amitié avec Joseph Folliet. Voir N. Malabre, « Yvonne Girard, femme, catholique et militante (1905-1932) », *op. cit.*.

⁶⁹⁸ *L'abbé Jules Monchanin, témoignages posthumes*, présentés par Edouard Duperray, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁹⁹ J. Folliet, *Le Père Remillieux*, *op. cit.*, p. 7-8.

⁷⁰⁰ Programme du Petit Cercle d'études d'octobre 1923 - janvier 1924, Papiers Colin.

Fatisson venait soutenir Laurent Remillieux dans son travail paroissial : les registres de catholicité ont conservé son nom et ses interventions apparaissent régulières sur deux périodes de l'histoire paroissiale, de 1927 à 1931 d'abord, puis de 1946 à 1948.

L'abbé Monchanin collaborait déjà aux activités de Notre-Dame Saint-Alban quand les relations entretenues avec la famille Carlhian s'approfondirent. Le témoignage de Victor Carlhian est toujours aussi explicite sur ce sujet lorsqu'il évoque la participation du clerc aux vacances familiales passées dans l'Isère :

« L'occasion de mieux le connaître me fut fournie après son sacerdoce [l'ordination de Monchanin eut lieu le 29 juin 1922 en la cathédrale Saint-Jean], lorsque nous lui demandâmes de sacrifier quelques jours de ses vacances à Fleurie, pour nous permettre d'avoir la messe quotidienne dans le petit oratoire d'une propriété familiale à Saint-Ours. »⁷⁰¹

L'amitié que Victor Carlhian et l'abbé Couturier ressentaient l'un pour l'autre, la famille que le laïc offrait au prêtre pendant ce mois d'été avaient favorisé le rapprochement de deux hommes aux horizons idéologiques très différents. Les séjours de l'abbé Monchanin à Saint-Ours furent au contraire l'occasion de la découverte d'une complémentarité intellectuelle, l'exploration d'une entente spirituelle qui débouchèrent sur une amitié et sur un cheminement toujours commun, en dépit parfois des distances, et long de toute une vie. Dans une lettre à sa mère envoyée de Kulitalai, le 11 novembre 1949, Jules Monchanin évoquait au moment du décès de Madame Carlhian son attachement pour Victor Carlhian, son aîné de vingt ans, qu'il pouvait alors considérer « comme un second père » et à qui il devait beaucoup⁷⁰². De son côté, ce second père revivait encore une fois dans leur amitié l'expérience de l'humilité, qui l'avait déjà conduit, lui le laïc, à reconnaître ses limites et sa faillibilité face à un homme plus jeune mais marqué par le sacerdoce. Dans un texte d'adieu adressé à Jules Monchanin peu avant son départ pour l'Inde, Victor Carlhian dévoilait enfin le secret de l'indéfectible et nécessaire soumission du laïc au prêtre.

« Quinze ans de sacerdoce vous ont mêlé, dans les milieux les plus divers, aux crises de conscience les plus dramatiques. De ceci, je n'ai rien à dire, c'est affaire entre vous et les âmes et nous l'ignorons toujours. Nous sommes sûrs, cependant, que cette activité secrète est aussi importante que celle que tous connaissent, cette dernière vous a retenu partout où il y avait à rendre un témoignage neuf à notre vieille Foi. Si je mentionne la première, plus secrète, mais peut-être la plus importante, c'est parce que le laïc ne se rend peut-être pas compte à quel point la vie

⁷⁰¹ *L'abbé Jules Monchanin, témoignages posthumes, op. cit.*

⁷⁰² Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, 1913-1957*, présentées par Françoise Jacquin, *op. cit.*, p. 416.

du prêtre est mangée par les œuvres de la charité spirituelle et combien de détresses l'assiègent. »⁷⁰³

Le laïc n'accéderait jamais au mystère des âmes qui s'ouvriraient au prêtre.

Les lettres écrites par Jules Monchanin au cours des années 1920 livrent aussi quelques confidences sur les relations intimes et l'harmonie intellectuelle qui existaient entre les deux hommes. Dans une lettre datée de juin 1923 par Françoise Jacquin⁷⁰⁴, Jules Monchanin, qui se trouvait encore au Séminaire universitaire, annonçait à sa mère qu'il avait réservé la période du 15 août au 1^{er} septembre pour un séjour à la résidence d'été de la famille Carlhian dans le Vercors. Après cet été, Jules Monchanin donna des cours à Jean, le fils aîné, désormais élève de sixième à Lyon. Alors qu'il était vicaire à La Ricamarie depuis juillet 1924, ce fut à lui qu'on demanda de baptiser le sixième enfant, Alice, en janvier 1925. Et lors de ses fréquentes visites à Lyon, il se rendait régulièrement chez les Carlhian et les nouvelles qu'il envoyait à sa mère concernaient très personnellement les membres de la famille, l'évolution des enfants et l'état de leur santé.

« J'ai dîné hier chez M. Carlhian. Nous étions quinze à table : il y avait de la famille. Maurice Legros, jeune homme de vingt ans, est toujours entre la vie et la mort (grave péritonite). Tous en sont bien inquiets. »⁷⁰⁵

« J'ai été hier à l'enterrement de M. Legros, à la Mulatière, beau-frère de M. Carlhian, et frère de la Visitandine morte, il y a six mois, de la typhoïde. C'est une famille durement éprouvée. »⁷⁰⁶

Ses lettres le montrent ainsi comme un proche, un intime des Carlhian, auquel le paterfamilias a accordé sa protection. Les échanges entre les deux hommes se multipliaient à travers les conversations sur la philosophie ou les sciences, les prêts de livres et de revues, une correspondance plus espacée par la suite, mais constamment porteuse d'amitié et de soutien, et qui puisait ses ressources dans une avidité intellectuelle partagée.

« A Lyon, j'ai vu Carlhian. Nous avons longuement discuté. Il attend son sixième enfant vers le Jour de l'An. Pas mal d'embarras à Saint-Ours : les fermiers s'en vont et il s'agit de les remplacer. Nous avons causé de programmes scolaires, de philosophie, de mathématiques. Il m'enverra régulièrement la *Revue de*

⁷⁰³ Victor Carlhian, Adresse d'adieu à l'abbé Monchanin, avril 1939, texte conservé dans les Papiers Carlhian prêtés par Louis Carlhian.

⁷⁰⁴ Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 79.

⁷⁰⁵ *Ibid.*

⁷⁰⁶ Lettre datée de juin 1928 et envoyée de Saint-Maurice de Monplaisir, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 174.

Une lettre écrite à son ami Claude Sérol, lui aussi rencontré pendant les années de séminaire, donne une idée du niveau de réflexion et du degré de spécialisation qui caractérisaient ces échanges intellectuels. Jules Monchanin suivait les conseils de lecture de son aîné dans le domaine scientifique et ne refusait pas de partager sa passion pour les mathématiques.

« Il m'a été impossible de te rejoindre – j'ai vu les Carlhian – Parlé de sciences. Il me disait que l'œuvre de Meyerson (dont je viens d'acheter et lire : La déduction relativiste) est la plus importante depuis Poincaré, Duhem, Mach et Leroy. Cartrand, m'a-t-il dit, construit une géométrie générale au-delà de celle de Weyl qui, lui-même, a généralisé Einstein. (dans cette géométrie, aucune superposition de figures n'est possible : absence de postulats). »⁷⁰⁸

Toujours dans les lettres écrites à sa mère, Jules Monchanin évoque régulièrement les repas familiaux et les réunions informelles qui lui offraient, comme à Paul Couturier, l'opportunité de rencontrer d'autres figures clés du catholicisme lyonnais.

« Jeudi, je suis allé dîner chez M. Carlhian à Saint-Alban avec une nombreuse société. Le Père Auguste Valensin (jésuite), Mme Waltz (professeur de philosophie au lycée de filles), Albert Gleize, le peintre cubiste, M. et Mme (Sir and Lady) Greenwood, philosophe anglais. Le soir, Société de philosophie [...] »⁷⁰⁹
« Vendredi passé, je dînai chez Carlhian avec Duperray, l'abbé Chirat et Jean Guitton. »⁷¹⁰

Etienne Fouilloux a reconstitué le « parcours, qui [fit] circuler Monchanin dans nombre de groupes, de cercles ou de réseaux à caractère intellectuel, auxquels il s'[agrégea] dès le milieu des années 1920, puis qu'il contribu[a] à enrichir, après 1932 surtout »⁷¹¹. Il repère en fait sa trace dans les « trois réseaux intellectuels

⁷⁰⁷ Lettre de l'abbé Monchanin à sa mère, datée de la fin de l'année 1924 et envoyée de La Ricamarie, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 3 / a.

⁷⁰⁸ Lettre de Jules Monchanin à Claude Sérol, non datée, fragment copié par un inconnu dans un classeur d'inédits, Fonds Jules Monchanin, 18 II. On peut supposer que cette lettre a été écrite au cours du printemps 1925, car une lettre écrite à sa mère, envoyée de La Ricamarie et datée de mai 1925 par Françoise Jacquin, évoque de façon semblable un passage à Notre-Dame Saint-Alban, au cours duquel Jules Monchanin a visité l'église neuve qui lui faisait regretter la chapelle en planches des débuts.

⁷⁰⁹ Lettre datée d'avril 1934 et envoyée de Balmont, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 194.

⁷¹⁰ Lettre datée de l'hiver 1934-1935 et envoyée du Collège des Lazaristes, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 206. Et l'on pourrait multiplier les citations semblables.

⁷¹¹ E. Fouilloux, « Jules Monchanin dans les milieux intellectuels lyonnais de l'entre-deux-guerres », in *Jules Monchanin (1895-1957). Regards croisés d'Occident et d'Orient*, *op. cit.*, p.

coalescents » ⁷¹² déjà évoqués à propos de Paul Couturier : le Groupe de travail en commun de Jacques Chevalier, auquel il adhéra au printemps 1925, le Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques du docteur Biot, dont il devint le conseiller théologique à partir d'octobre 1926, la Société lyonnaise de philosophie enfin, au sein de laquelle il fut admis en décembre 1927. Etienne Fouilloux montre le rôle primordial joué à chaque fois par Victor Carlhian dans son introduction. Ce fut par exemple dans sa villa de Saint-Alban que la rencontre décisive entre René Biot et Jules Monchanin eut lieu le 27 mai 1926.

Une lettre déjà citée de l'hiver 1934-1935 révèle que c'était aussi dans cette maison que l'abbé Monchanin retrouvait son ami intime, l'abbé Duperray, même après le temps passé comme vicaires, respectivement à Saint-Maurice de Monplaisir et à Notre-Dame Saint-Alban. Edouard Duperray connaissait Jules Monchanin depuis 1916, mais leur amitié naquit au grand séminaire de Francheville en 1919. Le premier a livré le récit de leur rencontre à Françoise Jacquin, au cours d'une série d'entretiens enregistrés au magnétophone au printemps 1987⁷¹³. Au-delà de leur différence d'âge (l'un était né en 1895, l'autre en 1900) et d'origines sociales (l'un était issu d'une famille de notables viticulteurs-négociants, l'autre était fils d'ouvriers roannais, tisseurs en soie à domicile), les deux jeunes hommes fondèrent leur amitié sur « plusieurs points communs » : originaires du Beaujolais, ils avaient une « situation familiale identique de petit frère unique d'une sœur sur le point de se marier », partageaient la « même exigence d'absolu », ressentaient le même sentiment de décalage dans l'environnement institutionnel et le contexte patriotique de l'après-guerre. « Leur commune aversion de la vie enrégimentée de l'établissement, leur rejet du patriotisme triomphant et des clichés bien-pensants dont bourdonn[ai]ent les couloirs rapproch[èr]ent les deux séminaristes qui [avaient] vécu la guerre avec un certain retrait. [...] Duperray, trop jeune pour avoir été appelé,

53-71, p. 55.

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ Une dactylographie de ces entretiens (28 pages), revue par Edouard Duperray, a été déposée aux Archives de la Société des auxiliaires de mission. L'ouvrage de Françoise Jacquin, *Une amitié sacerdotale, Jules Monchanin, Edouard Duperray, 1919-1989*, Bruxelles, Editions Lessius, 2003, 299 p., est une édition commentée des lettres écrites par Monchanin à Duperray. Ce sont essentiellement les deux premiers chapitres recouvrant les années 1919 à 1938 qui ont été utilisés dans le développement en cours.

avait été marqué par les tendances internationalistes de son milieu familial »⁷¹⁴. Ce fut à ce nouvel ami que le jeune séminariste osa confier son désir de partir en Chine et ce fut ensemble qu'ils construisirent leur vocation missionnaire. Si Jules Monchanin entraînait pour sa part son cadet dans le « monde des idées et des lettres », l'amenant à fréquenter le milieu dans lequel Victor Carlhian l'insérait ou partageant plus intimement l'émotion « de la découverte des grands mystiques chrétiens »⁷¹⁵, Edouard Duperray lui entrouvrait les enseignements d'une expérience populaire, précipitant ses « tendances pacifistes et ouvriéristes »⁷¹⁶, ces mêmes tendances qui avaient pu lui rendre Notre-Dame Saint-Alban si attrayante⁷¹⁷. Les lectures partagées de Barbusse, *La douleur dans l'abîme*, de l'abbé Beaupin écrivant sur l'intérêt des cercles d'études pour la formation sociale, d'Ollé-Laprune, *Certitude morale*, de Pierre Benoît, *L'Atlantide*, disent assez l'éclectisme de la pensée et sa liberté⁷¹⁸.

On retrouve encore la trace de cette amitié dans les lettres envoyées par l'abbé Monchanin à sa mère, notamment de La Ricamarie. Les deux amis se rejoignaient chaque fois ou presque que Monchanin s'échappait de sa paroisse pour un bref passage à Lyon. Ils partageaient promenades, visites des librairies, des musées ou des expositions, satisfaisant leur amour commun de l'art ; ils échangeaient leurs souffrances et les doutes, mais aussi la lumière que leur apportait, selon leurs paroles, le service de Dieu.

« Nous nous sommes retrouvés chez Flammarion avec Duperray et avons déambulé sous les “cloîtres” du Musée et beaucoup causé comme nous n'avions fait depuis longtemps. »⁷¹⁹

⁷¹⁴ Informations et citations empruntées à F. Jacquin, *Une amitié sacerdotale...*, *op. cit.*, p. 20.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷¹⁷ Dans une lettre écrite à Claude Sérol, déjà citée, Jules Monchanin raconte donc que, de passage à Notre-Dame Saint-Alban il a visité « la neuve église qui [lui] fait regretter la chapelle en planches ». Il rajoute : « Une des institutrices me citait avec fierté ce mot charmant d'une fillette de 9 ans (son élève) à qui on demandait : « Quel est ton pays ? Française, Anglaise etc. ? – Je ne sais pas – Je sais seulement que je suis chrétienne » : christianisme des catacombes et non des banquiers... ».

⁷¹⁸ Notes de lecture indiquées dans une lettre écrite par Jules Monchanin le 9 juillet 1920, *Ibid.*, p. 22-23.

⁷¹⁹ Lettre de Jules Monchanin à sa mère, datée de novembre 1924 et envoyée de la Ricamarie, Abbé Monchanin, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 3 / a.

« J'ai vu hier Duperray. Il a dîné, seul, de quelques bâtons de chocolat, dans la cour du Musée (nous sommes, tu vois, aussi "fous" l'un que l'autre). Il ne sait rien encore de sa nomination, sinon qu'il sera probablement professeur. Puisse-t-il être à Lyon ! En quelques heures, on ne peut épuiser le cycle des questions de toute sorte qui se pressent dans nos pensées. Nous avons vu chez Flammarion des magnifiques reproductions de manuscrits du Moyen Age [...] et des photographies en couleurs de vitraux de Chartres (XIIe et XIIIe siècles). »⁷²⁰

Edouard Duperray fut ordonné prêtre en mars 1925, mais Monchanin, désespéré, annonçait à sa mère qu'il était nommé professeur à l'école cléricale de Tarare :

« C'est une grande peine pour lui, un vrai chagrin pour moi : toujours séparés ! »⁷²¹

En avril 1926 cependant, alors que son ami se trouvait depuis quelques mois déjà dans la paroisse de Saint-Maurice de Monplaisir, l'abbé Duperray devenait le vicaire du curé de Notre-Dame Saint-Alban et ce jusqu'en 1933.

Jules Monchanin connaissait en fait le premier vicaire de Notre-Dame Saint-Alban, Laurent Colin, que nous avons déjà rencontré dans ses fonctions alors qu'il avait pris en charge les jeunes de la paroisse entre 1921 à 1925. Il ne le mentionna dans ses lettres qu'à partir de septembre 1924⁷²². Il le rencontrait lors des visites rendues à Notre-Dame Saint-Alban et recueillait parfois ses confidences. L'abbé Colin était un camarade de séminaire, il débutait là son ministère paroissial, dans des conditions exaltantes, mais en affrontant des relations conflictuelles avec son curé, jusqu'à la rupture violente qui l'entraîna à quitter ce premier poste. En septembre 1925, l'abbé Monchanin écrivait à sa mère qu'il « vo[yait] souvent Colin, de plus en plus furieux de son départ »⁷²³ et qu'il s'inquiétait de son avenir. L'année suivante, il le suivait encore dans ses tourments.

« Il paraît que l'abbé Colin serait toujours chez lui (cependant il a envoyé une carte aux Vignal, datée d'Oullins), sans poste, assez tourmenté. Ce pauvre abbé, que j'aime beaucoup, est à plaindre, victime et des circonstances et des confrères et aussi de son tempérament, incapable de s'adapter et tout en bourrasques. »⁷²⁴.

⁷²⁰ Lettre de Jules Monchanin à sa mère, datée de 1925 ou de 1926, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 3 / a.

⁷²¹ Lettre de Jules Monchanin à sa mère, datée de 1925 et envoyée de Monplaisir, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 3 / b.

⁷²² Lettre datée de septembre 1924 et envoyée de La Ricamarie, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère*, ..., *op. cit.*, p. 94.

⁷²³ Lettre datée de septembre 1925 et envoyée de Monplaisir, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère*, ..., *op. cit.*, p. 141.

⁷²⁴ Lettre datée de l'automne 1926, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère*, ..., *op. cit.*, p.164.

Mais ce furent précisément les difficultés de l'abbé Colin qui permirent aux deux amis de se retrouver. Dès qu'il eut l'assurance que le premier vicaire de Notre-Dame Saint-Alban abandonnerait son poste, l'abbé Monchanin, tout en continuant à compatir aux souffrances endurées par son confrère, se mit à espérer que la place serait pourvue par l'abbé Duperray.

« La tristesse de Colin fait mal. Pauvre ami douloureux et blessé. V. me dit qu'il ne pourrait rester à Saint-Alban que jusqu'à janvier. Alors, il pourrait y avoir une lueur d'espoir. Ah ! si vous étiez là ! »⁷²⁵

En toute logique, Jules Monchanin aurait recommandé son ami à Laurent Remillieux⁷²⁶ et la nomination d'Edouard Duperray au printemps suivant conclut l'affaire. Jusqu'en juin 1931, date à laquelle Monchanin est transféré à la paroisse Saint-Vincent aux Terreaux, les deux prêtres furent donc voisins et leur collaboration à de multiples travaux de réflexion philosophique parfois, leur fréquentation des mêmes personnes contribuèrent à les rapprocher plus encore, avant de les précipiter, au cours des années 1930 surtout, dans la définition commune d'une vocation missionnaire et dans la recherche parallèle de son accomplissement. Leur collaboration scientifique concernait alors, par exemple, un « article sur les anciennes sociétés chinoises »⁷²⁷ et leur désir de partir vers l'Inde et la Chine les poussait à effectuer ensemble des démarches auprès des autorités religieuses officielles, démarches que soutenait par ailleurs Laurent Remillieux⁷²⁸.

Dans des propos recueillis une cinquantaine d'années après les événements évoqués et cités par Françoise Jacquin dans son édition critique des lettres que Jules Monchanin lui a adressées, Edouard Duperray soulignait la multiplicité des expériences partagées pendant le temps de son vicariat, multiplicité qui semble être rapportée au dynamisme et à l'originalité de Notre-Dame Saint-Alban et à laquelle il

⁷²⁵ Lettre non datée de Jules Monchanin à Edouard Duperray, citée par F. Jacquin, in *Une amitié sacerdotale...*, *op. cit.*, p. 39-40.

⁷²⁶ En note, F. Jacquin avance que Jules Monchanin a servi d'intermédiaire pour faire remplacer Laurent Colin par son ami Duperray au printemps 1926, in *Abbé Monchanin, Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 141.

⁷²⁷ Lettre de Jules Monchanin à sa mère, 1932-1934, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 3 / d.

⁷²⁸ Laurent Remillieux aurait en particulier abordé le problème de leur vocation au cours de l'audience que lui accorda Pie XI le 15 novembre 1935. J'ai retrouvé une copie du compte-rendu de cette audience à l'Institut Marc Sangnier parmi les Papiers Francisque Gay. Certains passages du texte photocopié sont difficilement lisibles et l'épreuve envoyée à Francisque Gay n'est pas signée. Mais un mot écrit de la main de Laurent Remillieux ne laisse aucun doute sur son auteur.

associait le vicaire de Saint-Maurice, « qui pein[ait] dans une paroisse trop traditionnelle à son goût »⁷²⁹. Lui louait au contraire la paroisse de l'abbé Remillieux pour sa « prise en charge de toutes les grandes questions qui se posaient après la guerre : la réconciliation franco-allemande, la rénovation liturgique, l'apostolat de milieux ouvriers et l'évangélisation outre-mer ». Il « a[vait] conscience », commente Françoise Jacquin, de participer à la construction d'une « Eglise en miniature, tournée vers l'avenir, où la paix, l'œcuménisme et la mission étaient les trois préoccupations principales, pour qui la lutte contre tous les préjugés de race ou de classe a[vait] toujours été un objectif très fondamental », et là elle cite les propos du témoin. L'image que les souvenirs d'Edouard Duperray renvoyaient de la paroisse en 1979 est conforme aux représentations que la biographie de Joseph Folliet avait déjà cristallisées. Peut-être peut-on penser que l'élargissement de la dimension missionnaire aux terres lointaines, plus en phase avec les vocations des deux amis qu'avec les préoccupations de Laurent Remillieux, est l'élément le plus personnel de cette interprétation. Mais le reste du témoignage rend bien compte des priorités décidées par Laurent Remillieux et qui firent de sa paroisse un lieu de ralliement des catholiques engagés dans un des trois combats menés pour la paix, l'œcuménisme ou la mission.

L'ouvrage de Françoise Jacquin est aussi l'occasion d'une redistribution des rôles qui montre combien l'entourage de Laurent Remillieux a compté pour faire de Notre-Dame Saint-Alban une paroisse renommée pour le foisonnement de ses initiatives. On avait déjà compris la part essentielle prise par le premier vicaire dans l'encadrement des jeunes et le fonctionnement des cercles d'études et des autres œuvres paroissiales. Edouard Duperray semble lui aussi avoir été un instigateur puis un animateur de plusieurs activités qui ont fait la renommée de la vie paroissiale⁷³⁰. Envoyé à Paris pour être formé à l'apostolat du milieu ouvrier et à l'accompagnement des familles, il fut hébergé rue du Moulin-Vert par l'abbé Viollet. « Deux fois par semaine, il se rend[ait] à Clichy, dans la paroisse ouvrière Saint-

⁷²⁹ Citations empruntées à F. Jacquin, *Une amitié sacerdotale...*, *op. cit.*, p. 41. Les propos d'Edouard Duperray sont extraits d'un entretien enregistré par Clotilde Vacheron le 29 août 1979 à Aubazine, « Souvenirs d'Oumma », inédit.

⁷³⁰ Les informations suivantes, comme les citations du paragraphe, sont tirées de l'ouvrage de F. Jacquin, *Une amitié sacerdotale...*, *op. cit.*, p. 42-43. Elles proviennent du témoignage d'Edouard Duperray enregistré par Françoise Jacquin et déposé aux Archives de la Société des auxiliaires des missions, p. 16.

Vincent-de-Paul de l'abbé Guérin afin de le seconder dans son patronage de la "Jeune Garde" où se constitu[a] la première équipe de la JOC. Il y [fit] la connaissance du Père Desbuquois de *L'Action Populaire* ainsi que de Robert Garric et de plusieurs compagnons des Equipes Sociales. [...] Sitôt rentré à Lyon, Duperray s'affair[a] à susciter une section de la JOC en 1928. » La version donnée par Joseph Folliet des origines de l'Action Catholique spécialisée à Notre-Dame Saint-Alban diverge sur la responsabilité de l'initiative, qu'il laisse pour sa part à Laurent Remillieux, conformément à son désir de revaloriser la modernité d'une figure cléricale attachée à l'institution paroissiale.

Jules Monchanin, déçu par le climat intellectuel et religieux qui caractérisait la paroisse de Saint-Maurice de Monplaisir⁷³¹, continuait apparemment, comme au début des années 1920, à participer concrètement à l'expérience pastorale conduite à Notre-Dame Saint-Alban. D'après les commentaires négatifs envoyés à sa sœur et à sa mère alors qu'il était en poste à Roanne puis à La Ricamarie, on était en droit de supposer que c'était l'expérimentation d'une liturgie nouvelle qui l'intéressait et l'attirait, alors que le ministère paroissial ne semblait pas le passionner par ailleurs⁷³². Mais les registres paroissiaux, qui conservent à trois reprises sa trace pour l'année 1935, laissent entendre que ses interventions étaient plutôt liées à sa fréquentation des réseaux catholiques où l'avait introduit Victor Carlhian et qu'on touchait là, par son intermédiaire, à la réalité extra-paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban. Le 22 juillet 1935, il célébrait le mariage de Louis Marguin et de Madeleine Besse⁷³³. En

⁷³¹ Les lettres à sa mère renferment des critiques acerbes à l'encontre de l'équipe ecclésiastique, de sa pauvreté intellectuelle et de l'indigence de la vie religieuse proposée aux paroissiens, qui ne sont pas non plus épargnés. Ainsi, Jules Monchanin écrit dans une lettre envoyée de Saint-Maurice et datée de juin 1926 par Françoise Jacquin : « Evénements depuis ? Nuls. Deux réunions ecclésiastiques : une DITE conférence (j'y ai lu un travail sur les « Actes », que personne n'a paru suivre) ; c'est plutôt un dîner se servant de la conférence comme d'un PRETEXTE. L'autre, fête de M. le Curé : nouvelle conférence sans conférence. L'une et l'autre avaient le visage même du Néant. », in Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p.147.

⁷³² Edouard Duperray a retracé les difficultés éprouvées par son ami lors de son vicariat à Saint-Maurice de Monplaisir : « Chargé des œuvres de jeunesse, il éprouva une certaine difficulté à remplir ce ministère, peu préparé qu'il était à organiser des représentations théâtrales, des compétitions sportives ou des excursions en montagne. Mais il consacra tous ses soins à la direction des âmes, à la visite des malades et des pauvres. », *L'abbé Jules Monchanin, témoignages posthumes*, présentés par Edouard Duperray, *op. cit.*, p. 20.

⁷³³ Registre de catholicité de Notre-Dame Saint-Alban, acte de mariage du 22 juillet 1935.

mai 1940, il annonçait à sa mère avoir appris le baptême du marié par un article de *La Croix* qu'elle lui avait envoyé⁷³⁴ et revenait sur les circonstances qui avaient amené les jeunes gens à se marier à Notre-Dame Saint-Alban.

« Les coupures de journaux que tu m'envoies – *La Croix* – m'est une grande joie. Il s'agit assurément de M. Marguin, qui fut professeur d'André. Il était venu me trouver quelques semaines avant son mariage. Le temps était court. Il m'avait paru insuffisamment instruit – peut-être aussi insuffisamment convaincu – pour le baptême. Je l'ai donc marié AVEC DISPENSE à Notre-Dame Saint-Alban en cette même « catacombe » dont il est question. Il était très ému. Très pris par son enseignement et sa nouvelle vie. Je l'ai à peine revu depuis et j'avais presque un remords de n'avoir pas hâté le baptême. Sa femme, très catholique et cultivée (elle est helléniste, ils lisent tous deux le Nouveau Testament en grec) – sa sœur est philosophe et fait un mémoire sur “ le temps et l'éternité ” chez Bergson – a achevé de mûrir sa foi. C'est un homme très droit, très réservé aussi, presque farouche, d'une franchise d'or. Avec des scrupules intellectuels bien compréhensibles. Je suis très heureux de son baptême. Il m'avait été adressé par un de ses collègues, philosophe, catholique fervent. Une des formes les plus consolantes de mon ministère à Lyon aura été mon apostolat auprès des professeurs de lycée »⁷³⁵

Notre-Dame Saint-Alban formait un lieu d'accueil pour les catholiques qui se retrouvaient dans le Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques ou dans la Société lyonnaise de philosophie, et pour ceux qui les côtoyaient dans le cadre de leurs activités professionnelles et intellectuelles. Les fils qui reliaient ces individus et ces réseaux à la paroisse conduisaient d'abord plus souvent à Victor Carlhian qu'à Laurent Remillieux. C'était avec le laïc que les échanges s'étaient construits et que l'intimité était la plus grande. La place que tenait Victor Carlhian dans la vie intellectuelle lyonnaise explique largement la visibilité de la paroisse au sein de ce milieu catholique.

Mais quand Edouard Duperray évoque les liens de son ami avec Notre-Dame Saint-Alban, c'est encore par un autre aspect de sa collaboration qu'il aborde la question.

« L'abbé Remillieux qui venait de fonder la paroisse Notre-Dame Saint-Alban lui avait demandé de collaborer avec lui pour la formation d'un groupe d'action et de spiritualité »⁷³⁶.

⁷³⁴ Françoise Jacquin explique que l'article de *La Croix* évoquait le baptême de Joseph-Louis Marguin, célébré à Notre-Dame Saint-Alban par Laurent Remillieux le 4 septembre 1939 (Registre de catholicité, acte de baptême n° 34 daté du 4 septembre 1939), pour son exemplarité liturgique. Le journaliste rappelait dans son article les relations spirituelles nouées avec Jules Monchanin au moment du mariage du futur baptisé. Voir Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ...*, *op. cit.*, p. 352, note 1.

⁷³⁵ Lettre de Jules Monchanin à sa mère, écrite de Panneipatti en mai 1940, in Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ...*, *op. cit.*, p. 350-351.

⁷³⁶ *L'abbé Jules Monchanin, témoignages posthumes*, présentés par Edouard Duperray, *op. cit.*, p. 19.

Déplace-t-il dans le temps la demande déjà formulée, selon Victor Carlhian, pendant la guerre ou veut-il plutôt faire référence aux tâches remplies par Jules Monchanin auprès de L'Association, le groupe constitué sur la nouvelle base du laïcat consacré et qui fonctionna après la guerre ? Toujours est-il qu'on sait déjà qu'après 1923, Laurent Remillieux, sur le désir des Associées, fit appel à d'autres clercs pour assurer le suivi spirituel du groupe, soit pour la retraite annuelle, qui se tenait à l'abbaye bénédictine de La Rochette, soit pour les sessions ou cours de dogme et de spiritualité, donnés tous les samedis à 17 heures 30 au 23 bis chemin Saint-Alban. Ces réunions accueillèrent aussi les jeunes filles qui faisaient partie de l'Association du Mariage Chrétien⁷³⁷. Au printemps 1925, Jules Monchanin évoquait dans ses lettres ses activités de l'année précédente concernant les Associées : au cours d'une visite à Saint-Alban, il prit le temps de regretter la vieille chapelle en planches qu'il préférait à la nouvelle église avant de rencontrer « le 23 (le petit groupe de personnes d'œuvres que je catéchisais, ou "théologisais", l'an dernier : les jours défunts) ! »⁷³⁸. Jules Monchanin fut aussi sollicité pour prêcher une retraite à La Rochette. Son intervention est ici difficile à dater, peut-être octobre 1927 ? Par contre, les Archives municipales de Lyon livrent un texte rapportant le sujet traité au cours de la retraite : dans une approche du mystère trinitaire, l'abbé Monchanin présenta le Christ comme un médiateur et exposa la vision de saint Paul⁷³⁹. L'abbaye de La Rochette ne semble pas avoir accueilli seulement le groupe des Associées. La retraite était proposée aux jeunes filles de la paroisse. Ainsi en 1929, on comptabilisait par exemple 57 participantes.

Les liens établis entre Jules Monchanin et L'Association touchèrent aussi à la nature de l'action menée par les membres du groupe sur le territoire paroissial. L'abbé Monchanin sembla suivre parallèlement l'évolution qui transforma la Maison des Jeunes en Maison Sociale. En 1933, il prêcha une retraite aux jeunes filles de l'Ecole du service social⁷⁴⁰ qui préparait aux professions d'assistante sociale, infirmière et

⁷³⁷ Réunions annoncées dans les bulletins paroissiaux de 1927.

⁷³⁸ Lettre de Jules Monchanin à sa mère, envoyée de La Ricamarie en mai 1925, in Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 125-126.

⁷³⁹ Notes de retraite prêchée à La Rochette par l'abbé Monchanin, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 6 / b.

⁷⁴⁰ Lettre de Jules Monchanin à sa mère envoyée de Balmont et datée de 1933 par F. Jacquin, in Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 190.

jardinière d'enfants, autant de services proposés à Saint-Alban, et, en 1934, il donna une conférence dans cette même école, rue Alphonse Fochier.

« Lundi, conférence à l'école du service social (innovation à Lyon) sur la sociologie du XIXe siècle. Jeunes filles attentives et pleines de bonne volonté mais un peu courtes d'information et de formation. »⁷⁴¹

Il profitait aussi lui-même, ou plutôt sa famille, sa soeur Nina en l'occurrence, des services offerts. Une lettre envoyée de Monplaisir à sa mère à l'automne 1931⁷⁴², rend compte d'une maladie de Nina, une méningite cérébro-spinale, et mentionne la visite de Marie-Thérèse Isnard, une des paroissiennes les plus actives de Notre-Dame Saint-Alban qui, après avoir pris la direction de la première troupe lyonnaise de Guides, avait fondé le service de « L'aide aux mères ». Mlle Isnard était montée chez elle et lui avait offert une des meilleures jeunes filles de ce service pour garder ses enfants.

Enfin, la présence de Jules Monchanin à Notre-Dame Saint-Alban, tout au long des années 1920 puis dans la première partie des années 1930, marqua plus particulièrement quelques jeunes filles appartenant à la paroisse et qui lui devaient leur initiation spirituelle. Par les relations qu'il entretenait avec L'Association et la Maison des Jeunes, par ses interventions dans la vie paroissiale, l'abbé Monchanin contribua à influencer leurs destinées et, en ouvrant leur foi vers la possibilité d'un ailleurs, suscita une vocation missionnaire qui trouva à s'épanouir dans un apostolat contemplatif ou actif en terre d'Islam, en Inde et en Chine. Nombreuses sont les références que l'on peut trouver dans sa correspondance à ses « filles spirituelles », comme les nomme Edouard Duperray. Clotilde Vacheron fut l'une d'entre elles. Elle avait connu la paroisse de l'abbé Remillieux dès sa fondation car ses parents habitaient dans le quartier du Transvaal⁷⁴³. Elle explique dans un témoignage qu'à cette époque, elle ne s'était pas intégrée au noyau de chrétiens actifs. Mais sa présence à l'église un jour de Pâques 1923 n'avait pas échappé à son curé. En l'abondant, Laurent Remillieux aurait remis en question sa pratique conventionnelle en lui démontrant qu'elle ne lui avait pas permis de rencontrer le Christ. En 1926, une révélation de la passion du Christ l'amena à s'interroger à nouveau sur sa foi. Pensionnaire à l'Ecole Supérieure de Villefranche, elle revint peu après à Saint-

⁷⁴¹ Lettre de Jules Monchanin à sa mère envoyée de l'Aumônerie à Balmont, 1932-1934, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 3 / d.

⁷⁴² Lettre de Jules Monchanin à sa mère, 1932-1934, A.M.L., Fonds Jules Monchanin, 18 II, 3 / b.

⁷⁴³ « Petit historique demandé à notre Mère », Agape, Bulletin des moniales d'Aubazine, 1975.

Alban et rencontra Ermelle Ducret qui, face à ses interrogations, la dirigea vers Jules Monchanin, vicaire à Saint-Maurice de Monplaisir, où habitaient désormais les parents de Clotilde, chemin Grange Rouge. Clotilde Vacheron adhéra ainsi en 1928 à la troupe des Guides de Saint-Alban, placée désormais sous la responsabilité de l'abbé Duperray, troupe qu'elle quitta très vite quand on choisit de lui donner le nom de Guynemer plutôt que celui du Père de Foucauld⁷⁴⁴. Elle partit l'année suivante travailler au Maroc, à Rabat, avant d'entrer chez les Clarisses, dans la communauté audoise d'Azille, qui avait fondé un petit couvent à Rabat. En 1933, elle fut élue supérieure de ce couvent, alors qu'elle n'avait pas encore prononcé ses vœux perpétuels⁷⁴⁵. En juin 1934, Jules Monchanin écrivait à sa mère de Balmont qu'il avait reçu « l'image de vêtue de Clotilde Vacheron, la Marocaine – en religion, Sœur Marie Véronique du Verbe Incarné, lundi de Pentecôte »⁷⁴⁶.

Les abbés Monchanin et Duperray accompagnèrent aussi les vocations de Juliette Lucas et de Marguerite Gulier, toutes les deux entrées dans la congrégation des « Thérésiennes » fondée par le père Lebbe et devenues religieuses en Chine sous les noms de Sœur Lou et de Sœur Lin Tchao. La première avait connu Clotilde Vacheron lors de son passage dans la troupe des Guides de Notre-Dame Saint-Alban, alors qu'elle-même y occupait un poste de cheftaine⁷⁴⁷. Elles bénéficièrent ensemble de l'instruction de Jules Monchanin et d'Edouard Duperray. Ainsi en 1930, elles participèrent, avec les deux prêtres et sur l'initiative de ces derniers, à la Semaine Sociale de Marseille sur la question sociale aux colonies⁷⁴⁸. Marguerite Gulier a aussi été rencontrée par l'intermédiaire de Saint-Alban⁷⁴⁹ : étudiante, elle était la dirigée de Laurent Remillieux et fit partie de la première équipe de la Ligue missionnaire des étudiants de France, dont la section lyonnaise fut prise en charge par Edouard

⁷⁴⁴ *Ibid.*

⁷⁴⁵ Informations données par F. Jacquin *in* Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 198, note 2, et interview de Mère Véronique recueilli par J. Péliissier, publié sous le titre « Dans l'esprit de l'abbé Monchanin, de la médina de Rabat à Nazareth », *La Croix*, 17 janvier 1961.

⁷⁴⁶ Lettre de Jules Monchanin à sa mère datée de juin 1934 par F. Jacquin, *in* Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 197.

⁷⁴⁷ C'est ainsi que la présente F. Jacquin dans une note commentant une lettre que Jules Monchanin a écrite à sa mère du Collège des Lazaristes en mars 1936, *in* Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 214, note 6.

⁷⁴⁸ F. Jacquin, *Une amitié sacerdotale...*, *op. cit.*, p. 49.

⁷⁴⁹ Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 464, note 1.

Duperray à partir de 1932. Jules Monchanin suivit leur engagement religieux en Chine et ses péripéties tout au long de sa vie.

Mais ces rencontres directement liées au territoire de Notre-Dame Saint-Alban interféraient aussi avec celles réalisées par l'intermédiaire des réseaux relationnels au milieu desquels l'abbé Monchanin, toujours initiateur et éducateur, guide des consciences, évoluait en raison de ses liens avec les acteurs de la paroisse. Le prêtre a ainsi rencontré Lucie Lose parce qu'il avait accepté, sur la demande de Victor Carlhian, de donner des causeries à un groupe d'Eclaireuses fondé par Marie-Louise Charvat, ancienne du Sillon et amie des Carlhian⁷⁵⁰. La cheftaine de cette section d'Eclaireuses, dite « Jeanne d'Arc », militait à la Jeune République dont elle portait l'insigne. Sur la proposition de Marie Carlhian, elle participa aux retraites fermées qui rassemblaient annuellement les jeunes paroissiennes de Saint-Alban à l'abbaye bénédictine de La Rochette et on la retrouve associée à des cérémonies célébrées par le Père Remillieux à Notre-Dame Saint-Alban. Le 30 mai 1926, Marie-Louise Charvat fut l'un des témoins du mariage de Jules Louis van Hembrijek et de Jeanne Hofer qui ne demeuraient pas sur le territoire paroissial. Plusieurs jeunes filles de la troupe, des lycéennes boursières, avaient choisi d'adhérer « avec le désir précis de connaître le milieu populaire de leur quartier de la Guillotière ». Elles connaissaient l'existence de Saint-Alban, mais la paroisse leur paraissait très éloignée et beaucoup d'entre elles n'étaient pas catholiques. Elles avaient surtout entendu parler de Notre-Dame Saint-Alban par rapport à l'engagement de son curé en faveur de la réconciliation franco-allemande. La brochure dédiée à Marie-Louise Charvat par les anciennes Eclaireuses de la section Jeanne d'Arc inclut la reproduction d'une photographie d'un « feu de camp de la paix » allumé dans le « quartier de Saint-

⁷⁵⁰ Témoignage écrit que Marie-Louise Achard m'a adressé de Paris le 20 mars 1995. Son témoignage avait déjà été recueilli par J.-G. Petit et est conservé aux A.M.L., Fonds Monchanin, 18 II, 8 / c. Il reprend certaines des informations de la brochure éditée par les anciennes Eclaireuses de la section Jeanne d'Arc, rassemblant leurs souvenirs et leurs témoignages sur Marie-Louise Charvat. Le témoin faisait partie de ce groupe d'Eclaireuses non confessionnel, qu'elle a rejoint quand elle était en classe de Seconde au lycée et elle a rencontré Jules Monchanin, que leur avait adressé Victor Carlhian, aux environs de 1924-1925. Elle avait alors 16 ans. Marie-Louise Achard présente Victor Carlhian comme un « inspirateur, rassembleur et mécène ». Marie-Louise Charvat « restait protégée par lui dans tout ce qu'elle réalisait » et les Eclaireuses bénéficiaient, comme le « Père Remillieux » de sa générosité et de son soutien. Après ces années de lycée, Marie-Louise Achard intégra l'Ecole normale supérieure de Sèvres puis fut nommée loin de Lyon.

Alban », en présence de Marc Sangnier et de Joseph Folliet⁷⁵¹. Mais en ces années 1924-1925, elles ignoraient tout des velléités pastorales de Laurent Remillieux. Victor Carlhian prêtait aux Eclaireuses pour leur camp de Pâques son domaine de Saint-Ours et s'y rendait pour les voir. Leurs liens les plus directs avec le territoire paroissial passaient par la Maison Sociale où elles étaient sûres d'être accueillies et aidées car elles étaient les « filles de Mlle Charvat ». Lucie Lose était infirmière et avait expliqué aux autres jeunes filles de la troupe qu'elle avait choisi de cumuler les gardes de nuit pour se consacrer la journée à un travail spirituel. L'abbé Monchanin qui ne pouvait pas partir l'envoya, toute seule à 22 ans, comme infirmière et sage-femme dans un village des Indes⁷⁵². En dépit des relations que Jules Monchanin établit avec plusieurs Eclaireuses et même avec leurs familles, il ne semble pas les avoir emmenées à Notre-Dame Saint-Alban⁷⁵³ : encore un indice qui montre que sa propre fréquentation de la paroisse était surtout liée au réseau articulé autour de la personne de Victor Carlhian.

En janvier 1947, après un voyage en Europe, sur le chemin du retour en Inde, l'abbé Monchanin s'arrêta à Rabat et donna à la Communauté des Clarisses une conférence⁷⁵⁴. Il rappela qu'en 1928, selon la date qu'il donne, il avait fait la connaissance à Saint-Alban de l'abbé Boland, co-fondateur avec le Père Lebbe de la Société des Prêtres Auxiliaires des Missions. Françoise Jacquin a répertorié les personnalités attachées à l'œuvre missionnaire en Chine et qui sont passés par la paroisse de l'abbé Remillieux⁷⁵⁵. La fréquentation de Notre-Dame Saint-Alban gardait par dessus tout cet attrait : en multipliant les occasions de rencontre parce qu'elle accueillait des personnes circulant dans différents réseaux, la paroisse semblait toujours à l'origine de nouvelles expériences. Dans un ouvrage consacré à l'abbé Monchanin, Henri de Lubac raconte aussi que ce fut « par les hasards de son

⁷⁵¹ La photographie date certainement de 1929 et du passage d'une des colonnes pacifiques de la Croisade de la Jeunesse pour la Paix lancée sur les routes de France par Marc Sangnier et ses Volontaires.

⁷⁵² Témoignage de Marie-Louise Achard daté du 20 mars 1995.

⁷⁵³ C'est en tout cas ce qu'affirme Marie-Louise Achard dans son témoignage : « Je soupçonne qu'il était trop intellectuel et peut-être trop esthète pour s'intéresser vraiment à l'organisation d'une paroisse fût-elle novatrice ».

⁷⁵⁴ Propos destinés à la Communauté des Clarisses de Rabat, janvier 1947, A.M.L., Fonds Monchanin, 18 II, 6 / c.

⁷⁵⁵ F. Jacquin, *Une amitié sacerdotale...*, *op. cit.*, p. 44.

ministère à la paroisse Saint-Alban [...] que l'abbé Duperray avait reçu la Chine en héritage »⁷⁵⁶. La première évocation du catholicisme chinois trouvée dans les papiers paroissiaux date de 1924. La copie d'un extrait du bulletin paroissial du 23 février 1924 fait état d'une conférence donnée dans la salle des fêtes, au 8 de la rue Victor Laprade, par un jésuite chinois, le père H'hang, qui venait présenter la place que la Chine, « vieille de soixante-dix siècles [pouvait et devait] prendre dans le monde et dans la grande famille chrétienne ». Peut-on établir un lien entre cette conférence et le passage à Lyon de Vincent Lebbe ce même mois de février 1924 ? Il faut aussi remarquer que les propos du père H'hang étaient présentés par Laurent Remillieux comme un exemple de la réalisation d'une « fraternité universelle » qui semblait rejoindre son combat pour la paix : à l'issue de la réunion, le curé avait ainsi prévu un chant d'Henri Colas, « La Paix entre les hommes ». Ce fut donc à Saint-Alban qu'Edouard Duperray aurait rencontré les étudiants catholiques de l'Institut franco-chinois « qui avaient élu Saint-Alban comme paroisse pour échapper à leur aumônier qu'ils trouvaient trop paternaliste »⁷⁵⁷. En 1927, Edouard Duperray fut nommé aumônier de l'Institut et s'occupa activement du foyer, quai Romain Rolland. Mais « l'encadrement religieux se [faisait] à la paroisse Notre-Dame Saint-Alban où [étaient] célébrés baptêmes, communions, mariages, obsèques »⁷⁵⁸. Ainsi, le 10 mars 1929, Laurent Remillieux célébra le baptême de Jean Raymond Yong Koei Yu, né le 7 mars 1896 en Chine, puis son mariage avec Marthe-Marie Portier⁷⁵⁹. Les cérémonies sont racontées dans un numéro de *L'Étincelle*, qui reproduit le discours du parrain et témoin du marié, Raymond Tan, étudiant chinois en droit, lui-même récemment converti au catholicisme⁷⁶⁰.

Ce fut aussi à ce moment-là que Jules Monchanin et Edouard Duperray commencèrent à animer les réunions qui rassemblaient, autour des deux prêtres, les

⁷⁵⁶ Henri de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 156 p., p. 40.

⁷⁵⁷ F. Jacquin, *Une amitié sacerdotale...*, op. cit., p. 45.

⁷⁵⁸ « Le Foyer franco-chinois de Lyon », Rapport de l'abbé Duperray au IV^e Congrès de la Ligue missionnaire des étudiants de France sur « Les ententes fraternelles entre les races », Toulouse, 17-19 mars 1934, *Bulletin LMEF (Ligue missionnaire des étudiants de France)*, n° 24, avril 1934, p. 186-195, cité par F. Jacquin in *Une amitié sacerdotale...*, op. cit., p. 47.

⁷⁵⁹ Registre de catholicité de Notre-Dame Saint-Alban, acte de baptême n° 39 et acte de mariage n° 6 datés du 10 mars 1929.

⁷⁶⁰ Information donnée par Laurent Remillieux dans son manuscrit pour Bloud et Gay, p. 251-256, Papiers Folliet, Prado.

jeunes filles attirées par une vocation missionnaire. Les itinéraires de Clotilde Vacheron, de Lucie Lose ou encore de Juliette Lucas naquirent ou se précisèrent dans le cadre de ce « Cercle missionnaire », qui se retrouvait dans la petite chambre de Jules Monchanin, une mansarde sous les toits d'une grande maison de la place Saint-Jean⁷⁶¹. A la Chine, à l'Inde et au Maroc, se rajoutait bientôt une quatrième terre de mission, dans le Sud algérien, en terre d'islam aussi. En 1932, quelques jeunes lyonnaises, membres de la Ligue missionnaire des étudiants de France y implantaient la communauté de Bou-Saada sous la responsabilité de Claude Bouiller. Ce n'était pas un hasard si Laurent Remillieux appelait de ses vœux la naissance « de vocations missionnaires pour la Chine, l'Afrique, les Indes »⁷⁶².

Quand Jules Monchanin quitta définitivement Lyon pour l'Inde, Edouard Duperray organisa pour lui une réunion d'adieux, qui se tint le 18 avril 1939 à l'Ecole de service social et qui réunit ses amis les plus proches. Etaient notamment présents le père de Lubac, le docteur Biot, Robert Flacelière et bien sûr Victor Carlhian⁷⁶³. Dans son adresse d'adieu, celui-ci confiait le déchirement de son âme et les regrets que provoquait l'éloignement définitif de son ami.

« Regrets, car si nous ne pouvons vous oublier, et si nous avons la certitude que nous nous retrouverons à travers toutes les distances dans une prière commune, nous ne pouvons pas ne pas souffrir d'être séparés par l'espace et par nos préoccupations. L'amitié c'est une présence de l'un à l'autre qui, si elle est harmonie des âmes, affirmation d'une même façon de penser et de juger les choses divines et humaines, est aussi respiration de la même atmosphère spirituelle et morale, et coude à coude dans la collaboration aux tâches nécessaires de notre temps et de notre milieu. Il ne se peut pas que nous ne souffrions à la rupture de ces liens que vous coupez pour être davantage à Celui à qui vous vous êtes donné par votre sacerdoce. »⁷⁶⁴

La définition que Victor Carlhian donnait de l'amitié correspondait à celle qu'il vivait en ouvrant à Jules Monchanin ou à Paul Couturier sa vie et sa pensée, en suscitant et en soutenant les audaces intellectuelles du premier et les réalisations œcuméniques du second, en accompagnant jusqu'à leur terme leurs vocations. Cette amitié contribuait à constituer les réseaux où l'on rencontrait son semblable et elle supposait en contrepartie le partage des expériences. En ce soir d'avril 1939, l'unique façon de rester au plus près des préoccupations de l'abbé Monchanin fut peut-être le cadeau suggéré par Edouard Duperray et patronné par Victor Carlhian : la promesse

⁷⁶¹ « Petit historique demandé à notre Mère », *op. cit.*

⁷⁶² Envoi Bloud et Gay, p. 256.

⁷⁶³ F. Jacquin, *Une amitié sacerdotale...*, *op. cit.*, p. 91.

⁷⁶⁴ Victor Carlhian, Adresse d'adieu à l'abbé Monchanin, avril 1939, *op. cit.*.

de constituer une association de soutien matériel à l'œuvre de Bou-Saada, « Les amis de l'âme musulmane », lui était offerte par ceux qui « avaient compris le sens de son départ »⁷⁶⁵ et qui lui en donnaient la preuve par cette action. Le 31 août 1939, Jules Monchanin annonçait à sa mère la constitution du groupement en mettant en avant le rôle tenu par Victor Carlhian et en lui assurant qu'il était désormais « en paix de ce côté-là »⁷⁶⁶.

Itinéraires individuels pour une expérience collective : le premier réseau de l'œcuménisme spirituel

La participation de Jules Monchanin à l'aventure de l'œcuménisme spirituel trouve ses racines dans ce même cadre relationnel, composé autour de Victor Carlhian et conforté par les amitiés qui se nouaient autour de sa table et s'affermisssaient lors des séjours à Saint-Ours⁷⁶⁷. Notre-Dame Saint-Alban permettait aux hommes de ce cercle d'élargir le réseau de leurs connaissances car elle mêlait aux relations de Victor Carlhian celles de Laurent Remillieux. Quand Edouard Duperray rappelle la contribution de son ami à la formation spirituelle des Associées, il évoque dans le même temps le lieu de rencontre qu'était le presbytère de la paroisse et il précise que « l'abbé Monchanin [y] retrouvait fréquemment l'abbé Couturier »⁷⁶⁸. Ce dernier est mentionné dans une des lettres écrites par Jules Monchanin à sa mère durant l'année 1928 : les deux prêtres sont revenus ensemble de l'enterrement de Victor Le Gros, beau-frère de Victor Carlhian et, s'ils ne paraissent pas intimes, l'abbé Couturier lui paraît tout de même « si sympathique » et il le présente comme un « grand ami des Russes », exerçant « sur eux un fructueux apostolat »⁷⁶⁹. Jusqu'à son départ en Inde, l'abbé Monchanin participa aux rencontres entre théologiens catholiques et

⁷⁶⁵ Voir F. Jacquin in Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 293, note 2. Elle cite une circulaire rédigée à l'occasion de la réunion constitutive des « Amis de Bou-Saada », qui s'est tenue le 22 juin 1939 chez Victor Carlhian.

⁷⁶⁶ Lettre de Jules Monchanin à sa mère, datée du 31 août 1939, in Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 306.

⁷⁶⁷ Selon Jean Carlhian, le fils aîné de Victor Carlhian, l'amitié entre les abbés Monchanin et Couturier naquit dans le cadre de la résidence d'été de Saint-Ours. J.-G. Petit suit ce témoignage dans sa thèse, *Le milieu de formation de l'abbé Monchanin (1895-1925)*, *op. cit.*, vol. II, p. 116, note 2.

⁷⁶⁸ Témoignage d'Edouard Duperray conservé dans le Fonds Monchanin des A.M.L., 18 II, 8 / c.

⁷⁶⁹ Lettre datée de juin 1928 et envoyée de Saint-Maurice de Monplaisir, Abbé Monchanin, *Lettres à sa mère, ..., op. cit.*, p. 174.

protestants organisées par les abbés Couturier et Remillieux à la Trappe Notre-Dame des Dombes et qui concrétisèrent l'ouverture de l'œcuménisme spirituel lyonnais sur le protestantisme.

Dans la constitution de ce premier Groupe des Dombes, la médiation de Laurent Remillieux apparaît essentielle. Les premiers contacts de Paul Couturier avec la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban s'étaient établis au cours des années 1920, certainement par l'intermédiaire de Victor Carlhian. Mais les deux prêtres avaient pu aussi se rencontrer lors des retraites sacerdotales proposées par Albert Valensin : un témoignage recueilli par Joseph Folliet évoque la participation de l'abbé Remillieux à une des premières retraites, peut-être celle de 1922, et son intérêt pour les *Exercices de Saint-Ignace*⁷⁷⁰. En 1927, un numéro du bulletin paroissial montrait que l'abbé Remillieux avait engagé sa paroisse dans le champ de l'unionisme, en relation avec les émigrés russes de Lyon et conformément aux orientations de l'institution ecclésiale. Le dimanche 16 janvier, la paroisse accueillait un jésuite de rite slave (R.P. Vassily)⁷⁷¹, qui allait parler de l'appel des âmes russes et célébrerait le lendemain à 7 heures la messe en rite slave. Les paroissiens communièrent ce jour-là sous les deux espèces, « magnifique façon de marquer l'unité tant désirable avec toutes les églises de rite grec et slave ». Le bulletin annonçait ensuite la participation de la paroisse à la semaine de prières qui se déroulerait du 18 au 25 janvier.

« En ce jour, dans un grand nombre de diocèses, de paroisses, de communautés, à travers le monde entier, octave solennelle de prières pour l'union des Eglises séparées et pour l'entrée de ceux qui ne sont pas Chrétiens dans la Sainte Eglise catholique. Chez nous, comme les années précédentes, nous ferons cette octave avec ferveur, nous souvenant que cette pensée de charité universelle fait partie de la fondation de Notre-Dame Saint-Alban. »

Les registres de catholicité témoignent aussi de l'engagement paroissial en faveur de l'unionisme, un engagement indissociable des liens construits entre Paul Couturier et Victor Carlhian. La fille de Siméon Tkatchenko et de Marie Lissak, Hélène, a été baptisée le 21 décembre 1930 à Notre-Dame Saint-Alban par Léon Gédénoff⁷⁷², un Russe uni installé à Lyon en 1929 et desservant la chapelle Saint-Irénée. Jean et

⁷⁷⁰ Témoignage du curé de Neuville s/ Ain rédigé le 9 février 1951, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁷⁷¹ En 1924, le père Charles Bourgeois S.J. était admis à Rome au rite byzantin sous le nom de « hiéromoine Vassily ». Voir la notice qui lui est consacrée par le *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. T. 01, Les Jésuites*, sous la direction de Jean-Marie Mayeur et Yves-Marie Hilaire, volume publié sous la responsabilité de Paul Duclos, Paris, Beauchesne, 1985, 269 p., p. 52-53.

Madeleine Carlhian avaient été choisis comme parrain et marraine⁷⁷³. Les registres paroissiaux de 1933 ont, quant à eux, gardé le souvenir de deux mariages mixtes célébrés le 9 juillet et le 27 décembre, unissant à chaque fois une catholique à un Russe orthodoxe⁷⁷⁴. Paul Couturier était le témoin du premier mariage.

La correspondance de l'abbé Remillieux avec les membres du réseau œuvrant pour l'unité des chrétiens dévoile dès 1936 sa conversion à l'œcuménisme spirituel. Dans des lettres écrites à l'abbé Couturier au début de la Deuxième Guerre mondiale, Laurent Remillieux attribue lui-même cette conversion à l'influence de son interlocuteur.

« C'est vous, cher ami, qui m'avez fait réaliser toute la richesse de ce travail pour l'Unité des chrétiens. Je vous en remercie... C'est un beau chapitre ouvert sur la paix entre les hommes, évidemment le plus beau, parce que celui qui va le plus loin... »

Pourtant l'influence a été réciproque et, par les relations nouées à l'occasion d'autres engagements, ce fut Laurent Remillieux qui ouvrit à Paul Couturier les perspectives d'un dialogue avec les protestants composant le premier Groupe des Dombes. Etienne Fouilloux a souligné les limites de ces contacts pris avec le protestantisme avant la guerre. Mais il a aussi rappelé qu'ils étaient pratiquement tous dus à Laurent Remillieux⁷⁷⁵.

Ce fut lui déjà qui établit le premier contact avec le protestantisme lyonnais. En mars 1935, le président du patronage de la « Ligue pour la défense de la moralité publique », un professeur de médecine, certainement rencontré dans le cadre de sa charge curiale (le nouvel hôpital Edouard Herriot et la Faculté de médecine se situaient dans le voisinage des bâtiments paroissiaux de Notre-Dame Saint-Alban et des liens s'étaient créés), l'invita à prononcer une conférence devant la jeunesse protestante, dans la salle des fêtes de la Mairie du 3^e arrondissement. Ensemble, ils réfléchirent à définir « sur quel plan [pouvaient] se rencontrer des chrétiens pour la sauvegarde de la civilisation », jugée décadente⁷⁷⁶. Laurent Remillieux insista sur le

⁷⁷² Léon Gédéonoff est évoqué par E. Fouilloux in *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires d'expression française*, op. cit., p. 291-292.

⁷⁷³ Registre de catholicité de Notre-Dame Saint-Alban, 1930.

⁷⁷⁴ Registre de catholicité de Notre-Dame Saint-Alban, 1933, actes de mariage n° 7 et 11.

⁷⁷⁵ E. Fouilloux, « Paul Couturier, un prêtre lyonnais en son temps », Conférence prononcée le 8 novembre 2002 aux Facultés Catholiques de Lyon.

⁷⁷⁶ Conférence annoncée par le numéro de mars et avril 1935 de *La Feuille des jeunes. Organe mensuel de la Jeunesse protestante de Lyon*, p. 3, citée dans la thèse d'E. Fouilloux, *Les*

rôle du laïc dans cette sauvegarde de la civilisation chrétienne. Les rapports entretenus par la suite avec le pasteur de l'Église libre de Lyon, Henri Hollard⁷⁷⁷, engagé dans la constitution du Conseil œcuménique des Églises et dans la réunion des réformés de France, fournirent un autre point de contact. Etienne Fouilloux écrit dans sa thèse que l'oblation du pasteur lyonnais fut « recueillie *in extremis* fin 1936 par son intime l'abbé Remillieux »⁷⁷⁸. Une lettre adressée par Laurent Remillieux à l'épouse du pasteur décédé confirme l'événement.

« Dimanche dernier, s'est terminée, dans le monde entier, une magnifique semaine de prières pour l'Unité des chrétiens. A Lyon, en particulier, elle semble avoir porté beaucoup de fruit. Je crois, et je le dis de toutes parts, que nous le devons à notre ami. Il aspirait tellement à cette Unité que sa vie a été offerte pour qu'elle vienne un jour. »⁷⁷⁹

Le prêtre catholique a assisté aux funérailles d'Henri Hollard et confie avoir été touché par l'accueil que lui ont réservé de nombreux pasteurs. Il demande dans la même lettre leurs adresses et évoque son désir de poursuivre des relations. Il remercie aussi son interlocutrice pour le souvenir qu'elle lui a fait parvenir, une « Imitation de Jésus-Christ », dont il promet de lire chaque soir quelques pages, « en union avec l'âme sainte de l'ami si cher ». La fin de la lettre laisse à penser que ce fut grâce au plus jeune fils Hollard et à « son apostolat pour la paix entre les hommes » qu'il fit connaissance avec le pasteur.

Etienne Fouilloux a remonté ensuite les deux autres filières protestantes, comtoises ou germaniques, à l'origine du premier Groupe des Dombes⁷⁸⁰. Le pasteur luthérien de Belfort Lucien Marchand, alors le seul représentant du protestantisme français dans le groupe, avait été sensibilisé à la question. Il avait approché le milieu philosophique dans lequel baignaient les proches de Victor Carlhian puisque, « en réaction contre le libéralisme de sa formation pastorale », il avait « déjà trouvé secours spirituel et intellectuel auprès de Laberthonnière puis de Blondel »⁷⁸¹. Il

catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires d'expression française, op. cit., p. 330.

⁷⁷⁷ Voir notice biographique rédigée par Xavier de Montclos in *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Lyon – le Lyonnais – le Beaujolais*, op. cit., p. 233-234.

⁷⁷⁸ E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle...*, op. cit., p. 316.

⁷⁷⁹ Copie d'une lettre de Laurent Remillieux adressée à Madame Henri Hollard et datée du 27 janvier 1937, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁷⁸⁰ E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle...*, op. cit., p. 332-335

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 332.

rencontra Laurent Remillieux par l'intermédiaire d'un couple de Belfort appartenant au réseau des Compagnons de Saint-François, les Demay. Leur nom revient à plusieurs reprises dans la correspondance adressée par Laurent Remillieux à Lucien Marchand entre 1937 et 1940⁷⁸². Désignés dans les lettres par les termes de « nos amis », les Demay sont notamment évoqués dans les programmes de visites rendues par le prêtre lyonnais à Belfort au cours de l'année 1939 et ils apparaissent sollicités pour transmettre des messages à Lucien Marchand ou sont censés en recevoir de ce dernier. Dans le témoignage rédigé pour Joseph Folliet le 11 avril 1951, le pasteur évoque sa rencontre avec le curé de Notre-Dame Saint-Alban en ces termes :

« Des amis catholiques m'avaient parlé du curé de Saint-Alban comme d'un miracle. Ils se rendaient à Lyon pour un dimanche d'unité. Ils m'invitèrent à les accompagner. »⁷⁸³

L'abbé Remillieux reçut en effet le pasteur Marchand dans sa paroisse lors de la journée d'amitié du 30 mai 1937 qui réunit les membres de ce premier réseau de l'œcuménisme spirituel lyonnais, avant la première session du Groupe des Dombes, en juillet de la même année. De retour à Belfort, Lucien Marchand écrivait aussitôt une lettre à Laurent Remillieux, lui confiant l'émotion ressentie lors de cette journée et son espoir de convaincre désormais ses confrères et ses administrés.

« Permettez-moi de venir très simplement vous dire combien j'ai été touché au plus profond de mon âme de votre accueil et de l'atmosphère si joyeusement chrétienne au milieu de laquelle j'ai vécu les quelques heures de dimanche dernier. Non, vraiment, je ne puis dire qu'il y ait eu des heures comme celles-là de séparation entre nous. [...] J'ai raconté mon voyage à un ménage de ma paroisse qui avait frêmi le 25 janvier, lorsque j'avais lu en chaire, comme sermon, la majeure partie de l'article de Monsieur l'Abbé Couturier. Ils étaient anticatholiques. Ils brûlent maintenant de vous voir ! Lundi dernier j'ai aussi raconté ce voyage à quatre de mes confrères et amis. Ils souhaitent, eux aussi, vous rencontrer bientôt. La journée de dimanche restera comme une grande date dans ma vie. Particulièrement l'heure passée dans votre église et celle passée ensuite sur l'herbe, terminée par le chant du *Credo* où nous n'étions qu'un cœur et qu'une âme. »⁷⁸⁴

Ce fut encore Laurent Remillieux qui amena à Paul Couturier les pasteurs de la Suisse alémanique, animateurs de la Fraternité pastorale Saint-Jean. Les circonstances de leur première entrevue ont été retracées par Maurice Villain dans

⁷⁸² Correspondance de Laurent Remillieux, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁷⁸³ Témoignage de Lucien Marchand, rédigé de Belfort le 11 avril 1951, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

⁷⁸⁴ Lettre de Lucien Marchand à Laurent Remillieux, datée du 4 juin 1937, Papiers Carlhian, A.A.L.

son ouvrage sur l'abbé Couturier⁷⁸⁵. Ce dernier désirait se procurer la reproduction photographique d'un vitrail ornant le temple de Herzogenbuchsee et avait pour cette raison écrit au pasteur du lieu, Berthold Zwicky. Or ce pasteur animait avec un confrère une fraternité de caractère œcuménique, la Fraternité Saint-Jean. Le curé de Notre-Dame Saint-Alban, émissaire de l'abbé Couturier, rencontra les pasteurs Zwicky et Bäumlin sur une invitation de leur part, en octobre 1936, à Herzogenbuchsee et à Erlenbach, près de Bâle, alors qu'il participait à l'un des colloques de Montbarry, aux côtés d'Albert Valensin et du père Desbuquois notamment. Dans le cadre de son engagement en faveur de la paix, Laurent Remillieux fréquentait en effet les théologiens français, allemands et autrichiens qui se retrouvèrent de 1929 à 1938, près de Fribourg en Suisse, pour élaborer des consultations sur la guerre et la paix. Il obtint des pasteurs suisses l'échange de prière avec Lyon pour l'octave suivante et représenta au printemps 1937 le catholicisme à Erlenbach lors d'une retraite de la Fraternité. En juillet de la même année, les deux pasteurs participèrent à la première session des Dombes. La deuxième eut lieu en 1938 à Erlenbach. Dans une lettre du 29 juin 1942, Laurent Remillieux suggère le rôle d'intermédiaire joué par Mgr Besson, évêque de Genève, Lausanne et Fribourg, dont l'implication dans les milieux du rapprochement catholique avec les autres Eglises chrétiennes a été rappelée par Etienne Fouilloux dans la première partie de sa thèse⁷⁸⁶.

Laurent Remillieux avait fédéré les volontés et dans la lettre où il annonçait à Lucien Marchand le programme de la première rencontre des Dombes, il semble, autant que Paul Couturier, à l'initiative de l'œcuménisme spirituel qui allait s'épanouir au sein du groupe interconfessionnel. Le 9 juin 1937, la missive envoyée à Belfort commençait par présenter la composition de ce premier Groupe des Dombes, en mettant en avant la présence protestante, représentée par « trois amis, pasteurs du canton de Berne »⁷⁸⁷ :

Pasteur Bäumlin, d'Erlenbach, 35 ans
 Pasteur Zwicky, second pasteur à Herzogenbuchsee (30 Km au nord de Berne),

⁷⁸⁵ Maurice Villain, *L'abbé Paul Couturier*, Casterman, première édition 1957, 380 p., p. 143-144.

⁷⁸⁶ Lettre de Laurent Remillieux adressée à Mgr Von Streng et datée du 29 juin 1942, copie conservée dans les Papiers Carlhian, A.A.L. Laurent Remillieux écrit : « Je me permets de me rappeler à votre souvenir. Je suis Monsieur l'Abbé Remillieux, curé de Notre-Dame Saint-Alban à Lyon qui vous a été présenté en 1936 par Monseigneur Besson qui me connaît bien. Il s'agissait de répondre à une invitation de Monsieur le Pasteur Richard Bäumlin, curé d'Erlenbach, dans le canton de Berne. »

même		âge		[...]
Un autre pasteur dont j'ai fait la connaissance à Erlenbach pendant la semaine de				
récollection,	un	peu	plus	âgé
Pasteur				Marchand
Abbé				Couturier
Abbé Monchanin, 40 ans, un de nos amis très chers, très intelligent et très bon				
Abbé Richard, 50 ans, professeur très estimé à la Faculté de Théologie				
Abbé Chaîne, 50 ans aussi,		Professeur	d'écriture	Sainte
Enfin moi-même				

« Ainsi nous serons neuf », conclut-il, en excluant la présence de Victor Carlhian, qu'il ne mentionne même pas. Le laïc fut par contre intégré dans l'annonce de la composition du groupe de la troisième session, celle qui se tint à nouveau à la Trappe des Dombes, en 1939. L'abbé Joseph Chaîne, professeur à la Faculté de théologie depuis 1927 mais aussi aumônier des professeurs catholiques de l'enseignement public à partir de 1932, appartenait lui aussi aux cercles intellectuels et spirituels gravitant autour de Victor Carlhian. Le programme des trois jours de rencontre œcuménique mêlait aux conversations de groupe, dirigées par des exposés préalables, et aux temps de prières, des conversations plus « personnelles », « intimes ». Laurent Remillieux espérait que la session se déroulerait sur le modèle de ce qu'il avait vécu à Erlenbach et terminait sur une formule qui plaçait son action pour l'unité des chrétiens au même niveau que l'engagement de Paul Couturier :

« M. l'abbé Couturier et moi, nous comptons tout à fait sur votre présence. »

La préparation de la deuxième session du Groupe des Dombes fit elle aussi l'objet d'une abondante correspondance entre Laurent Remillieux d'une part et les pasteurs protestants d'autre part. Le 18 juin 1938, Richard Bäumlín évoquait la visite que le curé français devait rendre à « Monseigneur von Streng, évêque de Basel »⁷⁸⁸. On apprend par une lettre envoyée à Victor Carlhian qu'il s'agissait de demander l'autorisation de célébrer dans une salle du presbytère d'Erlenbach, transformée en chapelle catholique, et une source ultérieure confirme la visite et son objet⁷⁸⁹. Le 27 juin, Laurent Remillieux pouvait annoncer à Lucien Marchand que cette visite avait été effectuée avec succès, puisque « Mgr l'Evêque de Bâle » allait accueillir « avec joie les journées d'Erlenbach »⁷⁹⁰. Son rôle de médiateur se poursuivait et il continuait à chercher à intégrer le pasteur de Belfort dans les nouvelles initiatives du groupe.

⁷⁸⁷ Lettre du 9 juin 1937 adressée par Laurent Remillieux à Lucien Marchand, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁷⁸⁸ La copie de la traduction d'une lettre de Richard Bäumlín envoyée d'Erlenbach et datée du 18 juin 1938 est conservée dans les Papiers Carlhian des A.A.L.

⁷⁸⁹ Lettre de Laurent Remillieux adressée à Mgr von Streng et datée du 29 juin 1942, *op. cit.*

« Je vais écrire, aussitôt que possible, à mes amis de Lyon, l'Abbé Couturier et les autres, pour que tous ensemble, nous vous invitons à venir avec nous à Erlenbach. [...]
J'écris surtout à notre ami Bäumlín. Lorsqu'il m'aura répondu, je vous préviendrai pour que vous puissiez lui écrire vous-même. »⁷⁹¹

Quelques mois après, une lettre de Laurent Remillieux évoque la correspondance « fraternelle et théologique » désormais entretenue entre Lucien Marchand et Louis Richard.

« Il a pour vous, comme je l'ai moi-même, un sentiment de profonde sympathie fraternelle. [...] Je n'ai pas encore fixé le lieu de notre prochaine réunion de juillet. Cela sera certainement trouvé avant Pâques. M. Richard me dit que, personnellement, il désirerait que votre participation soit plus effective. Je suis pleinement de cet avis. Il serait très bon que vous puissiez diriger un entretien sur un sujet que vous auriez choisi en collaboration avec M. Richard. Qu'en pensez-vous ? »⁷⁹²

Même si des relations directes avaient été établies entre les autres protagonistes, Laurent Remillieux entendait conserver le rôle d'organisateur et demeurer le pivot de ce réseau relationnel. En mettant en communication les différents acteurs du premier Groupe des Dombes et en se réservant le contrôle de cette communication, il faisait savoir que la responsabilité du lien social qui garantissait l'existence du groupe reposait sur lui. On ne sait qui proposa finalement pour recevoir la réunion de l'été 1939 l'abbaye de la Pierre-qui-Vire, mais l'abbé Remillieux s'y rendit en reconnaissance et, au moment de la discussion sur le choix définitif du lieu, il continua à assurer la liaison avec les pasteurs protestants, qui préférèrent revenir à la Trappe des Dombes⁷⁹³.

La guerre compliqua les relations et l'organisation des sessions. Le 26 juillet 1940, alors qu'il envoyait à Victor Carlhian la traduction d'une lettre des pasteurs protestants offrant leur soutien dans l'épreuve de la défaite, Laurent Remillieux voulait encore croire à la possibilité d'une rencontre pour août ou septembre⁷⁹⁴. Il songeait à entreprendre des démarches pour permettre le passage en France des

⁷⁹⁰ Lettre du 27 juin 1938 adressée par Laurent Remillieux à Lucien Marchand, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² Lettre du 23 janvier 1939 adressée par Laurent Remillieux à Lucien Marchand, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁷⁹³ C'est ce que Laurent Remillieux affirme dans la lettre écrite à Mgr Von Streng le 29 juin 1942, *op. cit.*

⁷⁹⁴ Lettre écrite par Laurent Remillieux à Victor Carlhian, datée du 26 juillet 1940, Papiers Carlhian, A.A.L.

Suisses. En 1942, la correspondance entre le pasteur Bäumlín et l'abbé Remillieux montre que ce dernier assurait encore le lien entre les deux parties et l'organisation matérielle du dernier voyage qui conduisit les Français à Erlenbach au cours du mois de juillet, pour une quatrième retraite commune, au milieu des difficultés dues à la guerre. Dès le 15 mai 1942, Laurent Remillieux annonçait à Richard Bäumlín que le pasteur Marchand qui se trouvait « en zone occupée et interdite » serait exclu du voyage⁷⁹⁵. Le plus délicat avait été d'obtenir de Vichy les passeports autorisant les Français à entrer et à quitter le territoire suisse. Une lettre de Laurent Remillieux à Louis Richard, écrite le 11 juin 1942, donnait la marche à suivre. Toutes les démarches à entreprendre avaient été expliquées au curé de Notre-Dame Saint-Alban par son vicaire, l'abbé Glasberg, et il se contentait de transmettre les consignes⁷⁹⁶. Comme à son habitude, ce fut lui qui dévoila la composition du groupe des catholiques français, dans une lettre datée du 26 juin 1942⁷⁹⁷. Il distinguait des habitués, comme l'abbé Richard, l'abbé Chainé et Victor Carlhian, un nouveau venu, présenté comme un Lyonnais enseignant au Séminaire universitaire, l'abbé Villepelet⁷⁹⁸, qui remplaçait le père de Lubac d'abord pressenti. Le plus proche collaborateur de l'abbé Couturier, le mariste Maurice Villain, était lui aussi du voyage. L'absence de Paul Couturier était signalée dans la même lettre : elle était regrettée mais ne semblait pas devoir compromettre le succès de la rencontre. Le 22 juillet 1942, le lendemain de l'arrivée en Suisse des quatre prêtres français qui avaient pu se procurer un visa, une lettre de Victor Carlhian apprenait sa défection. Côté français et catholique, seuls les abbés Remillieux, Richard et Chainé et le père Villain participaient donc à la retraite.

⁷⁹⁵ Copie de la traduction d'une lettre écrite par Laurent Remillieux à Richard Bäumlín, datée du 15 mai 1942, Papiers Carlhian, A.A.L.

⁷⁹⁶ Lettre écrite par Laurent Remillieux à Louis Richard, datée du 11 juin 1942, Papiers Carlhian, A.A.L.

⁷⁹⁷ Lettre de Laurent Remillieux à Richard Bäumlín, datée du 26 juin 1942, Papiers Carlhian, A.A.L.

⁷⁹⁸ Georges Villepelet, né en 1906, a suivi ses études au séminaire sulpicien d'Issy-les-Moulineaux. Il a été ordonné prêtre en 1929. En 1933, il fut nommé au Séminaire universitaire de Lyon au moment où Louis Richard en assurait la direction. Il y fut chargé de l'économat. Il enseigna parallèlement aux Facultés catholiques l'histoire ecclésiastique, la théologie fondamentale, la liturgie. Voir la notice biographique rédigée par Bruno Dumons in *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Lyon – le Lyonnais – le Beaujolais*, op. cit., p. 417-418.

Etienne Fouilloux a souligné le paradoxe de cette dernière réunion : d'une apparente réussite, elle laissa « le meilleur souvenir aux retraitants », mais le « groupe pionnier » sombra « ensuite dans un sommeil qui s'avèrera[it] mortel »⁷⁹⁹. La raison en serait moins la fermeture de la frontière suisse par les occupants fin 1942 que le « double décalage, linguistique et religieux », suggéré par Maurice Villain dans son ouvrage sur Paul Couturier et dans son histoire du groupe interconfessionnel des Dombes⁸⁰⁰. « La tonalité pastorale voulue par les fondateurs Remillieux et Bäumlín commen[çait] à peser aux théologiens qui anim[aient] la délégation catholique ». L'essentiel est dit : l'intérêt que Laurent Remillieux portait à l'œcuménisme spirituel comme l'énergie qu'il déployait pour pérenniser l'existence du premier groupe interconfessionnel des Dombes étaient inséparables de sa volonté de nouer des liens avec des chrétiens de l'aire germanique, dans la continuité de ses engagements en faveur du rapprochement avec l'Allemagne ; son souci de vivre à travers eux un partage d'expériences pastorales s'ancrait dans les préoccupations personnelles du promoteur du renouveau paroissial. Le décalage des motivations de Laurent Remillieux et des pasteurs protestants qu'il avait « recrutés » avait produit le décalage ressenti par Maurice Villain.

La médiation jouée par le curé de Notre-Dame Saint-Alban s'était imposée car elle reposait sur sa maîtrise de la langue allemande. Sa correspondance en livre de nombreux indices. Il joignait aux lettres écrites à Lucien Marchand une traduction des courriers échangés avec Richard Bäumlín⁸⁰¹, tandis que ce dernier lui envoyait

⁷⁹⁹ Cette quatrième retraite commune, accueillie par la Suisse alémanique, est évoquée par E. Fouilloux in *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle...*, *op. cit.*, p. 494-495. Toutes les citations du paragraphe sont empruntées à ces deux pages.

⁸⁰⁰ M. Villain, *L'abbé Paul Couturier*, *op. cit.* et « Histoire du groupe interconfessionnel des Dombes », *Dialogue œcuménique*, Taizé, 1964, p. 8-21, cités par E. Fouilloux in *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle...*, *op. cit.*.

⁸⁰¹ La copie de la traduction d'une lettre de Richard Bäumlín datée du 18 juin 1938 a déjà été citée. Laurent Remillieux précise aussi dans une lettre datée du 11 avril 1939 et adressée à Lucien Marchand qu'il fait suivre la traduction d'un courrier de ce même pasteur au sujet de l'organisation de leur prochaine rencontre : « En même temps que votre lettre, jeudi, j'en recevais une de notre ami Baumlin. Je l'ai traduite. Trouvez-en ci-joint le texte. », Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado. D'autres traductions de lettres écrites par Richard Bäumlín (datées du mois de juillet 1940, du 21 mars 1942) ou rédigées par Laurent Remillieux (26 juin 1942) ont été retrouvées parmi les Papiers Carlhian des A.A.L.

des prières à traduire⁸⁰² et qu'il regrettait son incapacité à s'exprimer couramment en français⁸⁰³. Face aux événements subis par les Français durant le printemps et l'été 1940, les pasteurs suisses adressaient à Notre-Dame Saint-Alban une lettre collective de soutien « dans l'espoir qu[e Laurent Remillieux] pourra[it] la communiquer au moins à ceux d'entre [leurs] amis qui se trouv[ai]ent à Lyon. »⁸⁰⁴. En dépit de ce que Laurent Remillieux affirmait en 1940 à Paul Couturier, ce furent bien les relations nouées avec les quelques protestants évoqués dans ces dernières pages qui l'amènèrent à l'œcuménisme et la découverte des aspirations et du mode fonctionnement de la Fraternité Saint-Jean fut décisive dans son engagement.

L'inclinaison des pasteurs suisses pour la piété et leur souci de la pastorale et de la liturgie, comme l'émotion ressentie par le pasteur Marchand au cours des célébrations liturgiques de Notre-Dame Saint-Alban rendaient en effet possible le dialogue spirituel. Laurent Remillieux, attaché au renouveau liturgique, et Paul Couturier, inventeur de la formule de prière pour l'unité chrétienne, avaient pu se retrouver de la même façon dans la première tentative d'un œcuménisme spirituel qui louait le primat de la prière sur la réflexion. La manière tranchait avec l'unionisme et évitait tout prosélytisme. Avant la première réunion des Dombes, Laurent Remillieux insistait après de Lucien Marchand sur cette conception de l'œcuménisme.

« A mon avis, il faut que nous ayons le courage, nous et vous, sur le plan strictement religieux, de reconnaître nos torts, nos lacunes. Vous connaissez la scène touchante du *Confiteor* : le prêtre s'accuse, les fidèles implorent pour lui le pardon. C'est ensuite au tour des fidèles de s'accuser et au prêtre de pardonner ; ni eux, ni le prêtre sont diminués. C'est la même chose entre nous. Je dis et je proclame que nous catholiques ne savons pas prier. Les fidèles ne prient presque pas en groupe. Pour beaucoup, les Saints Mystères, eux-mêmes, à cause de cette lacune terrible, ne produisent pas tous leurs fruits. A ce point vous nous plongez dans la traduction chrétienne. Vous avez raison de regretter que la plupart des catholiques, quand il s'agit de l'unité des chrétiens, se placent immédiatement sur les terrains dogmatiques. Ce terrain-là doit être absolument interdit entre nous, ainsi que le terrain historique. Il faut d'abord s'humilier, prier ensemble, se respecter infiniment. Le Seigneur fera le reste. Ce reste est tellement grand, tellement difficile que ce ne peut pas être œuvre humaine. Ce sera l'œuvre de l'Esprit Saint. Il serait très bon que nous nous voyions

⁸⁰² Copie de la traduction d'une lettre de Richard Bäumlin datée du 18 juin 1938, Papiers Carlhian, A.A.L.

⁸⁰³ Dans une lettre adressée à Laurent Remillieux, non datée (copie de la traduction, Papiers Carlhian, A.A.L.), il écrit : « J'ai une joie immense à la pensée des jours qui viennent. Une seule chose m'ennuie un peu. C'est ce fait que je pourrai trop peu exprimer mes idées et mes pensées en français. »

⁸⁰⁴ Traduction d'une lettre collective de Richard Bäumlin, O.E. Strasser, Berthold Zwicky, H. A. Münger et K. Huber, envoyée d'Erlenbach, recopiée dans une lettre écrite par Laurent Remillieux à Victor Carlhian et datée du 26 juillet 1940, Papiers Carlhian, A.A.L.

dans l'intimité, cautions fraternellement sur le ton même de votre lettre, comme nous l'avons fait à Erlenbach et à Herzogenbuchsee. Je me permets de transmettre votre lettre à M. l'abbé Couturier. Il priera avec vous, pour vous, comme vous priez pour lui et pour moi. »⁸⁰⁵

Le prêtre et le pasteur restaient « unis dans la prière » tout au long des années suivantes et le curé de Notre-Dame Saint-Alban retrouvait, dans sa « volonté de constituer toujours plus une unité vivante dans le Christ »⁸⁰⁶, l'exigence d'une prière communautaire qui répondait à son idéal paroissial.

« Votre si bonne lettre m'est arrivé le Jeudi Saint. Permettez-moi d'y répondre. Pendant ces jours derniers, je me suis trouvé avec vous en communion d'Adoration et de prière aux pieds du Christ mort en croix et ressuscité pour la rémission de nos péchés. J'ai parlé souvent de vous. Nos communautés ainsi étaient unies dans la même prière. Cette union est tellement précieuse. »⁸⁰⁷

D'unité des chrétiens, il n'est d'ailleurs jamais question en ces termes avant les rencontres protestantes. Dans le manuscrit qui devait être publié par les éditions Bloud et Gay, Laurent Remillieux recopie encore pendant la première moitié de l'année 1936 des extraits des bulletins paroissiaux s'adressant aux chrétiens de rite slave et célébrant l'unionisme.

« Votre Dieu est notre Dieu, votre Christ est le Nôtre, vos coutumes, vos rites si beaux, tout cela nous l'aimons, nous lui donnons place égale dans notre cœur en rendant plus palpable la catholicité de l'Eglise, nous réaliserons mieux la pensée du Christ. »⁸⁰⁸

Ou encore, plus explicite :

« Demain au salut, nous commençons une octave de prières mondiales pour la réunion des chrétiens séparés de la Sainte Eglise du Christ et la venue à cette même Eglise Sainte de tous les infidèles ».

Si les lignes suivantes rappellent les péripéties officielles de l'octave de prières depuis Pie X et incluent anglicans et protestants dans le désir de retrouver une unité chrétienne, le paragraphe se termine sur l'idée d'une reconquête catholique que renvoie implicitement le terme de « croisade ».

« Cette octave de prières, fondée en Angleterre en 1908, reçut en 1909 l'approbation de Pie X. L'Eglise anglicane s'y unit. En 1916, Benoît XV la recommanda par un

⁸⁰⁵ Lettre du 1^{er} juillet 1937 adressée par Laurent Remillieux à Lucien Marchand, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁸⁰⁶ Les deux citations sont extraites d'une lettre écrite le 29 janvier 1939 par Laurent Remillieux à Lucien Marchand, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁸⁰⁷ Lettre du 11 avril 1939 adressée par Laurent Remillieux à Lucien Marchand, Carton Père Remillieux 1, Papiers Folliet, Prado.

⁸⁰⁸ Dossier « Envoi Bloud et Gay », p. 140.

décret.

En 1920, le Congrès mondial des Eglises protestantes et orientales recommanda à son tour cette octave aux croyants de ces Eglises. Enfin en 1921, tous les évêques catholiques des Etats-Unis ordonnèrent qu'elle fût faite dans chacun de leurs diocèses.

Depuis la Réforme, c'est la première fois que des catholiques et des protestants en grand nombre prient en même temps pour l'unité de l'Eglise. Nous nous unissons à cette croisade de prières. »

Le basculement soudain de Laurent Remillieux en faveur de l'œcuménisme et la façon dont il était venu à nouer des liens avec le protestantisme, qu'il s'agît des Compagnons de Saint-François ou des circonstances de la rencontre des pasteurs protestants de la Suisse alémanique, ramènent l'historien à son engagement dans les réseaux catholiques explorant les possibilités d'un rapprochement franco-allemand qui assurerait la paix européenne, dès les lendemains de la Grande Guerre. Une lettre écrite par Laurent Remillieux à Paul Couturier peu avant la première session du Groupe des Dombes associe d'ailleurs clairement les deux engagements :

« Si nous nous voyons bientôt et si nous avons une heure devant nous, je vous mettrai au courant de tout le tragique (sur le plan psychologique) de tout ce qui touche au problème de la paix. Unir les chrétiens et éviter un infernal conflit européen sont, à mon avis, les deux tâches urgentes pour lesquelles il ferait bon de donner sa vie. »⁸⁰⁹

Le lien noué avec le protestantisme était vécu par Laurent Remillieux dans la continuité de sa militance pour la paix et de sa passion pour l'aire germanique. Preuve en est : lors de la constitution du second Groupe des Dombes, l'abbé Remillieux disparut de la scène œcuménique. Le rééquilibrage des contacts non catholiques fut plus favorable au protestantisme de langue française, et l'œcuménisme spirituel désormais lesté d'une théologie s'éloigna d'autant plus des préoccupations du curé de Notre-Dame Saint-Alban.

L'échelle d'observation a permis une nouvelle fois de réfléchir sur les micro-logiques relationnelles, qui contribuèrent ici à structurer le réseau œcuménique autour de la personnalité de Paul Couturier, et de mettre en valeur les logiques individuelles de l'engagement. Si dans le cas de Victor Carlhian et de Paul Couturier, l'amitié a joué le rôle essentiel qu'on lui connaît généralement dans la constitution et l'entretien des réseaux, on doit relativiser ce rôle quand on considère la participation de Laurent Remillieux à l'expérience de l'œcuménisme spirituel. La relation qui se maintenait entre Victor Carlhian et Laurent Remillieux devait son existence à Jean Remillieux, le frère et l'ami qu'ils se partageaient et qui avait disparu, et elle avait

⁸⁰⁹ Lettre de Laurent Remillieux à Paul Couturier datée du 3 juillet 1937, citée par M. Villain *in* *L'abbé Paul Couturier, op. cit.*, p. 143.

été imposée par les circonstances de la guerre. Elle était toujours demeurée très éloignée de l'amitié intime qui avait amené la collaboration de Victor Carlhian avec Paul Couturier ou avec Jules Monchanin. Mais l'exemple offert par les quatre hommes nuance surtout l'évidence des affinités intellectuelles et spirituelles que l'on rencontre souvent dans d'autres cas. Leur intelligence du monde et leur volonté d'agir sur la société dans laquelle ils vivaient ne procédaient ni des mêmes outils ni des mêmes intentions. L'analyse du rôle joué par Laurent Remillieux dans la constitution du premier Groupe des Dombes montre combien des hommes pouvaient se retrouver dans un même réseau et collaborer à la même œuvre, alors que leurs démarches procédaient de logiques différentes. Si les convergences observées dans les itinéraires individuels ont rendu la rencontre possible et ont poussé Laurent Remillieux, Paul Couturier, Victor Carlhian et Jules Monchanin à travailler ensemble pour l'unité chrétienne, chacun des acteurs avait investi dans l'œcuménisme spirituel les objectifs d'une histoire personnelle qui rendait la collaboration plus difficile sur le long terme.

La recomposition d'un milieu lyonnais du catholicisme social

La reconstitution de ce premier réseau de l'œcuménisme spirituel aura cependant fourni un début de réponse à la question de l'existence d'une réalité paroissiale ne dépendant plus de la communauté institutionnelle de Notre-Dame Saint-Alban. La paroisse de l'abbé Remillieux a accompagné les premiers développements de cette recherche religieuse sans jamais devenir un lieu central de la spiritualité œcuménique. Les principaux acteurs lyonnais de l'œcuménisme spirituel, comme les autres membres des divers cercles d'intellectuels catholiques dans lesquels les premiers circulaient par ailleurs, fréquentaient la paroisse parce qu'ils étaient liés à ses fondateurs. Ces catholiques venus du centre de la ville passaient occasionnellement par la paroisse et s'intéressaient à ses expériences liturgiques mais ils venaient surtout rencontrer Victor Carlhian dans sa résidence « albanaise » et leur investissement dans la vie paroissiale demeurait dans la logique des relations nouées autre part. Si les membres de ce réseau du catholicisme lyonnais firent de Notre-Dame Saint-Alban leur paroisse ce ne fut d'abord pas en raison du renouveau paroissial qu'elle devait finalement incarner. La réalité paroissiale se jouait aussi en dehors de son territoire et échappait parfois au contrôle de son curé comme à ses projets personnels. Notre-Dame Saint-Alban était certes la paroisse de l'abbé

Remillieux mais elle était aussi celle qu'avait fondée Victor Carlhian. Que Laurent Remillieux soit invité au « Goûter des Amis de L'aube »⁸¹⁰ ou « à assister à une réunion des Amis d'Esprit » se tenant au foyer de l'Aide aux Mères⁸¹¹ montrait sa présence ponctuelle dans les réseaux intellectuels lyonnais mais la personnalité fédératrice de ces réseaux était bien Victor Carlhian.

Dans le portrait qu'il dresse du laïc « précurseur », Maurice Villain rappelle tout ce que les œuvres et les activités paroissiales devaient à ces réseaux coalescents du catholicisme social dont Victor Carlhian constituait à chaque fois le pivot. Il lui attribue notamment l'implantation des œuvres de l'abbé Viollet.

« Dès 1922, Victor entra en relation avec l'abbé Viollet, le fondateur de l'Association du Mariage chrétien, avec lequel il se sentait en pleine communion et qui devint un intime de son foyer. Les « œuvres du Moulin-Vert », comme on les appelle, furent grandement appréciées à Lyon et particulièrement un groupe de l'« Aide aux Mères », introduit grâce au dévouement de Mme Carlhian. Le pavillon social de Saint-Alban, longtemps dans affectation, fut envahi par des conférences où l'on traitait de sujets éducatifs et familiaux. La maison et le jardin des Carlhian rendaient aussi, de temps à autre, le même service, surtout en été lorsque les groupes venaient avec des enfants. »⁸¹²

Le fait que la réunion des Amis d'Esprit au mois de mai 1935 se tint dans les locaux de l'Aide aux Mères n'était qu'un indice supplémentaire du rôle central joué par Victor Carlhian. Maurice Villain cite ailleurs le témoignage de l'abbé Duperray qui donne le laïc comme fondateur et animateur de l'Union fraternelle des hommes et des jeunes gens, en insistant sur les causeries hebdomadaires suivies d'échanges « sur un sujet social, économique, politique, religieux ou d'actualité » et qui se vivaient dans la continuité de l'esprit du Sillon⁸¹³. Les papiers de l'abbé Colin, étudiés dans le chapitre précédent, livrent surtout des informations sur les activités du Petit Cercle d'études, mais ils laissent penser que bien des conférences étaient entendues à la fois des jeunes gens et des hommes. Les noms des conférenciers dessinent les contours de trois groupes du catholicisme lyonnais, celui déjà largement évoqué de la Chronique Sociale (Marius Gonin, Maurice Lacroix, le chanoine Rouchouze, Emile Rodet, Philippe Savinel), celui des anciens du Sillon reconvertis au sein de la Jeune République (Elie Vignal) ou du syndicalisme chrétien (Maurice Guérin), augmenté

⁸¹⁰ Invitation mentionnée dans une lettre de Laurent Remillieux envoyée à Sylvie Mingeolet et datée du 8 décembre 1934, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

⁸¹¹ Lettre de Laurent Remillieux envoyée à Sylvie Mingeolet et datée du 3 mai 1935, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

⁸¹² M. Villain, *Victor Carlhian, portrait d'un précurseur...*, *op. cit.*, p. 152.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 146-147.

des militants d'une nouvelle génération (Joseph Folliet), et enfin les prêtres liés à Victor Carlhian par la militance ancienne du Sillon (Joseph Lavarenne) ou par leur appartenance aux mêmes cercles intellectuels (Louis Richard, Joseph Chaine).

Il est en fait nécessaire de reconsidérer la distribution selon les nouvelles logiques relationnelles qui restructurèrent, après la Première Guerre mondiale, ce milieu du catholicisme social lyonnais. La recomposition des réseaux voyait disparaître les anciennes rivalités, qui avaient dominé un moment les relations entre le Sillon et la Chronique Sociale, et naître de nouvelles collaborations. Si aucun des futurs protagonistes de la paroisse n'apparaît dans la liste des personnes à qui Marius Gonin avait présenté ses vœux pour la nouvelle année en 1909⁸¹⁴, au début des années 1920 les liens les plus visibles entre Notre-Dame Saint-Alban et la Chronique Sociale passaient encore par l'équipe cléricale de la paroisse. Le rapprochement de Victor Carlhian avec la Chronique connut un décalage dans le temps. En 1923, Victor Carlhian n'était pas compris dans la liste des souscripteurs à la société éditrice de la Chronique Sociale de France. Mais la même année il était recensé comme membre de la Commission d'études⁸¹⁵ et, en 1927, son nom se trouvait dans la liste des abonnés de Lyon, à côté de ceux de l'abbé Laurent Remillieux et de son frère Joseph⁸¹⁶. La vie paroissiale s'imbriquait plus étroitement encore dans le réseau de la Chronique avec la nomination en 1933 de l'abbé Maurice Lacroix comme vicaire, après le départ d'Edouard Duperray. Laurent Remillieux s'en réjouissait auprès de Marius Gonin dans une lettre qui affichait sa volonté de renforcer leurs liens.

« Comme les années précédentes, vous venez de faire inviter à l'Assemblée Générale du Secrétariat Social. Je crois que ce soir jeudi 22 je serai libre. Je me ferai un plaisir d'assister à cette réunion.

Lorsqu'on me présentera le reçu postal concernant le Secrétariat Social, je me ferai un plaisir et un devoir de l'acquitter. Je prends occasion de cette invitation signée par vous de vous dire combien grande, vraiment grande fut ma joie de la nomination de M. l'abbé Lacroix à Notre-Dame Saint-Alban.

Je n'ai jamais eu besoin d'être rapproché de la vieille chronique sociale lyonnaise, bien qu'elle soit si justement "de France". Que de souvenirs ne réveille-t-elle pas dans mon âme ! Mais avoir comme vicaire un prêtre, très aimé déjà, qui a été formé par cette vieille Chronique Sociale, qui sans doute y a trouvé sa vocation, je vous assure que c'est une bien grande joie. Je tenais à vous le dire. Ne vous ayant pas rencontré encore, j'aime mieux vous l'écrire. »⁸¹⁷

⁸¹⁴ A.M.L., Fonds de la Chronique Sociale, 82-II, Malle n° 3, Boîte 19.

⁸¹⁵ A.M.L., Fonds de la Chronique Sociale, 82-II, Malle n° 2, Boîte 13.

⁸¹⁶ A.M.L., Fonds de la Chronique Sociale, 82-II, Malle n° 1, Boîte 5.

⁸¹⁷ Lettre de Laurent Remillieux à Marius Gonin, datée du 22 juin 1933, A.M.L., Fonds de la Chronique Sociale, 82-II, Malle n° 1, Boîte 4.

Victor Carlhian devenait à son tour dans les années 1930 un membre actif de la Chronique, qu'il soutenait financièrement et à laquelle il contribuait intellectuellement, plus encore après la disparition de sa revue *Le Van* en 1939. En 1935-1936, il participait au Conseil de direction avec les abbés Chainé, Lacroix, Richard et Igonin⁸¹⁸. Et pendant la Deuxième Guerre mondiale, au sein de la Commission de propagande des années 1940-1941, son nom était mêlé à ceux du père de Lubac, des abbés Chainé, Richard, Villepelet et Duperray, des laïcs Jean Lacroix, Joseph Hours, Gabriel Madinier, René Biot, Joseph Vilatoux⁸¹⁹. L'idée de la création du Groupe lyonnais d'études médicales de René Biot revenait d'ailleurs à Marius Gonin et ce dernier avait aussi fondé avec Maurice Guérin *La Voix sociale*.

Les prêtres qui intervenaient à Notre-Dame Saint-Alban circulaient dans les mêmes réseaux intellectuels et participaient tout autant à la vie de la Chronique sociale. L'évolution de l'accompagnement ecclésiastique de L'Association témoigne aussi de l'insertion des laïques consacrées dans ces mêmes réseaux. Le moment où le groupe avait échappé au contrôle de Laurent Remillieux a déjà été évoqué. Il a été montré qu'après 1923, le curé de la paroisse céda sa place à d'autres membres du clergé lyonnais pour son encadrement religieux⁸²⁰. Reprenons la liste des interventions ecclésiastiques auprès de L'Association précédemment entamée avec celles de Jules Monchanin. Les abbés Duperray et Lacroix donnèrent eux aussi, au temps de leur vicariat, des cours de dogme et de spiritualité. En 1924, le père Plus, s.j., assura la prédication de la retraite annuelle à l'abbaye de la Rochette ; il poursuivit pendant plusieurs années une correspondance avec le groupe. En 1926 certainement, ce fut au tour du père Valensin de prêcher la retraite et le lien ainsi établi fut préservé par d'autres rencontres. En 1926, l'abbé Brunhes prodigua sa première session d'études de trois semaines, à Thorens-Sales : la retraite de huit jours, entièrement silencieuse était suivie d'une « quinzaine théologique »⁸²¹. Une fois devenu évêque, Mgr Brunhes continuerait à suivre le groupe et, chaque fois qu'il passerait par Lyon, viendrait célébrer dans la chapelle de L'Association. En 1925, 1931 et 1934, le père Arnou prêcha la retraite annuelle. Dans les années 1930, Henri de Lubac et Louis Richard

⁸¹⁸ A.M.L., Fonds de la Chronique Sociale, 82-II, Malle n° 6, Boîte 166.

⁸¹⁹ *Ibid.*

⁸²⁰ Parmi les documents prêtés par Georgette Primet et Suzanne Grégy, se trouve une liste de prêtres en contact avec L'Association (type de relations, rôle et fonction sont précisés).

⁸²¹ Informations livrées par une lettre de Laurent Remillieux à Mgr Gerlier, datée du 17 novembre 1937, A.A.L., Papiers Gerlier, 11 / II / 127, Dossier Notre-Dame Saint-Alban.

animèrent des réceptions et des conférences et Joseph Chaine poursuivit pendant des années une étude de l'Écriture Sainte. En 1943, une lettre de Laurent Remillieux informait Sylvie Mingeolet que le père Varillon, prédicateur pour la retraite annuelle de L'Équipe, nouvelle dénomination de L'Association, s'était mis en rapport avec lui. Avec les membres des cercles intellectuels catholiques lyonnais et les jésuites de Fourvière, la nouvelle pensée catholique qui investissait le champ de la modernité nourrissait aussi l'expérience du laïc consacré. Le tournant pris par L'Association correspond aussi au moment où le groupe de Saint-Alban s'inséra dans l'expérience parallèle menée à Lyon par Marius Gonin au sein du mouvement laïc « Jésus-ouvrier ». Les brochures du mouvement étaient envoyées tout aussi bien aux abbés Remillieux, Lacroix et Duperray, qu'à Victor Carlhian et à Mlles Le Gros et Delbrêl⁸²².

La réalité de Notre-Dame Saint-Alban se construisait par là en dehors de sa vie strictement paroissiale. Notre-Dame Saint-Alban devint pour les intellectuels qui gravitaient autour de Victor Carlhian, plus qu'une paroisse d'élection, un terrain d'expérimentation où le catholicisme continuait à explorer ses relations avec la modernité. En cela, Notre-Dame Saint-Alban demeurait conforme à l'esprit du projet initial du laïc. Elle révélait aussi la force d'attraction qu'exerçait ce dernier et confirmait son rôle central dans la construction et la perpétuation des réseaux du catholicisme lyonnais auxquels il appartenait. Certains indices montrent enfin qu'en dépit de ses différends avec Laurent Remillieux, Victor Carlhian continuait, encore après la Deuxième Guerre mondiale, à user de la paroisse comme d'une chapelle privée. Quand il s'agissait de célébrer certains événements familiaux, les prêtres officiants venus de l'extérieur figuraient souvent parmi ses propres relations. Les baptêmes de Colette et de Thérèse, les filles de Jean Carlhian, furent célébrés à Notre-Dame Saint-Alban en 1945 par le père Varillon et en 1948 par l'abbé Bride, tandis que le mariage de Madeleine Carlhian avec Georges Duc fut consacré en 1945 par Mgr Lavarenne⁸²³. Les réseaux qui s'articulaient dès les années 1920 autour de

⁸²² A.M.L., Fonds de la Chronique Sociale, 82-II, Malle n° 3, Boîte 19.

⁸²³ Le jésuite François Varillon fut, pendant ces années de théologie à Fourvière (1934-1938), aumônier des khâgneux du lycée du Parc. Voir la notice biographique qui lui est consacrée par Xavier de Montclos dans le volume du *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* consacré à *Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais*, *op. cit.*, p. 409-410. L'abbé Bride a déjà été rencontré dans le cadre de la résidence d'été de Saint-Ours. Avec Joseph Lavarenne, désormais président des œuvres pontificales missionnaires et de Saint-Pierre Apôtre

Victor Carlhian n'épuisait pourtant pas la dualité des usages paroissiaux. En effet, si Notre-Dame Saint-Alban fonctionna comme une paroisse d'élection, ce fut un peu plus tardivement et essentiellement pour un autre réseau, constitué en dehors de la personnalité du laïc, et son curé en fut cette fois le principal instigateur. Pour découvrir ce nouveau réseau et saisir ses imbrications dans le milieu du catholicisme social lyonnais, il faut donc continuer à dérouler les fils de l'histoire personnelle de Laurent Remillieux et renouer avec le voyage en Allemagne. Les liens tissés à partir de son engagement dans le rapprochement franco-allemand renouvelèrent le groupe des paroissiens *extra-muros*. Les Compagnons et les Compagnes de Saint-François faisaient leur entrée sur la scène de Notre-Dame Saint-Alban. Avec eux, la réalité paroissiale continuait à se négocier en partie à l'extérieur du cadre institutionnel.

2 – De l'Allemagne à Notre-Dame Saint-Alban

Dans l'ouvrage de Jean-Claude Delbreil sur *Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933)*⁸²⁴, l'engagement de Laurent Remillieux est saisi dans son immédiateté, dans sa diversité et dans toute sa ferveur. Son nom est mentionné dès la première partie de l'étude, consacrée aux « pionniers du rapprochement » des années 1919-1925 et une notice lui est réservée au titre des « initiatives diverses », exposées dans la troisième partie qui porte sur la période pré-hitlérienne⁸²⁵. Son action multiple et son insertion dans différents réseaux du rapprochement franco-allemand sont soulignées pour montrer l'originalité de son apport : Jean-Claude Delbreil écrit que le curé de Notre-Dame Saint-Alban mêla la réflexion spirituelle menée sur l'universalité de l'Eglise à ses activités paroissiales et qu'il se donna comme l'un des « agents de liaison » des catholicismes français et allemand. Tout au long de son ouvrage, l'historien propose des explications qui permettent de replacer cet engagement au sein du catholicisme français des années 1920. Ainsi, quand il commence par distinguer un groupe de catholiques marginaux

pour le secteur de Lyon, on retrouve un ancien du Sillon lyonnais.

⁸²⁴ Jean-Claude Delbreil, *Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933)*, Université de Metz, S.M.E.I., 1972, 254 p. L'ouvrage est la version abrégée d'une thèse de doctorat de 3e cycle soutenue à la Sorbonne en juin 1969.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 192-193.

refusant, dès 1919, le patriotisme de droite qui a rallié la majorité, nous conduit-il à réfléchir sur la position des anciens sillonnistes. Laurent Remillieux semble avoir suivi le combat de Marc Sangnier pour la paix⁸²⁶ et celui de la Jeune République bien représentée dans son entourage. Puis quand Jean-Claude Delbreil met en exergue la thèse de l'internationalisme et de l'universalisme, il insiste sur l'analogie de la pensée d'un prêtre ultramontain avec la doctrine officielle du Saint-Siège. Mais il ne faut pas oublier que Laurent Remillieux, prêtre catholique français, marginal au sein de la majorité patriote, se démarquait aussi de la minorité à laquelle il appartenait par son action en faveur du rapprochement franco-allemand. Son combat pour la paix et l'Allemagne, mené à partir de 1919, ne figurait pas dans sa vie comme une rupture après l'expérience de la guerre. Nul tournant n'est à chercher dans la pensée de Laurent Remillieux sur l'Allemagne à cette date. L'une des originalités du parcours du curé lyonnais se définit ici : l'engagement de cette minorité de catholiques donna à Laurent Remillieux l'opportunité de renouer les liens qu'il avait tissés avec l'Allemagne avant la Grande Guerre. Contrairement à beaucoup d'autres, son engagement n'était pas né du constat des conséquences tragiques de la guerre. Il s'inscrivait dans la continuité plus longue de la problématique qui avait défini une des logiques de sa vie avant 1914. Là réside encore l'intérêt d'une analyse s'attachant à la personnalité de Laurent Remillieux : en définitive, comme tout au long des aspects biographiques développés au cours de la thèse, il s'agit de mesurer l'écart qui éloignait le curé de Notre-Dame Saint-Alban des prises de position des différents groupes dans lesquels il œuvrait, cet écart qui le singularisait et qu'il fallait rapporter tout autant à son statut, à sa formation, à son lien avec l'institution, qu'à son histoire personnelle.

⁸²⁶ L'Institut Marc Sangnier a consacré à ce thème une journée d'études le 26 septembre 1997, dont les actes ont été publiés sous le titre *Marc Sangnier. La guerre, la paix (1914-1939)*, Paris, Institut Marc Sangnier avec le concours du Centre d'histoire des sociétés, Université de Picardie-Jules Verne, de l'École doctorale « mondes contemporains », Université Paris IV-Sorbonne, du journal Ouest-France, 1999, 233 p. Trois contributions ont retenu mon attention : Jean-Claude Delbreil, « Le contexte français et européen des débuts de l'action internationale de Marc Sangnier après la 1^{ère} guerre mondiale, p. 21-51 ; Olivier Prat, « La paix par la jeunesse », p. 55-81 ; Winfried Becker, « Le Pacifisme sous la République de Weimar et ses liens avec Marc Sangnier et Bierville », p. 171-195.

Retour en Allemagne

Il est en effet certain que ce fut son passé de sillonniste qui assura à Laurent Remillieux son entrée dans les milieux du rapprochement franco-allemand⁸²⁷. Une liste d'adhésion au IIe Congrès démocratique international, qui s'est tenu à Vienne en 1922, prouve l'inscription de l'abbé Remillieux aux côtés de Victor Carlhian et d'Henri Bruchon⁸²⁸ et met en évidence la filière des anciens sillonnistes qui soutenaient le nouveau combat pour la paix de Marc Sangnier. Laurent Remillieux commença ainsi à reconstruire les liens perdus avec l'Allemagne. De 1921 à 1932, il participa régulièrement à ces Congrès de l'Internationale démocratique, y rencontra les figures essentielles du militantisme pacifiste allemand et retrouva par leur intermédiaire le chemin du voyage en Allemagne. Jean-Claude Delbreil et Régis Ladous, après Joseph Folliet⁸²⁹, ont réalisé l'inventaire de toutes les personnalités du catholicisme allemand à avoir croisé, dans ces circonstances, la route de Laurent Remillieux. Le premier congrès avait accueilli à Paris, du 4 au 11 décembre 1921, une délégation allemande de neuf personnes emmenées par l'abbé Magnus Jocham, fondateur et secrétaire général de la Ligue des Catholiques Allemands pour la Paix (la Friedensbund deutscher Katholiken), et par le Sarrois Josef Probst, membre du Sillon Rhénan, et une délégation autrichienne qui incluait l'abbé Max Josef Metzger, fondateur de l'Internationale catholique de Graz. Le dominicain Franziskus Stratmann faisait aussi partie des membres actifs de la FDK présent lors des premiers

⁸²⁷ Les pacifistes promoteurs de la réconciliation franco-allemande dans les années 1920 ont été étudiés dans deux thèses de doctorat. La première que j'ai consultée à l'Institut Marc Sangnier est celle d'Ildé Gorguet, *Les mouvements pacifistes et la réconciliation franco-allemande dans les années 1920 (1919-1931)*, Bern, Lang, Collection Convergences, 1999, 331 p. (version publiée d'une thèse de doctorat de Lettres soutenue à Paris 3 en 1997). La deuxième concerne une période plus large : Sophie Lorrain, *Des pacifistes français et allemands, pionniers de l'entente franco-allemande : 1871-1925*, Paris, L'Harmattan, 1999, 297 p. (publication issue d'une thèse de doctorat d'histoire soutenue à Paris 8 en 1994).

⁸²⁸ Bulletin d'adhésion au IIe Congrès démocratique international, Fonds Marc Sangnier, 36, Institut Marc Sangnier. L'avocat de Lons-le-Saunier, Henri Bruchon, que nous avons rencontré dans la première partie de la thèse, réapparaît dans les sources mettant en place le réseau relationnel de Victor Carlhian pour l'entre-deux-guerres. Son nom se trouve par exemple mentionné dans le Livre de Saint-Ours.

⁸²⁹ Régis Ladous, « Des chrétiens pour la paix : les Compagnons de Saint-François et l'Allemagne », *Chrétiens et sociétés. XVIe – XXe siècles, op. cit.*, p. 139-143. L'énumération de ces personnalités se trouve aussi dans le chapitre consacré à « L'apôtre de la paix » de la biographie de Joseph Folliet, *Le Père Remillieux... , op. cit.*, p. 205.

congrès organisés par Marc Sangnier. A partir de 1922, les Français découvraient de nombreux groupes de la jeunesse allemande pacifiste, qui faisaient l'objet de plusieurs reportages et articles dans la presse de la Jeune République. A cette date, la Jeunesse grande-allemande constituait « le groupe le plus influent, réuni autour de l'ancien officier et professeur à Velbert, le Dr. Nikolaus Ehlen »⁸³⁰. Le Congrès de Fribourg-en-Brisgau, tenu entre le 4 et le 12 août 1923 « allait être comme l'avait voulu Sangnier le congrès de la jeunesse et de la découverte concrète par lui et par ses amis du mouvement de la jeunesse catholique allemande et des "Quickborn" en particulier »⁸³¹.

Un témoignage de Josef Probst, recueilli par Joseph Folliet, précise que ce fut lors de ce mois d'août 1923 qu'il rencontra Laurent Remillieux⁸³². Il le mit aussitôt en relation avec d'autres catholiques allemands, dont le Dr. Nikolaus Ehlen et le Dr. Hermann Platz. Selon Josef Probst, il aurait existé une amitié active entre Laurent Remillieux et Nikolaus Ehlen, concrétisée par des « entreprises lancées en commun » et des « échanges d'idées et de personnes ». Hermann Platz, professeur d'histoire et de civilisation française à l'Université de Bonn depuis 1924, est aussi qualifié de « grand ami de l'abbé Remillieux ». Josef Probst lui-même eut recours aux services du curé de Notre-Dame Saint-Alban pour des correspondances internationales ou des échanges de jeunes allemands et français. Parmi les sources disponibles, c'est dans la correspondance d'Yvonne Girard qu'on retrouve les traces les plus directes de ces amitiés. Le 6 mai 1927, elle écrivait à Bernhard Berkenfeld, un jeune Allemand rencontré à Bierville, que « Mlle Platz (et sœur du Docteur Platz de l'Université de Bonn) » était « professeur d'allemand dans la paroisse de Saint-Alban »⁸³³. Dans une lettre datée du 8 septembre 1931, elle expliquait cette fois que le curé de sa paroisse

⁸³⁰ Winfried Becker, « Le Pacifisme sous la République de Weimar et ses liens avec Marc Sangnier et Bierville », *Marc Sangnier. La guerre, la paix (1914-1939), op. cit.*, p. 175.

⁸³¹ J.-Cl. Delbreil, *Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933), op. cit.*, p. 26.

⁸³² Lettre de Josef Probst à Joseph Folliet, envoyée de Fenne et datée du 29 mars 1951, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁸³³ Lettre d'Yvonne Girard à Bernhard Berkenfeld datée du 6 mai 1927, A.M.L., Fonds C.S.F., 82-II-430. Les lettres d'Yvonne Girard ont été prêtées par Bernhard Berkenfeld à Joseph Folliet et à Sylvie Mingeolet (lettre de Sylvie Mingeolet à Bernhard Berkenfeld datée du 21 décembre 1945). En effet, Joseph Folliet avait fait rassembler sur Yvonne Girard toute une documentation et il avait commencé à rédiger sa biographie, travail qui est resté inachevé. C'est pour cette raison que la correspondance de la jeune femme a été conservée dans les papiers de la Chronique Sociale.

s'était rendu en Allemagne chez Nikolaus Ehlen pour le baptême de sa dernière fille, dont il était le parrain. Elle lui rappelait aussi que des jeunes filles allemandes avaient participé, l'année précédente, à une colonie de vacances de Notre-Dame Saint-Alban à Combloux, sous la conduite de Madame Ehlen⁸³⁴. Victor Carlhian profita de ces entretiens avec les intellectuels catholiques allemands rencontrés dans les congrès de l'Internationale démocratique. Le livre de Raison de Saint-Ours mentionne la présence, pendant le mois d'août 1936, de Gunther Platz, l'un des fils d'Hermann Platz. Le 27 août, Louis Carlhian repartait avec lui en Allemagne et passait quelques semaines à Bonn pour perfectionner son allemand, dans la perspective de son prochain baccalauréat⁸³⁵.

Avec son témoignage, Josef Probst a envoyé à Joseph Folliet un extrait du compte-rendu du III^e Congrès Démocratique International pour la paix, celui de Fribourg-en-Brisgau en 1923, qui conserve le discours prononcé par Laurent Remillieux lors du banquet de clôture. Présenté comme « un prêtre français, le curé d'une de nos plus grandes villes du Midi », l'abbé Remillieux parlait « au nom de tous ses confrères » et était censé apporter aux congressistes « l'écho des aspirations de ces pasteurs du peuple de Dieu qui [avaient] tant souffert des déchirements sanglants d'hier, qui souffr[ai]ent encore tant des âpres discordes d'aujourd'hui ». Après une entrée en matière qui justifiait son intervention, il évoquait l'expérience de la guerre puis la nécessité d'une éducation à la paix.

« On me donne la parole après la jeunesse et après la paternité si bien représentée par M. Félix Sangnier. Je ne sais si cela a été voulu, mais le sacerdoce peut prendre place tout à la fois à côté de la jeunesse et à côté de l'âge mûr, de l'âge de l'expérience, – je n'ose dire de la vieillesse, car, en ces sortes de choses, c'est l'éternelle jeunesse.

Avant la guerre, je ne connaissais pas l'Allemagne, mais lorsque la guerre fut déclarée, il y eut, dans mon âme sacerdotale, une double souffrance : souffrance patriotique, grande crainte que la part de civilisation que nous avions acquise ne fût fortement diminuée, peut-être anéantie. Et puis, j'éprouvais une autre crainte, plus angoissante encore, c'est que, dans cette lutte commencée d'une façon si tragique, il ne restât une blessure profonde, quelque fût le camp qui l'emporterait sur l'autre. Or, il y a un bien qui domine tous les autres : c'est évidemment celui qui est représenté dans chacune de nos âmes. Et voilà que nous, chrétiens, au moment où nous pensions toucher au but le plus élevé de la civilisation chrétienne, nous voyions des frères se jeter les uns sur les autres. Ah ! comme nous avons bien compris la parole du pape Benoît XV et comme nous y avons fait écho ! (*Vifs applaudissements*)

⁸³⁴ Lettre d'Yvonne Girard à Bernhard Berkenfeld datée du 8 septembre 1931, A.M.L., Fonds C.S.F., 82-II-430. Joseph Folliet affirme que Mme Ehlen est revenue plusieurs fois à Combloux, in J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, op. cit., p. 203.

⁸³⁵ Un témoignage écrit, que Louis Carlhian m'a adressé le 10 janvier 1999, a confirmé que Laurent Remillieux avait bien été à l'origine de ce séjour.

Maintenant, la guerre est finie, mais la même question se pose toujours : est-ce que ces frères nourris au même sein maternel de la Vérité, encore une fois se feront du mal, encore une fois se feront souffrir ? Avec la Sainte Eglise, nous ne le voulons pas, parce que, si c'est une offense à la terre, c'est aussi une offense à Dieu. Mais pour que cela ne recommence pas, il faut que le monde soit éduqué, et pour que le monde soit éduqué, il faut des éducateurs. Le clergé catholique doit être au premier rang de ces éducateurs de paix, de ces éducateurs des âmes qui toutes ont la même origine et la même fin. Comptez donc tous, mes chers amis, sur ce travail de la Sainte Eglise et sur le travail de ses prêtres. (*Vifs applaudissements*) »

Le discours peut étonner ceux qui sont devenus les familiers de Laurent Remillieux : pourquoi a-t-il menti en affirmant qu'il ne connaissait pas l'Allemagne avant 1914 ? Plutôt que de révéler sa différence, fallait-il, pour se faire entendre des Allemands mais aussi des Français, se conformer à l'itinéraire de la majorité des partisans du rapprochement franco-allemand réunis à Fribourg, qui devaient leurs positions pacifistes à une prise de conscience des horreurs de la guerre ? Les propos de Laurent Remillieux ne s'écartent jamais de la ligne officielle de l'institution et son appel à la paix est justifié par l'association de l'internationalisme dont il rêvait avec l'universalité de l'Eglise catholique.

L'abbé Remillieux entendait appliquer dans sa paroisse les résolutions qu'il avait proclamées dans son discours. Eduquer pour convaincre : inlassablement, les bulletins paroissiaux⁸³⁶ exposaient la doctrine de l'universalité de l'Eglise et son devoir d'action pour la paix placée sous la plus haute autorité pontificale. Ils proposaient une relecture des relations internationales depuis la fin du XIXe siècle, qui montrait que la guerre n'était que le fruit d'une laïcisation du droit international détaché des principes chrétiens. La lutte pour la paix revenait ainsi à une lutte contre la « déchristianisation » et Laurent Remillieux déniait aux pacifistes de la gauche incroyante un quelconque mérite. Il répétait que seule la prière de l'Eglise catholique serait à même de réaliser l'unité des chrétiens, condition de la paix. Il commentait à ses paroissiens l'actualité internationale en se réjouissant de l'ère nouvelle qu'avait affirmée, en 1925, la conférence de Locarno et que consolidait, en 1928, le pacte Briand-Kellog plusieurs fois loué dans la feuille hebdomadaire. L'heure était à la réconciliation franco-allemande. Les pratiquants de Notre-Dame Saint-Alban avaient été associés au mouvement du Dimanche eucharistique international qui prévoyait, « pour le premier dimanche de chaque mois, une messe aux intentions communes pour la réconciliation des peuples et particulièrement de la France et de

⁸³⁶ Des extraits de ces bulletins paroissiaux ont été retranscrits dans le manuscrit préparé pour les éditions Bloud et Gay ou ont été recopiés pour les besoins de la biographie écrite par Joseph Folliet. La plupart datent des années 1926-1933.

l'Allemagne »⁸³⁷. *La Semaine religieuse et familiale* rappelait sans faute aux paroissiens leur obligation, en insistant sur l'importance de la réconciliation entre Français et Allemands dans le combat pour la paix.

« Dimanche 7 octobre [1928]. A 7 heures, messe solennelle du Dimanche Catholique International, premier dimanche du mois.⁸³⁸
Dimanche 6 mars [1932]. A 7 heures, messe solennelle pour la Paix du monde, en union avec toutes les messes qui se célèbrent pour la Paix dans le monde entier et spécialement dans notre ville de Lyon, à l'église du Bât d'Argent le 1^{er} vendredi du mois. Nous prions très spécialement pour nos frères catholiques d'Allemagne qui sont unis de cœur avec nous. Eux et nous portons de grosses responsabilités. Fasse Dieu que les uns et les autres nous ne soyons pas trop inférieurs à la tâche ! »⁸³⁹
Dimanche 3 avril [1932]. A 7 heures messe solennelle pour la « Paix du Monde » en union avec celle du Bât d'Argent vendredi prochain. (premier Dimanche du mois). Ce jour les catholiques de langue française prient pour leurs frères de langue allemande et inversement. Grande union des âmes *in Christo*. »⁸⁴⁰

Un nouveau réseau articulé sur les Compagnes de Saint-François et le laïcat consacré

Le chapitre précédent sur la mission a déjà laissé pressentir que l'œuvre paroissiale accomplie par Laurent Remillieux à Notre-Dame Saint-Alban devait beaucoup aux liens qu'il entretenait avec le catholicisme allemand à partir du début des années 1920 et à son investissement dans des causes extérieures aux enjeux strictement paroissiaux⁸⁴¹. La correspondance d'Yvonne Girard comme celle de Laurent Remillieux avec Sylvie Mingeolet le confirment à leur tour. Ainsi, les lettres qui évoquent les relations nouées avec les catholiques allemands, et qui disent dans le même temps le combat pour la paix et l'attrait pour le renouveau liturgique venu d'Allemagne, mettent en scène, non pas les paroissiens de Notre-Dame Saint-Alban, mais seulement les jeunes femmes liées à L'Association et les Compagnes de Saint-François. Les liens entretenus avec le père Stratmann surtout y apparaissent comme une manifestation de la contiguïté des deux engagements. Depuis 1923, la *Friedensbund deutscher Katholiken* était désormais placé sous l'influence du dominicain Franziskus Stratmann, aumônier d'organisation d'étudiants à Berlin. En 1926, ce dernier prit en charge une paroisse de Berlin. Régis Ladous le présente

⁸³⁷ J.-Cl. Delbreil, *Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933)*, *op. cit.*, p. 32.

⁸³⁸ *SRF* du 30 septembre au 7 octobre 1928.

⁸³⁹ *SRF* du 6 au 13 mars 1932.

⁸⁴⁰ *SFR* du 3 au 10 avril 1932.

⁸⁴¹ Voir p. 483-484 le développement consacré à cette hypothèse.

comme l'un des animateurs du renouveau liturgique et comme le « leader officieux » de la FDK, « à la fois théoricien et praticien »⁸⁴². Une lettre écrite par Yvonne Girard le 8 septembre 1931 rappelle la visite rendue à Combloux par le père Stratmann à ses amies de L'Association.

« Au camp de vacances de nos groupes à Combloux, le Père Stratmann lui-même a pu s'arrêter. Quelle joie pour toutes ! Et combien mes amies étaient heureuses. Les lettres étaient enthousiastes, toutes disaient : "Du Père Stratmann se dégage une impression de repos et de confiance, tout en lui respire la paix". »⁸⁴³

La jeune femme enchaîne aussitôt sur le récit du dernier voyage de l'abbé Remillieux en Allemagne, où il avait accompagné le premier des grands pèlerinages internationaux des Compagnons de Saint-François vers Notre-Dame des Affligés, à Luxembourg. L'année suivante, sous sa conduite, les Compagnes se rendaient en Rhénanie. Dans une lettre datée du 8 juin 1932⁸⁴⁴, Laurent Remillieux décrivait à Sylvie Mingeolet l'avancement des préparatifs du pèlerinage en Alsace et du camp qui lui succéderait à Bendorf. Il lui rappelait que Bendorf se situait « tout près de Maria Laach », à « un jour de camp », et lui annonçait le « beau petit pèlerinage » qu'ils y feraient par chemin de fer.

L'entrée de Sylvie Mingeolet chez les Compagnes de Saint-François datait de 1930⁸⁴⁵ : cette année-là, au retour du pèlerinage qui conduisit les Compagnons et les Compagnes à Notre-Dame de Tamié en Savoie, les bandes s'arrêtèrent à Notre-Dame Saint-Alban. Lors de ce même pèlerinage, l'abbé Remillieux avait accepté de devenir l'aumônier des Compagnes. Ces dernières, « unies à la paroisse », célébrèrent « les fiançailles de l'une d'elles, Yvonne Chapuis, avec Joseph Huissoud ». Les Compagnons y organisèrent leur feu de joie, après avoir donné une représentation du *Mystère de Saint-François et de son compagnon* dans la cour de l'hospice des

⁸⁴² R. Ladous, « Des chrétiens pour la paix : les Compagnons de Saint-François et l'Allemagne », *op. cit.*, p. 141-142.

⁸⁴³ Lettre d'Yvonne Girard à Bernhard Berkenfeld datée du 8 septembre 1931, A.M.L., Fonds C.S.F., 82-II-430.

⁸⁴⁴ Lettre de Laurent Remillieux à Sylvie Mingeolet, datée du 17 juin 1932, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

⁸⁴⁵ Les informations concernant cette partie de la vie de Sylvie Mingeolet sont tirées de sa correspondance (Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado) et de l'ouvrage *Sylvie Mingeolet - Souvenirs et Témoignages*, rassemblés par Joseph Folliet, Lyon, Chronique Sociale de France, 1958, 239 p. Outre un portrait écrit par Joseph Folliet lui-même, on trouve, sur la période de sa jeunesse, les témoignages d'Ermelle Ducret et de Jeanne Le Gros.

Incurables⁸⁴⁶. Joseph Folliet date de cette soirée le début de la relation particulière qui s'instaura entre le mouvement Compagnon et la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban. Cela n'allait pourtant pas de soi. Une des compagnes présentes rappelle dans le témoignage que lui demanda Joseph Folliet ce premier contact avec la paroisse de leur aumônier⁸⁴⁷. Selon la volonté de ce dernier, elle assista avec ses camarades à une cérémonie de baptême et se souvient surtout du toussotement irrésistible qui prenait le célébrant entre chaque mot ou presque, sauf lorsqu'il parlait en latin. Elle met en rapport le fou rire communicatif qui emporta l'ensemble des compagnes avec leur incompréhension du rituel. Son témoignage se poursuit avec l'autre point de malentendu, qui souleva cette fois l'indignation parmi la bande. Très nombreuses étaient celles qui se refusèrent dans un premier temps à accepter la conception des relations franco-allemandes de leur aumônier. La présence de « deux jeunes chrétiens allemands » leur fut pénible et leur conversion au pacifisme de Laurent Remillieux attendit l'affirmation de la vocation internationale de leur mouvement, même si dès cette année-là Franz Stock, accompagné de quelques amis allemands, participa au pèlerinage de Tamié.

Sylvie Mingeolet fonda la bande lyonnaise des Compagnes et s'imposa très vite comme la chansonnière de la branche féminine du mouvement. L'amitié qui la liait déjà à Joseph Folliet s'approfondit alors. Ils se retrouvèrent à travailler ensemble à la *Chronique Sociale* : Sylvie Mingeolet fut engagée en 1936 pour être la secrétaire de Marius Gonin et eut pour patron dès 1938 son camarade compagnon. Elle avait fait sa connaissance par l'intermédiaire d'Yvonne Girard, qui fréquentait comme elle la Maison des Jeunes de Saint-Alban, encore sous la responsabilité d'Ermelle Ducret. Yvonne Girard était issue d'une famille ouvrière originaire de la Creuse, socialiste et anticléricale, mais respectant les rites de passage du catholicisme. Fragilisée par l'éclatement de la cellule familiale, elle s'était éloignée des convictions politiques et religieuses de ses parents pour intégrer le réseau des militants catholiques gravitant autour de Notre-Dame Saint-Alban. Résidant au plus près des locaux paroissiaux, Yvonne Girard participa d'abord aux activités de la Maison des Jeunes, animées par le groupe de laïques de L'Association. Puis elle se lança dans l'aventure du guidisme et s'intéressa aux débuts de la J.O.C.F.. Mais entraînée par ses nouveaux amis, elle milita surtout dans les rangs de la Jeune République et s'enthousiasma pour tous les

⁸⁴⁶ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 180-181.

⁸⁴⁷ Témoignage de Lucienne Torcq non daté, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

combats démocrates-chrétiens, celui de la paix notamment. Sa présence au Congrès de Bierville, en 1926, apparaît dans sa correspondance comme l'apogée d'un engagement idéaliste, vécu sur le mode affectif. Son adhésion à l'Union française pour le suffrage des femmes comme son affiliation à l'Union régionale pour l'éducation civique et sociale de la femme n'échappaient pas aux ambiguïtés de la pensée catholique, tentant de redéfinir au sein de la tradition la condition de la femme catholique du XXe siècle. Tenaillée depuis son insertion dans la communauté paroissiale par une vocation religieuse, dont elle partageait les affres avec son ami Joseph Folliet, elle hésita, avant d'explorer la voie expérimentale du laïcat consacré, qui lui permettait de concilier son besoin d'action et son désir de vouer sa vie à Dieu. Emmenée par une amie, Sylvie Mingeolet avait d'abord participé aux camps de vacances, établis les premières années à Usillon, à Thorens-Sales, puis fixés à Combloux dans le chalet de l'Alpée, et rapidement elle s'était révélée indispensable aux activités théâtrales qui se déroulaient sur le territoire paroissial. Elle fut ainsi amenée à côtoyer le milieu de la Jeune République. Mais en ce milieu des années 1920, son intérêt pour le rapprochement franco-allemand demeurait encore très discret, en retrait de l'engagement des autres jeunes femmes de la Maison des Jeunes. Elle n'avait notamment pas suivi ses amies à Bierville, dans la propriété de Marc Sangnier en Seine-et-Oise, où s'était tenu le VIe Congrès de l'Internationale démocratique, dédié cette fois à « La paix par la jeunesse ». Une carte envoyée d'Usillon en Savoie pendant l'été 1927 et adressée par Yvonne Girard à Bernhard Berkenfeld, évoquait au contraire la présence au Congrès d'Ermelle Ducret, de Marie Marty, Thérèse Rivollier, Jeanne Le Gros, Emilie Remillieux, Marie-Thérèse Isnard, Marie Blanc, Lucienne Huissoud, autant de jeunes femmes liées à la Maison des Jeunes et qui se rappelaient au bon souvenir du jeune Allemand en apposant leur signature au dos de la carte postale.

Ce fut justement à Bierville que Joseph Folliet, venu de la Jeune République et converti au « pacifisme d'action » par Marc Sangnier, rencontra les délégués du Quickborn. Inspiré par ce mouvement de la jeunesse allemande et par l'amitié qui se noua dans le cadre de Bierville avec Franz Stock, un des animateurs du Quickborn en Westphalie et membre du Bund Neudeuschland, Joseph Folliet fonda les CSF en 1927, en compagnie de René Beaugey, secrétaire général du Sillon catholique de Paris, et du père Boulier, jeune jésuite de l'Action Populaire. Dans l'article écrit pour *Chrétiens et sociétés XVIe-XXe siècles*, Régis Ladous a voulu montrer le rôle de

médiateur joué par Laurent Remillieux au moment de la création des Compagnons de Saint-François. Il lui attribue le mérite de la rencontre décisive entre Joseph Folliet et Franz Stock, en expliquant que le jeune Allemand était venu à Bierville sur les conseils d'Hermann Platz et en ramenant ce dernier à l'amitié qui le liait au curé de Notre-Dame Saint-Alban ; il le hausse ensuite à la stature de conseiller spirituel et intellectuel sans lequel un mouvement durable et structuré n'aurait pu naître⁸⁴⁸. Les éléments qu'offre Joseph Folliet lui-même dans sa biographie de l'abbé Remillieux n'autorisaient pourtant pas une telle conclusion. Selon lui, Laurent Remillieux aurait rencontré les Compagnons de Saint-François à la Semaine sociale de Nancy et il les aurait présentés à ses paroissiens dans la *Semaine religieuse et familiale* du 26 octobre 1927⁸⁴⁹. Le prêtre n'apparaît donc pas dans son récit étroitement lié à la fondation du mouvement et, quand il évoque les relations nées à Bierville, il se contente de mettre en scène côté français « des jeunes hommes appartenant au *Sillon catholique de Paris* »⁸⁵⁰. Le témoignage d'un jeune congressiste de Bierville utilisé par Antoine Deléry pour relater les circonstances de la rencontre avec Franz Stock précise encore cette version des faits, en redonnant son importance au réseau de la Jeune République⁸⁵¹. L'article de Régis Ladous procède en fait d'une erreur de

⁸⁴⁸ Après avoir souligné les difficultés linguistiques qui entravèrent les premières relations de Joseph Folliet et de Franz Stock, Régis Ladous insiste sur leur amitié « créatrice, mais insuffisante pour structurer un mouvement un peu durable et aussi réaliste que possible. Il leur faut un médiateur qui leur explique les choses. Pourquoi, par exemple, Franz est-il venu à Bierville ? Il a suivi les conseils d'Hermann Platz. Mais qui est Hermann Platz ? Un professeur de l'université de Bonn, spécialiste de l'histoire religieuse de la France. Mais encore ? C'est un ami de l'abbé Laurent Remillieux. Voilà, nous y sommes ; c'est Remillieux qui va donner à Folliet la vision spirituelle, l'armature intellectuelle et les relations humaines qui vont lui permettre de se plonger sans s'y perdre dans la germanitude. », « Des chrétiens pour la paix : les Compagnons de Saint-François et l'Allemagne », *op. cit.*, p. 140.

⁸⁴⁹ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 180.

⁸⁵⁰ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁵¹ Le témoignage en question est celui de Paul Maureille et il a été publié dans la brochure *Sur les pas de l'abbé Stock*, éditée par l'association Les Amis de l'abbé Stock à l'occasion du cinquantième de sa mort en 1998. Il est en partie cité par Antoine Deléry in *Joseph Folliet (1903-1972). Parcours d'un militant catholique*, Paris, Les Editions du Cerf, 2003, 484 p., p. 64 : « Répondant à une annonce de la « Jeune République », j'avais pris contact, en 1923, avec un jeune Allemand de mon âge, Joseph Weber. [...] En 1926, nous avons pris rendez-vous au Congrès des Jeunes pour la Paix à Bierville, sur l'invitation de Marc Sangnier. C'est à Bierville que Joseph Weber me présente son ami Franz Stock. C'est ensemble que nous avons prié, écouté

méthode. En dégagant une figure héroïque qui cristallise la possibilité de la rencontre et le passage à l'action, il oublie les autres possibles de l'histoire, autrement dit les autres protagonistes français de ce rapprochement franco-allemand, et ne prend pas le temps de cerner les différents réseaux dans lesquels ils circulaient et qui multipliaient les opportunités de rencontres. Renversons la perspective : Laurent Remillieux, lié aux anciens sillonnistes lyonnais, ne faisait qu'appartenir à l'un de ces réseaux et profiter de cette appartenance pour s'insérer dans le milieu du catholicisme allemand pacifiste. D'après les documents disponibles, il apparaît vraisemblable que les relations que le curé de Notre-Dame Saint-Alban noua avec Franz Stock furent postérieures à Bierville et qu'elles commencèrent avec leur participation commune aux pèlerinages des CSF. Une carte de Franz Stock lui annonça son ordination prévue pour le 12 mars 1932. Dans la réponse qu'il lui fit, Laurent Remillieux se désolait de ne pouvoir assister à sa première messe car il devait partir le même jour pour Berlin. Le jeune Allemand lui proposa alors de s'arrêter à Paderborn sur le chemin de la capitale⁸⁵².

La passion de l'abbé Remillieux pour l'Allemagne et son aptitude à saisir les opportunités offertes par les rencontres des premiers congrès démocratiques internationaux au cours de ces années 1920 orientèrent les engagements de la décennie suivante. C'est le même fil qu'il faut suivre pour comprendre comment Laurent Remillieux se retrouva participant des rencontres qui rassemblèrent, à partir du printemps 1929, plusieurs théologiens de langue française et allemande à Fribourg, autour de l'abbé François Charrière, futur évêque du diocèse de Lausanne, Genève et Fribourg⁸⁵³. Les colloques de Montbarry, placés sous la responsabilité directe de Mgr Besson, accueillirent des personnalités du monde catholique français, les jésuites Gustave Desbuquois et Albert Valensin, le dominicain Joseph Delos, professeur à l'Université catholique de Lille, Mgr Bruno de Solages, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, ou encore le père Merklen, directeur de *La Croix*.

les discours, chanté les chansons d'Henri Colas... Je venais d'être reçu au baccalauréat et j'avais reçu une bourse pour la Khâgne du lycée du Parc à Lyon où je ne connaissais personne. Je cherchais donc des Lyonnais à Bierville. C'est ainsi que j'ai trouvé Joseph Folliet et que Joseph Folliet a rencontré Franz Stock. ».

⁸⁵² Courriers échangés par Franz Stock et Laurent Remillieux entre le début du mois de mars et le 24 mars 1932, Papiers Remillieux-Thomasset.

⁸⁵³ Frédéric Yerly, « La morale au secours du politique ? La pensée catholique et la question du désarmement. L'exemple de l'Union catholique d'études internationales, *Marc Sangnier. La guerre, la paix (1914-1939)*, op. cit., p. 121-148, note 212 p. 122.

Parmi les Allemands invités, on reconnaît le nom de Franziskus Stratmann. Mais se rendent aussi à Montbarry le père Noppel, jésuite, supérieur du Germanicum et animateur du Bund Neudeutschland, et le professeur Hans Wirtz, fondateur avec Franz Stock en 1930 des *Pionniers des Heiliges Franziskus*, branche allemande du mouvement des Compagnons de Saint-François. Dans un témoignage envoyé à Joseph Folliet au début des années 1950, Mgr Charrière assure que Laurent Remillieux joua dans ces consultations un rôle indispensable, il en fait même « le ferment des rencontres » et souligne ses talents de rassembleur, sa détermination à maintenir l'existence du groupe, les services rendus en tant que traducteur⁸⁵⁴.

Les sources disparates et incomplètes qui permettent de traiter la question des relations de Laurent Remillieux avec le catholicisme allemand de l'entre-deux-guerres laissent bien des zones d'ombre. Il est le plus souvent impossible de dater les premières rencontres et d'en retracer les circonstances précises. Comment savoir exactement qui a introduit Laurent Remillieux dans le milieu des théologiens de Fribourg fort éloigné de ses horizons intellectuels habituels ? Sa connaissance de la langue allemande et son insertion dans la nébuleuse du rapprochement franco-allemand sont les seules données clairement identifiables. A partir de 1930 cependant, on peut supposer que l'aumônerie des Compagnes de Saint-François lui procura un statut et lui donna l'occasion de mieux pénétrer les mouvements de la jeunesse catholique allemande. Les contacts s'étoffèrent et s'approfondirent, et ce fut vraisemblablement au cours des années 1930, comme le laisse entendre sa correspondance, qu'il acquit ce rôle d'agent de liaison des catholicismes français et allemand. On retrouve par exemple le nom de Hans Wirtz dans les lettres que Laurent Remillieux adressa à Sylvie Mingeolet et à Henriette Duhourcau, elle aussi Compagne de Saint-François, au cours des années 1934 et 1935, au moment où le fondateur des Pionniers de Saint-François cherchait à s'installer à Vitznau en Suisse, hors de l'Allemagne nazie. On peut y suivre les péripéties de cette installation et les efforts déployés par l'abbé Remillieux auprès des autorités suisses, pour obtenir les autorisations officielles, et auprès de ses relations, pour rassembler des fonds et soutenir financièrement l'initiative de Hans Wirtz. La maison de Vitznau lui apparaissait comme la première étape enfin concrète de la réalisation de son idéal de réconciliation et d'unité indissociable de sa vision d'une Europe chrétienne.

« Vous savez aussi bien que moi ce que peut faire cette maison sainte, du moins qui veut être sainte. Pour ceux qui sont capables de savoir pleinement, il s'agit beaucoup

⁸⁵⁴ Témoignage de François Charrière, non daté, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

moins d'organiser là-bas un centre de rencontres en masse et passagères que de créer un centre spirituel de vie franciscaine où des âmes d'abord catholiques viendront se plonger. Quand quelques-unes auront compris, elles seront des « pierres de base », base lorsqu'on construira l'édifice, *Refugium peccatorum*. Là-bas pas d'amitiés banales sans utilité pour la grande œuvre ; ce sera un centre de travail où, par le fond, le grand problème occidental sera traité. [Laurent Remillieux fait ensuite référence à l'ouvrage de Jules Romains sur « Le couple France-Allemagne », publié chez Flammarion au début de 1935] Quand entre chrétiens de France et d'Allemagne nous aurons formé une équipe de pécheurs, *Refugium Peccatorum*, et non pas de réformateurs hautains, nous pourrons établir les grands services dont les schémas sont déjà dans nos esprits, agence de presse, maison de retraite, formation au laïc, etc... Bref, c'est une maison religieuse qui est digne d'appartenir aux idéalistes chrétiens, à ceux qui ont la foi, une foi profonde et vraie, soit en Allemagne, soit en France. Il faut que les principaux camarades de l'A.C.J.F., que les vieux lutteurs à l'esprit catholique comprennent et apportent, non seulement leur obole, ce qui est important, mais aussi leur aide spirituelle. »⁸⁵⁵

La Maison de Vitznau fut bénie en septembre 1935 par le curé du lieu. De nouveau, comme avant la Grande guerre, la vision du monde de Laurent Remillieux, comme celle de sa propre vie, s'accrochait à la nécessité de vivre avec l'Allemagne un destin commun. Mais cette fois, elle se trouvait légitimée par le pacifisme dont se réclamaient non seulement les milieux catholiques qu'il côtoyait mais qui irriguait aussi la société française dans sa majorité.

Ce furent toujours ces relations nouées au sein du catholicisme international qui l'amènèrent à participer au nouveau développement du débat européen sur le laïc dans ces mêmes années 1930. Sa présence dans les différentes rencontres, qui furent autant de préliminaires à la formation des instituts séculiers, était en fait due à son appartenance à plusieurs réseaux, français et allemands, parfois imbriqués⁸⁵⁶. Après avoir exposé la conception du laïc de l'abbé Remillieux, Joseph Folliet propose dans sa biographie une liste de ces participations qu'il est nécessaire de croiser avec ce que révèlent par ailleurs des sources primaires.

« Cette conception du laïc, le Père Remillieux l'avait élaborée, perfectionnée et précisée par ses expériences, mais aussi par de nombreuses conversations individuelles et de fréquentes rencontres auxquelles il prit une part active et où je fus souvent son compagnon. Il connut, par exemple, la Mère Ledochowska, sœur du général des Jésuites, fondatrice et supérieure d'un nouvel ordre religieux, mais très soucieuse des problèmes laïques [...]. Il était présent à la rencontre de Salzbourg, en 1931, sur le laïc féminin ; à celle de Saint-Gall, en 1934, avec Mgr Scheiwiller, évêque de Saint-Gall ; Mgr Spindt, évêque de Rothenburg ; le chanoine Charrière,

⁸⁵⁵ Lettre de Laurent Remillieux à Henriette Duhourcau, datée du 25 février 1935, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

⁸⁵⁶ L'histoire des instituts séculiers féminins en France a été décrite par Marie-Antoinette Perret dans une thèse dirigée par Claude Langlois et publiée sous le titre *Une vocation paradoxale. Les instituts séculiers féminins en France (XIXe – XXe siècles)*, Paris, Les Editions du Cerf, 2000, 414 p.

plus tard évêque de Fribourg ; le docteur H.C.E. Zacharias, notre vieil ami, et le docteur Metzger. Il assistait, vers les années 1930, aux entretiens de Chatou, chez l'abbé Viollet, avec Marius Gonin, le R.P. Desbuquois, Mlle Madeleine Delbrel, Mlle Taphanel, Mlle Lacroix, de l'Union Saint-Pierre-et-Saint-Paul. En 1937, c'était à Milan, avec le R.P. Gemelli, recteur de l'Université du Sacré-Cœur, et le docteur Metzger. La mobilisation dispersa une seconde rencontre milanaise, qui avait commencé en septembre 1939. »⁸⁵⁷

En 1937, le Cardinal Gerlier commanda à Laurent Remillieux un rapport sur le groupe de laïcat qui possédait son centre dans la paroisse qu'il administrait⁸⁵⁸. La lettre que rédigea le curé de Notre-Dame Saint-Alban et qui accompagna ledit rapport apporte de nombreux renseignements sur l'insertion du groupement au sein des réseaux européens du laïcat. Elle confirme la présence de certaines des Associées, accompagnées de Laurent Remillieux, au rassemblement de Salzbourg en 1931. Les Lyonnais avaient été invités par « Mademoiselle Taphanel de Cambrai ». Une quarantaine de personnes, des laïques, des prêtres, des religieux (dominicains, jésuites, bénédictins) y représentèrent pendant huit jours treize groupes, « de tous les continents », puisqu'y figuraient des Américains. Le rapport confidentiel annexé à la lettre écrite au Cardinal Gerlier précise qu'assista à cette réunion le Docteur Metzger, du diocèse de Würzburg, directeur général de la Société du Christ-Roi de la Croix-Blanche. Les commentaires de Laurent Remillieux distinguent au sein de la réunion deux groupes, dont un ne désirait qu'adapter les ordres religieux aux nouveaux besoins de l'apostolat. Cette tendance s'incarnait dans la personnalité de « Mère Ledochoska » (sic). Cette dernière fit avorter le projet d'une nouvelle réunion en la faisant interdire par le pape par l'intermédiaire de la Congrégation des Religieux. Laurent Remillieux obtint alors, sur la médiation de Mgr Vanneufville, trois audiences auprès du Cardinal Serafini, Préfet de la Congrégation du Concile, puis une auprès de Pie XI. En dehors du document conservé dans les Papiers Gerlier aux Archives de l'Archevêché de Lyon, les traces de ces audiences ont été retrouvées dans au moins deux autres documents : un compte-rendu rédigé par Laurent Remillieux lui-même à l'issue de l'audience accordée par le pape le 15 novembre 1935⁸⁵⁹ et une lettre écrite toujours par Laurent Remillieux au R.P. Gemelli, recteur

⁸⁵⁷ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 232.

⁸⁵⁸ Lettre de Laurent Remillieux à Mgr Gerlier, datée du 17 novembre 1937, A.A.L., Papiers Gerlier, 11 / II / 127, Dossier Notre-Dame Saint-Alban.

⁸⁵⁹ Copie du compte-rendu de l'audience accordée par Pie XI conservée à l'Institut Marc Sangnier parmi les Papiers Francisque Gay.

de l'Université du Sacré-Cœur, datée du 29 juillet 1938⁸⁶⁰. Laurent Remillieux posa deux questions au Cardinal Serafini. A la première, « Est-ce que la position de laïcisme prise par le groupe de Lyon est légitime ? », ce dernier répondit par l'affirmative. La deuxième concernait la possibilité de réunir des groupes de laïcisme pour « prendre des contacts sur le plan spirituel et échanger des vues sur l'Action Catholique »⁸⁶¹. Le Cardinal Serafini donna son accord en posant une condition : les laïques devaient être reçus par un évêque dans son diocèse et travailler sous sa responsabilité. Laurent Remillieux ajoute qu'il émit l'idée de contacts plus fructueux s'ils mettaient en présence des chrétiens de langues et de nationalités différentes. Il proposa aussi la Suisse et particulièrement le diocèse de Saint-Gall comme terre d'accueil. Pie XI aurait entretenu Laurent Remillieux de la question du laïcisme dans les mêmes termes.

L'abbé Remillieux collaborait donc à la réflexion sur le laïcisme d'abord au nom du groupe de laïques consacrées que sa paroisse abritait. Il allait aux réunions en tant que « prêtre normalement chargé du groupe, puisqu'[il était] leur curé »⁸⁶². Avant d'aborder son sujet principal, la réunion générale de Saint-Gall prévue pour le mois de mai 1938, le rapport rédigé pour le Cardinal Gerlier évoque ensuite les réunions organisées exclusivement pour les catholiques français. Les premières rencontres avaient eu lieu « quatre ou cinq ans » auparavant. Les groupes se retrouvaient dans la propriété de l'Union-Saint-Pierre-Saint-Paul, à Chatou, sous le patronage de l'abbé Viollet⁸⁶³. Les clercs s'effacèrent bientôt et Marius Gonin, membre du groupe « Jésus-Ouvrier », assura la présidence des deux sessions annuelles. Le père Desbuquois prit part aux premières réunions comme aumônier et animateur des Assistantes Familiales de Rouen. Mais lui et son groupe se retirèrent, sur le motif que l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France était saisie des questions concernant les groupes de laïcisme. La vie de L'Association et son orientation vers le travail social avaient entraîné le groupe dans la mouvance de L'Action Populaire et du père Desbuquois. Tous les deux ans, la retraite annuelle était prêchée par le jésuite⁸⁶⁴. On a évoqué précédemment le rôle qu'avait pu jouer en 1928 Edouard Duperray dans ce rapprochement. Mais à partir du printemps 1929, le curé de Notre-

⁸⁶⁰ Lettre citée par Marie-Antoinette Perret in *Une vocation paradoxale...*, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁶¹ Rapport confidentiel annexé à la lettre écrite par Laurent Remillieux au Cardinal Gerlier, *op. cit.*

⁸⁶² Lettre de Laurent Remillieux à Mgr Gerlier, datée du 17 novembre 1937, *op. cit.*

⁸⁶³ M.-A. Perret évoque ces réunions de Chatou comme une contribution française à la naissance des instituts séculiers. Cf. *Une vocation paradoxale...*, *op. cit.*, p. 185-189.

⁸⁶⁴ *Ibid.*

Dame Saint-Alban fut placé directement en présence du jésuite dans les colloques de Montbarry. Il ne semble pas avoir pour autant développé avec lui des relations personnelles. Alors que semblait se préparer la nouvelle réunion internationale qui ne fut finalement pas autorisée, en janvier 1935, Laurent Remillieux contacta Gustave Desbuquois pour lui faire part de quelques suggestions⁸⁶⁵. Jeanne Le Gros venait de l'avertir de son départ pour Paris, où elle avait été demandée par le jésuite « au sujet des réunions projetées du Laïcat ». Son curé souhaitait l'organisation d'une rencontre préalable entre groupes de laïques francophones qui se tiendrait à Paris, le lundi 4 mars, lundi précédant le Mercredi des Cendres. Les participants seraient chargés de dresser un programme détaillé des questions qui pourraient être traitées dans une réunion ultérieure, beaucoup plus large cette fois, c'est-à-dire dépassant le cadre de la francophonie. Laurent Remillieux conseillait de faire appel, en dehors des laïques de L'Association et des Auxiliaires Familiales, à Joseph Folliet, « laïque authentique » qui s'était révélé à Saint-Gall l'année précédente et qui était « l'élève » du jésuite. Il s'agissait ensuite de faire appel à des personnages connus des catholicismes allemand, anglais, italien, espagnol, pour élargir le débat au niveau européen. Laurent Remillieux proposait de s'occuper personnellement des « amis d'Allemagne ». Cette seconde réunion s'apparenterait à de « véritables assises du Laïcat naissant » et pourrait se tenir en Suisse, dans le diocèse de Mgr Scheiwiller. L'abbé Remillieux revenait ici sur ses conversations avec le Cardinal Serafini. Mais son idée était en fait d'utiliser au mois de septembre de l'année en cours la nouvelle maison de Vitznau, toute désignée par le projet de la destiner à accueillir un centre de formation du laïcat.

La dernière partie du rapport au Cardinal Gerlier concerne donc la réunion de Saint-Gall prévue pour le mois de mai 1938⁸⁶⁶. Laurent Remillieux annonce d'emblée que le Docteur Metzger fut celui qui rendit possible, pratiquement, une telle rencontre, par sa collaboration avec le R.P. Gemelli, Recteur de l'Université Catholique de Milan. Le curé de Notre-Dame Saint-Alban avait maintenu ses contacts avec le Docteur Metzger depuis la réunion de Salzbourg. Dans une lettre écrite en février

⁸⁶⁵ Copie d'une lettre de Laurent Remillieux à Gustave Desbuquois, rédigée à Lyon le 8 janvier 1935. Le double de la lettre a été envoyée à Sylvie Mingeolet, alors que le père Desbuquois avait déjà répondu à l'aumônier des Compagnes « un mot charmant manifestant entre nous une parfaite unité de vue », lettre de Laurent Remillieux à Sylvie Mingeolet datée du 12 janvier 1935, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

⁸⁶⁶ Cf. M.-A. Perret, *Une vocation paradoxale...*, *op. cit.*, p. 193-197.

1934 à Gabrielle Joly, Compagne parisienne, il mentionnait un courrier envoyé à ce dernier au sujet du laïcat et dont il attendait une réponse⁸⁶⁷. Les travaux préparatoires à la réunion générales de Saint-Gall se déroulèrent à Milan et Laurent Remillieux y fut invité par le R.P. Gemelli. Le problème qui se posait à lui en ce mois de novembre 1937, alors que la petite conférence de Milan venait d'avoir eu lieu et que les quatre participants, le P. Agostino Gemelli, o.f.m., le Dr Max Josef Metzger, Mgr Ladislas Kornilowicz de Varsovie et l'abbé Remillieux avaient obtenu l'approbation de Pie XI, découlait du refus du père Desbuquois à donner son assentiment au projet. Le jésuite de L'Action Populaire regrettait même que l'abbé Remillieux se fût impliqué dans les préparatifs de Milan car le R.P. Gemelli ne lui apparaissait pas comme « le personnage qualifié pour grouper des chrétiens laïques de toutes nationalités ». Laurent Remillieux s'en remettait à son archevêque pour savoir s'il devait convoquer les groupes français, tout en lui faisant savoir qu'il désapprouvait l'attitude, pour lui incompréhensible, du père Desbuquois. Les Français figurèrent finalement parmi les participants de la rencontre de Saint-Gall et le Dr Metzger rendit compte des exposés de l'abbé Remillieux, du père Perrin et de l'abbé Carnus.

Les liens qu'avait noués Laurent Remillieux avec les catholiques de langue allemande apparaissent bien comme un des fils directeurs de son insertion dans les réseaux européens du catholicisme. Il avait d'abord su profiter de la filière des anciens sillonnistes pour s'introduire dans les milieux pacifistes, puis son statut d'aumônier des Compagnes de Saint-François l'amena à fréquenter les mouvements de la jeunesse catholique allemande. Le rôle qu'il joua dans l'histoire du laïcat consacré procéda aussi de son action dans le rapprochement franco-allemand. En France, son engagement dans les CSF lui avait permis d'élargir son champ d'action en faveur de ce rapprochement à travers les pèlerinages qui associaient des catholiques allemands et il lui offrait une nouvelle audience parmi de jeunes catholiques français. De nombreuses lettres envoyées à Sylvie Mingeolet évoquent les relations entretenues par l'intermédiaire des CSF avec de jeunes Allemands et tentent de résoudre les problèmes relationnels dus aux réticences de certaines compagnes ne parvenant pas à se débarrasser de leurs préjugés anti-allemands. Chaque réunion lui fournissait l'occasion de revenir sur son sujet de prédilection. Une lettre envoyée à Henri Bouchet pour organiser la séance du Cercle Saint-

⁸⁶⁷ Lettre de Laurent Remillieux à Gabrielle Joly datée du 21 février 1934, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

François du 8 novembre 1935 annonce que l'aumônier des compagnes dirigerait le cercle et commenterait « certains faits franco-allemands »⁸⁶⁸.

Pour les enfants de la paroisse, Laurent Remillieux avait organisé des échanges avec des correspondants allemands. Marie Annequin et Germaine Pépin notamment en bénéficièrent. Des vicaires allemands partageaient désormais le quotidien des paroissiens de Notre-Dame Saint-Alban. On retrouve la signature des abbés Pavlar, Stellmach et Gutsfeld dans les registres paroissiaux des années 1935 à 1939. Marie-Thérèse Isnard confie à Joseph Folliet qu'avant de prendre leurs fonctions dans la paroisse les prêtres allemands étaient hébergés aux Houches, dans le centre de formation pour les jeunes filles désirant travailler dans l'aide aux mères et qui servait aussi de colonie familiale. Le séjour leur permettait de perfectionner leur français⁸⁶⁹. C'est dans le compte-rendu de l'audience que lui accorda Pie XI le 15 novembre 1935 que Laurent Remillieux aborde le plus précisément la question de la venue en France de ces prêtres allemands⁸⁷⁰. Selon ce texte, le curé de Notre-Dame Saint-Alban aurait eu connaissance de la possibilité de faire venir des prêtres allemands dans des diocèses français déficitaires par la lecture d'articles parus quelques années auparavant dans le *Rhein-Mainische Volkszeitung*⁸⁷¹ et qui présentaient cette action comme un moyen de « promouvoir l'esprit de paix » entre les chrétiens de France et d'Allemagne. En 1934, devant le refus de son archevêque de lui accorder un deuxième vicaire, Laurent Remillieux choisit de s'adresser au Cardinal Bertram de Breslau, qui satisfait immédiatement sa requête. L'année suivante, Notre-Dame Saint-Alban accueillait son premier vicaire allemand, l'abbé Pavlar. Le 17 novembre 1937, Laurent Remillieux écrivait à Mgr Gerlier, son nouvel archevêque pour demander l'inscription de l'abbé Stellmach sur l'*ordo* du diocèse comme vicaire et comme confesseur en langue allemande⁸⁷². Cette inscription n'aurait aucune incidence sur son ministère paroissial mais elle semblait indispensable à sa reconnaissance officielle. Sans elle, il restait aux yeux du clergé « et surtout dans l'archiprêtré » « un prêtre

⁸⁶⁸ Double d'une lettre de Laurent Remillieux à Henri Bouchet datée du 29 octobre 1934, envoyé à Sylvie Mingeolet, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

⁸⁶⁹ Témoignage de Marie-Thérèse Isnard non daté, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

⁸⁷⁰ Copie du compte-rendu de l'audience conservée à l'Institut Marc Sangnier parmi les Papiers Francisque Gay.

⁸⁷¹ Information confirmée par un texte écrit de Frankfurt par Ferdinand Böschen le 9 mars 1933, rapportant une conférence de Laurent Remillieux prononcée devant des membres de la FDK.

⁸⁷² Lettre de Laurent Remillieux à Mgr Gerlier, datée du 17 novembre 1937, *op. cit.*

auxiliaire sans “Pouvoirs” ». Laurent Remillieux désirait l’introduire dans les réunions de prêtres où « sa présence fraternelle et discrète [...] favoriserait l’esprit d’Eglise ». Il précisait à son archevêque que la Mission Allemande de Paris avait délégué l’abbé Stellmach pour la région lyonnaise et qu’une fois par mois, il célébrait à Saint-Pierre pour les catholiques de langue allemande, après avoir entendu leurs confessions. Il avait aussi la charge de la publication d’un bulletin. Au cours de ses explications, tel un ultime argument, Laurent Remillieux nommait Franz Stock, prêtre titulaire chargé de la Mission Allemande de Paris, et évoquait ses liens avec les Compagnons de Saint-François et son amitié avec Joseph Folliet, avant d’en revenir à sa demande initiale. « Pas plus au titre de la Mission Allemande qu’au titre de Vicaire ou qu’au titre de Confesseur en langue allemande », son vicaire n’était mentionné dans l’*Ordo*, alors que « les chargés de missions étrangères (italienne et polonaise) » étaient « inscrits comme Vicaires à la paroisse Saint-Nizier.

Avant l’arrivée de ces vicaires, le presbytère accueillait déjà des jeunes filles allemandes qui réalisaient pour la paroisse un travail de secrétariat et que l’abbé Remillieux tenta, parfois avec succès, d’insérer dans le réseau des Compagnes de Saint-François. Joseph Folliet assure que le curé de Notre-Dame Saint-Alban, « passionné par le problème du laïc et de l’aide paroissiale, était entré, en Allemagne, en relations avec un “séminaire”, où des jeunes filles se préparaient aux tâches de catéchistes et d’auxiliaires paroissiales » et qu’il obtint « par le truchement de cette institution » que ces « jeunes filles vinssent faire un stage » dans sa paroisse⁸⁷³. Il en dénombre une dizaine. Le parcours de Cläre Barwitzky ne correspond qu’imparfaitement à ce scénario. On dispose sur elle de deux documents retraçant en partie son histoire à deux moments différents de sa vie en France. Le premier est le Livre d’or de Vaujany, qui évoque la période où elle prit en charge en tant qu’auxiliaire paroissiale cette paroisse iséroise de montagne ; le deuxième est un fascicule racontant les *Mémoires de Chamonix*, écrites quarante ans après les événements, en 1986, et qui revient pour sa part sur les années de guerre et l’implication de la jeune Allemande dans les activités de la Résistance française⁸⁷⁴.

⁸⁷³ Citations extraites de J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 90.

⁸⁷⁴ Le Livre d’or de Vaujany a été ouvert le 6 juin 1937 et refermé à la fin du mois de juillet 1941. Il comporte 86 p. qui ont été photocopiés pour ceux qui avaient vécu cette expérience de mission rurale et avaient été les amis de Cläre Barwitzky. Les *Mémoires de Chamonix écrites 40 ans après les événements*, 30 p., ont été rédigées par Cläre Barwitzky elle-même, en 1986, à Meiningen / Thüringen, alors qu’elle s’était retirée de toute activité dans le lieu où elle avait

Cläre Barwitzky était née en Haute Silésie, dans une ville maintenant polonaise, en 1913. Elle obtint son baccalauréat en 1932 mais ne put réaliser son désir de devenir institutrice. On lui offrit alors de passer une année en France, « au pair », chez un curé de Lyon qui l'emploierait comme secrétaire. La proposition émanait à la fois du Prof. Hermann Hoffmann de Breslau et de Paulus Lenz, secrétaire général de la Confédération des Catholiques Allemands pour la Paix, qui entretenaient tous les deux des relations avec l'abbé Remillieux. Cläre Barwitzky accepta l'offre car elle aimait la langue française et pensait trouver dans ce séjour le perfectionnement linguistique dont elle avait besoin. De juin 1932 à décembre 1933, son travail à la cure toucha essentiellement aux relations franco-allemandes : courriers, traductions, contacts, voyages ; la secrétaire allemande accompagnait les activités extra-paroissiales de Laurent Remillieux. Elle se trouva ainsi mêlée au réseau des CSF, mais aussi à celui de la Chronique Sociale, et fut le témoin des débuts de l'œcuménisme spirituel. Elle découvrit un jour dans le bureau le prospectus d'un séminaire d'Aides Paroissiales à Freiburg/Br et ce fut cette découverte qui l'amena à s'intéresser à la profession. A son retour dans sa ville natale de Neißé en décembre 1933, elle prit la peine de passer par Freiburg. La visite du séminaire décida de sa vocation. Pendant l'année qui suivit, elle tenta avec les dirigeants des différentes organisations de la jeunesse catholique d'organiser une résistance que la terreur nazie rendit vaine. De 1935 à 1937, elle suivit le séminaire de Freiburg et reçut quelques visites de l'abbé Remillieux. A la fin de ses études, ce dernier lui demandait de prendre en charge la paroisse de l'Oisans qui ne possédait plus de prêtre résident depuis six ans et d'y exercer son ministère d'Aide Paroissiale. Le vicaire général de l'évêque de Grenoble, Mgr Caillot, et le Cardinal Gerlier donnèrent un accord sous condition : Laurent Remillieux et Cläre Barwitzky devaient trouver par eux-mêmes les moyens de financer leur entreprise. La jeune Allemande s'adressa d'abord aux membres du réseau des Compagnes pour fonder une « société des Amis de Vaujany », tandis que l'abbé Remillieux intéressait à l'affaire un groupe d'ingénieurs catholiques. Une jociste de Besançon, Marie-Louise Cardot, rejoignit bientôt Cläre Barwitzky pour la seconder dans ses tâches pastorales. Le livre d'or de Vaujany rend compte de ce réseau d'amitié et des concours obtenus. Les acteurs paroissiaux de Notre-Dame Saint-Alban, curé, vicaires nouveaux et anciens, membres des organisations de jeunesse et des autres œuvres, s'y retrouvent au même titre que

occupé le poste d'Aide-Paroissiale entre 1953 et 1969. Ces deux documents m'ont été prêtés par Germaine Pépin.

certaines femmes de L'Association, que des Compagnes et des Compagnons de Saint-François et de leurs aumôniers, que des membres du clergé lyonnais ou de la Chronique Sociale.

Au cours des années 1930, le « pacte » passé entre les CSF et Notre-Dame Saint-Alban était bien devenu une des réalités de la vie paroissiale et de la vie religieuse du mouvement. Ainsi quand, du 20 au 29 octobre 1933, l'abbé Viollet de l'Association du Mariage Chrétien assura la prédication pendant les messes et dirigea une série de conférences et de débats, animant les différents groupes paroissiaux, les membres du Cercle Saint-François d'Assise, fondé sur l'initiative de Joseph Folliet et qui regroupait régulièrement depuis 1930 des militants de la Jeune République, du Parti démocrate populaire et du syndicalisme chrétien, furent aussi invités par leur aumônier à partager cet événement⁸⁷⁵. Laurent Remillieux multipliait les invitations.

« Dans l'espérance de vous voir un de ces soirs, très spécialement lundi et mardi au milieu d'une famille plus vaste qui est la famille spirituelle de Notre-Dame Saint-Alban »⁸⁷⁶

Après celles de l'été 1930, d'autres fiançailles de Compagnons et de Compagnes furent célébrées à Notre-Dame Saint-Alban : Joseph Folliet en évoque quelques-unes dans sa biographie⁸⁷⁷ alors que les doubles des registres paroissiaux conservent la trace de quelques autres pour les années d'après-guerre. Le 27 juin 1937, ce fut aussi dans la paroisse de l'abbé Remillieux que le mouvement fêta ses dix ans d'existence. Lors de la tenue des chapitres, le groupe prit l'habitude d'assister à la messe commune dans la vieille chapelle de Saint-Alban.

« De fait, le mouvement compagnon entre dans la famille « spirituelle » dont l'abbé Remillieux est le père. Les Compagnons de tous pays, bien entendu, mais particulièrement les Compagnons lyonnais, dont Notre-Dame Saint-Alban devient la seconde paroisse, la paroisse élue. Ils y font leurs réunions ; ils y tiennent leurs chapitres ; ils y donnent des feux de joie et participent aux fêtes communes. Ils viennent y célébrer leurs fiançailles [...]. »⁸⁷⁸

En toute logique, le départ de la première bande familiale de Lyon eut lieu en 1940 à Notre-Dame Saint-Alban. La célébration du mariage de Marcel Marchand et d'Alice Quenat, le 29 juillet 1945, manifesta un exemple de l'osmose existant désormais entre les CSF et la communauté paroissiale. Un faire-part du mariage a été retrouvé

⁸⁷⁵ Voir J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, op. cit., p. 227-228.

⁸⁷⁶ Lettre de Laurent Remillieux au Cercle Saint-François d'Assise, datée du 18 octobre 1933, Papiers Remillieux.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 190.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 192.

dans la correspondance entretenue par Joseph Folliet avec les Compagnons : il invite les CSF à participer à la messe de communauté qui se déroulerait à Notre-Dame Saint-Alban et au cours de laquelle Marcel et Alice se donneraient le sacrement du mariage⁸⁷⁹.

La correspondance de Sylvie Mingeolet confirme la vision donnée par Joseph Folliet. Ainsi, une lettre datée de 21 novembre 1943 et envoyée de la paroisse par la responsable de l'organisation de la vente de charité lui demandait d'« alerter Compagnes et Compagnons pour la vente de Saint-Alban et tous ses amis » qu'elle pourrait « atteindre et décider »⁸⁸⁰. Dans les courriers échangés entre Laurent Remillieux et la responsable lyonnaise des Compagnes, Notre-Dame Saint-Alban demeure la paroisse privilégiée par les CSF, qui utilisaient les locaux pour leurs réunions, la salle des Guides du 69, rue Laënnec, en particulier, ou venaient se recueillir dans la vieille chapelle. L'usage de cette dernière et non de l'église paroissiale montre que le groupe avait investi un lieu spécifique, qui n'était pas celui, institutionnel, de la communauté paroissiale. Les deux groupes possédaient une certaine perméabilité et des passerelles avaient été édifiées entre les deux, mais ils demeuraient distincts. Les CSF étaient venus vivifier l'élite paroissiale que cherchait à créer le curé de Notre-Dame Saint-Alban et qu'il différenciait de l'ensemble des paroissiens. Ils participaient de la définition de l'identité de cette élite. Les messes partagées comme les rites de passage célébrés au sein de leur communauté, fiançailles, mariages, promesses, dans un lieu symbolique de leur différence, où ils pouvaient retrouver les expériences liturgiques vécues sur la route des pèlerinages, et qu'ils s'étaient appropriés, réactivaient l'existence du groupe, lui assuraient sa cohésion et sa pérennité. Notre-Dame Saint-Alban était devenue le lieu qui donnait à la pratique religieuse de ce milieu catholique une communauté visible. Se reconnaître dans l'expérience pastorale de la paroisse ou y participer c'était signifier aussi son appartenance à ce milieu.

La communauté paroissiale était en fait devenue un vivier pour les CSF. Le mouvement recrutait sous l'impulsion du curé parmi les fidèles les plus actifs dans les œuvres de jeunesse de la paroisse. Les doubles des registres paroissiaux et la correspondance de Sylvie Mingeolet conservée dans le Fonds de la Chronique

⁸⁷⁹ Correspondance entre Joseph Folliet et les Compagnons de Saint-François, 1945, Fonds CSF 82-II-226, A.M.L..

⁸⁸⁰ Correspondance de Sylvie Mingeolet avec les CSF, 1942-1943, Fonds CSF 82-II-225, A.M.L..

sociale⁸⁸¹ livrent les noms de quelques jeunes gens résidant sur le territoire paroissial, déjà engagés dans les troupes de Guides et de Scouts, et ceux de jeunes filles anciennes élèves infirmières ou assistantes sociales de l'Ecole Rockefeller, dont beaucoup avaient résidé un temps dans le foyer des Religieuses d'Ernemont, installé avenue Rockefeller. C'est encore le signe que la paroisse évoluait au rythme des mutations sociales de son territoire et que ses nouvelles réalités devaient bien plus à l'apport des classes moyennes qu'au projet initial de réévangélisation de la ville ouvrière. Les Guides portaient cependant les plus grandes espérances de l'aumônier des Compagnes qui relatait à Sylvie Mingeolet chacune de ses visites à leur camp d'été et lui rapportait les vocations qui s'y dessinaient. Au mois de juillet 1936, la troupe de Guides s'était installée en Chartreuse.

« Le camp est établi sous les couleurs du Saint Père et sous un fanion bleu portant en exergue un magnifique " PAX ". C'est un symbole et un programme. J'ai constaté avec joie que plusieurs Guides parmi les meilleures aspiraient à être Compagnes un jour. Parce que préparées, je crois qu'elles feront d'excellentes " Pèlerines ", bien simples et bien franciscaines. »⁸⁸²

L'année précédente déjà, l'abbé Remillieux se félicitait de sa « nouvelle petite compagnie » et particulièrement de l'attitude de ses deux cheftaines, Marie Annequin et Germaine Pépin. Cette dernière apparaît à plusieurs reprises dans la correspondance que Sylvie Mingeolet entretint avec les Compagnes pendant la Deuxième Guerre mondiale. La première se maria le 29 mai 1938 avec Jean Duvernay. Un récit du baptême d'un de leurs enfants, Marie-Elisabeth, célébré le 8 décembre 1946, a été conservé dans le double du registre paroissial de cette année. Parmi les assistants, se trouvaient l'aumônier des foyers, l'abbé Chartier, et quelques foyers Compagnons qui devaient se réunir le même jour à la « maison de Laïcat », au 35 de la rue Volney.

De L'Association à L'Equipe : du territoire au réseau

Que la réunion se tint dans la maison qui abritait L'Association depuis la construction de la Faculté de médecine était emblématique du devenir du groupe de laïcat. L'histoire des laïques consacrées autrefois attachée à la fondation paroissiale puis à la mise en place de la Maison Sociale était en effet entrée dans une nouvelle phase. La passation de pouvoir entre Ermelle Ducret et Sylvie Mingeolet et la

⁸⁸¹ Correspondance de Sylvie Mingeolet avec les CSF, 1942-1943, Fonds CSF 82-II-225, A.M.L..

⁸⁸² Lettre de Laurent Remillieux envoyée de La Ruchère-en-Chartreuse à Sylvie Mingeolet et datée du 22 juillet 1936, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

transformation de L'Association en L'Equipe, après la Deuxième Guerre mondiale, symbolisaient le terme de l'évolution. Au sortir de la guerre, deux générations se côtoyaient au sein de L'Equipe. Le groupe des plus anciennes, les « Sœurs aînées », était composé de celles qui avaient accompagné dès 1919 les débuts de l'histoire paroissiale ou qui s'étaient greffées au noyau initial au tournant des années 1920-1930. Ermelle Ducret, Jeanne Le Gros, Germaine Benoît, Marguerite Monier, Juliette Pincanon et Sylvie Mingeolet sont systématiquement citées dans les sources qui évoquent ce premier groupe⁸⁸³. Mais on y retrouve aussi les noms d'Yvonne Girard, puis d'Emilie Remillieux, veillant après la mort sur leurs sœurs. Les « jeunes » de L'Equipe avaient été recrutées dans un troisième temps parmi les Compagnes de Saint-François ou dans le milieu des travailleuses sociales qui étaient passées par l'Ecole Rockefeller et qui pouvaient parallèlement avoir adhéré au mouvement Compagnon. Leurs résidences et leurs lieux de travail se trouvaient parfois très éloignés du territoire paroissial. Deux d'entre elles travaillaient comme assistantes sociales dans la Loire, une autre avait été engagée dans une Maison familiale à Tarare, deux autres habitaient en Avignon. Et cette liste n'est pas exhaustive. La fondation du groupe avait reposé sur les héritages du réseau sillonniste, son premier développement s'était appuyé sur les ressources du territoire paroissial, la dernière phase du recrutement était lié au réseau des CSF.

Les figures d'Ermelle Ducret, de Jeanne Le Gros ou de Germaine Benoît ont déjà été évoquées. Yvonne Girard peut aussi représenter, comme la directrice de la Maison Sociale, l'époque où L'Association s'enracinait dans le territoire paroissial et participait du rayonnement paroissial. Mais plus que cela, elle exprime justement la confusion inhérente au fonctionnement paroissial entre une religion que l'on dit vouloir vivre au milieu de la population ouvrière du quartier et celle que l'on vit effectivement au sein des réseaux hérités du Sillon et formés à partir de la recomposition de ce milieu du catholicisme social lyonnais. Pendant l'été 1926, avant le Congrès de Bierville, Yvonne Girard avait effectué une retraite dans un couvent de dominicaines à Sens et avait obtenu l'acceptation de son entrée, mais elle renonça en décembre à la vie contemplative. En 1926 toujours, elle refusait la

⁸⁸³ Les papiers personnels de Sylvie Mingeolet, conservés dans le Fonds de la Chronique Sociale aux A.M.L., livrent sur le sujet une abondante correspondance. Cette dernière permet de saisir les relations qui se sont nouées entre les Compagnes de Saint-François et le groupe des laïques consacrées et de mettre en évidence l'évolution de la composition du groupe comme la nouvelle structure qu'il acquiert dans les années 1940.

proposition de mariage de Joseph Huissoud, celui-là même qui verrait ses fiançailles avec une Compagne célébrées en 1930 à Notre-Dame Saint-Alban. Yvonne Girard était en fait très liée à toute la famille du jeune homme : Lucienne, la sœur de Joseph était une amie intime, comme en témoigne la correspondance échangée. C'était la Jeune République qui les avait réunis. L'abbé Remillieux, son directeur spirituel et ses amies de la Maison des Jeunes lui avaient ouvert désormais une autre voie. La maladie interrompit, à partir de 1927-1928, ses activités, tant professionnelles que militantes. En 1928, à son départ de Lyon pour un séjour en sanatorium, les résidentes de la Maison des Jeunes lui proposèrent de vivre en union avec elles. Chaque semaine, elle devait offrir une prière plus spécialement pour l'une d'elles, qui, de son côté, offrait la sienne pour Yvonne. Ermelle Ducret lui rendit quatre visites au cours de 1928. En octobre, elles eurent une longue conversation, Yvonne confiant qu'elle n'avait pas su s'adapter à sa nouvelle vie et ne savait pas vivre ses journées pleinement. Ermelle lui proposa alors d'accepter de vivre en Associée durant toute son existence de malade. Malgré ce changement qu'elle qualifiait d'heureux, Yvonne ressentait de plus en plus le besoin de vivre « quelques bonnes heures de communauté » qu'elle n'avait jamais connues. Elle n'avait jamais pu assister aux réunions fraternelles, empêchée d'abord par sa famille, puis par sa maladie, n'avait pas eu plus de deux ou trois recollections au Centre et n'avait suivi aucune grande retraite. Mais elle rendait compte à l'Aînée, c'est-à-dire à Ermelle Ducret du détail de ses activités et de ses dépenses. A partir de 1928, dans ses lettres, elle appelait Ermelle Ducret « ma bien chère Aînée ». Le mardi 9 février 1932, Yvonne Girard recevait l'extrême-onction. Elle vivait depuis quelques temps, au milieu de sa famille, dans un petit appartement, rue Trarieux. Pendant le mois qui précéda sa disparition, Sylvie Mingeolet et Juliette Pincanon prirent l'habitude de lui rendre visite chaque soir, à tour de rôle. Yvonne avait plusieurs fois demandé à se confesser et à communier. Sa mère opposait une résistance et raréfiait les visites de prêtres : seul Edouard Duperray était autorisé à la voir. Mais ce 9 février 1932, à l'initiative de Simone, sa sœur, et de Juliette Pincanon, ce fut de l'abbé Remillieux qu'elle reçut les derniers sacrements. Cette cérémonie fut doublée de sa promesse à « L'Association », la première faite par une Associée.

Yvonne Girard joua pour Juliette Pincanon le rôle de passeuse. Elle était parvenue à attirer vers la Jeune République et ses combats des jeunes filles rencontrées au Foyer Féminin de la rue Puits Gaillot ou à la Maison des Jeunes, comme Ginette Le Mao

qu'elle entraîna à des réunions où intervenait Marc Sangnier, comme Juliette Pincaon qu'elle amena à l'excursion de Belledonne organisée par la Jeune République à la Pentecôte 1927 et qui devint militante, comme Marie-Pierre Lescure à qui elle lisait des articles sur le pacifisme dans leur chambre au sanatorium. Le dossier documentaire réuni sur Yvonne Girard⁸⁸⁴ en montre deux exemples précis à travers les conversions de Marie-Pierre Lescure, une compagne de sanatorium venue de Belleville, qu'elle rencontra en 1928 et qui fut baptisée à Notre-Dame Saint-Alban le 26 juillet 1931, et de Juliette Pincaon dont l'évangélisation avait commencé bien avant, dès leur rencontre au Foyer Féminin en 1925, mais qui aboutit réellement pendant la maladie d'Yvonne Girard. Juliette Pincaon devint une militante de la Jeune République, puis, après la mort de son amie, un membre de « L'Association » comme le laisse supposer son témoignage et le confirment des lettres écrites à Sylvie Mingeolet au temps de L'Equipe. Le 13 octobre 1954, en rédigeant sa lettre de démission adressée à la direction de L'Equipe, Juliette Pincaon revenait sur les étapes de son engagement : elle avait d'abord formulé un vœu privé de chasteté le 21 septembre 1932, avant d'entrer à L'Association le 6 avril 1934 et de faire une Promesse définitive à L'Equipe le 2 novembre 1944. Yvonne raccrochait ses protégées à Notre-Dame Saint-Alban et les inséraient dans la communauté paroissiale. Le 13 juillet 1932, l'abbé Remillieux célébra dans sa paroisse le mariage de Marcelle Pincaon, la sœur de Juliette – elles résidaient toutes deux rue Tronchet dans le 6^e arrondissement de Lyon – et Sylvie Mingeolet fut l'un des témoins. Deux enfants du couple seraient aussi baptisés à Notre-Dame Saint-Alban, le premier le 14 juillet 1934 et le deuxième le 14 avril 1940. Mais à la fin des années 1920 comme en

⁸⁸⁴ C'est en recensant les papiers Folliet, dans les archives du Prado à Limonest, que fut découvert un ensemble de documents sur Yvonne Girard. Ces documents, de natures diverses, sont structurés autour d'un manuscrit inachevé de Joseph Folliet, une biographie écrite à partir de souvenirs personnels, de témoignages et d'une documentation rassemblée dès 1932. On peut dater le début de la rédaction de 1944 ou 1945. On dispose ainsi d'une partie de la correspondance d'Yvonne Girard, des lettres écrites entre 1923 et 1932 à Ermelle Ducret, à Juliette Pincaon, à Angèle Charvolin, des femmes liées à la Maison des Jeunes, à la Jeune République, à la Jeunesse ouvrière chrétienne féminine (J.O.C.F.) ou bien à des amis rencontrés à l'occasion du Congrès de Bierville en 1926, à des compagnes de sanatorium. Ce ne sont en fait, souvent, que des copies d'extraits de lettres, des fragments sélectionnés par Joseph Folliet et dactylographiés. Ce premier dossier a pu être complété par la boîte 430 du Fonds de la Chronique Sociale conservé aux A.M.L. et ne contenant que des papiers concernant Yvonne Girard, des originaux cette fois, essentiellement des lettres.

ce début des années 1930, on fréquentait déjà la communauté paroissiale parce qu'on appartenait aux réseaux coalescents de la Jeune République, des CSF ou du Cercle Saint-François. Yvonne Girard avait d'abord entraîné Juliette Pincaon aux manifestations de la Jeune République et Joseph Huissoud, son ancien prétendant, à la fois membre de la Jeune République et du Cercle Saint-François, fiancée à une Compagne, serait le témoin du mariage de sa sœur célébré le 28 juin 1930, la même année que ses fiançailles à Notre-Dame Saint-Alban.

Faute de sources primaires précises, il est difficile de retracer de façon aussi circonstanciés les débuts du parcours de Sylvie Mingeolet au sein du laïcat consacré. On la voit seulement évoluer dans l'entourage de la Maison des Jeunes et dans l'intimité des premières femmes de L'Association. Les témoignages sur son engagement religieux restent discrets au moment de sa mort et le volume publié en souvenir d'elle par les éditions de la Chronique Sociale en 1958 ne livrent pas d'informations précises alors même qu'il comporte les témoignages d'Ermelle Ducret, de Jeanne Le Gros et de Marguerite Monier⁸⁸⁵. L'implicite est de rigueur pour préserver la discrétion encore de mise dans ces années 1950. La crise qui affecta en 1954 L'Equipe, la majorité de ses membres refusant la transformation en institut séculier, et aboutit au retrait de plusieurs femmes, y est pour beaucoup. On connaît mieux le rôle que joua Sylvie Mingeolet à partir de la refondation du groupe et sa prise en main de la direction grâce à sa correspondance des années de guerre et d'après-guerre. A son tour, elle devint une passeuse qui entraînait des femmes, appartenant aux réseaux dans lesquels elle circulait, dans la voie du laïcat consacré. Laurent Remillieux, aumônier des Compagnes, contribuait bien sûr à orienter bien des destinées. Mais la présence de Madeleine Picard, sa collaboratrice à la Chronique Sociale, au sein de l'Equipe montre assez son rôle personnel et les lettres reçues ou envoyées rendent compte du lien qu'elle assurait entre les deux parties de L'Equipe, les anciennes et les jeunes.

Le groupe de laïcat fonctionnait désormais selon une logique de réseau détachée de toute assise paroissiale. Au sein de L'Equipe avaient été fondées de « petites équipes » qui se géraient de façon autonome entre les réunions générales. C'est bien ce que lui reprochait Laurent Remillieux en 1946 dans une lettre rédigée le 20 juillet pour l'abbé Prella, dont il envoya le double à Sylvie Mingeolet qui s'appêtait à

⁸⁸⁵ *In Memoriam, Sylvie Mingeolet, Souvenirs et témoignages*, Lyon, Chronique Sociale, 1958, 237 p.

prendre en charge « L'Association » à l'issue de la retraite annuelle du groupe à Combloux⁸⁸⁶. L'aumônier des Compagnes de Saint-François commençait par confirmer l'imbrication des réseaux, les liens constitutifs qui existaient désormais entre le groupe de laïcat et les Compagnes.

« Je reviendrai du grand pèlerinage des Compagnons et des Compagnes de Saint-François aboutissant à Lourdes le 16 ou 17 août. Ne serez-vous pas déjà parti à Combloux ?

Le séjour que vous ferez là-haut va vous mettre complètement en contact avec L'Association.

Etant à Saint-Etienne la semaine dernière pour prendre contact avec la Bande des Compagnes, l'une d'entre elles qui connaît bien L'Association pour avoir été invitée à en faire partie, a participé à plusieurs retraites – peut-être sera-t-elle à Combloux ? – a manifesté devant moi et devant plusieurs Compagnes de seconde étape comme elle ce qu'elle pensait de L'Association. Elle pense beaucoup de bien de chacun de ses membres pris en particulier. Mais elle a la crainte que, par le désir de sanctification personnelle, les moyens employés ressemblent à ceux employés dans les Congrégations. Elle craint aussi que le groupement de laïcat au lieu de jeter ses membres en plein peuple, en pleine vie, ait tendance, malgré ses affirmations, à les en retirer. Un mouvement de laïcat devrait plonger tous les siens et toutes les siennes dans les problèmes qui se posent sur le plan paroissial. En est-il toujours ainsi ?

D'où les hésitations de cette excellente Compagne de Saint-François de se faire aider par une centrale spirituelle de laïcat.

A mon avis, elle a tout à fait touché le problème. C'est celui qui s'est posé sans cesse devant moi. Comme j'étais à la fois curé et en fait chargé de cette Association, je n'ai pas pu prendre mes coudées franches.

Dieu sait si j'estime profondément Mlle Ducret par exemple ; c'est une personne très intelligente et une âme très sainte. Sur le plan laïcat, pendant 27 ans, elle a fait beaucoup de bien.

La responsabilité passant à d'autres n'est-ce pas l'occasion de reposer ces problèmes fondamentaux du laïcat ? Je voudrais que tout cela soit bien repensé dans le courant de l'année car c'est peut-être dans le courant de la saison qui vient que le Prado devra assumer l'ensemble de tout ce qui est ici, y compris L'Association. »

A travers les hésitations de la Compagne de Saint-Etienne à s'engager dans le groupe du laïcat, Laurent Remillieux exprimait un message plus personnel. Il n'avait jamais accepté que les laïques de la Maison des Jeunes choisissent de sortir de l'orbite paroissiale en se consacrant au travail social. Il critiquait maintenant le fonctionnement même du groupe qui ne conservait d'attache sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban que leur centre d'accueil du 35 de la rue Volney. Deux fascicules de présentation, le premier pour L'Association, certainement rédigé en 1942, le deuxième daté de 1947 pour L'Equipe, soumettent le règlement intérieur du groupe, définissent son organisation et son esprit⁸⁸⁷. Le « foyer-centre », aussi appelé « maison de famille », hébergeait les jeunes recrues pendant une année de stage, avec celles qui y résidaient de façon permanente. Il accueillait aussi chaque mois une

⁸⁸⁶ Prise en charge mentionnée explicitement par une lettre de Laurent Remillieux datée du 23 juillet 1946 et envoyée à Sylvie Mingeolet, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

⁸⁸⁷ Papiers Sylvie Mingeolet, Fonds CSF-82-II-676, A.M.L..

récollecion et une méditation d'Évangile. « Chaque semaine à la Chapelle de la maison familiale »⁸⁸⁸, une messe était célébrée à l'intention de l'équipière qui, pendant cette semaine, portait plus spécialement devant Dieu la charge du groupe. Le rapport commandé par le Cardinal Gerlier en 1937 signale que Laurent Remillieux avait demandé pour L'Association un oratoire, accordé en 1925 par le Cardinal Maurin avec le privilège de la Sainte Réserve⁸⁸⁹. Les laïques choisissaient comme elles l'entendaient leur directeur spirituel et il n'était nulle part question de leurs relations avec l'institution paroissiale. Leur vie religieuse était menée *a priori* en toute indépendance de la vie paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban. Si la dimension missionnaire de leur apostolat au sein de la société moderne était bien présente, elle l'était en référence au milieu social et professionnel que chacune investissait personnellement ou en petites équipes. Le rêve de l'abbé Remillieux était toujours de les ramener au cadre paroissial, rêve relancé par la dynamique nouvelle des paroisses missionnaires, alors que les Equipières cherchaient à expérimenter une autre façon de vivre leur foi dans une société sortie de la religion. La conclusion du fascicule présentant L'Equipe est éloquent.

« Voici, en toute humilité et en toute simplicité, ce que voudrait être, en 1947 L'EQUIPE AU MILIEU DE NOS FRERES Née de « L'Association », vivant de sa sève et de ses traditions, elle aura sans doute, dans les années qui viennent, à accorder sa marche aux besoins et aux exigences du temps, le laïcat portant en lui une part d'aventure. Cependant, si les méthodes et les formes peuvent changer, quelques points demeurent immuables, nous les rappelons ici :
 I – Appel de Dieu à une vie de chasteté parfaite
 II – Goût de vivre ce don en laïc, dans un esprit missionnaire, assumant l'ascension matérielle et spirituelle de son temps
 III – Volonté de s'encorder à une Equipe pour mieux réaliser ce double don. »

Laurent Remillieux reprochait aux laïques de se réfugier dans le territoire de sa paroisse pour chercher, loin de la foule, un accomplissement religieux personnel. Dans la lettre qu'il envoya finalement à l'abbé Prelle, un peu plus tard au cours de l'été 1946, il revient sur sa condamnation de l'usage des « chapelles privées ». Il écrivit au nouvel aumônier du groupe le 28 août 1946, après avoir parcouru les routes de Franche-Comté et du Béarn, jusqu'à Lourdes, en compagnie des Compagnes de Saint-François⁸⁹⁰. Pendant les longues heures de marche, la question du laïcat s'était à

⁸⁸⁸ Fascicule de présentation de L'Equipe, Papiers Sylvie Mingeolet, Fonds CSF-82-II-676, p. 7.

⁸⁸⁹ Lettre de Laurent Remillieux à Mgr Gerlier, datée du 17 novembre 1937, A.A.L., Papiers Gerlier, 11 / II / 127, Dossier Notre-Dame Saint-Alban.

⁸⁹⁰ Lettre de Laurent Remillieux à l'abbé Prelle, datée du 28 août 1945 et envoyée à Combloux au chalet de l'Alpée.

nouveau imposée à lui et sa réflexion l'avait ramené à sa condamnation du groupement de laïcat tel qu'il fonctionnait sur Notre-Dame Saint-Alban.

« Une “centrale spirituelle” constituée sur le plan civil comme les Associations, chez nous, offrira moins de dangers et plus de secours qu'un groupe qui, quoi qu'il en dise et quoi qu'il en fasse, songe à une discipline de Congrégation, s'y réfugie dès qu'il a quelques difficultés pratiques. Une “centrale de spiritualité” – un nom meilleur est à chercher, mais c'est un détail – m'apparaît ainsi : N'y rentre pas qui veut. Chaque centrale a son caractère, sa manière d'être, son genre. On y pénètre par affinités, non pas sociale, intellectuelle, mais par affinités d'âme. »

C'était en fait refuser la réalité des réseaux constitués sur des affinités électives bien sûr sociales et intellectuelles, tels ceux qui fréquentaient Notre-Dame Saint-Alban comme paroisse d'élection. La suite de la lettre en nommant Ermelle Ducret, dont Laurent Remillieux louait les qualités, montre que L'Association était le groupe visé et que le principal reproche qui lui était adressé était sa transformation de groupe de laïcat agissant en chapelle privée destinée à un accomplissement religieux personnel.

« L'oratoire de la rue Volney a provoqué des protestations véhémentes d'un grand laïc, Monsieur Zacharias. Il considérait la chapelle comme la tentation de l'aparté, alors que les laïcs, comme les Compagnons de Saint-François, appartiennent avant tout à leur milieu, donc sur le plan spirituel à leur milieu paroissial, là où se posent tous les problèmes de la christianisation et de la déchristianisation. Après vingt-cinq ans d'existence, je considère comme heureux qu'un prêtre ait été désigné pour s'occuper de la “centrale” de la rue Volney. Jusqu'à présent je l'étais en droit : c'était très conforme au laïcat, mais en fait, quoi que ces demoiselles en pensent, elles cherchaient inconsciemment, pour vivre plus intensément, à se mettre en marge des grands courants de foule. »

Alors qu'il avait lui-même contribué à créer un autre usage paroissial, détachée de toute logique territoriale, en offrant Notre-Dame Saint-Alban comme paroisse d'élection aux CSF, Laurent Remillieux n'acceptait plus la logique de réseau quand elle échappait à son contrôle institutionnel. Il en revenait alors à la défense de l'institution paroissiale, seul lieu possible pour déployer l'utopie missionnaire.

« Alors qu'une Congrégation est exempte de l'Ordinaire, considéré non pas seulement dans l'Evêque lointain, mais dans les prêtres locaux, le laïcat au contraire devant s'établir en pleine foule, cherchera à s'insérer dans tous les éléments de la foule, sur le plan spirituel dans la paroisse, d'autant plus que la reconstitution normale de la paroisse – nouvelle structure à lui donner plus forte que jamais – est à l'ordre du jour. Au cas où cette idée ne serait pas claire dans les esprits, la “centrale spirituelle” de laïcat constituerait un danger grave pour la vocation du laïc. Non marié, non congréganiste, la “centrale” qui doit l'aider à demeurer en pleine foule utiliserait la donation à Dieu qu'il a fait de lui-même pour s'emmurer dans un petit coin à part. [...] »

Selon Laurent Remillieux, abandonner la logique paroissiale de la mission revenait à refuser de travailler « à la libération du monde » pour chercher seulement à « s'évader de la vie où l'on combat et où l'on risque ».

Si la vocation missionnaire des laïques consacrées, qu'elles continuaient à affirmer, se déployait en dehors de l'institution paroissiale, et si le travail de la majorité d'entre elles s'était même émancipé de la Maison Sociale de la rue Laënnec, pourquoi demeurait cet attachement au territoire de Notre-Dame Saint-Alban ? Le lieu se donnait comme un signe de reconnaissance alors que les nouveaux acteurs du groupe n'y avaient jamais investi leur histoire personnelle. S'approprier le lieu symbolique d'une différence religieuse qui s'était construite dans l'entre-deux-guerres revenait encore une fois à affirmer l'existence du groupe. Le foyer de la rue Volney comme la « Chapelle de la maison familiale » participaient d'une quête des origines qui légitimait la continuation du groupe et sa métamorphose d'Association en Equipe. Les « traditions » et l'unité de lieu semblaient même garantir aux yeux des Aînées la survivance du projet initial. Le maintien du groupe des laïques consacrées sur Notre-Dame Saint-Alban avait quelque chose à voir, là aussi, avec le souci de la cohésion et de la pérennité du groupe. Certains reproches de Laurent Remillieux n'étaient pas exempts de lucidité. Mais en demeurant investies dans le territoire originel, les laïques consacrées de L'Equipe ne poursuivaient pas seulement l'espoir d'un accomplissement religieux personnel ; elles recherchaient aussi la possibilité d'une réactivation d'un nous sans lequel leur vocation était susceptible de vaciller. Avec L'Equipe, les usages paroissiaux ne relevaient même plus d'une logique de réseau, ils s'étaient eux-mêmes évanouis. On parvenait au terme d'une évolution. Notre-Dame Saint-Alban était devenue un lieu symbolique détaché de sa réalité paroissiale. Elle n'était plus que ce qu'elle avait été.

On ne saurait donc oublier que, parmi les usagers de la paroisse, figuraient, souvent sur le devant de la scène, les membres de ce réseau qui contribuait à expliquer les choix de Laurent Remillieux et les réalisations définissant la différence et finalement l'extraordinaire de Notre-Dame Saint-Alban. Autrement dit, il a été impossible d'envisager un développement sur les usagers de la paroisse sans montrer l'imbrication de deux réalités paroissiales, celle qui se jouait sur le territoire paroissial et qui prenait pour acteurs les habitants de ce territoire, et celle qui se jouait dans un espace qui n'était pas défini territorialement mais par les liens qu'entretenaient les membres du ou des réseaux dans lesquels étaient impliqués les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban. Après l'analyse du projet missionnaire, de sa mise en œuvre et de ses implications idéologiques, de sa dualité religieuse et sociale, il a fallu se pencher sur ceux qui l'ont suggéré ou justifié et sur l'usage qu'ils ont fait

de cette paroisse. Paroisse d'un territoire urbain et paroisse d'un réseau du catholicisme social, Notre-Dame Saint-Alban fut encore renvoyée à une dualité qui décomposa cette fois les usages paroissiaux du sacré.

On aura compris qu'il est vain de réduire les expériences vécues à Notre-Dame Saint-Alban à une seule réalité paroissiale ou même à une réalité paroissiale. Les usages paroissiaux du sacré n'étaient pas toujours contrôlés par le curé et nombreux étaient ceux qui avaient recours aux services paroissiaux selon des besoins définis en dehors du projet religieux mis en oeuvre par les animateurs de la paroisse. Pour les paroissiens institutionnels les plus actifs dans les oeuvres et dans les mouvements de jeunesse, la communauté paroissiale devenait le moyen de trouver dans l'autre un semblable avec qui le lien social pouvait se créer et donc d'investir socialement l'espace vécu au sein de la grande ville. Le discours dominant des renouvellements liturgique et paroissial avait cependant créé une utopie missionnaire, que relayaient en cette paroisse des confins lyonnais des groupes désireux d'affirmer leur existence sociale à travers la construction d'une identité religieuse. Ceux qui fréquentaient Notre-Dame Saint-Alban parce qu'ils appartenaient aux mêmes réseaux que ses fondateurs, qu'il s'agît en particulier de l'ancienne génération des héritiers du Sillon, de la nouvelle génération des CSF ou des femmes de L'Association puis de L'Equipe, tous ressentaient la nécessité de montrer leur différence religieuse. Renouant les fils de leurs vies antérieures tout en conjurant l'expérience traumatique de la Grande Guerre, édifiant les repères d'une vie à construire ou à poursuivre, l'individu trouvait une raison d'être dans le groupe. Ils avaient érigé Notre-Dame Saint-Alban en lieu symbolique de leur reconnaissance et ce qu'ils y vivaient devait contribuer à resserrer les liens du groupe.

C'est d'ailleurs ce que nous livre le rite des fiançailles accompli au sein de la paroisse. La pratique a été étudiée par Baptiste Coulmont dans un article des *Archives de Sciences sociales des Religions*, qui accorde une place importante aux initiatives de l'abbé Remillieux⁸⁹¹. Le sociologue a rencontré Notre-Dame Saint-Alban en s'intéressant à l'Association du Mariage Chrétien et aux Compagnons de Saint-François. Il explique comment les prêtres qui désiraient « accorder aux fiançailles une importance pastorale » devaient aussi « respecter l'absence de rituel »

⁸⁹¹ Baptiste Coulmont, « "Politiques de l'alliance", les créations d'un rite des fiançailles catholiques », *Archives de Sciences sociales des Religions*, juillet-septembre 2003, 119, p. 5-27.

et lie dès le départ la création du nouveau rite au milieu de l'innovation liturgique⁸⁹². Il identifie dans cet entre-deux-guerres trois laboratoires « d'où sortir[aient] des cérémonies prêtes à l'emploi »⁸⁹³ : la liturgie scout pour laquelle le Père Doncœur joua le rôle fondamental, les fiançailles célébrées au sein de la Jeunesse ouvrière chrétienne et les cérémonies mises en place par les mouvements de préparation au mariage comme l'AMC. Les vellétés de refaire la France chrétienne par le biais de la formation d'une élite formaient le cœur de tous les projets. Dans le même temps, les cérémonies des fiançailles qui s'inséraient dans la ritualisation de la vie du groupe réaffirmaient l'appartenance du couple à ce groupe et devenaient le moyen de perpétuer l'existence de ce dernier. En dehors de ces élites catholiques, les tentatives d'introduire des cérémonies de fiançailles dans la vie paroissiale seraient réservées aux « paroisses missionnaires » « modèles ». L'article s'attache alors à étudier le travail de l'équipe sacerdotale du Sacré-Cœur de Colombes, puis revient sur Notre-Dame Saint-Alban.

Baptiste Coulmont examine la paroisse de l'abbé Remillieux à deux moments différents de son existence, pendant les années 1920 d'abord, dans les années 1940 ensuite. Il cite en particulier une intervention de Laurent Remillieux intitulée « Liturgie familiale », présentée en 1927 lors du Ve congrès de l'AMC et publiée dans la revue *Questions liturgiques et paroissiales* en 1929 puis dans une brochure de l'AMC en 1945, *Le Prêtre et l'apostolat familial*⁸⁹⁴. Il utilise aussi un texte plus tardif, extrait de la contribution à l'ouvrage *Communauté et religion* publié en 1942⁸⁹⁵. Le problème de son interprétation réside dans une lecture de la pastorale de l'abbé Remillieux à partir des vellétés missionnaires affichées et raccrochées au thème du renouveau liturgique. Le texte daté de 1927 est donc analysé comme celui de 1942 à partir des problématiques catholiques du renouveau paroissial. Le projet paroissial est alors associé « à la réévangélisation des populations ouvrières », la paroisse étant installée « dans un quartier prolétaire de Lyon » et le curé tentant d'y « diffuser les innovations liturgiques qui lui paraissent aptes à séduire une audience fidèle et à

⁸⁹² *Ibid.*, p. 10.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁹⁴ Laurent Remillieux, « La liturgie familiale », *Questions liturgiques et paroissiales*, 1929, p. 97 et p. 128.

⁸⁹⁵ Laurent Remillieux, « Paroisse et communauté », in *Communauté et religion*, La Communauté française, Cahiers d'études communautaires, III, Paris, Presses universitaires de France, 1942, p. 42-49.

l'amener vers la pratique régulière »⁸⁹⁶. Dans les années 1940, les fiançailles célébrées lors de la messe communautaire, car c'était aussi le moyen de « faire passer l'innovation »⁸⁹⁷ participeraient d'une liturgie familiale et aideraient au recrutement des cadres que nécessitait la mission. En fait, si l'on reprend la liste des fiancés livrée par les doubles des registres paroissiaux, il est vrai qu'on peut retrouver la présence de certains jeunes gens très impliqués dans les activités paroissiales. Mais on relève aussi les noms de paroissiens *extra-muros*, le plus souvent appartenant au réseau des CSF. Les élites se désignaient par ce nouveau rituel qui servait la cohésion de chaque groupe, des paroissiens engagés dans les oeuvres paroissiales comme des CSF. Les cérémonies des fiançailles célébrées à Notre-Dame Saint-Alban deviennent ainsi le moyen de dessiner les contours d'un réseau étroitement lié aux CSF et qui se réclamait de la paroisse. Au contraire, celles qui furent célébrées ailleurs alors que l'un des fiancés résidait sur le territoire paroissial donnent peut-être à voir certaines des limites du rayonnement paroissial. On a déjà évoqué les fiançailles de Marie-Antoinette Véniant et de Roger Bérerd, célébrées par l'aumônier fédéral de la J.O.C.F. dans la paroisse du fiancé.

Par ailleurs, la présentation de Laurent Remillieux par Baptiste Coulmont n'est pas exempte d'erreurs dommageables à la démonstration, puisqu'il en fait notamment un prêtre issu de la bourgeoisie lyonnaise (il mentionne ses origines sociales à deux reprises) et qu'il pense qu'en 1927 c'était « un curé bien établi », qui « [tenait] sa paroisse » depuis « près de dix ans ». Par là, il se met dans l'incapacité de retrouver la nature précise du rapport d'extériorité que Laurent Remillieux entretenait à cette date avec l'espace urbain que le projet paroissial avait voulu investir et avec les habitants du territoire paroissial. Mais surtout en ne tenant pas compte du contexte dans lequel a été écrit le texte, il s'égare en pays de mission quand il examine la description de la cérémonie proposée à Notre-Dame Saint-Alban aux fiancés de 1927. Reprenons ce texte.

« Un jour d'Immaculée Conception, grande fête dans l'Eglise universelle, et grandissime fête dans notre bonne ville de Lyon : deux futurs époux venaient de communier à leur messe de Fiançailles. L'avant-veille, l'âme d'une jeune fille était partie saintement pour le ciel. Sa dépouille mortelle devait être déposée à l'église le jour même de l'Immaculée pour les funérailles du lendemain. Avec l'assentiment des futurs époux, je demandai qu'elle fût apportée à l'heure précise où devait se terminer la messe des Fiançailles. Après l'action de grâces on descendit en chantant au fond de l'église, et là, deux âmes, deux familles, deux cortèges se rencontraient :

⁸⁹⁶ Baptiste Coulmont, « "Politiques de l'alliance", les créations d'un rite des fiançailles catholiques », *op. cit.*, p. 11.

⁸⁹⁷ *Ibid.*, p. 23.

la fiancée du ciel et la fiancée de la terre ; la famille et le cortège de l'une et l'autre se fondaient dans la pensée de la même Vie. Ne peut-on pas dire que, dans une certaine façon, le Christ présidait à cette rencontre dans la personne du fiancé ? Vous croyez peut-être que c'était triste ? Pas du tout [...] ». ⁸⁹⁸

Baptiste Coulmont a certes pressenti l'importance des morts de la guerre dans l'histoire personnelle de Laurent Remillieux : il rappelle en effet la souffrance due à la disparition de ses deux frères, mais il se contente de déduire de « la rime funérailles-fiançailles » son « aspect poétique » et s'empresse d'aller « au-delà », en montrant que le projet du curé de Notre-Dame Saint-Alban « était de réhabiliter la famille chrétienne par la liturgie plutôt que par la doctrine ». Certes, « l'action rituelle et la participation [étaient] maintenant conçus comme des moyens d'inculquer des notions chrétiennes, d'incorporer des comportements ». Mais l'analyse peut être approfondie en revenant sur certains éléments négligés. Rappeler le contexte de la fête mariale qui était l'un des éléments de l'identité religieuse lyonnaise ramenait à inscrire le territoire paroissial dans la ville et à affirmer son appartenance à l'Eglise catholique. Le texte donne aussi à penser que pour Laurent Remillieux, il s'agissait surtout de célébrer l'union des vivants et des morts qui garantissait l'équilibre de la communauté qu'il avait contribué à fonder. Cette insistance à préserver la place des morts au sein de la communauté paroissiale revêt cependant une autre dimension en ces années 1920 : alors que le deuil collectif des morts de la guerre n'était pas encore traversé, inventer un rituel pour les fiançailles revenait à rendre hommage à ceux qu'on avait sacrifiés et à reconnaître les souffrances de celles qui avaient vu disparaître leurs fiancés à la guerre, et avec eux les promesses de mariage et de vie. Pour ceux qui ne s'étaient pas engagés devant Dieu, nulle trace de ces amours humains n'avait été conservée et la communauté paroissiale ne pouvait pas prendre en charge la douleur des survivantes. Si finalement les anciennes fiancées s'étaient mariées, il était impossible pour les familles des jeunes hommes morts de rappeler les espoirs des premières unions avortées avec la guerre. Laurent Remillieux pouvait concevoir comme un devoir de réparer le vide rituel et de donner aux fiancés une place particulière dans la communauté des croyants.

Les logiques de l'histoire personnelle du curé de Notre-Dame Saint-Alban et de l'aumônier des Compagnes de Saint-François rendent compte de tout un pan de

⁸⁹⁸ *Les Fiancés (De la préparation au mariage des jeunes gens et des jeunes filles)*, Paris, Editions Familles de France, 1938 [1ère édition, *Les Fiançailles*, Paris, Editions Familles de France, 1933], cité par B. Coulmont, Ibid., p. 10.

l'histoire paroissiale, souvent mis en valeur par la mémoire catholique et, sans cesse, l'exploration des réseaux fréquentés par Laurent Remillieux nous ramène à l'individu. Après avoir recherché dans les expériences et les fréquentations communes, ce qui rapprochait les membres des réseaux reconnaissant dans Notre-Dame Saint-Alban un lieu de ralliement spirituel, l'examen des logiques individuelles de leurs engagements fait apparaître les points de divergence et de rupture. Dans la continuité de leur vie et dans les ruptures nées des évolutions de l'histoire, ces hommes et ces femmes qui se rencontrèrent pour partager les mêmes batailles ne donnèrent pas le même sens à leurs engagements et vécurent différemment les événements auxquels ils se trouvèrent confrontés. Ecrire l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban par sa périphérie revient aussi à ramener les individus qui la fondèrent au mouvement général du catholicisme et à la grande Histoire.

EPILOGUE : PAROISSE EN GUERRE : LES SUITES LOGIQUES DE L'HISTOIRE

Quand il évoque l'épisode de l'installation de Hans Wirtz en Suisse, Régis Ladous explique que la « Maison internationale » de Vitznau « sert de refuge ou d'étape pour les militants chrétiens qui, à l'instar d'Egon Formans, avaient été internés en 1933-1934 dans une prison ou un camp de concentration, puis expulsés hors du Reich »¹. Il place cette histoire au cœur du deuxième paragraphe d'une partie de son article, intitulée « 1933-1939 : l'entrée en résistance ». En insistant sur les « démarches répétées » de Laurent Remillieux, sa médiation assurant le succès de l'entreprise, il en fait l'un des premiers acteurs catholiques français de cette résistance spirituelle puis active au nazisme qui devient la thématique essentielle des cinq pages suivantes de son étude. Puis le texte glisse vers les autres responsables du mouvement Compagnons et retrace essentiellement les liens entretenus jusqu'à la guerre avec les anti-nazis rencontrés au temps de la militance pour le rapprochement franco-allemand, tout en donnant un aperçu des analyses lucides de Joseph Folliet sur la situation des catholiques allemands après 1935. La partie se termine par la mention des convictions anti-munichoises de Georges Hourdin, « ami et compagnon de Folliet, collaborateur de *Temps présent* et de *l'Aube* »². Une conclusion partielle, servant de transition à un développement sur une résistance active pendant la Deuxième Guerre mondiale, résume sa thèse : « Associé à leur éducation démocrate – pacifiste, ce genre de contact développa chez les CSF un esprit de résistance qui se manifesta après l'Armistice »³. Il peut ensuite, dans la partie consacrée à la « Résistance franco-allemande à l'occupation nazie », dégager « du côté CSF »

¹ R. Ladous, « Des chrétiens pour la paix : les Compagnons de Saint-François et l'Allemagne », *op. cit.*, p. 146.

² *Ibid.*, p. 147.

³ *Ibid.*, p. 148.

« deux groupes : l'équipe de *Témoignage chrétien*, et les activistes / propagandistes de Notre-Dame Saint-Alban »⁴, au premier rang desquels il place Laurent Remillieux.

« Du côté de Notre-Dame Saint-Alban, l'atmosphère devint parfaitement surréaliste. Au presbytère, il était plus facile de rencontrer un rescapé des Brigades internationales ou un Juif russe qu'un prêtre auvergnat. De l'activité multiforme de Remillieux et de ses compagnons, on ne retiendra ici que ce qui dérive directement de ses responsabilités et de son expérience d'aumônier *in partibus* des CSF : son art d'associer les exilés catholiques allemands à la propagande anti-nazie et aux actions de résistance. »⁵

Les conclusions ne résistent pourtant pas à l'examen des sources.

Il a déjà été démontré que le partage des expériences au sein d'un groupe n'excluait pas la divergence des itinéraires individuels. Il reste impossible d'assimiler Laurent Remillieux à la lucidité politique du journaliste de *Temps présent* et de *L'aube*. Il ne s'agit évidemment pas de prêter au curé de Notre-Dame Saint-Alban la « complaisance équivoque envers l'Allemagne hitlérienne » qu'accorde Régis Ladous à « nombre de Français » qui, pour sauver « la paix à tout prix » préférèrent « pactiser avec le nazisme ». Le nazisme n'appartenait tout bonnement pas au monde dans lequel évoluait Laurent Remillieux, à son univers mental, alors que ses séjours en Allemagne se poursuivaient au cours des années qui voyaient la mise en place de la dictature et la radicalisation du régime national-socialiste. Une lettre adressée au Cercle Saint-François d'Assise le 18 octobre 1933 annonçait la présence du consul d'Allemagne et de son épouse lors d'une réunion qui se tiendrait pendant la « semaine Viollet »⁶. Laurent Remillieux y voyait une nouvelle occasion d'affirmer les progrès de la réconciliation franco-allemande et de poser le problème de la paix.

« En relation étroite avec l'angoissant problème de la Paix, je vous signale la réunion familiale du lundi soir 23. Nous aurons au milieu de nous Mr le Docteur Strohm, Consul d'Allemagne et Mme. Vous savez peut-être par le journal qu'il est rappelé à Berlin pour « exercer de hautes fonctions ». Nous prendrons congé de lui, il prendra congé de nous. Je suis certain que ce sera une perspective ouverte sur le problème si douloureux qui nous passionne, celui de la Paix dans notre Occident, troublé par tant de passions collectives égoïstes. »⁷

⁴ *Ibid.*, p. 148.

⁵ *Ibid.*, p. 149.

⁶ L'invitation à venir partager la vie paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban a déjà été utilisée dans le chapitre précédent. L'épisode a été raconté par Joseph Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 227-228.

⁷ Lettre de Laurent Remillieux au Cercle Saint-François d'Assise, datée du 18 octobre 1933, Papiers Remillieux.

Joseph Folliet a évoqué les liens que Laurent Remillieux a entretenus avec ce consul d'Allemagne pourtant protestant⁸. Il note par exemple qu'il fut reçu officiellement à l'école paroissiale à l'occasion de lettres et de jeux envoyés par des enfants allemands aux petits Lyonnais. Joseph Folliet explicite aussi les « hautes fonctions » pour lesquelles le consul fut rappelé à Berlin.

« C'était un brave homme, sincèrement pacifique et ami de la France : il eut, par malheur, après l'avènement du nazisme, la malencontreuse idée de se laisser embrigader dans l'équipe d'Otto Abetz. »

Joseph Folliet laisse entendre que le ralliement du consul au pouvoir hitlérien pouvait coïncider avec un pacifisme sincère. Cherche-t-il dans cette interprétation *a posteriori* le moyen de protéger Laurent Remillieux et d'expliquer l'absence de discernement politique que révélait cette volonté de maintenir des liens cordiaux en dépit du virage que prenait l'Etat hitlérien ? En fait, pour comprendre l'attitude de Laurent Remillieux vis-à-vis de l'Allemagne nazie, il faut à la fois la replacer dans le contexte de la France pacifiste des années 1930⁹ et renouer les fils de son histoire personnelle.

Le curé de Notre-Dame Saint-Alban semblait ignorer les quelques mois de pratique politique qui avaient déjà permis à la terreur nazie de s'emparer de l'Allemagne. En cela, il ne se différencie pas de la majorité des partisans de l'entente franco-allemande, que Jacques Bariéty a étudiés au moment de l'arrivée au pouvoir d'Hitler, dans une contribution à un colloque qui s'est tenu en Sorbonne en 1987¹⁰. L'historien de l'Allemagne dresse le contexte de l'année 1932 en évoquant l'ouverture à Genève

⁸ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 202-203.

⁹ Sur le thème du pacifisme français voir la synthèse récente d'Yves Santamaria, *Le pacifisme, une passion française*, Paris, Armand Colin, 2005, 350 p. Sur la période qui nous concerne plus exactement on peut consulter la publication des actes d'un colloque tenu à Reims, les 3-5 décembre 1992, par le centre ARPEGE, Maurice Vaïsse (dir.), *Le Pacifisme en Europe des années 1920 aux années 1950*, Bruxelles, Bruylant, 1993, 455 p., comme le numéro consacré au « pacifisme de 1920 à nos jours » par la revue *Relations internationales*, N° 53, printemps 1988. Voir notamment l'article de Maurice Vaïsse, « Le pacifisme français dans les années 1930 », p. 37-52, et celui de Patrick de Villepin, « Plutôt la servitude que la guerre ! Le pacifisme intégral dans les années trente », p. 53-67.

¹⁰ Jacques Bariéty, « Les partisans français de l'entente franco-allemande et la " prise du pouvoir " par Hitler, Avril 1932-Avril 1934 », in Jacques Bariéty, Alfred Guth, Jean-Marie Valentin (dir.), *La France et l'Allemagne entre les deux guerres mondiales*, Actes du colloque tenu en Sorbonne (Paris IV), 15-16-17 janvier 1987, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1987, 234 p., p. 21-30.

de la Conférence Internationale du Désarmement et montre dans un premier temps que, « dans la classe politique et dans l'opinion publique françaises, la question du désarmement et la crainte de manquer l'occasion de la consolidation de la paix par le désarmement l'emport[aient] sur l'observation du nazisme et la réflexion sur l'évolution de l'Allemagne »¹¹. Puis il explique que la nomination de Hitler à la chancellerie le 30 janvier 1933 ne fut pas « perçue comme une césure » et que la classe politique ne se sentit pas tenue de réviser la politique allemande de la France. « Les discours et l'attitude rassurants »¹² du nouveau chancelier n'éveillèrent pas les méfiances et suscitèrent même les espoirs de nombreux partisans de l'entente franco-allemande. L'évolution de l'Eglise catholique allemande et de sa hiérarchie, multipliant les concessions jusqu'à la signature du Concordat en juillet 1933, troublaient plus encore le débat. Pourtant, dans les milieux catholiques allemands, des voix dissonantes s'étaient déjà élevées avant le 30 janvier 1933 pour dénoncer la perversité du national-socialisme et le comportement de certains catholiques. Le directeur de la *Rhein-Mainische Volkszeitung*, dont Laurent Remillieux était un lecteur, Walter Dirks, ne ménageait pas ses efforts en ce sens, tandis que le père Stratmann appelait au printemps 1933 au maintien des principes et s'élevait contre toute compromission¹³. Il n'en restait pas moins que la FDK avait toujours représenté une minorité de catholiques et qu'en dépit des liens privilégiés que Laurent Remillieux entretenait avec ses membres, il demeurait aussi en relation avec le catholicisme institutionnel aux positions plus réservées¹⁴.

¹¹ *Ibid.*, p. 22.

¹² L'ouvrage de synthèse de Jacques Binoche sur l'*Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, Paris, Masson-Armand Colin, 1996, 324 p. rappelle les déclarations rassurantes de Hitler du printemps au mois de décembre 1933, p. 171-172.

¹³ Voir Guenter Lewy, *L'Eglise catholique et l'Allemagne nazie*, New York, 1964, Paris, Stock, 1965 pour la traduction française, 358 p., p. 29, 33, 50.

¹⁴ La travaux de Marie-Emmanuelle Reytier sur le catholicisme allemand et notamment sa thèse, *Les catholiques et la république de Weimar : les Katholikentage en Allemagne, 1919-1932*, soutenue en mars 2005 sous la direction de Jean-Dominique Durand, à l'Université Jean Moulin-Lyon 3, permettent de replacer dans le contexte de leur Eglise les militants démocratiques et pacifistes de la FDK. Voir aussi son article « Les Katholikentage dans l'entre-deux-guerres », *14-18 Aujourd'hui. Today. Heute*, Editions Noësis, février 1998, 1, p. 71-85, et sa contribution, intitulée « Les Katholikentage locaux entre 1933 et 1935 : entre résistance et soumission », à la journée d'études du CIERA (Centre interdisciplinaire d'études et de recherche sur l'Allemagne) sur les engagements résistants catholiques et protestants contre le Nazisme en France et en Allemagne, tenue le 21 mai 2003 à l'E.H.E.S.S.

Le 5 mars 1933, l'abbé Remillieux avait été invité à présenter un exposé sur le *Zentrum* devant les étudiants des Facultés catholiques de Lyon. Joseph Folliet rapporte dans sa biographie que la séance fut présidée par Charles Boucaud¹⁵. Un exemplaire dactylographié du texte de la conférence, annoté par Laurent Remillieux, a été conservé dans les Papiers Remillieux-Thomasset¹⁶. Le jour même avaient lieu en Allemagne les premières élections législatives organisées par le pouvoir nazi et les résultats n'étaient pas encore connus. Pour préparer son exposé, Laurent Remillieux avait sollicité ses amis allemands et il mentionnait dans son texte les informations et les avis recueillis auprès de Nikolaus Ehlen et d'autres, dont il taisait le nom. Deux lettres jointes au texte de la conférence apprennent que, par l'intermédiaire de Paulus Lenz, secrétaire de la FDK depuis 1930, il avait obtenu un contact avec un professeur de lycée, Josef Rùther, qui lui fournit une partie substantielle de son exposé¹⁷. Laurent Remillieux commença par définir les enjeux des élections du 5 mars 1933, en rapprochant la situation du *Zentrum* de celle du Parti Populaire italien au moment de l'arrivée au pouvoir de Mussolini, et par demander si le parti catholique allemand connaîtrait le même sort que son homologue italien, « désagrégé et étouffé par le dictateur Mussolini ». Les dictatures de Mussolini et de Hitler étaient associées au contexte de crise économique et à la montée des égoïsmes nationaux qui allaient à l'encontre des « liens de solidarité fraternelle » nécessaires à l'épanouissement de la « famille humaine » qui, elle, ne connaissait pas les frontières. Avant de proposer un historique du *Zentrum*, de ses principes et de ses combats sous le IIe Reich et de rappeler son rôle pendant la République de Weimar, Laurent Remillieux revint sur un entretien donné quelques jours auparavant à Berlin par son secrétaire général, M. Vockel, à un journal parisien. Il évoqua la censure qui avait frappé au milieu du mois de février les principaux

¹⁵ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 204.

¹⁶ Texte dactylographié, intitulé « Conférence sur le Centre allemand », 41 p., Papiers Remillieux-Thomasset.

¹⁷ Laurent Remillieux répondit à Josef Rùther, qui résidait à Brilon en Westphalie, le 25 mars 1933 en le remerciant de lui avoir fourni un rapport « long et exhaustif » pour sa conférence. Il lui affirme avoir porté un intérêt particulier aux renseignements qui concernaient les relations entre la jeunesse et le *Zentrum*. Il lui confie aussi que « la salle était pleine à craquer », que « la plupart étaient des non-croyants » et qu'il avait eu « l'impression que [la] conférence était réussie ». Quelques personnes de l'Action Française étaient présentes et elles avaient perturbé le déroulement de la conférence en posant des questions. Lettre conservée dans les Papiers Remillieux prêtés par la famille.

organes de la presse catholique politique, dont le journal officiel du parti, la *Germania*. Les journaux socialistes avaient déjà été soumis à l'interdiction du pouvoir. Un peu plus tard dans son exposé, il fit une allusion aux « mesures extrêmement graves de répression » prises au cours de la dernière quinzaine. Les propos qu'il cita faisaient état de la propagande mise en œuvre par les nazis, véritable « bourrage de crâne, pratiqué par un gouvernement qui demand[ait] à se substituer à l'opinion publique ». Laurent Remillieux continua en rapportant les commentaires du journaliste parisien, dubitatif sur le succès des mises en scène hitlériennes dans ces manifestations officielles, dont « l'insipide uniformité » « écoeur[ait] les plus résistants », à tel point qu'il ne croyait plus que « l'hitlérisme triomphateur » connaîtrait auprès de la foule des électeurs la même réussite que « l'hitlérisme souffrant et persécuté ». Le secrétaire général du *Zentrum* était lui-même persuadé de l'incapacité des nazis à recueillir une majorité absolue et, dans cette configuration, ne rejetait pas l'idée d'un gouvernement de coalition dans lequel figurerait son parti pour empêcher que le règne d'Hitler ne dégénérât en dictature. Parlant au nom de la jeunesse catholique allemande qu'il disait bien connaître, Laurent Remillieux se déclara peiné et scandalisé par la position adoptée. On ne pouvait pas attendre le salut de combinaisons politiques dans le *Reichstag* et l'abbé Remillieux reprochait au *Zentrum* de n'avoir cherché, pendant toutes les années de la République de Weimar, qu'à assurer la légalité constitutionnelle et d'avoir ainsi détourné de lui la jeunesse. Mais les jeunes hommes formés à l'école du pacifisme ne sauraient devenir « les disciples de Hitler » : « leurs buts [étaient] plus hauts, [étaient] plus humains, parce que essentiellement chrétiens ». Laurent Remillieux était allé chercher auprès de Nikolaus Ehlen la réponse au problème de la désaffection de la jeunesse pour le *Zentrum*. Sa soif de probité se heurtait aux stratégies et aux compromis liés à la gestion du pouvoir. Les vieux centristes étaient désormais « incapables de saisir les idées vivantes qui passionn[aient] la jeunesse » et, trop proches des nationalistes, de répondre à leur désir de paix. Selon le Docteur Ehlen toujours, le seul journal catholique qui avait grâce aux yeux de la jeunesse était le *Rhein-Mainische Volkszeitung* car, « radical dans son opposition à la guerre et à l'esprit de guerre », il défendait les mêmes idées qu'elle. Il revenait aussi sur les compromissions du *Zentrum* avec la bourgeoisie capitaliste et les grands propriétaires fonciers qui avaient finalement fait tomber le chancelier Brüning sur la question des terres qu'on

aurait dû céder aux chômeurs¹⁸. Mais il ne croyait pourtant pas, lui non plus, à la victoire électorale des nazis : les catholiques qui avaient gardé en mémoire le *Kulturkampf* ne voteraient pas pour Hitler, ce qui expliquait la modération du pouvoir envers le parti catholique. Nikolaus Ehlen aurait préféré des attaques franches et dures contre ce dernier pour l'obliger à passer dans l'opposition et promettait une réaction de la jeunesse catholique si une alliance avec le NSDAP était passée. Laurent Remillieux termina son exposé en tentant d'expliquer l'engagement d'une partie de la jeunesse auprès des partis nationaux, garants de l'ordre, alors que les milieux du *Zentrum* étaient pour eux influencés par le marxisme et la démocratie, et de ces quelques jeunes catholiques qui avaient trouvé refuge dans le national-socialisme par souci de justice sociale. D'après lui, la conférence n'avait peut-être pas pris la tournure attendue par son auditoire : il avait refusé de relever seulement les « bons côtés » du *Zentrum* et avait porté un regard critique sur la formation politique allemande¹⁹. Les concessions acceptées depuis l'été 1932, dans l'espoir de sauver les prérogatives de l'Eglise catholique et pour ne pas mettre en doute le patriotisme des catholiques, avaient été soulignées. Mais finalement, ce qui était surtout reproché au *Zentrum* par le prêtre français était sa soumission à un Etat national, soumission qui portait ombrage à l'universalité de l'Eglise. On doit aussi retenir de ce long développement une réflexion placée comme un aparté par laquelle Laurent Remillieux revint à l'opinion « d'un vénérable professeur, prêtre d'âge mûr, très réfléchi, très intelligent » et qui lui disait que le *Zentrum* devrait se contenter de « s'occuper des questions religieuses, chaque député reprenant sa liberté dans toutes les autres questions ». Même s'il avait dénoncé les mesures répressives qui condamnaient les libertés, l'abbé Remillieux ne mettait donc jamais explicitement au premier plan la nécessité d'une défense de la démocratie.

Evoluant dans les noyaux de la sous-culture catholique allemande les mieux protégés de la pénétration de l'idéologie nazie, Laurent Remillieux se révélait incapable de prendre conscience du changement drastique des circonstances politiques et de la nature révolutionnaire du nazisme. Incontestablement, la question du sort des catholiques allemands se posait en ce début de l'année 1933 et elle devenait pour le curé de Notre-Dame Saint-Alban une préoccupation essentielle. L'abbé Remillieux

¹⁸ Sur l'histoire détaillée de l'arrivée au pouvoir de Hitler, voir Ian Kershaw, *Hitler*, Tome 1 1889-1936 : *Hubris*, 1998, Paris, Flammarion, 1999 pour la traduction française, 1161 p., chap IX « La percée » et chap. X « Hissé au pouvoir ».

¹⁹ Lettre de Laurent Remillieux à Josef Rüther datée du 25 mars 1933, Papiers Remillieux.

confiait à la prière des fidèles de sa paroisse les « frères catholiques de langue allemande », car on ne pouvait savoir ce qu'étaient et allaient être pour eux les événements²⁰. Cette réaction se conformait aux remarques les plus personnelles de sa conférence sur le *Zentrum* et revenait à affirmer, comme tout au long de sa vie, la primauté du spirituel et l'inanité de la scène politique. L'hitlérisme était assimilé à une dictature, certes abhorrée, mais qui ne semblait pas être devenue l'ennemie mortelle qui ruinerait ses espoirs de paix et subvertirait la société allemande. Joseph Folliet mentionne dans sa biographie une conférence ultérieure, dont le sujet avait cette fois été « l'hitlérisme ». Lui-même juge le texte décevant.

« Clairvoyante du point de vue religieux, ne cachant aucun des dangers spirituels de l'hitlérisme et défendant le Concordat que venait de signer Pie XI, mais sans illusion sur l'avenir de ce texte, elle demeure, au point de vue politique, superficielle ; le Père Remillieux ne découvre pas les mythes proprement hitlériens et il confond, pratiquement l'hitlérisme avec le fascisme et le totalitarisme. »²¹

Prisonnier de sa formation et d'une vision du monde informée par une lecture spirituelle, Laurent Remillieux ne disposait pas des outils intellectuels qui lui auraient permis de mener une analyse politique du nazisme. Il se soumettait aux choix de sa hiérarchie et justifiait à la fin de l'année 1933, auprès de ses paroissiens, la politique d'obéissance civile suivie par le Saint-Siège.

« En retirant les prêtres, les catholiques militants des partis politiques et de l'action politique, comme ce fut le cas en Italie et en Allemagne, les Souverains Pontifes ne considèrent pas comme étant sans importance la prospérité temporelle des sociétés civiles. Ils nous apprennent à remettre chaque chose à sa place : la politique des partis, d'où sortent tant de divisions, en dessous ; bien au-dessus sous le signe de la royauté du Christ, la grande politique qui enseigne aux citoyens, aux classes sociales et aux peuples, en vue du bien général, la grande vertu de la collaboration dans la charité universelle. »²²

Ignorant donc la nature du danger, Laurent Remillieux persévérait dans sa quête pacifiste, comme se poursuivaient entre 1933 et 1935, au sein de tous les milieux

²⁰ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 5 au 12 mars 1933, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado : « Aujourd'hui, nous prierons très spécialement pour nos frères catholiques de langue allemande. Pour eux, que sont et que vont être les événements ? C'est le secret de Dieu. Quoi qu'il arrive, restons très unis avec eux par la prière et le cœur. Chaque jour à la sainte messe disons avec une ferveur particulière la première oraison avant la communion, ainsi que nous l'avons fait vendredi dernier à la méditation. A la grande prière du Canon disons avec accent tout ce qui concerne l'unité intangible de l'Eglise. ».

²¹ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, op. cit., p. 204-205. Aucun texte de cette conférence n'a été retrouvé et je n'ai pu aller sur le sujet au-delà de l'appréciation portée par Joseph Folliet.

²² Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 31 décembre 1933 au 7 janvier 1934, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

pacifistes, les tentatives de réconciliation allemande. Encore travaillée par le traumatisme de la Grande Guerre, la France, qui se devait à ses anciens combattants, refusait d'envisager la possibilité d'un nouveau conflit²³.

Invité par ses amis catholiques qui tentaient de maintenir leurs associations, Laurent Remillieux poursuivit en Allemagne, au moins jusqu'en 1935, ses activités de conférencier. Des lettres datées de février 1933²⁴ évoquent les préparatifs d'un déplacement imminent : Essen, Frankfurt, Darmstadt et Freiburg furent les principales étapes de ce voyage effectué quelques jours après la nomination de Hitler au poste de chancelier du Reich. Partout des responsables ou des membres de la FDK attendaient Laurent Remillieux et devaient l'héberger. Paulus Lenz avait programmé la série de conférences par lesquelles il devait présenter le travail pacifique des catholiques français. Son intervention principale se déroula à Essen le vendredi 11 février 1933. Le 7 février, le chef de la section locale de la FDK avait écrit à Laurent Remillieux après avoir appris de Paulus Lenz que le prêtre français risquait de retarder son voyage²⁵. L'événement avait été précédé d'une intense activité de propagande et plusieurs centaines de tickets d'entrée avaient été vendus. Un article du *Friedenskämpfer* avait annoncé la conférence qui se tiendrait à 8 heures du soir, dans le foyer catholique, sur le sujet : « Le service militaire obligatoire et le refus du service militaire en France ». Wilhelm Allmang prévenait Laurent qu'il devait maintenir à tout prix son intervention car s'il ne venait pas, « ce serait le coup le plus dur que [leur] mouvement [aurait] jamais connu » à Essen. Après l'ouverture de la conférence par Wilhelm Allmang, quelques mots d'introduction furent prononcés par le Dr. Nikolaus Ehlen. Un article du *Friedenskämpfer* daté cette fois du 14 février 1933 résume les propos tenus par l'orateur français et assure du succès du rassemblement : les participants ne se dispersèrent qu'aux environs de minuit et un grand nombre de nouvelles adhésions furent enregistrées. L'enthousiasme de Laurent Remillieux et son engagement affectif sont perçus par l'auteur de l'article. Le prêtre français décrivit les actions concrètes réalisées au sein de sa paroisse en faveur de l'amitié franco-allemande et insista sur le climat de confiance qu'il fallait créer par l'instauration de relations individuelles. On parviendrait ainsi à rompre avec

²³ J. Binoche, *Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, op. cit., p. 172-174.

²⁴ S'ils ne sont pas accompagnés d'autres précisions, les documents cités dans ce développement ont été retrouvés dans un dossier parmi les Papiers Remillieux prêtés par la famille Remillieux-Thomasset.

²⁵ Lettre de Wilhelm H. Allmang à Laurent Remillieux datée du 7 février 1933.

l'attitude d'hostilité qui marquaient encore les comportements de nombreux de ses compatriotes. Il évoqua les milieux de la démocratie chrétienne française favorable au pacifisme et mentionna un nouveau journal catholique, *L'aube*, qui défendait leur cause. Il était dit que des hommes de bonne volonté se rassemblaient dans tous les pays pour faire triompher l'idée de paix « avant qu'une nouvelle guerre [ne fit] éclater le monde en flammes et en gaz toxique », allusion transparente aux violences honnies de la Grande Guerre. Mais l'article qui avait annoncé la conférence avait été beaucoup plus incisif et plus politique que les déclarations d'intention de Laurent Remillieux. Il dénonçait l'attitude « tragique » des « responsables » qui « ne vo[yaient] pas où [pouvaient] mener l'entraînement militaire de la jeunesse, la romantique du tir et les idylles des jeux de guerre ». Même si des chrétiens n'écoutaient pas les avertissements des évêques et des papes, il ne fallait pas en rendre responsable l'Eglise. L'article appelait à la mobilisation des catholiques qui devaient réagir avant qu'il ne fût trop tard. Plus ils seraient avisés, plus grande serait leur responsabilité. La FDK les conviait à une autre réunion, le 15 février, qui se tiendrait dans un bistrot d'Essen et qui accueillerait un nouveau prêtre français pour continuer à évoquer la paix franco-allemande. Un témoignage de Leni Hauser Brendel, qui travailla comme secrétaire dans le bureau paroissial de Notre-Dame Saint-Alban en 1934-1935, évoque quant à lui l'intervention qu'aurait effectuée au cours de ce même voyage Laurent Remillieux à Frankfurt, toujours sur le refus du service militaire, sujet dangereux à ce moment-là commente-t-elle²⁶. Selon une lettre envoyée par Laurent Remillieux à Wilhelm Allmang le 28 février 1933, le public de Frankfurt aurait été constitué d'« académiciens (personnes ayant fait des études supérieures) », tandis qu'à Bensheim, dans une autre rencontre, il se serait adressé spécifiquement à la jeunesse.

La FDK plaçait Laurent Remillieux dans un des cercles de la résistance chrétienne au pouvoir nazi. Mais si le mouvement antihitlérien pouvait encore s'exprimer en ce mois de février 1933, la répression s'abattit très vite sur lui. La position internationale de l'Allemagne avait radicalement changé. « En politique étrangère, l'ère Stresemann était bel et bien terminée ». En effet, le 14 octobre 1933, « le chancelier avait annoncé que l'Allemagne se retirait des discussions de Genève sur le désarmement ainsi que de la société des Nations »²⁷. Pendant l'année suivante, Hitler se lançait à « la conquête du pouvoir total » et à l'issue des « crises de l'été », « l'Etat

²⁶ Témoignage de Leni Hauser Brendel, non daté, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

du Führer était en place »²⁸. En décembre 1934 cependant, les espoirs pacifistes de Laurent Remillieux demeuraient intacts. Il expliquait à une Compagne de Saint-François que Marie Annequin était restée deux mois en Haute-Silésie pour « pénétrer dans le milieu de là-bas » et qu'elle retournerait en Allemagne, dès qu'elle le pourrait, continuer l'œuvre commencée²⁹. Le 24 décembre, il avertissait Sylvie Mingeolet de son prochain départ pour l'Allemagne : une nouvelle tournée de conférences était prévue et il lui recommandait « chaudement cet apostolat » en précisant cependant qu'il ne savait pas ce qu'il pourrait faire³⁰.

« Mes visites commenceront à Karlsruhe auprès de notre ami Hans Wirtz, chez qui je coucherai mercredi soir. Ensuite, j'aurai, tout en participant à des réunions nombreuses, en y parlant, à calmer l'effervescence de quelques-uns et de quelques-unes afin que l'œuvre de Vitznau soit enfin entièrement comprise. »

Le 8 janvier 1935, Laurent Remillieux commençait et terminait la lettre écrite à Gustave Desbuquois par quelques commentaires sur son séjour en Allemagne³¹.

« Je reviens d'Allemagne où on m'avait demandé dans des groupes de jeunesse pour faire quelques conférences. Il est bon de travailler à la paix sans avoir à en parler explicitement... L'action commune des chrétiens cherchant le royaume de Dieu établit une collaboration immédiate, une collaboration qui est, en fait, une œuvre de paix efficace. »

« Pendant huit jours en Allemagne, dégagé de mes soucis quotidiens, je n'ai fait que parler, que penser... »

Le même jour, il évoquait à Sylvie Mingeolet le « beau programme...effarant » que lui avait préparé pour ce séjour une de ses anciennes secrétaires allemandes. Mais c'est une lettre envoyée à une autre Compagne qui contient les remarques les plus précises sur le voyage qu'il venait d'effectuer.

« Il me faudrait des pages pour raconter ce que j'ai fait pendant les huit jours passés dans l'ouest de l'Allemagne. J'ai parlé en public plusieurs fois. Une fois au moins

²⁷ Citations extraites de l'ouvrage de Ian Kershaw, *Hitler*, Tome 1 1889-1936 : *Hubris*, *op. cit.*, p. 696.

²⁸ Expressions reprises du chapitre XII de la biographie de Hitler par I. Kershaw, *Hitler...*, *op. cit.*, p. 744.

²⁹ Double d'une lettre écrite par Laurent Remillieux à Pauline Mojon, datée du 1er décembre 1934, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

³⁰ Lettre de Laurent Remillieux à Sylvie Mingeolet datée du 24 décembre 1934, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

³¹ Double d'une lettre de Laurent Remillieux au R.P. Desbuquois, datée du 8 janvier 1935, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

devant un grand public dans une réunion qui avait été déclarée à la Police. Cette circonstance donnait un demi-caractère d'officialité. Ce fut très bien. »³²

Ces trois dernières phrases sont les seules allusions à la situation politique intérieure de l'Allemagne que l'on peut trouver dans toute la correspondance conservée de l'abbé Remillieux pour les années du pouvoir nazi entre 1933 et 1939. Jamais plus la répression, qui avait fait partie du tableau de l'Allemagne de février 1933 esquissé pour sa conférence sur le *Zentrum*, ne serait même suggérée.

Le reste de la lettre écrite à Henriette Duhourcau donnait des nouvelles des anciennes secrétaires paroissiales et racontait les péripéties de Hans Wirtz qui attendait toujours les autorisations officielles pour s'installer à Vitznau. Les préoccupations de Laurent Remillieux concernaient le projet d'édification d' « un centre de vie franciscaine, de travail en commun » qui « contribuerait à mettre un peu d'ordre dans la confusion des idées et des tendances »³³, mais on attendait vainement des allusions à la situation personnelle de Hans Wirtz au sein de l'Allemagne nazie. L'avant-dernière trace retrouvée d'un voyage de l'abbé Remillieux en Allemagne date de juin 1936. Dans une courte missive datée du 26 du mois, il avisait Sylvie Mingeolet qu'il se rendrait à Freiburg pendant la deuxième semaine de juillet. Au tout début de l'année 1937, si la ville de Freiburg était encore évoquée, nul voyage ne semblait envisager. Laurent Remillieux souhaitait s'entretenir avec Sylvie Mingeolet au sujet de Cläre Barwitzky qui terminait sa formation d'auxiliaire paroissiale. On comprenait que les relations maintenues au sein de l'Allemagne nazie étaient en rapport avec le séminaire d'Aides Paroissiales. Le 4 février 1939, il écrivait au pasteur Lucien Marchand pour lui proposer de venir le rencontrer à Belfort à l'occasion du séjour qu'il avait prévu d'effectuer à Freiburg. Mais à partir de l'automne 1936, alors qu'il était devenu impossible d'aller parler de paix en pays nazi, son énergie était investie dans de nouveaux voyages et dans une autre cause, celle de l'œcuménisme spirituel, dont on a montré cependant les liens avec sa passion de l'Allemagne et son pacifisme. Les premiers contacts avec les pasteurs de la Suisse alémanique s'établirent en octobre 1936, le premier Groupe des Dombes se réunit en 1937, comme si cet enchaînement chronologique manifestait la continuité des engagements de Laurent Remillieux. Sa reconversion n'était que la poursuite du même combat par d'autres moyens. Il n'était

³² Lettre de Laurent Remillieux à Henriette Duhourcau, datée du 24 janvier 1935, Papiers Folliet, Carton Sylvie Mingeolet, Prado.

³³ *Ibid.*

nullement question de se rendre à la réalité politique, le discours du désir continuait à dominer ses actions.

« La phobie de la guerre » avait « atteint son point culminant » au cours de ces années 1930 et elle était partagée par nombre de ses compatriotes³⁴. Entre le printemps 1935 et l'été 1936, Hitler avait pourtant déjà miné l'ordre européen instauré par le Traité de Versailles et par le Pacte de Locarno en rétablissant le service militaire obligatoire et en remilitarisant la Rhénanie. Au cours du mois d'août 1936, Hermann Platz avait commenté amèrement ces faits à son jeune invité français, Louis Carlhian, et ce dernier se souvient que l'Allemand « déplorait l'immobilisme du gouvernement français » :

« Du bluff, disait-il, une promenade militaire qu'un régiment français aurait pu facilement interrompre en refoulant les quelques unités qui y participaient. Ainsi, vous encouragez Hitler, où s'arrêtera-t-il dans son projet de démolir le Traité de Versailles ? »³⁵

A partir de mars 1938, avec l'*Anschluss*, Hitler entamait le processus de rattachement des « Allemands de l'étranger » au Troisième Reich. L'annexion de la région des Sudètes en Tchécoslovaquie se soldait par une nouvelle reculade des diplomaties française et anglaise. L'espoir d'avoir encore écarté la fatalité de la guerre était salué « avec satisfaction » par une « France presque unanime ». Il n'est alors pas étonnant que, peu après la signature des Accords de Munich, dans la nuit du 29 au 30 septembre 1938, le curé de Notre-Dame Saint-Alban confiait à ses paroissiens son soulagement qui, loin d'être un « lâche soulagement »³⁶, était le cri sincère d'un pacifiste jusqu'au boutiste, préservé de la réalité par sa lecture spirituelle du monde.

« La guerre aurait été non seulement un non sens devant la raison, mais elle aurait été surtout un crime contre la chrétienté ou ce qu'il en reste. Si la chrétienté n'est qu'une ruine ou un souvenir pour nos Frères d'Asie et d'Afrique, c'est une réalité située dans notre Occident. La guerre allait être un scandale, le scandale énorme qui aurait élaboussé les chrétiens et, à travers eux, le Christ lui-même. Sa charité, sa grâce qui sont l'essentiel du christianisme auraient été encore un peu plus dévastées peut-être. Personne en Occident n'avait le droit de vouloir cela. Tous avaient le devoir de considérer l'ampleur du mal, afin de s'en détourner avec une volonté forte. Ce qui est vrai pour l'Occident, pris dans son ensemble, est vrai, et de la même manière, pour chacun des groupes nationaux qui le composent. Ceux dont l'intelligence ne dépasse pas les bornes d'une frontière toute proche auraient été contraints de penser aussi : la guerre c'est la confusion [...] c'est l'emploi païen de toutes les forces spirituelles [...] c'est l'anéantissement de tout ce qui est art, beauté,

³⁴ J. Binoche, *Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, op. cit., p. 185-186.

³⁵ Lettre que Louis Carlhian m'a adressé le 10 janvier 1999.

³⁶ J. Binoche, *Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, op. cit., p. 185. L'expression fait référence à la réaction de Léon Blum aux Accords de Munich.

richesse [...]. C'est la fin de la France, la fin de toutes les autres nations occidentales.
Incroyants ou chrétiens, nous ne pouvions pas le vouloir. Nous ne pouvions même pas nous y résigner. »³⁷

Le mal absolu revêtait le visage de la guerre et si les Européens n'avaient pas su l'éviter, ils auraient précipité la fin de leur civilisation chrétienne. Dans la vision apocalyptique de ce monde en guerre, les valeurs païennes régnaient au milieu du chaos. Dans la lettre qu'il envoya au pasteur Marchand le 14 octobre 1938, Laurent Remillieux raconta qu'on avait parlé de la guerre pendant la rencontre d'Erlenbach et que son spectre rodait toujours parmi eux. Mais c'était une consolation de savoir que leur « ministère de charité, par le fait même de son exercice, s'oppos[ait] à [elle] »³⁸.

Victor Carlhian appartient au contraire au « petit courant de résistance à Hitler, à l'expansionnisme allemand et à la politique de paix à tout prix » bien qu'il soit difficile de le classer parmi les « bellicistes »³⁹ qui tentèrent de faire entendre leur voix sur la scène politique française. Homme de réseau toujours, il réagit en essayant de mobiliser les intellectuels et les militants catholiques des cercles qu'il fréquentait, espérant les voir jouer un rôle de relais auprès de l'opinion catholique. Ses positions antimunichoises sont connues grâce à un dossier contenant une correspondance échangée avec le colonel André Roulet, Jacques Chevalier et Francisque Gay entre le 3 et le 24 octobre 1938⁴⁰. La première lettre est adressée au colonel Roulet qu'il avertissait d'une réunion dont il avait pris l'initiative pour discuter de la situation « non point sur le plan diplomatique et politique mais uniquement sur le plan moral »⁴¹. La violence des propos était à la mesure de sa condamnation de la lâcheté française et du « parjure » commis par la signature des Accords de Munich.

« Je veux ignorer momentanément si les trahisons de l'intérieur et de l'extérieur obligeaient les gouvernants à gagner quelques semaines ou quelques mois de paix précaire. Je me place uniquement sur ce que la crise nous a permis de lire dans le fond des âmes de nos compatriotes, appartenant certes à tous les partis, mais plus

³⁷ Copie d'un extrait de la *Semaine religieuse et familiale* du 2 au 9 octobre 1938, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

³⁸ Lettre du 14 octobre 1938 adressée par Laurent Remillieux à Lucien Marchand, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

³⁹ Sur ces bellicistes, voir J. Binoche, *Histoire des relations franco-allemandes...*, p.187-189.

⁴⁰ « Dossier Munich – octobre 1938 », Papiers Carlhian, A.A.L. Toutes les sources citées dans le développement qui suit sont classées dans ce dossier. Les lettres écrites par Victor Carlhian sont dactylographiées et ne comportent pas de signature finale, mais leur auteur peut être identifié grâce aux corrections manuscrites qu'il a apportées.

⁴¹ Lettre de Victor Carlhian au Colonel Roulet, datée du 3 octobre 1938.

nombreux peut-être là où ne nous attendions pas à les trouver. A l'intervalle d'une génération, 33 ans, quelle liquéfaction morale s'est opérée dans la même partie de la bourgeoisie où, à propos du Maroc (1905) où aucun devoir certes ne nous appelait, on parlait d'honneur. Aujourd'hui où nous étions liés par les devoirs les plus sacrés, on traite de bellicistes ceux qui, pacifistes de toute leur âme et depuis toute leur vie, ne conçoivent la paix que dans la justice et le droit. Je n'entends donc point discuter avec nos amis sur les événements mais sur les états d'âme que nous avons vu se manifester à la lueur de ces événements, non point en catimini mais dans la presse, dans les conversations (bureaux, salons, parloirs, etc.) et qui exprimaient le sentiment abject qu'on ne se battrait pas pour les Tchèques, tout en admettant fort bien que les Tchèques meurent pour les Français. Cette acceptation tranquille d'un parjure, ce reniement insolent de la tradition de notre race nous imposent le devoir, nous qui voulons être fidèles à la vocation de la France cœur de la chrétienté, à restituer les vertus humaines sans lesquelles toutes nos espérances chrétiennes s'effondreraient. On ne se passe pas des vertus humaines, pour être chrétien il faut d'abord être homme. »

Ce que Victor Carlhian proposait à ses amis se refusait cependant à l'action politique et demeurait dans la tradition de l'action spirituelle et intellectuelle qu'il avait menée depuis le Sillon. Pour résister, il n'imaginait pas former une ligue, un parti, élaborer un programme ou un système, mais travailler « à l'infusion d'un esprit, ou plus exactement de plusieurs esprits pour qu'ils s'équilibrent dans le vouloir-vivre des individus et des groupes qui entend[ai]ent travailler au réveil moral » du pays. La foi en Dieu de Victor Carlhian, sa vision d'une France missionnaire et chevaleresque comme son idéal démocratique l'obligeaient à se dresser contre l'ignominie du nazisme qui foulait à ses pieds les droits de l'homme et des peuples, et anéantissait les plus faibles. Des « esprits nouveaux », qui étaient ceux du communisme, du fascisme et du nazisme, il retenait la nécessité du travail d'équipe, de la discipline, de la victoire de la virilité et de la force sur le sentimentalisme. S'atteler à fédérer les hommes de bonne volonté en mettant en relation les groupes entre lesquels existait une « communion morale » devenait une priorité pour construire une pensée qui irriguerait la résistance au nazisme et à la déréliction de la société française. Parallèlement, il s'agissait d'œuvrer à l'éducation de la jeunesse dont une partie avait tout perdu car ses éducateurs n'avaient pas compris que leur tâche devait s'accomplir non « en dehors de la vie mais dans la vie, et que certaines âmes ne [pouvaient] trouver le spirituel qu'à l'occasion d'un idéal temporel ». L'antinomie avec le texte de l'abbé Remillieux, écrit sous le coup de l'émotion, était totale : l'évaluation de la situation internationale, les valeurs qu'il revendiquait, les termes employés éloignaient Victor Carlhian des prêtres qui refusaient à la jeunesse la possibilité d' « apercevoir Dieu à travers » « des idéaux humains ».

Victor Carlhian envoya une copie de sa lettre à Jacques Chevalier qui la lui renvoya avec ses observations. Chacun des arguments était sévèrement réfuté et le philosophe

reprochait amèrement à son ami d'avoir basculé « avec de Kérillis et Paul Reynaud » dans le camp des communistes à la solde de Moscou. Il le pria de se rendre à son jugement car, introduit dans le cénacle de Lord Halifax, il connaissait mieux que lui les véritables enjeux des négociations de Munich, même s'il ne pouvait pas révéler toute la vérité à leur sujet. Les deux hommes continuèrent à s'affronter avec virulence dans les quelques lettres qui suivirent ce premier échange⁴². A l'anticommunisme obsessionnel de Jacques Chevalier, qui justifiait toutes les négociations et toutes les alliances avec ses ennemis, répondait l'analyse lucide que portait Victor Carlhian sur le danger mortel constitué par le nazisme pour les libertés individuelles et civiques. L'intellectuel catholique lyonnais rappelait les crimes commis par Hitler et renvoyait Jacques Chevalier à la lecture des ouvrages de Robert d'Harcourt⁴³. Tous deux revenaient sur la Guerre d'Espagne, moment de bascule qui avait cristallisé leurs divergences⁴⁴, et passaient en revue les faits politiques européens des deux dernières années au crible de leurs analyses respectives. Victor Carlhian terminait sa lettre du 7 octobre, jour de son anniversaire, en proclamant sa fidélité à une vie passée à servir sa foi et sa patrie.

« A 63 ans, dans l'alerte d'aujourd'hui, où je souffre par toutes les fibres de mon patriotisme chrétien, je crois que je dois travailler à maintenir la France, parce qu'elle est, en dépit de toutes les faiblesses de nos compatriotes, le front vivant du catholicisme et le foyer d'une civilisation humaine. »

L'adhésion de Victor Carlhian à un esprit de résistance né avec la Guerre d'Espagne se plaçait dans la logique de son attitude dreyfusarde. Quand Laurent Remillieux s'accrochait à l'Europe chrétienne et à la défense des valeurs de l'Eglise catholique universelle, le laïc dévoilait la force de ses convictions patriotiques et confiait que dans cet attachement à la France se mêlaient inextricablement sa foi catholique et son idéal républicain.

Mis au courant du débat qui avait opposé Jacques Chevalier et Victor Carlhian, le colonel Roulet se déclara depuis longtemps sans illusion sur les positions du philosophe grenoblois et prêt à suivre l'initiative de son ami lyonnais⁴⁵. Une lettre de

⁴² Le dossier comporte trois lettres de Jacques Chevalier datées des 4, 10 et 19 octobre 1938 et une deuxième lettre que Victor Carlhian lui envoya le 7 octobre.

⁴³ Et notamment à l'ouvrage publié à Paris chez Plon au cours de l'année 1938 sous le titre *Catholiques d'Allemagne*, XII-325 p.

⁴⁴ Il existe un dossier rassemblant la correspondance échangée entre Victor Carlhian et Jacques Chevalier au moment de la Guerre d'Espagne et qui dévoile les positions des deux protagonistes.

⁴⁵ Lettre du colonel André Roulet à Victor Carlhian, datée du 9 octobre 1938.

Victor Carlhian à Francisque Gay, directeur de *L'aube*, datée du 11 octobre, résumait les propos tenus et les résolutions adoptées pendant la première réunion lyonnaise. Il avait été décidé de prendre contact avec tous les groupements susceptibles d'arrêter les mêmes positions sur les mêmes principes et de s'atteler à la rédaction d'une brochure permettant d'alerter l'opinion publique. Victor Carlhian demandait à ses amis parisiens où ils en étaient et si une action commune était envisageable. On ne connaît pas le destinataire de la dernière lettre du dossier, datée du 24 octobre 1938 et classée « confidentiel ». Elle venait rendre compte de la réunion du 21 octobre qui avait regroupé 25 personnes environ. Des noms étaient cités : Flory, Blondel, Archambault, Cochinal, Vignaux, Schumann, et les familiers de *L'aube* comme Bidault, Terrenoire, Boueil, Carité. Francisque Gay avait découragé ceux qui pensaient pouvoir rassembler les antimunichois dans une grande concentration et avait préconisé de limiter leur action aux « militants des groupements dont *L'aube* [était] le terrain d'union ». Le manifeste qu'il envisageait « n'était pas destiné au pays, mais aux militants des divers groupements d'inspiration chrétienne et de tendances démocratiques ». Les positions et les réactions des rédacteurs et des collaborateurs de *L'aube* au moment des Accords de Munich ont été étudiées par Françoise Mayeur⁴⁶. L'historienne a analysé avec précision la polémique engagée à propos des hésitations qui avaient brouillé pendant quelques jours l'engagement antimunichois du journal parce que ce dernier ne voulait pas heurter les « lecteurs restés fidèles au pacifisme »⁴⁷. Elle évoque aussi le recueil collectif *La Tchécoslovaquie devant notre conscience et devant l'Histoire*, « sorte de manuel devant servir à alimenter la réflexion, peut-être un débat entre militants, par les documents et les justifications qu'il apport[ait] », paru aux éditions de *L'aube* « probablement dans les premiers jours de novembre 1938 »⁴⁸. Le document daté du 24 octobre 1938, conservé dans les Papiers Carlhian, nous introduit certainement dans une des réunions qui prépara la publication et laisse apparaître les différends qui opposèrent Lyonnais et Parisiens. Ces derniers reprochaient à Victor Carlhian son approche trop philosophique du problème, tandis qu'il critiquait leur souci de ménager leur clientèle catholique et leur intention d'en rester aux « formes connues du manifeste et du programme électoral ».

⁴⁶ Françoise Mayeur, *L'aube, étude d'un journal d'opinion, 1932-1940*, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, Armand Colin, 1966, 236 p., p. 147-155.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 154.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 151.

« [Nos amis parisiens] ressemblent un peu à ces prêtres que nous connaissons et pour qui prendre position sur le temporel signifie seulement élargir leur sacristie du côté du monde séculier.

[...]

Je ne renonce pas à l'idée que les chrétiens, qui ont autre chose à faire que du concordisme et de la conciliation, soient les animateurs d'une tâche temporelle placée sur le terrain de la stricte morale naturelle, où ils peuvent recevoir le concours de toutes les bonnes volontés affirmant les mêmes valeurs humaines. »⁴⁹

A la fin de la réunion, Victor Carlhian avait abandonné la partie. Il regrettait que l'action commune désormais projetée ne prît les formes qu'il avait envisagées pour elle, mais ne désespérait pas d'imposer un jour prochain ses vues. En attendant, il retournait à la réflexion qui avait animé sa pensée pendant tout le cours de sa vie et persévérait dans ses tentatives de rendre les catholiques à leur société.

Mais les événements allaient se charger de laisser pour un temps encore les catholiques à leurs prêtres et à leur Eglise institutionnelle. La guerre n'avait finalement pu être évitée. Laurent Remillieux vivait ses premiers mois entre désespoir et aveuglement. La drôle de guerre confirma l'incapacité du prêtre pacifiste à penser la guerre. Au nom d'un universalisme chrétien, il continuait à se rêver « apatride »⁵⁰ et confiait au pasteur Marchand, en décembre 1939, son ultime prière face à la catastrophe.

« Depuis quelques semaines, il semble que dans les milieux où l'on pense, on se préoccupe un peu de la paix. Pour moi, c'est ma grande préoccupation. La guerre est un fait, hélas ! comme vous le dites si justement. Nous marchons dans un chemin étroit et difficile. Mais après ? Avons-nous une conception chrétienne des relations entre les peuples ? Pour ne pas l'avoir eue à temps, les cadres de 1919 ont été brisés par les puissances du mal. Si nous ne prions pas ; si nous ne montons pas plus haut que la guerre ; si l'amour du Christ et de son Corps Mystique n'est pas le grand Amour des chrétiens, nous allons être menacés du même malheur, cette fois, beaucoup plus grave encore. »⁵¹

Laurent Remillieux ne cherchait pas à analyser les causes de la guerre ni son déroulement. Elle était là, tragique, et il ne pouvait que continuer à lui opposer sa

⁴⁹ Lettre de Victor Carlhian datée du 24 octobre 1938, « Dossier Munich – octobre 1938 », Papiers Carlhian, A.A.L.

⁵⁰ Le terme se trouve dans un passage du témoignage que Marcel Marchand a écrit pour Joseph Folliet, passage qui évoque le pacifisme de Laurent Remillieux : « Il m'a dit plusieurs fois que le prêtre devrait être apatride non pas tu le sais pour se "planquer" mais parce qu'il pensait je crois que l'Amour était bien gêné par les humaines frontières ». Lettre de Marcel Marchand à Joseph Folliet, datée du 13 novembre 1949, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

⁵¹ Lettre de L. Remillieux datée du 27 décembre 1939, envoyée à Lucien Marchand, « Adjudant, E.M. 76ème Régiment Régional, Aspach près Altkirch (Haut-Rhin) », Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

prière pour l'Unité, qui seule anéantirait les égoïsmes nationaux destructeurs. Sa pensée demeurait très imprégnée de l'analyse que l'autorité romaine avait proposée du premier conflit mondial. Se rejouait à ses yeux le suicide de l'Europe civilisée. C'était la guerre en elle-même qui menaçait mortellement la civilisation et c'était donc elle qu'il fallait combattre par la prière œcuménique encore au mois d'avril 1940.

« Prier [...] pour l'Unité. Or, comme vous le pensez, comme je le pense moi-même et comme le pensent beaucoup d'autres, " il n'y a pas de Paix possible sans un retour urgent à l'Unité dans un christianisme pleinement vécu... Cette vérité est aveuglante... " ».⁵²

Tout à son désarroi, le prêtre catholique se réjouissait pour l'heure de savoir son ami pasteur sous l'uniforme, pour accomplir son ministère d'aumônier et faire œuvre de missionnaire auprès des militaires et des « âmes travaillées ». La tâche pastorale devint aussi son refuge quand s'écroulèrent les cadres des sociétés militaire et civile. Dans le choc de la défaite et le trouble des années d'Occupation et de Vichy, l'institution paroissiale offrit aux catholiques pratiquants la pérennité d'un repère social en même temps que le réconfort de la religion. La guerre et les choix de Lucien Marchand lui donneraient une autre destinée. L'opinion protestante avait elle aussi dans sa majorité ressenti le soulagement qui avait saisi la plupart des Français après les Accords de Munich. Et face à l'occupant nazi et à la collaboration de Vichy, les protestants comme les catholiques se divisèrent pour emprunter la voie de l'acceptation ou celle du refus. Pierre Bolle a évoqué le refus du régime de Vichy et la lutte contre l'occupant nazi de Lucien Marchand dans un rapport sur les Eglises protestantes et les mouvements de jeunesse pendant la Seconde Guerre mondiale⁵³. Réfugié dans la Drôme à Dieulefit, le pasteur de Belfort reprochait à Henri Eberhard et à Marc Boegner leur soutien au régime de Vichy et à la personne du Maréchal. Rentré clandestinement à Belfort en juillet 1941, il participa à la résistance spirituelle par la prédication. En juillet 1942, il fit partie du rassemblement des responsables de

⁵² Lettre de Laurent Remillieux datée du 10 avril 1940 et adressée à l'« Adjudant Lucien Marchand, Aumônier Auxiliaire, Formation 91.C.M. 72, Belfort », Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

⁵³ Pierre Bolle, « Eglises et mouvements de jeunesse », *Les protestants français pendant la seconde guerre mondiale*, Actes du colloque de Paris, Palais du Luxembourg, 19-21 novembre 1992, réunis par André Encrevé et Jacques Poujol, Supplément au *Bulletin de la Société de l'histoire de protestantisme français*, N° 3, juillet-août-septembre 1994, p. 161-183. Pierre Bolle a utilisé un témoignage de Lucien Marchand, recueilli les 11 et 31 octobre 1976.

la Jeunesse Evangélique Luthérienne de Montbéliard au Bois de la Thure, près d'Etobon. Il y retrouvait trois autres pasteurs, René-Jacques Lovy, Etienne Mathiot et Paul Buchsenschutz, tous très engagés contre le nazisme. Pendant toute la durée de l'Occupation, il aida des juifs belges et des prisonniers hollandais à passer en Suisse et cacha des responsables de mouvements de résistance traqués par la Gestapo. Dès le printemps 1944, il appartient au Comité Départemental de Libération. Le parcours de l'abbé Remillieux fut loin d'être aussi tranché.

Il est difficile de retracer précisément l'attitude et la pensée de Laurent Remillieux pendant les années où il fut confronté aux événements de la Deuxième Guerre mondiale. Les sources disponibles, qui dépendent plus que pour un autre thème des travaux de Joseph Folliet, sont disparates dans leur composition et aléatoires dans leur chronologie. Si le biographe de l'abbé Remillieux a eu entre ses mains les bulletins paroissiaux des années de guerre, comme à son habitude, il n'en a conservé que des extraits choisis, qu'il a fait dactylographier. La correspondance de Laurent Remillieux est inexistante pour cette période. Dans ces conditions, les témoignages, là aussi rassemblés par Joseph Folliet, prennent une importance d'autant plus cruciale que les autres sources sont rares. Le biographe de Laurent Remillieux ne les a pas utilisés dans leur intégralité. A la lecture du chapitre concernant « l'épreuve de la guerre »⁵⁴, on ressent la difficulté de l'auteur à retracer une attitude confuse que le prêtre a pu entretenir pendant les années du nazisme et de l'Occupation, la tentation de gommer certaines des controverses qu'il évoque en filigrane. Joseph Folliet tient pourtant à dire les ambiguïtés de son personnage, alors que son ouvrage paraît en pleine célébration d'un résistancialisme qui maintient Vichy et la collaboration dans l'oubli⁵⁵. Pour comprendre les positions et les réactions de Laurent Remillieux face à la défaite, face à Vichy et à l'occupant allemand ou encore face à l'engagement résistant des milieux du catholicisme lyonnais fréquentés, il est certes nécessaire de les ramener aux comportements de l'ensemble des catholiques français et aux

⁵⁴ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 153-169.

⁵⁵ On retrouvera ce contexte particulier de l'écriture et de la publication de la biographie dans les ouvrages qu'Henry Rousso a consacrés aux mémoires de la guerre et qui concernent particulièrement la relation qu'entretiennent les Français avec Vichy. Voir notamment Henry Rousso, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Paris, Editions du Seuil, 1990, 414 p., coll. « Points histoire » ; H. Rousso, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, Gallimard, 2001, 750 p., coll. « Follio histoire » ; H. Rousso et Eric Conan, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Gallimard, 1999, 514 p., coll. « Follio histoire ».

positions prises par sa hiérarchie⁵⁶. Mais sa conformité à l'attitude générale, qu'il montra par exemple dans son adhésion à la Révolution nationale, tout comme l'aide qu'il apporta, dans la mouvance des cercles de résistants chrétiens qui œuvraient dans son entourage, aux persécutés du nazisme, Juifs et exilés politiques allemands, ne rendent pas compte à elles seules de son itinéraire dans la guerre. Pour comprendre ce que devint Laurent Remillieux pendant la Deuxième Guerre mondiale, pour ne pas prendre pour des incohérences des pensées et des actions qui défiaient les appartenances et les classements, il ne faut pas perdre le fil des logiques personnelles de sa vie.

Dans la *Semaine religieuse et familiale* du 2 au 9 juin 1940⁵⁷, « Mr le Curé » s'adressa au « Seigneur » au nom de ses paroissiens les plus militants pour offrir leurs âmes en réparation des fautes commises. La guerre et ses atrocités avaient été la punition qu'ils s'étaient infligés pour ne pas avoir su répandre l'amour et la paix dans leurs familles, leurs quartiers, leurs milieux de travail. Pour avoir échoué dans l'œuvre missionnaire, parce qu'ils avaient manqué de générosité et de charité, ils avaient récolté la haine. Ils s'en remettaient désormais au Christ et demandaient à

⁵⁶ L'article d'Etienne Fouilloux, « Eglise catholique et Seconde Guerre mondiale », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 73, janvier-mars 2002, p. 111-124, propose une mise au point historiographique et méthodologique sur un sujet encore influencé par les débats contemporains. Ses développements sur les rapports entretenus par l'Eglise catholique avec Vichy, sur son attitude face à la persécution des Juifs, sur la résistance spirituelle et sur le procès de Pie XII analysent les principaux travaux sur ces sujets en les replaçant dans leur contexte historiographique. L'article permet de retrouver les principales références bibliographiques sur les différentes thématiques qu'il présente. J'ai notamment utilisé l'ouvrage classique de Jacques Duquesne, *Les Catholiques français sous l'Occupation*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Editions Bernard Grasset, 1996 (première parution en 1966), 502 p., celui d'Etienne Fouilloux, *Les chrétiens français entre crise et libération, 1937-1947*, *op. cit.*, et enfin celui de Renée Bédarida, *Les catholiques dans la guerre, 1939-1945, Entre Vichy et la Résistance*, Paris, Hachette Littératures, 1998, 287 p. J'ai aussi consulté Paul Christophe, *1939-1940, les catholiques devant la guerre*, Paris, Editions ouvrières, 1989, 201 p. Mais il est ensuite nécessaire de replacer les catholiques dans le cadre général de la société française : aussi ai-je eu recours aux ouvrages de Philippe Burrin, *La France à l'heure allemande*, Paris, Seuil, 1997 (première édition en 1995), 560 p., coll. « Points histoire » ; Pierre Laborie, *L'opinion française sous Vichy*, Paris, Seuil, 2001 (première édition en 1990), 448 p., coll. « Points histoire » ; P. Laborie, *Les Français des années troubles. De la guerre d'Espagne à la Libération*, Paris, Seuil, 2003 (première édition chez Desclée de Brouwer en 2001), 286 p., coll. « Points histoire ».

⁵⁷ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 2 au 9 juin 1940, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

son amour d'accepter leurs péchés et de les purifier. L'anéantissement du mal servirait à agrandir son règne au monde entier. La protection de la Vierge Marie devait aussi accompagner la préparation du pèlerinage de Rome, le pèlerinage de la paix, qui participait du monde nouveau à construire sur les ruines de l'ancien monde paganisé. Les âmes jeunes et chrétiennes de Notre-Dame Saint-Alban se donnaient avec celles de tous les « frères » et de toutes les « sœurs », « de toutes les nations ». La prière devait demeurer « universelle » et monter de « tous les cœurs chrétiens », inlassablement elle persistait à réclamer la paix pour faire taire le « scandale » de la guerre⁵⁸. En ce mois de juin 1940, puis au cours des mois suivants, Laurent Remillieux ne cherchait pas à poser un regard politique sur la défaite nationale et, alors que pour beaucoup de catholiques conservateurs 1940 apparaissait comme une revanche de 1936, il demeurait étranger au climat de guerre civile et à la dénonciation haineuse des ennemis qui auraient conduit à cette catastrophe. Comme pendant la drôle de guerre, sa pensée se concentrait sur la lecture religieuse d'une guerre européenne fratricide que le démon, « retranché dans l'âme collective de l'humanité », aurait imposé aux hommes et il exhortait ses paroissiens à tenter de déloger ce mal absolu par la prière, car contre le mal on n'obtiendrait la victoire qu'en employant des « moyens directement divins »⁵⁹. En mars 1942, il s'inquiétait du péril qui menaçait la suprématie de la race blanche dans une vaste partie du monde et ne supportait pas l'idée de voir l'Occident perdre la direction des intérêts spirituels de l'Humanité⁶⁰. La guerre sanctionnait l'échec des chrétiens : pour ne pas avoir su redonner à leur dieu le monde paganisé, ils avaient condamné à la perdition leurs frères séduits par les doctrines de violence et ils étaient maintenant entraînés dans le cataclysme. Alors fallait-il trouver le courage de constater que la source du mal était en eux et trouver le chemin de la rédemption⁶¹.

Dans ce monde rendu au chaos subsistait cependant l'espoir d'un renouveau. Les chrétiens qui arriveraient à trouver en eux la source du mal sauraient appliquer, en

⁵⁸ Citations de la phrase empruntées à la copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 17 au 24 novembre 1940, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁵⁹ Copie dactylographiée d'un texte de méditations daté du vendredi 11 juillet 1941, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁶⁰ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 1er au 8 mars 1942, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁶¹ Copie dactylographiée d'un texte de méditations daté du vendredi 25 juillet 1941, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

eux d'abord, le remède⁶². La reconnaissance de leur faute amenait à sa réparation, qui elle-même conduisait à la « Reconstruction »⁶³ d'un monde enfin redonné « à Dieu ». Mais pour parvenir à cette reconstruction, il était impératif de se garder « de tomber dans la routine religieuse », dans un conformisme, « dangereux ennemi de tout idéal »⁶⁴. On retrouve constamment dans le discours du curé de Notre-Dame Saint-Alban et dans son action pastorale ce mélange d'une piété culpabilisante et des prémices d'un renouveau religieux caractéristique du catholicisme français tout au long de la Deuxième Guerre mondiale. Mais on comprend aussi combien Laurent Remillieux pouvait être prêt, dès juillet 1940, à se laisser séduire par les promesses de régénération de la Révolution nationale engagée par le chef de l'Etat Français, le maréchal Pétain, et flattant les valeurs conservatrices du catholicisme social. Selon lui, la guerre était terminée pour la France⁶⁵. Les catholiques pouvaient alors se consacrer à un nouvel ouvrage. Le 14 juillet 1940, jour de la fête nationale, « Mr le Curé » appela ses paroissiens à soutenir la tâche de relèvement entreprise par le nouveau régime.

« Aujourd'hui Fête Nationale singulièrement émouvante après les événements de ces deux derniers mois. Nos enfants, comme tous les enfants, tous les adolescents et toutes les adolescentes de la nation, se seront entendu dire par leurs maîtres et maîtresses, qu'il leur était demandé "de se donner de toute leur âme à la tâche du relèvement". Ils auront été "invités au travail, à la discipline, à la confiance dans l'avenir de notre patrie". Tous les baptisés n'auront certainement pas manqué la messe aujourd'hui. »⁶⁶

Le discours qui célébrait l'alliance de la patrie et de la religion subvertissait la fête républicaine commémorant avec l'union nationale les valeurs de 1789. Laurent Remillieux choisissait de valider le discours pétainiste, en conformité avec les positions loyalistes de sa hiérarchie. Mais l'adhésion de Laurent Remillieux à Vichy et à son programme ne relevait pas d'un maréchalisme largement répandu parmi les catholiques pendant les premiers mois de l'existence du nouveau régime. On pourrait avancer qu'il appartenait, comme les principaux tenants ecclésiastiques de ce maréchalisme, à la génération des prêtres « formée au temps de l'anticléricisme

⁶² *Ibid.*

⁶³ Terme employé dans le texte des méditations du vendredi 11 juillet 1942, *op. cit.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Dans les registres de catholicité, Laurent Remillieux écrit, le 27 juillet 1940 sur un acte de mariage, que le marié était domicilié à Strasbourg « avant la guerre de 1939-1940 ».

⁶⁶ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 14 au 21 juillet 1940, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

trionphant »⁶⁷. Mais lui, contrairement à un cardinal Gerlier, ne pouvait pas se reconnaître dans le vainqueur de Verdun, car il n'était pas passé de la même façon « par l'épreuve, finalement réparatrice, de la "Grande Guerre" »⁶⁸. Laurent Remillieux avait de la Première Guerre mondiale un autre vécu, celui d'un déchirement rendu encore plus insupportable par les morts qu'elle avait charriés. Son appel à une renaissance nationale qui sauverait la patrie, s'il formait une réponse adaptée au traumatisme de la société française ébranlée par la défaite, témoignait mal de sa vision du monde. La Révolution nationale était d'abord vécue comme un avatar de l'utopie missionnaire qui avait aiguillé, en dehors de son amour de l'Allemagne, l'autre partie de sa vie. La « Reconstruction » qu'il appelait désormais de ses vœux s'agrégeait à la recherche du christianisme exigeant qu'il continuait à dessiner pour son élite paroissiale.

« On demande partout des reconstructeurs. Nous déclarons : présents. La reconstruction solide ne peut se faire que sur la large et indestructible pierre fondamentale qu'est notre Christ. Tous ceux et toutes celles qui ne vibreraient pas à ces appels, qui seraient dès maintenant décidés à demeurer en dehors du grand travail à fournir, tous les routiniers, tous ceux qui ne voudraient pas acquérir un idéal, tous les partisans, affichés ou honteux d'une vie facile, d'un christianisme à fleur de peau et au rabais, s'excluraient d'eux-mêmes, hélas, de notre fraternité. »⁶⁹

Le curé de Notre-Dame Saint-Alban, prêtre connu pour son ouverture aux autres, à la nouveauté, pour son rejet du conformisme, directeur de conscience qui exerçait un magistère moral, contribuait ainsi, par ses amalgames, à la confusion des esprits. C'était pourtant vers lui qu'étaient susceptibles de se tourner les paroissiens en proie au désarroi de la défaite, choqués par l'effondrement des structures des sociétés civile et politique, perdus entre l'ancien monde désagrégé et le monde nouveau à naître mais qui n'était encore que promesse.

Dès l'entrée en guerre, l'abbé Remillieux avait tenu à rassurer ses paroissiens en leur garantissant la permanence de l'institution paroissiale et de sa présence.

⁶⁷ E. Fouilloux, *Les chrétiens français entre crise et libération, 1937-1947, op. cit.*, p. 122. Sur la relation entretenue par les Français avec la Grande Guerre au temps du régime de Vichy, voir Pierre Laborie, « La mémoire de 1914-1918 et Vichy », in *Traces de 14-18*, Sylvie Caucanas et Rémy Cazals (dir.), Actes du colloque international de Carcassonne 24-27 avril 1996, Carcassonne, Editions Les Audois, 1997, 240 p.

⁶⁸ E. Fouilloux, *Les chrétiens français entre crise et libération, 1937-1947, op. cit.*, p. 122.

⁶⁹ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 21 au 28 juillet 1940, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

« Jusqu'à nouvel ordre je vais rester seul avec vous. Il y aura à assurer le service de la sacristie et de l'église, service lui-même très réduit. Plus que jamais notre vie convergera vers un centre qui sera chaque matin la célébration de nos saints mystères. Si par ordre supérieur nous devons quitter le quartier, la question au reste, que je sache, n'est pas envisagée, je serai, cela se conçoit, le dernier à le quitter. Non moins, naturellement, je suis à disposition pour tous les services que je pourrai rendre. »⁷⁰

La ville était en guerre, la mobilisation avait privé le quartier de ses hommes jeunes et la paroisse n'avait plus de vicaire. L'église ne demeurait pas ouverte pour recevoir seulement le repentir des catholiques qui avaient rendu la guerre possible par l'insuffisance de leur prière, elle accueillait aussi la peur des familles désunies et la religion assumait son rôle de consolatrice tout en maintenant certains des repères de la vie sociale. Puis était survenue la défaite qui avait installé une paix trompeuse. Les citadins aux prises avec les difficultés du ravitaillement avaient vu affluer des familles inconnues jetées sur les routes de l'exode, des hommes qui étaient partis combattre demeuraient les prisonniers surpris et honteux de l'Allemagne victorieuse, la faillite du politique avait suivi le désastre militaire⁷¹. La paroisse contribua à accueillir les réfugiés français du printemps et de l'été 1940. Venus d'Alsace et de Lorraine, du Nord, les victimes de l'exode peuplaient de leur présence nouvelle les pages des registres de catholicité⁷². La religion doloriste s'exposait dans la célébration hebdomadaire du chemin de croix. Dans le désordre qui se substituait à l'ordre établi, dans les troubles de la vie quotidienne et dans l'incertitude de l'avenir, le curé remplissait son office religieux qui était aussi fonction sociale. Alors que la guerre brouillait les repères, il venait rappeler la norme religieuse et sociale et tentait de maintenir la cohésion de la communauté paroissiale. Il réclamait avec insistance la régularité de la pratique et le respect de la communion fréquente. Face à l'épreuve, la communauté paroissiale devait se montrer plus soudée et plus prête que jamais à répondre aux exigences d'un « vrai christianisme ». L'absence des hommes prisonniers en Allemagne et la disparition de ceux qui n'avaient pas survécu à la

⁷⁰ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 3 au 10 septembre 1939, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁷¹ Dans les mots adressés par le curé à ses paroissiens par l'intermédiaire du bulletin paroissial, on retrouve, entre 1940 et 1942, tous les thèmes classiques de l'histoire d'une ville française de la zone non occupée dans une Europe en guerre.

⁷² Sur la question des réfugiés d'Alsace-Lorraine, voir Anne Berger, *La diaspora alsacienne et mosellane dans la région lyonnaise pendant la Seconde Guerre mondiale*, Mémoire de maîtrise soutenu à l'Université Lumière Lyon 2 sous la direction de Laurent Douzou, 1997, 147 p.

guerre avaient perturbé l'équilibre du groupe. On se retrouvait dans l'église pour remédier à la fragilisation de la communauté. En septembre 1939, chaque matin, les mobilisés du quartier étaient nommés pendant la messe⁷³. On envoyait aux soldats des nouvelles de « leur Vinatier » et de « leur Transvaal lyonnais » et on avait obligation de leur montrer le « bon travail » qui était effectué « fraternellement » « en chrétiens ». Les absents devaient savoir que « les tireurs au flanc » avaient disparu, qu'ils s'étaient « convertis », et qu'à leur retour, ils n'auraient pas à « reconstruire ».

« La maison sera debout ; elle sera plus grande, sans doute plus belle. Comme il fera bon y retrouver sa place et dans la joie reprendre avec ardeur la tâche interrompue. »⁷⁴

En 1941, on priait le dimanche pour les prisonniers et on célébrait ainsi l'union des vivants, des morts et des absents. Les prisonniers de guerre devenaient aussi les parrains absents des nouveaux baptisés : c'était dire que leur place était conservée au sein de la communauté. Mais l'abbé Remillieux se chargeait à chaque fois de rappeler les conditions d'une prière efficace. Il reprochait aux mères et aux épouses restées seules les défaillances de leur vie spirituelle. Or quand les prisonniers seraient rapatriés, il faudrait leur offrir le retour à « une vie normale » qui devrait les plonger « dans une atmosphère spirituelle renouvelée »⁷⁵. Les textes adressés aux paroissiens continuaient à mêler les deux registres de la culpabilité et du renouveau. Le double des registres paroissiaux de 1944 livre quant à lui bien des indices de la lutte du curé contre l'anomie de guerre qui sévissait parmi les habitants du territoire paroissial⁷⁶.

⁷³ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 24 septembre au 1er octobre 1939, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁷⁴ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 15 au 22 octobre 1939, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado. Les citations des deux phrases précédentes sont empruntées au même extrait.

⁷⁵ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 29 novembre au 6 décembre 1942, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁷⁶ La vie paroissiale et l'action pastorale du curé sont à replacer dans le contexte d'une ville en guerre. La lecture de Philippe Chassaing et Jean-Marc Largeaud (dir.), *Villes en guerre (1914-1945)*, Paris, Armand Colin, 2004, 350 p., publication des actes d'un colloque organisé par le Centre d'histoire de la ville (CEHVI) de l'Université de Tours les 11 et 12 décembre 2003, est à ce titre éclairante. Les différentes contributions examinent d'abord la ville comme objectif militaire, puis ce qu'était vivre en ville avec la guerre, les cultures de guerre qui s'y établirent et enfin les problèmes liés à la commémoration et à la mémoire de la guerre. La ville de Lyon est concernée par tous les thèmes et les problématiques développées permettent de lire autrement les fragments de sources paroissiales parvenus jusqu'à nous. L'institution et la communauté

La multiplication des naissances hors mariage, les couples légitimes séparés et oubliés, les couples illégitimes qui se faisaient et se défaisaient au hasard des déplacements, des absences et des combats, formaient pour l'abbé Remillieux un éternel souci. Dans l'impossibilité du moment de vérifier les documents officiels pour tous ces couples, toutes ces femmes et tous ces enfants inconnus, réfugiés qui passaient ou s'installaient, il célébrait les mariages et accordait les baptêmes en se jurant de poursuivre l'enquête une fois le calme rétabli et de régulariser *a posteriori* les situations illicites⁷⁷. Mais pour l'heure, il ne songeait pas à leur refuser les rituels de l'Eglise catholique, points fixes dans un monde qui se renversait, qui pouvaient les aider à apaiser leur solitude et à surmonter leur égarement. La guerre avait aussi accru la proximité qui existait entre la communauté paroissiale et son pasteur. Comme dans les textes qui avaient raconté autrefois la fondation de Notre-Dame Saint-Alban, le prêtre redevenait pauvre parmi les pauvres. Il partageait les dures conditions de vie de ses paroissiens, leurs problèmes d'approvisionnement en denrées alimentaires de première nécessité et leur recherche de combustible, il ressentait la même faim et la même soif mais ne s'en plaignait pas et les exhortait à s'en remettre à leur dieu. Il condamnait le marché noir sans s'apercevoir que le beurre dont il tartinait parfois sa tranche de pain ne provenait pas d'une transaction légale⁷⁸. En février 1942, il demanda la permission de célébrer l'office du dimanche dans une salle de catéchisme chauffée car l'église glaciale était désertée. La contradiction se niche dans cette dualité : les constants rappels à l'ordre de pratiquants qui semblaient se défilier allaient de pair avec le dessein que l'on formait de faire naître un nouveau catholicisme. On vivait aussi une époque exaltante, les prémices d'un renouveau religieux qui se donnait comme une quête des origines. Le

paroissiales paraissent participer pleinement de cette histoire de la ville en guerre et le thème mériterait une étude approfondie, d'une part sur le rôle d'encadrement que le curé entendait assurer dans la continuité du contrôle social établi pendant l'entre-deux-guerres sur un espace de la périphérie urbaine pensé comme anomique, priorité devenue urgence dans le cadre de la guerre, et, d'autre part, sur la fonction de la communauté paroissiale entendue comme une structure de sociabilité au sein de la ville en guerre.

⁷⁷ Ainsi dans le double du registre de catholicité de 1944, sont mentionnées les inquiétudes de Laurent Remillieux au cours des commentaires qui accompagnent certains baptêmes d'enfants dont les pères avaient été envoyés en Allemagne au titre du STO ou arrêtés pour « affaire politique ». Le curé précise la date du départ et insiste sur l'irrégularité de la situation matrimoniale. Une mention postérieure indique parfois la régularisation de cette dernière.

⁷⁸ Anecdote citée dans le témoignage que Louis Carlhian m'a adressé le 10 janvier 1999.

couvre-feu avait par exemple ramené les catholiques au christianisme des premiers siècles, quand des ombres fuyantes se faufilaient dans les ténèbres de la nuit pour gagner les accès des catacombes. Les circonstances paraissaient à Laurent Remillieux moins tragiques et moins dangereuses mais elles permettaient à ses fidèles de renouer avec l'antique tradition⁷⁹.

Le couvre-feu tua pourtant ceux qui ne l'ayant pas respecté avaient été surpris par les troupes d'occupation et la guerre apporta aux habitants du territoire paroissial son lot de tragique et de danger. Après les soldats partis combattre en 1939, des ouvriers requis par le STO durent quitter leurs familles. Des personnes étaient en fuite, d'autres avaient été arrêtées, on ne savait trop pour quelles raisons, puisque le curé se contentait de parler « d'affaire politique » et que son espoir de les revoir était lié à sa volonté de poursuivre la tâche missionnaire entreprise à l'occasion d'un mariage ou d'un baptême. Les mois qui précédèrent la Libération de Lyon ou plutôt son évacuation par les Allemands, furent particulièrement éprouvants. Le quartier connut les rafles et les exécutions d'otages. Le 13 juin 1944, Roger Trotot, propriétaire d'une villa au 6 de la rue Volney, était fusillé avenue Rockefeller, victime de représailles allemandes à la suite d'un attentat à la grenade, perpétré par des résistants contre un camion militaire⁸⁰. Le 19 août 1944, tous les hommes et les jeunes hommes du quartier étaient arrêtés par les Allemands et rassemblés dans les locaux du groupe scolaire Edouard-Herriot, rue Bataille. Quelques heures après, ils étaient libérés, à l'exception de quatre d'entre eux, gardés comme otages avant d'être exécutés. Les funérailles religieuses de Ferdinand Gay, laitier et marchand d'épicerie au détail⁸¹, mitraillé devant son magasin au 164 de la rue Bataille, en présence de sa femme et de ses deux jeunes enfants, eurent lieu le 23 août 1944. Trois cents personnes environ accompagnèrent la dépouille au cimetière. Les sources paroissiales ne livrent que peu d'informations sur les autres otages assassinés : l'un était un « Israélite » nouvellement établi dans la rue Seignemartin et l'autre, un

⁷⁹ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial daté de la semaine du 15 au 22 octobre 1939, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 3, Prado.

⁸⁰ Sépulture n° 82, Double du registre paroissial de 1945. Le corps de Roger Trotot n'a pas été immédiatement identifié et a d'abord été enterré au cimetière de la Guillotière comme inconnu. Il a été reconnu à partir d'une photographie prise à l'Institut médico-légal et la messe des funérailles fut célébrée lors de l'inhumation définitive dans le caveau familial de Genas, le 4 octobre 1945.

⁸¹ Registre de la taxe mobilière 371, Perception de Monplaisir, 1940.

Algérien musulman qu'on avait dit aussi « de descendance israélite »⁸². Le ministère rempli auprès de l'Institut médico-légal contribuait aussi à confronter de façon continuelle Laurent Remillieux aux réalités assassines de la guerre. Le bombardement effectué par les Alliés le 26 mai 1944 apporta la désolation sur les quartiers de Vaise, de Jean Macé et de Gerland. Les corps de nombreuses victimes furent transférés à la morgue sur le territoire paroissial : des funérailles furent célébrées dans l'église de Notre-Dame Saint-Alban et quelques-unes dans la salle de dissection de la Faculté de Médecine, en présence parfois de l'archevêque de Lyon. Elles sont commentées dans le double du registre paroissial par un Laurent Remillieux qui ne peut cacher son trouble ni la fascination morbide éprouvée face à ses corps déchiquetés et méconnaissables, qui le ramenaient inévitablement à la mort ignominieuse de son frère Louis. Ses précisions concernent les restes de plusieurs dépouilles mortelles déposés dans les mêmes cercueils, ce cercueil très court qui semblait être celui d'un enfant alors qu'il n'en était rien puisqu'il contenait un bras et une jambe d'une femme inconnue, ou encore cet autre qui rassemblait des débris humains venant de l'usine Olida de Gerland. Le cimetière, en partie touché par les bombes, avait pris lui-même un aspect lamentable que ne supportait pas Laurent Remillieux. Dans le contexte de la guerre, la mort qui se donnait et se recevait, brutale et violente, se disait crûment : on était tué, assassiné, mitraillé, les balles de revolver traversaient les poitrines et les corps étaient pulvérisés en débris par les bombes. Le discours traditionnel avait volé en éclats et le langage ne formait plus une barrière qui protégeait et consolait de la réalité de la mort. Les périphrases et les euphémismes habituels étaient encore utilisés mais ils étaient réservés à ceux qui, vieux ou malades, avaient eu le temps de se préparer à une mort attendue. Eux seuls partaient dans la confiance « de l'Eternité de Dieu », après avoir reçu « en pleine connaissance » « une bonne Extrême-Onction ». Leur « âme » pouvait alors « monter dans la paix au Ciel »⁸³. Dans le registre de catholicité de 1944, les récits de la bonne et belle mort chrétienne des membres de la communauté paroissiale reculent devant ceux qui livrent une information journalistique sur la mort violente d'inconnus.

L'Institut médico-légal ramenait tout aussi durement Laurent Remillieux aux déchirements de la société française des années noires. De l'hiver à l'été 1944, le

⁸² Le récit de la rafle et des exécutions a été consigné dans le double du registre paroissial de 1944, en face de l'acte de sépulture (n° 166) de Ferdinand Gay.

⁸³ Commentaires consignés en face de l'acte de sépulture n° 56, daté du 9 avril 1944, double du registre paroissial de 1944.

curé de Notre-Dame Saint-Alban célébra des funérailles d'hommes et de femmes liquidés par des groupes de résistants parce qu'ils travaillaient pour le compte des Allemands et/ou exerçaient des fonctions officielles dans la France de Vichy. Conseillère municipale traquée à son domicile, indicateurs de police pris dans des embuscades, gardes-mobiles tués en service commandé au cours de combats livrés contre des maquisards⁸⁴, inspecteur de police abattu en compagnie du Commissaire parisien aux questions juives, les collaborateurs défilent dans les commentaires notés sur le double du registre paroissial, mais moins que les victimes des exactions allemandes et de la collaboration policière. Laurent Remillieux raconte ainsi les morts du chauffeur d'un camion, où avaient pris place quelques jeunes de la Résistance, arrêté, blessé et achevé par la Milice, d'un mécanicien-ajusteur victime des représailles d'une patrouille allemande après le meurtre d'un soldat allemand, d'un homme défenestré à son domicile où il cachait un jeune résistant, d'un ouvrier détenu à Montluc⁸⁵ pour avoir voulu échapper au STO. Il souligne la tristesse de ces morts violentes qu'il attribue à la confusion des temps, sans jamais chercher à hiérarchiser leur portée ou leur valeur. Il souligne la cordialité de la cérémonie organisée pour une employée à l'Hôtel d'Angleterre, mère de famille et veuve, retrouvée morte dans la rue, cérémonie qui se termina au cimetière en présence du directeur de l'Hôtel d'Angleterre et d'une délégation allemande. Il signale « l'ensemble très touchant » formé par les funérailles des deux gardes-mobiles précités au moment où, sur le terre-plein de l'Institut médico-légal, devant le fourgon qui allait emporter les deux dépouilles mortelles drapées de noir, leur Commandant et le Préfet régional adressèrent une allocution aux personnes présentes. Il retrace le parcours et l'élimination d'un comptable des Confitureries Lenzbourg, chef des jeunes de l'« Europe nouvelle », et il confie l'intimité ressentie lors de la cérémonie pour laquelle s'étaient rassemblés les jeunes d'« Europe nouvelle ». Dans les trois discours qui suivirent la prière de l'Eglise, prononcés dehors sur une tribune, « Dieu n'avait pas été absent ».

⁸⁴ Sur le combat résistant des jeunes maquisards intégrés dans les FTP, voir Alexandre Pinto, *Le Bataillon Carmagnole : Histoire des FTP-MOI de la région lyonnaise, juin 1942-septembre 1944*, Mémoire de maîtrise soutenu à l'Université Lumière Lyon 2 sous la direction de Laurent Douzou, 1997, 112 p.

⁸⁵ Un mémoire de maîtrise a été consacré à l'étude de la prison de Montluc : Claire Vieillard, *Montluc, la prison allemande de Lyon, novembre 1942-août 1944*, Mémoire de maîtrise soutenu à l'Université Lumière Lyon 2 sous la direction de Laurent Douzou, juin 2002, 170 p.

« On a l'impression que les groupes de jeunes auxquels appartenait M. Jean Méhay, jetés en pleine mêlée, devraient être mis en contact avec le Seigneur : "Père, pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés." Comment les joindre ? Au cimetière où il n'y avait que la famille et quelques amis, parmi lesquels Mr Duch, ce fut recueilli. Au cimetière même, M. Duch m'a fait quelques confidences qui justifient la nécessité de la mission dans ces milieux menacés par l'héroïsme païen. »⁸⁶

La mort à 17 ans d'un adolescent qui travaillait aux usines Lumière et qui avait été arrêté par les Allemands et emprisonné une dizaine de jours à Montluc n'arrache pas à Laurent Remillieux des commentaires plus politiques. S'il est enclin à suivre l'appréciation de la sœur du jeune homme accusant un « Monsieur », arrêté en même temps et « qui avait sur lui de l'influence, qui l'avait enthousiasmé », il en revient vite à la très bonne foi » du garçon qui, le samedi avant d'être arrêté, « était allé se confesser et avait communié le dimanche »⁸⁷. La mission était la seule réponse que Laurent Remillieux trouvait à apporter aux situations de violence au sein desquelles il ne cherchait pas à différencier les acteurs. Seul leur rapport à l'Eglise catholique et à la foi retenait son attention finale. Dans le récit d'un baptême célébré le 21 mai 1944, il décrivait la situation professionnelle des membres de la famille ou de leurs invités sans les commenter.

« Le grand-père, Mr Emile Secondo, est le parrain. Il travaille en ce moment à Düsseldorf où il repart demain. Il a un gros commerce à Marseille. [...] Ils avaient invité des amis, Mr et Mme Chaud, 3 Impasse Jean Jaurès, jeune foyer. Mr Chaud est dans la Police ; il est presque toujours absent. »

Après avoir livré ces quelques informations, l'abbé Remillieux retourne immédiatement à la nécessité de construire avec ces personnes, qui résidaient sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban, mais qu'il n'avait rencontrées qu'à la faveur de ce baptême, un lien durable qui les intégrerait au sein de la communauté paroissiale comme n'importe quelle autre famille de fidèles.

L'adjectif qualificatif « triste » recouvre le plus couramment l'appréciation des événements auxquels Laurent Remillieux était confronté par son ministère paroissial. La guerre était une tragédie qui s'imposait aux hommes et, même si on avait cru pouvoir nier avec l'armistice son existence, elle était devenue le cadre de leur vie. Mais Laurent Remillieux ne semblait pas en être un acteur conscient. Il la subissait sans vouloir agir dans l'un des camps qui s'affrontaient. Spectateur des terribles

⁸⁶ Commentaires consignés en face de l'acte de sépulture de l'acte de sépulture n°11, 13 janvier 1944, double du registre paroissial de 1944.

⁸⁷ Commentaires consignés en face de l'acte de sépulture de l'acte de sépulture n°155, 5 août 1944, double du registre paroissial de 1944.

événements qu'elle déchaînait, il poursuivait la mission que lui avait confiée l'Eglise catholique universelle, sans juger, sans prendre parti, comme s'il était incapable d'une analyse ou d'une prise de position qui devait passer nécessairement par le politique. Cette position lui valut les reproches voire la méfiance de son entourage. Plusieurs faits le montrent et des témoignages le rappellent. Quand Cläre Barwitzky dut quitter Vaujany, il vécut son départ comme un abandon incompréhensible. En fait, les premiers groupes de Résistance s'étaient formés dans les montagnes et un prêtre réfugié du Nord, peut-être l'abbé Fauconnier⁸⁸, ainsi qu'un séminariste au repos lui conseillèrent vivement de s'éloigner de Vaujany. A cause de sa nationalité allemande, elle se trouvait en danger et elle ne tarda pas à se réfugier à Lyon dans la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban. Elle y retrouva les deux vicaires, l'abbé Fauconnier et l'abbé Glasberg, tous les deux engagés dans les activités de la Résistance. Dans ses mémoires, Cläre Barwitzky se souvient des relations tendues qui s'étaient alors instaurées entre l'abbé Remillieux et les autres occupants de la cure.

« Le Père Remillieux était désolé que je sois descendue de Vaujany. Il n'y voyait pas de danger. Il avait tant désiré qu'un séminaire d'Aides-Paroissiales soit fondé par moi à Vaujany. Il avait fait tant de sacrifices pour cela, qu'il ne pouvait pas comprendre que je lâchais ce projet. Il oubliait seulement que j'avais des papiers d'une Allemande, et que lui et les autres étaient Français. Il y avait des discussions violentes entre nous et lui. Quand je n'en pouvais plus, sachant bien que tous les engagés, moi compris, avaient très mal traité le pauvre Père Remillieux, le Bon Dieu nous a envoyé une solution. »⁸⁹

Cläre Barwitzky partit en effet rejoindre l'équipe de l'Aide aux Mères de Saint-Etienne, dirigée par Juliette Vidal et Marinette Guy, deux compagnes de Saint-François qui occupent une grande partie de la correspondance de Sylvie Mingeolet pendant toute la guerre. De la fin de l'année 1943 à la Libération, Cläre Barwitzky cacha trente enfants juifs dans des chalets à Chamonix, auparavant utilisés pour accueillir des séjours de colonies de vacances, puis dans un petit hôtel de la ville. Elle y demeura dans l'attente du retour des familles juives ou d'un placement des enfants jusqu'en avril 1945. Le titre de Juste des Nations a été décerné aux trois femmes pour avoir participé à plusieurs opérations de sauvetage d'enfants juifs, le 2 janvier 1969 pour les deux Françaises et le 20 mars 1991 pour l'Allemande, deux ans

⁸⁸ On retrouve la signature de Félicien Fauconnier dans les pages du Livre d'Or de Vaujany tout au long de l'année 1941, jusqu'au mois de juin.

⁸⁹ Cläre Barwitzky, *Mémoires de Chamonix écrites 40 ans après les événements*, op. cit., p. 1-2.

après son décès⁹⁰. Nombreuses avaient été les Compagnes de Saint-François à basculer dans un engagement conforme aux valeurs qu'exprimait selon elles la solidarité chrétienne : à Lyon, à Saint-Etienne ou encore à Roanne, où œuvrait Alice Touzet, l'une des directrice de la Corporation Paysanne⁹¹, ces femmes s'inséraient dans les réseaux qui organisaient les filières tentant de soustraire les Juifs au génocide désormais programmé et soutenaient les activités de la Résistance spirituelle.

L'histoire d'Alexandre Glasberg est aussi racontée dans un livre consacré par Lucien Lazare aux « Justes de France »⁹². Juif ukrainien converti, il était arrivé en France en

⁹⁰ *Dictionnaire des Justes de France*, Paris, Fayard, Jerusalem, Yad Vashem, 2003, 596 p., notice p. 71-72 sur Cläre Barwitzky et notice p. 309 sur Marinette Guy et Juliette Vidal. Un récit écrit par Germaine Pépin évoque la présence d'un représentant du mouvement Compagnon et la sienne au nom de la paroisse Notre-Dame Saint-Alban à la cérémonie au cours de laquelle fut remise à Cläre Barwitzky, à titre posthume, le titre honorifique et la médaille. Cette cérémonie s'est déroulée le 19 mai 1992 à la synagogue de Wurtzburg, en Bavière.

⁹¹ Monique Lewi fait référence à Alize Touzet dans sa contribution « Le destin des Juifs et la solidarité chrétienne à Roanne entre 1940 et 1944 », publiée in *Eglises et chrétiens dans la Seconde Guerre mondiale*, T. 1 : *La région Rhône-Alpes*, Actes du colloque tenu à Grenoble du 7 au 9 octobre 1976 sous la direction de Xavier de Montclos, Monique Luirard, François Delpech et al., Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, 384 p., p. 181-194. On retrouve Alice Touzet dans la correspondance de Sylvie Mingeolet des années de guerre et d'après-guerre. Au début des années 1950, les lettres écrites par Sylvie Mingeolet associent la Roannaise aux membres de L'Equipe : Alice Touzet participe, en 1951 notamment, aux retraites estivales de l'Alpée. *Papiers Sylvie Mingeolet*, A.M.L., Fonds CSF, 82-II-674.

⁹² Lucien Lazare, *Le Livre des Justes : histoire du sauvetage des Juifs par des non-juifs en France, 1940-1944*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 1995, 262 p., p. 112-113. Dans la mesure où elle demeure la seule publication sur le sujet, la biographie de l'abbé Glasberg écrite par Lucien Lazare semble incontournable en dépit de ses zones d'ombre, de ses approximations, voire de ses erreurs, ou de son caractère apologétique. Lucien Lazare, *L'abbé Glasberg*, Paris, Les Editions du Cerf, 1990, 125 p. La notice biographique d'Alexandre Glasberg du *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* consacré à *Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais*, *op. cit.*, a été rédigée par Xavier de Montclos, p. 207-209. Des notices biographiques, dont X. de Montclos donne les références ont aussi été rédigées au moment de sa disparition en 1981. Plus spécifiquement sur ses activités de résistant pendant la Deuxième Guerre mondiale, on peut consulter Renée Bédarida, *Les armes de l'esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, Editions ouvrières, 1977, 378 p., p. 128 et *sqq* essentiellement (dans le chapitre consacré au combat mené contre le racisme) ; et surtout le rapport général que François Delpech consacre à « La persécution des Juifs et l'Amitié Chrétienne » in *Eglises et chrétiens dans la Seconde Guerre mondiale*, t. 1 : *La région Rhône-Alpes*, *op. cit.*, p. 143-179. Ces deux derniers textes

1931. Il fut admis en 1932 à l'Institut catholique de Paris et fut rebaptisé sous condition le 8 juin 1933 chez les sulpiciens à la Solitude, leur maison de formation près du séminaire d'Issy-les-Moulineaux. Après avoir passé quelques mois dans l'abbaye trappiste de Sept-Fons dans l'Allier, il entra au grand séminaire du diocèse de Moulins le 2 janvier 1934. A la rentrée d'octobre 1935, il entama ses études de théologie au Séminaire universitaire de Lyon, dont Louis Richard était alors directeur. L'ordination de l'abbé Glasberg se déroula dans l'abbaye de Sept-Fons le 24 septembre 1938. Sa première nomination l'envoya comme surveillant de la division des grands et professeur d'allemand à l'institution du Sacré-Cœur de Moulins, mais il obtint en 1939 son détachement du diocèse de Moulins et regagna ainsi Lyon. Il y retrouva un réseau d'amitiés construit au temps du Séminaire universitaire et dans le milieu des catholiques philosémites fréquenté lors de séjours parisiens⁹³. Sa proximité avec les prêtres insérés dans les différents réseaux des intellectuels catholiques lyonnais décrits au cours du chapitre précédent le liait déjà aux proches de la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban. La guerre venait d'éclater quand Mgr Gerlier envoya Alexandre Glasberg seconder l'abbé Remillieux. Après l'Armistice, alors que Lyon devenait la véritable capitale de la zone « libre » et accueillait ceux qui fuyaient les troupes d'occupation et le totalitarisme nazi, « Juifs, antifascistes étrangers, rédacteurs de journaux parisiens devenus lyonnais, écrivains “engagés”, dirigeants de groupements interdits par les autorités occupantes, enseignants qui [avaient] pu se faire muter »⁹⁴, l'abbé Glasberg s'imposa comme l'un

évoquent, sur la base des archives consultées (notamment celles du Comité d'histoire de la deuxième guerre mondiale, dossiers « Protection des étrangers » et « Rhône ») et des témoignages recueillis (tous cités par R. Bédarida), plusieurs faits précis de résistance, des démarches officielles ou semi-officielles des années 1940-1941 aux opérations clandestines montées par l'abbé Glasberg et ses compagnons durant l'année 1942 au nez des autorités de Vichy collaborant au génocide.

⁹³ Des lettres de 1939 écrites par Jules Monchanin, nous racontant son passage à Paris et évoquant son intérêt pour le dialogue naissant entre christianisme et judaïsme, en portent témoignage.

⁹⁴ Dans sa contribution à un ouvrage biographique consacré à Gilbert Dru, jeune résistant issu de la J.E.C., arrêté par les Allemands et abattu sur la place Bellecour en juillet 1944, Bernard Comte a décrit les milieux catholiques de la Résistance, en mettant en scène ses principaux acteurs et en montrant leur insertion dans les réseaux lyonnais intellectuels et catholiques sociaux, tout en nous permettant de saisir les reconfigurations de ces réseaux après que Lyon eut accueilli les réfugiés et les « repliés » de l'année 1940 : Bernard Comte, « L'environnement lyonnais. Résistance spirituelle et responsabilités politiques » in Bernard Comte, Jean-Marie Domenach, Christian Rendu, Denise Rendu, *Gilbert Dru. Un chrétien résistant*, Paris, Beauchesne Editeur, 1998, 238

des grands acteurs de la Résistance qui s'organisa au sein de ces milieux chrétiens. Il participa à la Résistance spirituelle en collaborant à la diffusion des *Cahiers du Témoignage chrétien*. Mais son engagement concerna avant tout l'action de secours et de sauvetage menée en faveur des proscrits. Parce qu'il avait remplacé dès octobre 1940 son curé au Comité interconfessionnel d'aide aux réfugiés, il se retrouva à intervenir en faveur des réfugiés et des internés de toutes les religions et nationalités. S'entourant d'une petite équipe résolue, il mena rapidement une lutte très concrète. Le vicaire de Notre-Dame Saint-Alban intervint directement dans les camps d'internement, comme celui de Gurs, pour sauver de la déportation des étrangers victimes de la vindicte des nazis et du gouvernement collaborateur, fabriquant des faux papiers, cachant des individus recherchés. Il fut ensuite avec le Père Chaillet le principal animateur de l'association « L'Amitié chrétienne », organisée dans les premiers mois de 1942. Il tenta alors de protéger les Juifs des dérives de la politique antisémite puis de les soustraire à la politique d'extermination dirigée par les nazis avec la complicité de Vichy. N'hésitant jamais à franchir les limites de la légalité, il organisa des filières lyonnaises de sauvetage des enfants juifs, montant au nez des autorités les opérations les plus risquées, comme celle conduite dans le fort de Vénissieux les 27 et 28 août 1942 avant le départ d'un convoi vers les camps de la mort *via* l'Allemagne. A la fin de cette année 1942, après avoir été condamné à mort par contumace pour avoir participé à des sabotages avec des cheminots de Franc-Tireur, Alexandre Glasberg dut quitter Lyon⁹⁵. Réfugié dans le Tarn-et-Garonne, il prit en charge la paroisse de Leribosc que lui confia Mgr Théas et continua ses activités de résistance, notamment en relation avec le maquis d'Ornano justement replié à Leribosc à partir de la fin du mois de mars 1944⁹⁶.

On a souvent donné à Notre-Dame Saint-Alban le visage de la Résistance et l'article de Régis Ladous se place finalement dans une continuité historiographique. Mais cette posture revient à simplifier la réalité, à uniformiser les pensées et les actions de tous les acteurs paroissiaux et finalement à coller au mythe de la paroisse novatrice et marginale. L'attitude de Laurent Remillieux, son curé, ne se confond pas avec celle d'Alexandre Glasberg, son vicaire, et la mémoire du premier demeure ici très controversée. Certains témoignages dénoncent en effet ses compromissions avec

p., p. 1-58.

⁹⁵ F. Delpéch, « La persécution des Juifs et l'Amitié Chrétienne » in X. de Montclos (dir.), *Eglises et chrétiens dans la Seconde Guerre mondiale*, t. 1 : *La région Rhône-Alpes*, op. cit., p. 178.

⁹⁶ R. Bédarida, *Les armes de l'esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, op. cit., p. 135.

l'occupant ou, du moins, les imprudences et les flottements qui montraient son refus à la fois des réalités et de l'engagement politique. Celui que Joseph Folliet a recueilli de Robert Flacelière, qu'on ne peut soupçonner de vouloir obscurcir la mémoire d'un prêtre admiré pour sa contribution au renouveau liturgique, aborde des faits troublants qui se déroulèrent pendant l'automne 1941. L'helléniste Robert Flacelière enseignait alors à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon et appartenait au petit groupe de professeurs qui n'hésitaient pas à dévoiler l'appui et même le concours qu'ils apportaient à la Résistance spirituelle. Il se remémore ici une conversation qu'il eut avec l'abbé Remillieux au moment où débutait l'aventure des *cahiers clandestins du Témoignage chrétien*.

« Je me souviens aussi particulièrement d'une de ses visites chez nous en 1940 (ou 1941 ?) alors qu'il était sollicité par les Nazis d'aller en Allemagne... Je lui lus intégralement le premier numéro du *Témoignage chrétien* clandestin qui venait de paraître : " France, prends garde de perdre ton âme ". Et je crois qu'il refusa d'aller en Allemagne, comprenant que, s'il est beau de travailler au rapprochement franco-allemand, il y a des circonstances où il vaut mieux s'abstenir. »⁹⁷

Ce premier cahier fut diffusé au cours du mois de novembre 1941. Ses pages entendaient alerter « tous les Français soucieux encore des valeurs humaines et chrétiennes » du « caractère foncièrement antichrétien de la mystique qui inspir[ait] le nazisme », des « procédés sournois de pénétration et de persécution employés par l'esprit hitlérien », enfin de « leur application en France » et des « résultats déjà obtenus »⁹⁸. Après avoir démontré que le national-socialisme présentait un caractère plus dangereux que le communisme athée, le texte dénonçait la séduction perverse exercée sur les catholiques par l'idéologie de la Révolution Nationale, le choix insupportable de la collaboration d'Etat et les violences de l'antisémitisme. Avec cette lecture, Robert Flacelière entendait lutter contre la tentation du prêtre qui, croyant œuvrer comme tout au long de sa vie au rapprochement franco-allemand et favoriser la paix, aurait participé de fait à l'édification de l'Ordre Nouveau dans l'Europe occupée. François Varillon revint lui aussi dans un texte plus tardif sur les ambiguïtés de Laurent Remillieux vis-à-vis du nazisme, corroborant ainsi le

⁹⁷ Lettre de Robert Flacelière adressée à Joseph Folliet et datée du 4 mars 1951, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 2, Prado.

⁹⁸ Citations extraites des *Cahiers clandestins du Témoignage chrétien*, Paris, Editions du Témoignage chrétien, 1946, 362 p., p. 13. Voir aussi *La résistance spirituelle : 1941-1944 : Les cahiers clandestins du Témoignage chrétien*, textes présentés par François et Renée Bédarida, Paris, Albin Michel, 2001, 411 p.

témoignage de Robert Flacelière et toujours liant son absence de lucidité politique à son attrait pour la jeunesse allemande.

« Nous avons l'impression que le nazisme c'était la peste, sans nuances. Mais tout le monde ne s'en apercevait pas. L'abbé Remillieux, encore un pionnier lyonnais de cette époque, s'est laissé influencer par Vichy, impressionné par la discipline et le goût de vivre de la jeunesse allemande. »⁹⁹

En dépit des efforts de ses proches, les sentiments de l'abbé Remillieux à l'égard du régime de Vichy ou ses rêves de paix ne se modifièrent pourtant pas après 1942. Dans les cartons d'archives de la Chronique Sociale, ont été conservés le texte original du *Père Remillieux* et les différentes épreuves corrigées de la main de Madeleine Picard d'après les consignes données par l'auteur. Ainsi, quand à la page 154 de la version publiée on peut lire, après la définition d'un Laurent Remillieux résistant par « son refus du racisme et des idéologies hitlériennes, l'aide effective à ceux que traquaient la police, l'amitié fidèle à des hommes qui risquaient leur vie dans les organisations de résistance » :

« Il fut également “ pétainiste ”, si l'on veut dire par cet épithète que, comme de nombreux Français en zone Sud, il fit, un certain temps, confiance à la personne du maréchal et que, comme prêtre, il affirma la nécessité de l'obéissance aux justes lois du pouvoir légal, – ce qui ne l'empêchait point de désobéir à celles qu'il estimait injustes. »,

on trouve dans la première version non corrigée :

« Il est non moins certain qu'il fut “ pétainiste ” [...], il affirma jusqu'au bout la nécessité de l'obéissance aux justes lois du pouvoir légal [...] »¹⁰⁰

Au printemps 1944, Laurent Remillieux ne semblait d'ailleurs pas plus conscient de l'exception idéologique du national-socialisme qu'à l'automne 1941. Les notes prises par Marcel Marchand lors d'une conversation avec son curé qui se déroula le 18 mai 1944 révèlent le refus de ce dernier d'examiner le national-socialisme indépendamment des autres idéologies que les chrétiens avaient eu à combattre depuis le XIXe siècle.

« Si l'on veut causer National-Socialisme, il faut causer communisme, libéralisme. Nous avons eu les encycliques, mais il faut remonter au *Syllabus* de Pie IX pour avoir une clé. »

⁹⁹ François Varillon, *S.J., Beauté du monde et souffrance des hommes*, Paris, Le Centurion, 1980, 399 p., p. 83.

¹⁰⁰ A.M.L., Fonds CSF, 82-II-203, Dossier « Le Père Remillieux. Texte et épreuves ». Les expressions soulignées dans les deux extraits l'ont été par mes soins.

La référence à la condamnation de la société moderne était explicite et justifiait peut-être aussi son adhésion au projet politique et social de Vichy. Ailleurs, à l'étranger, le seul modèle qui attirait son regard était le Portugal de Salazar, sous réserve cependant d'accéder à de plus amples informations sur ce régime.

Le témoignage le plus intraitable à l'égard des ambiguïtés politiques de Laurent Remillieux est néanmoins constitué par celui que rédigea pour Joseph Folliet l'abbé Desjardins le 10 juin 1953¹⁰¹. Il avait pris connaissance depuis longtemps de l'appel à témoins lancé dans *Témoignage chrétien* et dans la feuille paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban. Il expliquait sa réponse tardive par son souci d'éviter de soulever une polémique sur le sujet des relations du prêtre avec la Résistance et l'occupant allemand. Il ne s'était « pas reconnu le droit de faire un panégyrique et plutôt que d'être tenté de charger le Père Remillieux, mieux [avait valu] se taire ». Il craignait de paraître « sévère » et de décevoir son interlocuteur, bien qu'il pensât ne pas lui apprendre de nouveaux faits : ce qu'il avait à lui écrire, Joseph Folliet devait l'avoir déjà maintes fois entendu de l'abbé Félicien Fauconnier « qui était encore moins tendre que lui pour le Père Remillieux ». L'abbé Desjardins avait « connu le Père vieillissant, de janvier 1941 à février 1945 ». Il le déclarait sans ménagement « toujours pro-allemand » en dépit des circonstances de cette guerre d'un type nouveau voulue par l'Allemagne nazie, prêt à accepter une Europe hitlérienne, attitude qu'il prenait la peine de distinguer cependant d'une adhésion au régime hitlérien. C'était une nouvelle allusion à la tentation qu'avait pu éprouver Laurent Remillieux de travailler à l'ordre européen nouveau. Il lui reprochait surtout le manque de clarté de ses idées, de n'avoir pas systématiquement et en toute conscience couvert les activités de l'abbé Glasberg et d'avoir commis des imprudences pouvant mettre en danger le réseau de résistants gravitant autour de son vicaire.

« Le Père Remillieux n'ignorait pas l'activité du Père Glasberg. C'est certain même. C'est au début de 1941 que le Père Glasberg envoya le Père Remillieux au camp de Gurs pour une somme d'argent à remettre à un Juif en instance de départ pour l'Amérique. Quand le Père Glasberg fit sortir avec le Père Chaillet quatre-vingts enfants juifs, le Père Remillieux ne put qu'applaudir. Mais de là à approuver tout ce que le Père Glasberg disait ou faisait, il y a de la marge et le Père Remillieux n'a pas dû toujours combler la marge. Il était toujours pro-allemand et [...] son amour de l'Allemagne, de l'Europe unie lui fit même approuver – en partie au moins – les conceptions hitlériennes, je ne dis pas le régime lui-même. Je lui ai reproché quelquefois de faire passer la charité avant la vérité. A mon avis, il n'avait pas toujours des idées très claires, il avait des intuitions de génie, mais pour les monnayer, les rendre acceptables et compréhensibles aux autres, c'était bien difficile. [...]

¹⁰¹ Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

Pour ce qui est de son attitude avec le Père Glasberg, il n'a pas couvert ses activités de façon formelle et continue. Il en parlait, oui, aux chrétiens (10 à 30) qui l'écoutaient le vendredi soir ou le Dimanche soir à l'église. Il en causait avec ceux qui passaient au presbytère de façon sympathique, mais ça n'allait pas plus loin. Et quand le Père Glasberg entra dans la clandestinité, je ne suis pas sûr qu'il n'ait pas poussé un soupir de soulagement. Il y a même plus grave. Quand le secrétaire du Père Glasberg, le pauvre Donnet, se fit prendre fin juin 1944, si ma mémoire est fidèle, et fut abattu comme un chien dans la rue, on le transporta à Grange-Blanche et sa carte d'identité, je crois, portait l'adresse : 2 rue Antoine Chevrier. La police allemande arriva à la fin du repas de midi, demanda les clefs pour les comparer avec celles trouvées sur Donnet. Evidemment, ce n'était pas les mêmes. Le Père Remillieux était là. Il emmena les officiers dans son bureau. De ce qu'il me dit après, à moi et à sa sœur accourue pour savoir, il leur expliqua que Donnet avait dû être un aide du Père Glasberg, son ancien vicaire. " Ah Glasberg qu'est-ce qu'il nous en fait voir celui-là ! " s'écrièrent-ils. Si le pauvre Donnet n'était pas mort, un coup comme cela aurait poussé la Gestapo à le faire parler. [Commentaire manuscrit de Joseph Folliet : " oui, mais il est mort ! "]

Les reproches reposent à la fois sur des observations et sur des interprétations ou des supputations que conteste d'ailleurs Joseph Folliet. Lui retient des remarques du vicaire ce qu'il analyse comme des exagérations et des extrapolations. Sans entrer dans la polémique, retenons simplement qu'ils témoignent des dissensions qui régnaient au sein de la cure de Notre-Dame Saint-Alban, où s'affrontaient finalement deux générations de prêtres, comme le laisse entendre l'insistance de l'abbé Desjardins à dire qu'il avait connu l'abbé Remillieux « vieillissant », non « au temps de sa pleine activité, mais lorsqu'il déclinait ».

La lecture de l'ouvrage de Renée Bédarida sur l'histoire des *Cahiers du Témoignage chrétien* permet de poser le problème dans les mêmes termes. L'auteur a analysé les filières de recrutement et les points communs de ceux qui entraient dans la Résistance spirituelle : anciens sillonnistes, démocrates chrétiens, syndicalistes, Amis de *Temps présent - Temps nouveau* et anciens lecteurs de *L'aube*, militants de l'Action catholique spécialisée des milieux urbains, Compagnons et Compagnes de Saint-François. La question réside bien dans cette interrogation : pourquoi Laurent Remillieux n'a-t-il pas été, à l'image des nombreux clercs et laïcs qui l'entouraient, un membre actif des réseaux constitués autour de « L'Amitié chrétienne », structurant les filières de sauvetage des enfants juifs ou prenant en charge la diffusion des *cahiers clandestins du Témoignage chrétien* ? Tout comme l'institution, Laurent Remillieux, prisonnier de sa formation cléricale, obéit à une autre logique, celle de la primauté du spirituel. Il donne la priorité à l'Eglise missionnaire et à l'esprit de charité. L'absence de conscience politique s'accompagne de l'absence d'une

réflexion sur l'engagement¹⁰². Les engagements des autres catholiques, lyonnais d'origine ou de circonstances, sont d'ailleurs restés individuels, dégagés de l'institution. Les différents itinéraires se construisirent à l'intérieur des réseaux fréquentés avant la guerre et renouvelés par l'arrivée des militants catholiques réfugiés ou repliés à Lyon. Une lettre envoyée par Joseph Chainé à Victor Carlhian, le lundi 17 avril 1942 certainement, en est l'un des témoignages, dont l'intérêt spécifique est d'intégrer cette fois le fondateur laïc de Notre-Dame Saint-Alban aux milieux résistants qui se forgeaient au croisement des différentes militances de l'avant-guerre.

Monsieur,

« Monsieur Robert d'Harcourt, de passage à Lyon, sera chez moi 32 rue de Trion, mercredi prochain 19 avril à 16 heures 30, pour une heure environ. Il sera heureux de rencontrer quelques amis. Je viens donc vous dire combien lui et moi serons heureux de vous voir, si vous êtes libre ce jour-là et à cette heure. On causera un moment ensemble. Je vous demande de ne pas me faire réponse, ni par lettre ni par téléphone. Vous viendrez si vous le pouvez.
Dans l'espérance que vous serez libre, je vous prie, Monsieur et cher Ami, de vouloir bien agréer l'assurance de mes dévoués sentiments. »¹⁰³

L'abbé Chainé précisait par une mention manuscrite que Victor Carlhian devait se rendre au rendez-vous dès 16 heures 30. Laurent Remillieux, pour sa part, est toujours resté en marge des activités résistantes, mais son action préalable dans le rapprochement franco-allemand, liée à son insertion dans des milieux qui ont largement basculé dans l'antinazisme puis dans la Résistance, ont pu fausser certaines présentations globalisantes des acteurs paroissiaux de Notre-Dame Saint-Alban. Dire ses ambiguïtés était possible dans la mesure où ces dernières n'excédaient pas ce qui pouvait être entendu par les catholiques partisans du

¹⁰² La réflexion menée par Bernard Comte sur la résistance des catholiques français, in *L'honneur et la conscience. Catholiques français en résistance. 1940-1944*, Paris, Les Editions de l'Atelier / Les Editions Ouvrières, 1998, 304 p., livre les clés des choix individuels et analyse les logiques de réseau du passage à une résistance active à l'occupant et au régime collaborateur de Vichy. Pour replacer l'histoire des résistants catholiques dans une réflexion plus générale sur la Résistance, il est judicieux d'avoir recours à la thèse d'Olivier Wieviorka, publiée sous le titre *Une certaine idée de la Résistance. Défense de la France 1940-1949*, Paris, Le Seuil, 1995, 407 p. Ce travail fondateur contribue à faire de la Résistance un objet d'histoire. L'analyse des logiques de l'engagement peut être complétée par l'article du même auteur, « A la recherche de l'engagement (1940-1944) », in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 1998, N° 60, p. 58-70. Très récemment, Laurent Douzou a publié *La Résistance française, une histoire périlleuse : essai d'historiographie*, Paris, Le Seuil, 2005, 365 p.

¹⁰³ A.A.L., Papiers Carlhian, 1226, Dossier Correspondance. La signature est manuscrite.

renouveau paroissial qu'il incarnait à Lyon. On les expliquait par sa passion de la paix et de l'Allemagne et par son loyalisme vis-à-vis de l'Eglise institutionnelle. Mais il était plus difficile de rendre compte des attitudes qui dépassaient les limites que les fervents du modèle paroissial de Notre-Dame Saint-Alban lui fixèrent *a posteriori*. L'abbé Remillieux ne pouvait que demeurer dans le cadre imposé par sa hiérarchie.

Le témoignage de l'abbé Desjardins refuse pourtant de laisser supposer que son curé s'en tenait à ce cadre.

« Dois-je encore mentionner qu'ayant à lire un communiqué de l'Archevêché au sujet du S.T.O. ou de faits de ce genre, je me souviens très bien qu'il passa sous silence les deux ou trois lignes les plus importantes. Je me permis de lui en faire la remarque aussitôt la Messe finie mais il me répondit à peine.

Le vicaire se plaçait clairement aux côtés des « tenants de la résistance spirituelle et patriotique »¹⁰⁴ qui exhortaient les jeunes Français à refuser leur participation à l'effort de guerre allemand, enjeu capital dans une guerre totale, et qui appelaient à une lutte active contre l'ennemi nazi. La loi sur le Service du travail obligatoire conforta les clivages. Désormais des militants catholiques, prêtres et laïcs, s'impliquèrent dans l'organisation de la résistance armée des maquis, creusant plus encore le fossé qui les opposait aux clercs fidèles au devoir d'obéissance au pouvoir légal. D'anciens scouts de la troupe paroissiale, s'enfuirent avec d'autres jeunes hommes du quartier. Pierre Dussap a presque entièrement consacré son témoignage à raconter ces temps héroïques, pendant lesquels, avec plusieurs de ses « vieux copains scouts », il a partagé les dangers de la Résistance¹⁰⁵. Il connaissait les activités clandestines de ses patrons, qui planquaient des armes et des tracts gaullistes, mus par leurs sentiments patriotiques anti-allemands. L'un de ses employeurs fit d'ailleurs un séjour à Montluc. Pierre Dussap participa à la diffusion de ces mêmes tracts et aida à évacuer le matériel compromettant, lorsque les troupes d'occupation investirent le quartier peu avant leur retraite définitive. Il était en contact avec des résistants communistes du quartier, lui-même avait alors adhéré à la Confédération Générale du Travail, et il savait que des juifs se cachaient dans le voisinage comme dans la « Maison d'œuvres ». S'il connaissait l'engagement de l'abbé Glasberg, il affirme pourtant que les activités résistantes des jeunes paroissiens ne furent jamais

¹⁰⁴ B. Comte évoque la polémique qui divisa à Lyon l'Eglise catholique au sujet du Service du travail obligatoire in B. Comte, J.-M. Domenach, C. Rendu, D. Rendu, *Gilbert Dru. Un chrétien résistant*, p. cit., p. 42-46.

¹⁰⁵ Entretien du 11 mai 2000.

mêlées à celles du réseau construit autour du vicaire. Il oppose les ambiguïtés de Laurent Remillieux à la clarté des positions d'Alexandre Glasberg mais dit de ce dernier qu'il était secret et n'avait que peu de contact avec les gens du quartier. Le S.T.O. apparaît comme l'événement qui fit basculer plusieurs de ses camarades. Réseau et territoire développaient leurs propres logiques de résistance, selon des temporalités et des modalités d'action distinctes. L'appartenance au catholicisme comme à une même institution paroissiale n'étaient pas le gage d'une action commune. Pierre Dussap souligne la proximité des anciens scouts avec les jeunes communistes, peu nombreux, en l'expliquant par l'exception du temps. L'insertion dans un même milieu professionnel et la solidarité générationnelle avaient conduit en fait à cette proximité, et les communistes avaient pu être des passeurs pour les jeunes catholiques à la recherche d'un engagement résistant, face à la passivité du curé de la paroisse.

Dans les derniers développements de son témoignage, l'abbé Desjardins ne cherche cependant pas à nier la difficulté de Laurent Remillieux à vivre les déchirements du temps et sa compassion à l'égard des persécutés.

De tout cela, certes, il souffrait. Et cela n'empêche que, surtout entre 1941 et 1943, il instruisit plusieurs Juifs ou Juives adultes pour les préparer au Baptême. Les registres de la paroisse en gardent les noms. Quand un samedi de juillet ou d'août 1944, tous les hommes du quartier furent arrêtés et conduits au groupe scolaire Edouard-Herriot et que cela se termina par la fusillade de quatre hommes dont M. Gay, le crémier d'en face, il eut le lendemain à commenter, devant la foule encore frémissante du crime de la veille, l'Évangile du Bon Samaritain. Ce jour-là il se surpassa. Et vous étiez sans doute aux funérailles de Gilbert Dru et de Francis Chirat quelques jours avant ou après. »

Les funérailles de Francis Chirat et de Gilbert Dru se déroulèrent dans l'église de Notre-Dame Saint-Alban parce qu'elle était la paroisse de l'Institut médico-légal. Les dépouilles mortelles avaient été transportées à la morgue après avoir été exposées plusieurs heures sur le trottoir de la rue Gasparin où les deux résistants avaient été fusillés. Leur assassinat et la cérémonie de leurs funérailles ont été longuement racontés dans l'ouvrage biographique consacré à Gilbert Dru¹⁰⁶, mais on s'intéressera ici aux commentaires rédigés par Laurent Remillieux et figurant dans le double du registre paroissial de 1944. Ils présentent les deux jeunes hommes comme les victimes d'une prise d'otages décidée en représailles d'un attentat commis contre

¹⁰⁶ J.-M. Domenach, C. Rendu, D. Rendu, *Gilbert Dru. Un chrétien résistant*, p. cit., p. 124-126. Voir aussi le témoignage de B. Domenach sur cette journée du 27 juillet 1944 placé en annexe, p. 216.

les troupes d'occupation. Les deux biographies qu'il retrace ne renferment aucune allusion à l'engagement et aux activités clandestines des deux résistants, sauf à l'occasion d'une phrase qui évoque les circonstances de leur rencontre.

« Francis Chirat et Gilbert Dru se sont connus surtout cette année à propos de l'attitude qu'ils ont prises au cours des événements qui bouleversent la société »

C'est d'ailleurs après cette remarque qu'il annonce le message venu de l'Archevêché et qu'il était chargé de transmettre aux familles des deux disparus.

« Le lundi soir, veille des funérailles, le Cardinal m'a appelé pour me charger de dire aux deux familles combien avec tout son cœur il leur était uni dans le tragique événement, souffrant d'être dans l'impossibilité morale de participer à ces funérailles. »

Les visites que Laurent Remillieux rendit l'après-midi aux familles lui donnèrent l'opportunité de rapporter les paroles de consolation et de soutien du cardinal Gerlier.¹⁰⁷ Parmi les prêtres qui encadrèrent les funérailles, nombreux étaient ceux qui appartenaient au milieu résistant mais Laurent Remillieux justifie leur présence par la proximité religieuse qui existait entre eux et les deux disparus : ils apparaissent comme une référence uniquement pastorale. Ainsi, le père Varillon présida à l'Absoute tandis que le curé de la Nativité à Villeurbanne, chanta la Messe, le premier car il était l'initiateur du rapprochement avec le catholicisme de la famille protestante de Denise Jouve, fiancée à Gilbert Dru, le deuxième car il était le curé de Francis Chirat. L'abbé Remillieux insiste sur la foi, la pratique régulière et la militance au sein des organisations catholiques (J.O.C. surtout) des familles Dru et Chirat. Les autres informations énumèrent les souffrances que ces familles avaient déjà endurées à cause de la guerre. Les sentiments qui dominent le récit mêlent la compassion à l'exaltation de vivre une cérémonie religieuse exemplaire par le recueillement et l'implication liturgique de son assistance – Laurent Remillieux souligne en particulier le nombre important des communions et l'émotion masculine. Il décrit aussi le rôle qu'il tint dans la cérémonie : il traduisit les prières de la Levée des Corps et de la première procession de la maison à l'église, puis, placé vers la porte, il fit suivre la Messe et traduisit enfin les prières de l'Absoute. L'engagement résistant du milieu catholique qui venait proclamer son union et sa communauté d'esprit était bien sûr présent dans le récit de l'abbé Remillieux à travers la mention

¹⁰⁷ L'attitude de Pierre Gerlier a été présentée par les historiens membres de la Commission instituée par le cardinal Decourtray afin d'enquêter sur les rapports entretenus par le milicien Paul Touvier avec l'Eglise catholique, in René Rémond (dir.), *Paul Touvier et l'Eglise*, Paris, Fayard, 1992, 418 p., p. 85-86, note 1 p. 86 en particulier.

des choix de Francis Chirat et de Gilbert Dru, mais l'acte politique s'effaçait résolument devant l'acte religieux que signalait l'exemplarité de la cérémonie liturgique. *A contrario*, le curé de Notre-Dame Saint-Alban tint au cours de cette cérémonie une place secondaire et son retrait laisse supposer qu'il ne jouait pas un rôle central dans le milieu catholique résistant, qui célébrait aussi son combat avec la perte de deux de ses héros.

C'est ainsi que quand le nom de Laurent Remillieux est associé à une activité résistante, le personnage demeure toujours à la périphérie de cet engagement. Si la présence de Juifs et d'Allemands qui avaient combattu dans les rangs des catholiques pacifistes, parmi lesquels Paulus Lenz-Medoc fut le plus célèbre mais le moins significatif si l'on cherche à étudier l'implication du curé de Notre-Dame Saint-Alban dans la Résistance, est assurée par plusieurs sources, il est plus difficile de remonter à l'origine de cette présence. Qui de Laurent Remillieux ou d'Alexandre Glasberg, le vicaire inséré dans les réseaux lyonnais de la Résistance, prit l'initiative de cacher sur le territoire paroissial de Notre-Dame Saint-Alban les persécutés et les bannis du nazisme ? Quelle part accorder à Laurent Remillieux dans la dénonciation des horreurs de la persécution nazie ? A bien lire les souvenirs sur la *Résistance chrétienne à l'antisémitisme* qu'Henri de Lubac publie en 1988¹⁰⁸, on tendrait finalement à lui redonner, dans certaines circonstances, le rôle de médiateur qu'il avait affectionné toute sa vie. Le père de Lubac consacre le chapitre IV de son ouvrage à la genèse et à la conception de la « Déclaration Chaîne » réagissant au second Statut des Juifs promulgué par Vichy le 3 juin 1941¹⁰⁹. L'alerte aurait été donnée par Paulus Lenz-Medoc, réfugié à Lyon après avoir quitté Paris au moment de l'invasion de l'été 1940. On lui avait proposé de donner un cours de littérature allemande à l'université et des leçons d'allemand aux étudiants du Séminaire universitaire. Il logeait près de l'église paroissiale, au 16 de la rue Laënnec¹¹⁰, mais ses fréquentations de l'université lyonnaise et du Séminaire universitaire élargirent le premier cercle relationnel dans lequel il pouvait s'inscrire par son passé de militant pacifiste issu de la FDK. Selon Henri de Lubac, ce fut néanmoins avec Laurent Remillieux qu'il commença à discuter de la réaction qui devait être opposée à la

¹⁰⁸ Henri de Lubac, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, Paris, Fayard, 1988, 270 p.

¹⁰⁹ *Ibid.*, informations tirées des pages 57-65.

¹¹⁰ C'est l'adresse qu'il donne dans une carte envoyée à Victor Carlhian à l'occasion de sa fête le 20 juillet 1942, A.A.L., Papiers Carlhian, 1226, Dossier P. Lenz-Medoc.

radicalisation de la politique antisémite de Vichy. « Il ne fallait pas que cette loi passât presque inaperçue comme celle de 1940, il fallait alerter l'opinion, réfuter les sophismes qui inspiraient ce nouveau statut des Juifs, et cela devait être fait par une autorité hautement reconnue. »¹¹¹ Ensemble ils s'entendirent sur la nécessité d'entreprendre une démarche auprès d'un membre de la Faculté de théologie et Remillieux prit alors contact avec l'abbé Joseph Chaine. Le projet de protestation fut effectivement préparé par un groupe de professeurs animé principalement par Joseph Chaine, soutenu par Louis Richard et Henri de Lubac, et le texte finit par circuler officieusement, car il ne reçut pas l'agrément des autorités des Facultés Catholiques. Laurent Remillieux avait suivi la réaction de son ami allemand et avait favorisé la rencontre de deux hommes qui pouvait s'entendre sur une contestation commune.

Sa participation aux conversions de Juifs, qui se multiplièrent dans le cadre paroissial notamment au cours de l'année 1941, semblent, de la même façon finalement, étroitement liée à la proximité qui existait de fait entre Notre-Dame Saint-Alban et le milieu résistant, construit à partir des réseaux du catholicisme lyonnais dans lesquels s'inséraient plusieurs des acteurs paroissiaux. Le passage à la Résistance des intellectuels catholiques gravitant autour de Victor Carlhian, des animateurs de la Chronique Sociale et des Compagnons et Compagnes de Saint-François fit de Notre-Dame Saint-Alban un lieu de la Résistance lyonnaise, d'autant plus actif que l'abbé Glasberg était devenu son vicaire et qu'elle accueillait désormais aussi l'abbé Fauconnier. La présence de Laurent Remillieux dans les cérémonies de baptêmes se déroulant au sein de la communauté de Notre-Dame de Sion, communauté investie dans la lutte contre la persécution des Juifs, a été relevée par Madeleine Comte¹¹². Les registres de catholicité de Notre-Dame Saint-Alban conservent quant à eux la trace des baptêmes d'adultes ou d'adolescents, français ou étrangers originaires d'Allemagne, d'Autriche ou encore d'autres pays d'Europe centrale et orientale, ne résidant pas sur le territoire paroissial ou y résidant depuis peu. Aucune trace de faux certificats de baptême qui auraient pu être délivrés par les prêtres de la paroisse n'a été retrouvée et on peut alors se demander si les résistants catholiques liés à Notre-Dame Saint-Alban ne sont pas demeurés en-deçà d'un philo-sémitisme refusant la conversion des juifs en détresse, sans pouvoir cependant répondre à la question.

¹¹¹ H. de Lubac, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944*, op. cit., p. 58.

¹¹² Madeleine Comte, *Sauvetages et baptêmes. Les religieuses de Notre-Dame de Sion face à la persécution des Juifs en France (1940-1944)*, Paris, L'Harmattan, coll. « Mémoires du XXe siècle », 2001, 223 p.

Parmi les signataires des actes de baptême, on ne retrouve pas souvent le nom de Laurent Remillieux. Beaucoup plus nombreuses furent les cérémonies célébrées par Alexandre Glasberg et, même si ce dernier n'apparaît pas toujours comme le prêtre célébrant, sa présence est le plus souvent signalée aux côtés des autres intervenants. Parmi les noms figurant dans les registres, soit en tant que célébrants soit en tant que parrains, marraines ou simples témoins, on peut aussi lire ceux bien sûr des deux autres vicaires, l'abbé Fauconnier et l'abbé Desjardins, mais aussi ceux de l'abbé Joseph Chaine, de Robert et de Marie-Louise Flacelière, de Paulus et d'Hélène Lenz-Medoc, de Cläre Barwitzky, de René Biot, de François Perroux, de Joseph Vialatoux, de Stanislas et d'Agnès Fumet. Le rayonnement de Notre-Dame Saint-Alban dépassait celui de son curé mais ce dernier était peut-être d'autant plus utile qu'il continuait à conserver des relations d'entente cordiale avec les autorités de Vichy et les troupes d'occupation. Son refus du politique servait aussi bien les activités résistantes que ses imprudences et ses compromissions pouvaient les desservir.

Après avoir rappelé les épisodes les plus glorieux de l'histoire paroissiale, l'abbé Desjardins revient d'ailleurs sur ses zones d'ombre en questionnant à nouveau les ambiguïtés de Laurent Remillieux. Il dénonce cette fois son inclination à s'apitoyer, après la Libération du territoire, sur les vaincus de la guerre puis retrace, avec amertume, ses efforts pour accueillir au sein de sa communauté paroissiale des prisonniers de guerre allemands retenus sur le territoire de Notre-Dame Saint-Alban.

Faut-il dire partialité ? Double jeu ? Voyait-il lui-même bien clair dans son idée ? Je n'oserais l'affirmer. C'était toujours son amour de l'Allemagne qui l'inspirait. Lui qui n'avait jamais dit grand-chose sur les atrocités de la Gestapo et de la Milice, il s'enflamma et fulmina contre les excès – regrettables et inévitables – de la Résistance à la Libération. Plus tard, quand des prisonniers allemands furent logés sur la paroisse, rue Bataille je crois, il en fit la portion choisie de son Troupeau, allant les voir au moins chaque semaine. Quand je suis venu au Congrès de Pastorale Liturgique à Lyon en 1947, j'ai assisté au mariage de Joseph Charlas et j'ai été un peu gêné d'entendre par trois fois le groupe des prisonniers de guerre allemands chanter quelque chose dans leur langue.

En ce mois de septembre 1944, l'abbé Remillieux avait en effet exhorté ses paroissiens à la clémence. Il avait relayé les paroles prononcées par le cardinal Gerlier condamnant les « représailles individuelles » et les « vengeances passionnées »¹¹³. Les haines qui déchaînaient l'épuration sauvage étaient assimilées par Laurent Remillieux aux « manques de charité », insupportables aux âmes

¹¹³ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial, la *Semaine religieuse et familiale*, daté du 17 au 24 septembre 1944.

chrétiennes, et il était dit que seuls les faibles se complaisaient dans le refus du pardon. Les thématiques de la piété culpabilisante ne s'étaient pas évanouies avec la Libération, elles étaient au contraire réactivées dans une nouvelle perspective de réparation. L'habituelle promesse d'un monde meilleur à venir exigeait sa part habituelle de mérite. Les ruptures événementielles se fracassaient sur la pérennité du discours.

« Dans la mesure où notre âme est chrétienne, nous sommes bouleversés par les haines et les manques de charité qui agitent le monde dans ses hautes sphères comme dans tous les milieux qui le composent, si humbles et si restreints soient-ils. Pour réparer, pour mériter devant Dieu qu'un monde nouveau, meilleur que celui qui est ébranlé, surgisse enfin, ne serait-il pas sage et bon, chaque jour, en esprit de pénitence, de préparer et de réaliser, dans l'humilité de notre vie familiale ou sociale, un acte de bonté, de charité vraie envers ceux ou celles qui nous entourent, surtout s'ils ne nous sont pas naturellement sympathiques ? Si nous étions seuls, dans notre faiblesse, nous ne pourrions pas penser à de telles réalisations. Mais Dieu est avec nous. »¹¹⁴

Un autre témoignage recueilli par Joseph Folliet¹¹⁵ préfère encore employer le terme de charité à propos de Laurent Remillieux. « Sa charité incommensurable s'étendait à tous » et se trouve alors confirmée l'association des prisonniers allemands aux cérémonies paroissiales : ils assistaient souvent à la messe de communauté de 7 heures 30, à la fin de laquelle « le Père Remillieux entonnait en allemand un cantique à la Vierge, ce qui émouvait visiblement toute l'Assemblée ».

Sa nomination comme vice-président du Comité de Libération, qu'il annonçait au cardinal Gerlier comme à ses paroissiens le 25 septembre 1944¹¹⁶, revêt alors une autre signification que celle d'une improbable reconnaissance de ses faits de résistance.

« Il y a deux semaines environ, au lendemain de la Libération, en dehors de toute question politique, religieuse ou autre, un Comité a été fondé dans notre quartier par quelques hommes dévoués très honorablement connus de tous. Il s'agit seulement de donner une forme pratique à une entr'aide vraiment fraternelle entre tous les habitants du quartier, pour qu'entre nous et devant les Pouvoirs Publics nous puissions nous soutenir efficacement, qu'il s'agisse d'alimentation ou de tous autres intérêts légitimes et primordiaux. [...]

Une réunion qui s'est tenue au Café Flant, rue Longefer et place du Transvaal, le mardi 5 septembre, composée de tous les hommes qui avaient pu être invités, a nommé à mains levées le Bureau dont le Président est le si dévoué Monsieur Lèbre. On était venu me chercher. On m'a demandé de partager la Vice-Présidence avec

¹¹⁴ Copie dactylographiée d'un extrait du bulletin paroissial, la *Semaine religieuse et familiale*, daté du 3 au 10 septembre 1944.

¹¹⁵ Témoignage anonyme, Papiers Folliet, Carton Père Remillieux 1, Prado.

¹¹⁶ Lettre de Laurent Remillieux au cardinal Gerlier datée du 25 septembre 1944, A.A.L., Papiers Gerlier, 11 / II / 127, Dossier Notre-Dame Saint-Alban.

Monsieur Bardin, boulanger, rue Pierre Sonnerat. C'est à titre de Vice-Président que je vous écris. Je l'affirme, il ne s'agit nullement de questions religieuses. Si c'est moi, prêtre et Curé de Notre-Dame Saint-Alban qui vous écris, c'est seulement à titre d'habitant notre quartier depuis presque vingt-cinq ans. Avec notre Président Monsieur Lèbre et les autres membres du Bureau nous sommes allés à la Préfecture. Le contact que nous y avons eu avec l'autorité compétente nous permet de nous situer dans le grand effort que comporte la Libération, celui du quartier des Nouvelles Facultés, en prolongement du Comité Officiel de Libération du 7^{ème} arrondissement. »¹¹⁷

De politique et de religion, il était pourtant fortement question dans l'érection de ce Comité de Libération de quartier et dans le choix consensuel de ses membres. Les différentes forces issues de la Résistance, porteuses d'un projet politique, négociaient et se partageaient la direction du pays. Alors qu'il s'agissait de pacifier une société déchirée et traumatisée par les années d'occupation et de collaboration, troublée encore par les combats de la Libération, l'oubli et l'esprit de conciliation participaient de la reconstruction politique. Le témoignage de Marcel Marchand évoque les autres catholiques, scouts ou adhérents du Mouvement Populaire des Familles, qui siégeaient dans le Comité local de Libération et qui avaient pu proposer d'y intégrer le curé de la paroisse. Marcel Marchand y représentait lui-même les syndicalistes de la C.F.T.C.. Les catholiques du quartier, et en premier lieu l'abbé Remillieux, auréolés des exploits des résistants de Notre-Dame Saint-Alban, bénéficiaient du mythe résistancialiste qu'avait commencé à forger le général de Gaulle tout au long de l'été 1944.

¹¹⁷ Copie dactylographiée d'un extrait de message adressé aux paroissiens, Papiers Folliet, carton Père Remillieux 3, Prado.

CONCLUSION : LA CRISTALLISATION L'IMAGE DE NOTRE-DAME SAINT-ALBAN ENTRE MÉMOIRE ET HISTOIRE

Paroisse fondée d'abord sur le culte des morts de la Grande Guerre, conçue comme un monument vivant aux victimes familiales et sillonnistes de cette guerre, Notre-Dame Saint-Alban a laissé le souvenir d'une paroisse missionnaire, placée dans la dynamique de l'Action catholique et œuvrant pour le renouveau paroissial à travers ses recherches liturgiques. La mémoire s'est saisie de l'histoire. Si elle a sauvé l'engagement de son curé dans le rapprochement franco-allemand, car cet engagement signalait aussi l'exception paroissiale du temps de la fondation, elle en a gommé les équivoques. En 1933, Laurent Remillieux persévérait dans son combat pacifiste, qui le menait, en septembre 1938, à louer les Accords de Munich, alors que ses anciens amis sillonnistes, partisans de la réconciliation avec l'Allemagne dans les années 1920, prenaient leurs distances et dénonçaient aux côtés d'une nouvelle génération de militants catholiques la menace irréductible que le nazisme faisait peser sur les valeurs de leur humanisme chrétien. A plusieurs reprises, le temps de la Deuxième Guerre mondiale a introduit des ruptures dans le récit de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban ou réaffirmé les divergences sur lesquelles cette histoire s'était construite. L'entêtement de l'abbé Remillieux peut paraître incompréhensible à ceux qui le voient évoluer, tout au long des années 1930 encore, parmi ces intellectuels et ces catholiques sociaux justifiant après l'Armistice leur entrée en résistance au nom des valeurs de vérité et de justice. Et pourtant ceci reste la même histoire, celle d'un homme dont il a fallu scruter les origines sociales, l'histoire familiale, les expériences initiales et fondatrices, pour comprendre son action pastorale, ses relations et ses positions, une fois qu'il serait devenu le curé de Notre-

Dame Saint-Alban. Du service religieux rendu à Roanne aux prisonniers allemands de la Première Guerre mondiale à l'intégration des nouveaux prisonniers dans une cérémonie modèle célébrée dans sa paroisse, le rapprochement des deux événements, même artificiel, peut signifier la continuité d'une vie. Se rêvant « au-dessus de la mêlée », Laurent Remillieux avait défendu le pacifisme au prix de la vie et des principes définis par les Droits de l'homme, parce que son catholicisme ne les avait pas intégrés. Lui aussi finalement était demeuré fidèle à sa vie, une vie passée non comme celle de Victor Carlhian à servir sa foi et sa patrie, la France éternelle que célébrait la Libération, mais à servir sa foi, l'universalité de l'Eglise et la passion sans retour qu'il avait éprouvée dès ses années de jeunesse pour l'Allemagne.

La biographie de Joseph Folliet et les publications antérieures qui font de Notre-Dame Saint-Alban une communauté paroissiale modèle construisent, à partir du personnage de Laurent Remillieux, une figure cléricale charismatique. Le discours des clercs, tel celui du Père Chéry, semble défendre les positions cléricales et institutionnelles, entamées par l'ascension des laïcs et des nouvelles formes de militance catholique, tandis que dans les souvenirs de certains témoins, paroissiens du temps de leur enfance ou de leur adolescence, se glisse la figure nostalgique du père. Tous s'attachent à dire le rayonnement du prêtre. Les récits de la mort du curé approchent le plus visiblement le genre hagiographique. Laurent Remillieux décéda à l'hôpital de Grange-Blanche le dimanche 21 août 1949 de ses défaillances cardiaques, après plusieurs jours d'agonie. Une religieuse le veillait en permanence ; elle recueillit ses dernières paroles, qui disaient l'acceptation de la souffrance et de la délivrance, la félicité de l'attente de Dieu, et livraient le testament spirituel d'un curé missionnaire donné aux pauvres¹. L'odeur de putréfaction dégagée par le cadavre ramené au presbytère puis exposé dans l'église deux jours après la mort commença par incommoder les visiteurs. Joseph Folliet rapporte un témoignage selon lequel « pendant la veillée du 23 août, le cercueil répandait une odeur forte et pénible »², et ceux qui la percevait s'inquiétaient de la cérémonie à venir. Mais, « fait curieux », « à la messe du lendemain, cette odeur s'était dissipée »³. La biographie insiste sur l'unanimité du recueillement : la communauté paroissiale qui avait veillé le corps,

¹ Copie de notes datées du samedi 19 août 1949 et conservées dans les Papiers Folliet, carton Père Remillieux 3, Prado.

² J. Folliet, *Le Père Remillieux, op. cit.*, p. 246. (le témoignage cité se trouve dans les Papiers Folliet du Prado)

³ *Ibid.*

communiant dans ses prières par-delà les différences sociales, se retrouva tout aussi unie lors de la cérémonie des funérailles et accueillit encore parmi elle les incroyants du quartier.

« Cette messe de funérailles fut, dit un témoin, “une splendeur”. Dans la petite église, incapable de contenir la foule, tout le monde chantait, comme l’eût désiré le Père Remillieux. Le cardinal Gerlier donna l’absoute. Des ouvriers du quartier, qu’on n’avait jamais vus à l’église, demandèrent à leurs chefs la permission de s’absenter pour assister aux funérailles de leur pasteur. “Un événement pareil, ça ne se rate pas”, disait l’un d’eux. Un clochard qu’avait “dépanné” le Père Remillieux sanglotait sur le cercueil. “Mon cher Père Remillieux, répétait-il, mon cher Père Remillieux...” Je laisserai le dernier mot à cet humble.

Des journaux allemands et américains annoncèrent la mort du Père Remillieux – ce Lyonnais que tant de Lyonnais n’avaient pas connu ou avaient méconnu, – comme les contemporains du P. Chevrier pour ce pauvre parmi les pauvres. Ainsi un peu de gloire humaine entoura le dernier passage de cet homme qui, de son vivant, en avait si peu souci, ce petit curé de banlieue qui “y croyait” et qui “avait vaincu l’argent”. »⁴

L’odeur de sainteté qui imprègne furtivement mais clairement le récit de Joseph Folliet emplit de façon plus explicite encore d’autres témoignages. Ainsi celui du sculpteur Belloni peut être entièrement lu au travers du champ lexical de la sainteté.

« Mon cher ami,

Je demande à Dieu de vous accorder toutes les grâces nécessaires pour que la biographie du Vénéré Père Remillieux donne aux âmes tout l’amour qu’Il leur a voué pendant sa vie ! J’ai eu la joie ou mieux la grâce d’avoir partagé avec lui plusieurs fois son pain et je crois que Saint-François n’accueillait pas autrement ! De ces rencontres et des heures qu’il passa à mon atelier [...], je garde l’impression d’avoir approché un Saint. Même dans les heures les plus douloureuses de 1940, son âme crucifiée par la souffrance de l’humanité rayonnait dans la paix du Christ ! C’est tout ce que je puis vous dire, car je me sens incapable de parler de ce grand témoin du Divin Maître.

Je vous donne l’assurance de mes prières [...] pour que la biographie du Vénérable Père Remillieux soit aussi réconfortante que sa vie l’a été. »⁵

Le dernier chapitre de la biographie de Joseph Folliet dédié à « l’homme et [au] prêtre » revient d’ailleurs sur le paradoxe d’un être qui n’était doté « d’aucun don exceptionnel »⁶, « petit curé sans apparences », mais aux « intuitions divinatoires ou prophétiques ». La résolution du paradoxe fait évidemment appel à l’ordre divin du monde et c’est ainsi que la « personnalité forte » de l’abbé Remillieux se retrouve

⁴ *Ibid.*, p. 247.

⁵ Témoignage de G. Belloni daté du 5 mars 1951, Papiers Folliet, carton Père Remillieux 1, Prado.

⁶ Toutes les citations sont extraites de J. Folliet, *Le Père Remillieux, op. cit.*, chapitre XVIII, p. 259-291.

« imbibée de surnaturel ». De sa « simplicité », de son « humilité » à sa transfiguration lors de la célébration des divins mystères, sa parole rendant l' « étincelle brûlante de l'Évangile annoncé et vécu », de sa pauvreté et de sa charité envers les petits de ce monde à son « élévation habituelle vers Dieu », le chemin parcouru par Laurent Remillieux conduisait son humanité à côtoyer le divin. La conviction de demeurer toujours dans la vérité de la foi lui permettait d'accéder au bonheur, « le pur amour » des « mystiques du XVIIe siècle ». S'expliquaient par là les difficultés éprouvées à communiquer à ses amis, à ses collaborateurs, certains de ses projets apostoliques, lui qui « voyait les choses de plus loin et de plus haut qu'eux, dans une lumière surnaturelle ».

Somme toute, on laissait ainsi l'abbé Remillieux en prise avec le monde enchanté d'autrefois, alors même qu'on lui assignait parallèlement la mission de réconcilier le catholicisme et la nouvelle société issue de l'industrialisation. A travers son personnage, la synthèse entre tradition et modernité devenait l'un des possibles catholiques. Joseph Folliet pouvait à partir de là enchaîner sur la fonction cruciale que Laurent Remillieux devait remplir au sein de l'Église catholique, du moins aux yeux de ses fidèles et des garants de sa mémoire. La volonté de présenter l'abbé Remillieux comme un précurseur, idée qui forme l'axe directeur du récit biographique, éclate ici : sont résumés les apports des innovations du curé de Notre-Dame Saint-Alban, « précurseur dans l'apostolat paroissial », « précurseur [...] par ses presciences et ses audaces apostoliques », « précurseur [...] par sa préoccupation et son sens du laïc », « précurseur [...] par cette conscience de l'unité de l'Église ». Et Joseph Folliet met en garde ses contemporains : « Si telle de ses innovations [...] peut sembler banale aux jeunes d'aujourd'hui, héritiers d'une situation désormais tellement acquise qu'ils l'imaginent immémoriale, ils se rappelleront que le Père Remillieux [...] fut le précurseur presque unique de son temps. Que beaucoup de ses formules se voient universalisées, voire banalisées, cela même prouve leur valeur »⁷.

On aura déjà constaté que toutes les sources secondaires qui nous conduisent à la paroisse des premiers temps ont l'inconvénient de biaiser le regard puisqu'elles construisent leur discours à partir des problématiques de la mission formulées pendant la Deuxième Guerre mondiale. Mais cette fois, il faut poursuivre plus en avant le cours de l'histoire du catholicisme pour entendre ces quelques phrases écrites par Joseph Folliet. En replaçant la publication de la biographie dans le

⁷ *Ibid.*, p. 261-263.

contexte de l'Église catholique de 1962, on pouvait conclure que l'œuvre de l'abbé Remillieux avait anticipé les décisions que l'on attendait alors du Concile de Vatican II. Par l'intermédiaire du récit biographique de Joseph Folliet, le souvenir de la paroisse, confondue avec son curé, était en train de revivre « avec une charge affective », qui mêlait à l'histoire vécue, aux histoires personnelles des acteurs de Notre-Dame Saint-Alban, la grande histoire de l'Église catholique. Ce souvenir était aussi « infléchi, modifié, remanié en fonction des expériences ultérieures, qui l'[avaient] investi de significations nouvelles »⁸. On finissait par réduire l'histoire de la paroisse à un sens (une paroisse symbolique de la rénovation paroissiale), qui dépendait de la finalité qu'on lui avait assignée (l'anticipation de Vatican II). Encore fallait-il s'entendre sur le terme d'histoire. Il renvoyait plus sûrement au mot allemand de *Historie* qu'à celui de *Geschichte*, à l'« histoire vécue » qu'à « l'opération intellectuelle qui la rend intelligible »⁹. Et, suivant cette voie, nous pouvons continuer à emprunter à Pierre Nora sa réflexion sur l'histoire-mémoire : Joseph Folliet a contribué à installer « le souvenir dans le sacré » et à ériger Notre-Dame Saint-Alban en « absolu ».

La thèse a d'abord entrepris de transférer son sujet dans le territoire profane de l'historien. Par « l'analyse » et « le discours critique », il a fallu opérer une « désacralisation » et donc une objectivation du sujet, qui ont abouti à la construction d'un objet historique. Dans l'ordre logique de la construction des hypothèses de recherche, il a ensuite semblé important de chercher à comprendre comment l'histoire-mémoire de Notre-Dame Saint-Alban avait été élaborée et pourquoi elle avait été véhiculée, sans avoir été critiquée, par toute une génération d'historiens. Et pour ce faire, il a fallu retourner aux premiers questionnements, ceux qui avaient ouvert la thèse en explorant le milieu militant dans lequel évoluaient les futurs fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban. Les mêmes acteurs se retrouvèrent après la Première Guerre mondiale. Mais aux héritiers du Sillon lyonnais se mêlait désormais une nouvelle génération de militants du catholicisme social. Ils redéfinissaient ensemble, dans le contexte des années 1920 et 1930, puis de la Deuxième Guerre mondiale, de nouveaux engagements intellectuels, politiques et religieux, et si tous ne reconnaissaient pas en Notre-Dame Saint-Alban le lieu unique de leur ralliement

⁸ Citations empruntées à Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Le Seuil, Point Histoire, 1996, 330 p., p. 113.

⁹ Pierre Nora (dir.), « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux », *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard Quarto, 1997, 3 vol., 4751 p., p. 24.

spirituel, ils ne lui déniaient pas une place spécifique. Le microcosme qui se recomposait autour de Laurent Remillieux et de Victor Carlhian rassemblait des personnalités du catholicisme lyonnais, français et européen, clercs ou laïcs, impliqués dans des groupes de réflexion philosophique et théologique, dans les combats de la démocratie chrétienne et du syndicalisme, dans ceux des pacifistes en faveur du rapprochement franco-allemand, dans les débuts du mouvement œcuménique ou dans les débats ouvrant la voie à la reconnaissance des instituts séculiers. La paroisse, carrefour cristallisant les rencontres, finit par symboliser le rayonnement d'un milieu militant du catholicisme social lyonnais. Le non-conformisme qu'elle affichait en faisait l'un des lieux où s'expérimentait le changement catholique. Le discours catholique lyonnais avait créé le mythe paroissial : l'écriture de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban inventa la contribution lyonnaise au récit des origines du changement catholique, de l'adaptation à la modernité du monde, de la modernité catholique.

Mais qu'en était-il réellement ? Dans l'exposé présenté lors de la Journée du centenaire de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Etienne Fouilloux,¹⁰ après avoir exploré les capacités d'adaptation de l'Eglise catholique au monde moderne et ses modalités dans les domaines politique, religieux et social, conclut que « sans renier une intransigeance solidifiée voici cent cinquante ans, [...] [l'Eglise catholique] a transigé plus ou moins nettement, plus ou moins précocement et de plus ou moins bon gré avec un environnement devenu défavorable où il lui fallait pourtant diffuser son message ». L'hypothèse émise pour le domaine religieux peut servir à interpréter les changements introduits par Laurent Remillieux dans sa paroisse. La conclusion d'Etienne Fouilloux offre une clé de lecture de l'expérience paroissiale de Notre-Dame Saint-Alban et des récits qui visent à la reconstituer, tout en permettant de dépasser l'approche en terme de précurseur définie par la mémoire catholique. Elle replace les initiatives de Laurent Remillieux dans une continuité et dans un ensemble de catholiques optant pour une « transaction religieuse » : « La transaction religieuse symbolisée par Vatican II est d'une autre nature, à caractère apologétique : il fallait rendre plus attrayant le visage du catholicisme pour faciliter son apostolat ». C'est peut-être au sein de cette problématique qu'il faut chercher le lien entre la vie liturgique proposée par l'abbé Remillieux à ses paroissiens et l'œuvre de rénovation

¹⁰ Etienne Fouilloux, « Intransigeance catholique et "monde moderne" 19^e – 20^e siècles », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, vol. 96 (2001), n° 1-2, p. 71-87.

liturgique du Concile. Joseph Folliet nous y invite toujours dans son dernier chapitre. L'intelligence de Laurent Remillieux présentée d'abord comme « intuitive » et « peu systématique » réinvestit cependant étrangement le champ de la modernité scientifique et matérielle. Elle était « expérimentale et pratique » mais, inspirée « par les circonstances », était surtout « préoccupée d'aboutir à des conclusions immédiates ». La référence à la modernité est en fait explicite ou à déceler à travers la suggestion de l'adaptation des traditions au nouveau : « il voyait les choses d'un regard neuf et renouvelait tous les problèmes », « il savait organiser sa paroisse avec des méthodes modernes », le renouveau paroissial avait dû « rénover », « adapter » et trouver le chemin de « l'innovation », autant de propositions qui nous ramènent à cette transaction religieuse désormais consentie dans les années 1960. C'est dire aussi combien les efforts de Laurent Remillieux en la matière restent accrochés à la perspective missionnaire de diffusion du message catholique.

Mais parce qu'elle était devenue la paroisse phare d'un réseau de catholiques, Notre-Dame Saint-Alban échappait à sa première finalité : l'encadrement religieux d'une population qualifiée de déchristianisée sur une base territoriale. La logique territoriale s'effaçait derrière une logique de réseau qui remettait en question le projet missionnaire initial. L'enchevêtrement des initiatives confinait à la confusion des genres. Les membres de ce réseau catholique qui se reconnaissaient dans les valeurs spirituelles et les pratiques religieuses dont se réclamait la paroisse, les proches et les fidèles de l'abbé Remillieux, érigeaient Notre-Dame Saint-Alban en modèle du renouveau paroissial, qu'attendaient par ailleurs les catholiques remettant en question la paroisse traditionnelle. L'espace paroissial de Notre-Dame Saint-Alban avait débordé les limites de son territoire institutionnel pour se façonner sur un espace social défini explicitement sur des critères religieux : les individus qui le peuplaient revendiquaient un idéal catholique commun et faisaient de Notre-Dame Saint-Alban le symbole spirituel de cet idéal.

Les laïques de la Maison des Jeunes offrent un exemple patent du va-et-vient que le chercheur se doit d'effectuer entre les problématiques d'une histoire du territoire et celles de l'histoire des réseaux, pour tenter de saisir les différents enjeux de la fréquentation de Notre-Dame Saint-Alban et de comprendre les emboîtements des engagements et des initiatives de ses acteurs. Résumons le parcours de ces laïques. Le Sillon féminin avait formé le berceau du premier recrutement du groupe. Quelques femmes, d'abord réunies sous l'égide de Victor Carlhian, avaient suivi

l'installation des fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban dans la périphérie ouvrière de la grande ville à partir de 1919. La mission religieuse qui aurait dû être entreprise auprès des incroyants ou des indifférents s'était effacée derrière une action sociale devenant très vite exclusive, et la vérité chrétienne qui devait innover toute l'action des Associées ne fut bientôt plus vécue qu'au sein de leur groupe, devenu le refuge de leur accomplissement spirituel. Elles auraient dû évangéliser le quartier ouvrier, dans lequel elles s'immergeaient, par le rayonnement d'une conduite exemplaire. Mais elle finirent par dissocier leur choix religieux de leurs tâches professionnelles : à l'extérieur, elles se concentrèrent sur l'aide sociale concrète qu'elles pouvaient apporter, et réservèrent la ferveur chrétienne à l'intimité de leur petit groupe, « Union pieuse » comme le désignaient les procès-verbaux des visites pastorales des années 1930. Peu à peu, les membres de L'Association échappèrent à la logique territoriale de Notre-Dame Saint-Alban, alors qu'au début des années 1920 leur appartenance au groupe était constitutive de la fondation paroissiale. A la fin de notre période, le groupe des laïques consacrées devint dans son existence une réalité indépendante de la paroisse et même du travail social que poursuivaient quelques-unes à l'intérieur du territoire. Les femmes de L'Equipe, par les liens qu'elles préservaient avec un réseau plus large du catholicisme lyonnais, et notamment par leur investissement dans les groupes des Compagnes de Saint-François, dépassaient le cadre du territoire paroissial. Dans la continuité des conditions de la naissance du groupe, la base territoriale avait cédé la place à une logique de réseau.

En juillet 1945, un numéro de *L'Alpée*, journal de l'Equipe, nouveau nom du groupe des laïques consacrées dirigées désormais par Sylvie Mingeolet, célébrait la mémoire d'Yvonne Girard et demandait à Joseph Folliet d'apporter son témoignage, alors qu'il avait commencé à rédiger la biographie de son amie, biographie destinée à être abandonnée, inachevée. Répétition de la biographie qu'il écrivait pour Laurent Remillieux, le clerc, le directeur de la Chronique sociale plaça le souvenir d'Yvonne Girard, la laïque consacrée, sous le signe de la sainteté et le récit de sa vie confinait à l'hagiographie. Le réseau de catholiques sociaux, tissé autour de Notre-Dame Saint-Alban, fit de cette femme disparue précocement l'un des symboles d'une paroisse urbaine, qui se voulait missionnaire en terre ouvrière et dont on disait qu'elle annonçait le renouveau lyonnais du catholicisme. La paroissienne autrefois indifférente, l'anonyme convertie à une pratique fervente et expérimentant une nouvelle façon de vivre sa foi au monde, pouvait incarner le rayonnement paroissial

et la volonté institutionnelle de promotion du laïcat. Nouvelle figure née de l'utopie missionnaire, elle confirmait le discours catholique du renouveau. Erigée en modèle, elle servait aussi la cohésion d'un micro-réseau du catholicisme social lyonnais qui affrontait les interrogations de l'après-guerre. De la même façon que le personnage de Laurent Remillieux, celui d'Yvonne Girard entrait dans la construction d'une mémoire paroissiale héroïque mais réservée cette fois à l'usage d'un cercle plus restreint qui s'était constituée autour de l'expérience de la Maison des Jeunes, puis de la Maison Sociale, et du laïcat consacré, et qui avait franchi les limites territoriales de Notre-Dame Saint-Alban. Vouloir lui rendre hommage et entretenir sa mémoire soutenaient la quête des origines poursuivie par les membres de L'Equipe à la recherche d'une légitimité sociale et religieuse.

Posséder la mémoire d'un extraordinaire religieux marqué par la nouveauté permettait de trouver sa place dans un présent qui valorisait désormais le changement. La mémoire du rayonnement de Notre-Dame Saint-Alban devenait aussi un élément de l'identité d'un groupe exemplaire du catholicisme lyonnais. Partager cette mémoire après avoir partagé l'expérience paroissiale garantissait la survie du groupe ou son renouvellement. Accepter cette mémoire pour ceux qui n'avaient pas vécu l'expérience paroissiale revenait à s'inscrire dans la continuité d'un catholicisme revendiquant son adaptation à la modernité. Les nouvelles générations de catholiques, militants et intellectuels qui s'engagèrent en religion ou en politique après la Deuxième Guerre mondiale pouvaient à leur tour se reconnaître dans le discours sur le renouveau religieux de Notre-Dame Saint-Alban. Les récits de l'épopée paroissiale ne cherchaient pas à se nourrir de la réalité qui s'était jouée sur le territoire paroissial : ils visaient essentiellement à justifier par le présent du catholicisme l'expérience qu'ils analysaient et ils répondaient ainsi à une vision téléologique de l'histoire. La transaction religieuse ne devait pas seulement faciliter l'apostolat. Le désir de mission finissait par s'effacer devant le désir du changement et de l'adaptation : Notre-Dame Saint-Alban devait réussir la gageure de rendre les catholiques à la société moderne tout en préservant leur identité religieuse. Quant à la mission, elle ne se déclinait peut-être plus dans les mêmes termes ni ne se jouait avec les mêmes acteurs.

Parallèlement à sa renommée extra-territoriale, la paroisse avait en effet continué à développer un projet interne, même si ce dernier ne relevait plus dans les faits de la mission initiale de reconquête de la ville ouvrière. La focalisation de l'abbé

Remillieux sur l'aventure menée à Vaujany montre peut-être d'ailleurs que le curé de Notre-Dame Saint-Alban s'était rendu à la raison : il s'était désormais mis à la recherche d'un nouveau terrain missionnaire, qu'il pensait trouver dans la France rurale, loin de la grande ville et de ses ouvriers. Les femmes envoyées dans la paroisse iséroise abandonnée s'occupaient des enfants pour leur assurer non seulement une instruction religieuse mais aussi des activités proches de celles d'un patronage, et elles rendaient visite aux enfants qui ne pouvaient pas venir au presbytère. La paroisse comprenait en effet deux grands villages et quatre hameaux sur une étendue évaluée à une heure et demie de marche à pied. La célébration de la messe était remplacée par un office religieux, centré autour de la parole divine. Une fois par mois, le curé le plus proche célébrait la messe du dimanche. Notre-Dame Saint-Alban avait adopté la paroisse de Vaujany et le projet de Laurent Remillieux lui tenait tant à cœur qu'il ne comprenait pas que Cläre Barwitzky, une Allemande, dut abandonner son poste en 1941 alors que la résistance s'organisait dans les montagnes toute proches. La paroisse urbaine s'emparait de la mission rurale, cherchant dans cet autre espace la possibilité de faire vivre son utopie. Les communautés paroissiales rurales étaient données comme un modèle de chrétienté puisqu'il suffisait apparemment de leur rendre les acteurs institutionnels propres à animer leur vie religieuse pour réintroduire la pratique religieuse dans leurs vies.

En attendant, la paroisse de la périphérie urbaine, désertée par le monde ouvrier, vivait des autres ressources sociales de son territoire. Si l'espace urbain recouvert par le territoire paroissial avait été investi initialement du désir missionnaire d'une certaine bourgeoisie représentée par Victor Carlhian, l'espace social construit par la paroisse était devenu la scène privilégiée des classes moyennes. Tant qu'ils s'en étaient tenus aux vellétés d'une évangélisation des ouvriers perdus par la grande ville, les fondateurs de Notre-Dame Saint-Alban s'étaient heurtés à leur impuissance. Incapables de comprendre ou d'accepter l'ordre social du monde ouvrier et les règles de sociabilité qui y régnaient, les missionnaires de la paroisse vouaient à l'échec la reconquête catholique. Ils ne reconnaissaient pas, n'entendaient pas les besoins de ces paroissiens car ils ne voulaient les évaluer qu'en termes religieux. Le salut des âmes demeurait le combat ultime même quand on œuvrait objectivement à la socialisation d'un espace urbain. Une ambiguïté, toujours la même, marquait par ailleurs le double rapport que les catholiques missionnaires entretenaient avec leur monde intérieur et le monde extérieur : sauver les autres revenait à se sauver soi-

même. Mais c'est justement cette ambiguïté que parvint à résoudre Notre-Dame Saint-Alban en faisant de la conversion des catholiques à leur propre foi l'essentiel de sa mission : l'échec d'une évangélisation des incroyants et des réfractaires aux exigences de l'institution catholique commandait le repli vers un possible qui autorisait le salut personnel des soi-disant missionnaires.

A partir de ce moment, l'utopie paroissiale pouvait anticiper la communauté paroissiale idéale des classes moyennes. Et peut-être faudra-t-il en revenir à discuter les propositions émises par le sociologue Emile Pin, à propos de son étude d'une paroisse lyonnaise du sixième arrondissement, sur les comportements religieux des différentes catégories sociales et sur les relations qu'elles entretiennent avec l'institution paroissiale. « Il semble que les classes moyennes soient plus naturellement centrées vers la paroisse comme milieu d'intégration sociale, tandis que dans la bourgeoisie, l'on y voit plutôt un point de départ pour l'évangélisation d'un milieu existant dont l'implantation géographique ne coïncide pas avec les limites d'une paroisse. Si toutefois quelques membres de la bourgeoisie vivent en relation étroite avec la paroisse, c'est davantage pour y assumer des services et des responsabilités que pour y trouver un milieu et des relations qu'ils possèdent par ailleurs. »¹¹ La nature des liens qui se fixèrent entre Victor Carlhian et la paroisse qu'il avait contribué à fonder et qu'il continuait à soutenir financièrement ne s'explique pas seulement par le conflit de personnes qui l'opposait à Laurent Remillieux. Les approches et les pratiques qu'ils avaient de leur religion s'ancraient dans leurs appartenances sociales. A l'un la recherche d'un accomplissement spirituel au sein d'un réseau d'intellectuels catholiques lyonnais constitué en dehors de la paroisse et l'usage sélectif de celle-ci, dans la mesure où ce réseau l'investissait, à l'autre la réalisation de la communauté paroissiale rêvée. Les autres conclusions d'Emile Pin encouragent encore les rapprochements entre les fonctionnements sociaux des paroisses de Saint-Pothin et de Notre-Dame Saint-Alban. Selon lui, il existerait aussi une correspondance culturelle entre la bourgeoisie et le catholicisme urbain, « marquée non seulement par une semblable hiérarchisation des valeurs, mais surtout peut-être par un mode semblable de connaissance où la *médiation conceptuelle* joue un rôle essentiel jusque dans la

¹¹ E. Pin, *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, Saint-Pothin à Lyon*, op. cit., p. 259-260.

perception des signes et symboles sacrés »¹². Au contraire, « dans l'approche religieuse des classes moyennes la valeur "communautaire" semble occuper la première place »¹³. Tout autant qu'à une histoire religieuse de la bourgeoisie que souhaitait voir écrire Xavier de Montclos, projet qu'il livrait à ses étudiants de maîtrise dont je faisais partie, l'exploration du catholicisme aux prises avec la ville du premier vingtième siècle amène à s'interroger sur l'histoire religieuse des classes moyennes, produit de la ville. S'appropriant la religion de la bourgeoisie, elles en viennent à redessiner son cadre et à redéfinir la hiérarchie de ses valeurs et les règles de sociabilité qui sont liées à sa pratique.

Après la mort de son premier curé, Notre-Dame Saint-Alban entama un long voyage vers l'anonymat. L'abbé Giroud prit en charge la paroisse à l'automne 1949. C'était un prêtre du Prado et cette succession respectait la volonté du défunt qui avait ainsi imaginé assurer la continuité de son œuvre. Joseph Folliet reprend les paroles de Laurent Remillieux pour commenter « l'adoption de la paroisse par le Prado », déjà annoncée par l'arrivée de vicaires pradosiens, dont le dernier, l'abbé Jean Cossey :

« Dans l'année qui s'achève, vingt-neuvième de Notre-Dame Saint-Alban, s'est passé sur le plan religieux un fait gros de conséquences : la venue du Prado ; il prend charge de la mission que nous sommes et voulons être. Il ne faut pas dire que le Prado "prend" la paroisse. Il faut dire qu'en en prenant la charge, il apporte au groupe paroissial une accentuation nettement missionnaire : c'est sa raison d'être. [Et au sujet de la nomination de l'abbé Cossey] Désormais, nous allons prier et travailler de concert. Nos pensées, nos efforts, sous l'égide du vénérable P. Chevrier, vont tendre à l'unité jusqu'à la fusion, de telle manière que la personnalité de vos prêtres contribue sans cesse à former cette unité et à l'enrichir. »¹⁴

Et Joseph Folliet d'expliquer qu'une communauté d'esprit liait l'abbé Remillieux au Prado et que la volonté missionnaire d'un clergé pauvre pour les pauvres en était le signe élatant. L'abbé Giroud demeura le curé de Notre-Dame Saint-Alban jusqu'en 1962. Ses débuts furent très difficiles, son intégration gênée par la relation qui s'était construite entre les membres les plus fervents de la communauté paroissiale et le premier curé. Il avoue lui-même qu'il dut « se faire tout petit » et marcher dans les pas de son prédécesseur¹⁵. Il continua l'impression de la même feuille paroissiale, *La Semaine religieuse et familiale*, proposa la poursuite des « heures de lumière » et

¹² *Ibid.*, p. 411-412.

¹³ *Ibid.*, p. 412.

¹⁴ J. Folliet, *Le Père Remillieux...*, *op. cit.*, p. 177.

¹⁵ Témoignage oral recueilli à Saint-Etienne le samedi 4 janvier 1992.

approfondit la question de l'argent dans l'Eglise, apportant à la réflexion une dimension théologique¹⁶. La revue de *La Maison Dieu* du Centre de Pastorale liturgique publia en 1950 son témoignage sur la célébration de la messe à Notre-Dame Saint-Alban¹⁷. Tous ces éléments montrent effectivement que l'abbé Giroud donnait suite à l'œuvre liturgique qui avait valu à la paroisse son originalité et une partie de sa célébrité.

Les transformations sociales et urbaines du territoire paroissial se poursuivaient parallèlement. Tout au long des années 1950 la population des classes moyennes venaient grossir ses effectifs. Les enquêtes statistiques de sociologie religieuses conduites par l'Institut de sociologie des Facultés catholiques, et notamment par leur fondateur Jean Labbens, donnèrent lieu à plusieurs publications concernant l'agglomération lyonnaise¹⁸. L'établissement de tableaux et de cartes permet d'isoler certaines caractéristiques de Notre-Dame Saint-Alban. Sont recensés, pour l'année 1954, 963 pratiquants dominicaux. Mais malgré tous les efforts de l'abbé Giroud, les fidèles du temps de Remillieux ne ressentaient plus la même fervente présence spirituelle. Les paroissiens *extra-muros* se raréfiaient, ils ne provenaient plus que des paroisses contiguës et s'expliquaient par des logiques de voisinage. La vie religieuse de Notre-Dame Saint-Alban se repliait à l'intérieur des limites institutionnelles du territoire paroissial.

La composition sociale de la paroisse relevait toujours cependant d'une certaine dualité et des ouvriers participèrent à la formation d'une section de l'Action Catholique Ouvrière. Ils retrouvaient d'autres paroissiens issus des classes moyennes, souvent membres du personnel des hôpitaux ou employés de bureau, dans des réunions de *Pax Christi*, mouvement implanté sur la paroisse à l'initiative de l'abbé Remillieux, pour évoquer les problèmes de la paix, dans la continuité des engagements de l'entre-deux-guerres. L'ouverture sur les différents débats de

¹⁶ Th. Maertens, H. Joulia, F. Giroud, « Le problème de l'argent en liturgie », *Paroisse et liturgie*, n° 55, Publications de Saint-André, Biblica, 1962, 92 p.

¹⁷ Père Giroud, « La messe, foyer de charité, témoignage de Notre-Dame Saint-Alban », *La Maison Dieu*, n° 24, 4^{ème} trimestre 1950, p. 161-166.

¹⁸ Jean Labbens, *La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise*, 3 volumes, I « L'équipement religieux », Lyon Institut de sociologie, 1955, 39 p. ; II « Paroisses et chapelles », 1956, 53 p., III « L'Instruction, la Ville et les Praticquants », 1957, 47 p., (avec la collaboration de Roger Daille). Ou encore Jean Labbens, *Les 99 autres...*, Lyon, Emmanuel Vitte, 1954, 137 p.

l'Eglise contemporaine subsistait mais l'action des paroissiens les plus impliqués dans ces débats s'orienta plus volontiers vers le militantisme politique, conformément à l'évolution française générale. La volonté missionnaire se détournait des préoccupations de l'abbé Remillieux et les conditions du dialogue engagé avec les ouvriers se modifièrent. Le successeur de l'abbé Giroud, l'abbé Vacher, curé de 1962 à 1973, fit de l'Action Catholique Ouvrière la raison d'être de la paroisse. Le pluralisme des œuvres paroissiales, la diversité de la réflexion chrétienne qui avaient marqué Notre-Dame Saint-Alban disparaissaient au profit d'une militance qui se définissait en réaction contre un catholicisme social traditionnel. La liturgie était désormais reléguée au second plan au moment même où s'engageaient les débats conciliaires de Vatican II. Ce fut aussi à cette époque que l'abbé Vacher se débarrassa des archives amassées depuis la fondation paroissiale par l'abbé Remillieux. La rupture avec le passé se confirmait. Les nombreux paroissiens rencontrés conservent, pour la plupart, un souvenir douloureux de ces années, que fixa plus encore la fin, scandaleuse à leurs yeux, de l'abbé Vacher. L'histoire me fut à peine racontée, mais dans un raccourci saisissant : démission brutale – les clés de l'église et de la cure furent remises à la mairie – , mariage avec une religieuse du Prado, militantisme syndical, suicide, raccourci qui livre un des scénarios les plus catastrophistes de la crise du clergé français dans les années 1970.

L'abbé Vacher avait précipité les anciens paroissiens de Laurent Remillieux dans un chaos trop éloigné de leur sensibilité religieuse. Sa pastorale semblait s'adresser exclusivement aux ouvriers de la paroisse et ces derniers ont d'ailleurs préservé de lui un souvenir ému, empli d'amitié, vision opposée, mais complémentaire, de celle des paroissiens issus des classes moyennes. Le projet paroissial initial avait aspiré à une rencontre, à une collaboration des classes. Les années 1960 séparaient à nouveau les différents acteurs du territoire paroissial, l'église demeurant au centre d'une incompréhension voire d'un conflit dont les termes étaient cette fois inversés. Les classes moyennes se sentaient chassées de l'Eglise. Depuis les années 1970, la paroisse s'est vidée de ses fidèles et de ses prêtres. Un noyau de paroissiennes a pris en charge certaines activités : de vieilles dames organisent catéchisme, lecture d'Evangile, réunions de prières. Sur place, Notre-Dame Saint-Alban ne semble plus exister que par le souvenir des anciens.

Tous ces faits, toutes ces interprétations renvoient inmanquablement Notre-Dame Saint-Alban à l'histoire du catholicisme contemporain. Certains développements de

la thèse se sont d'ailleurs efforcés de replacer la paroisse lyonnaise dans le contexte général de l'Église catholique et de ses évolutions. Mais l'autre approche développée tout au long du travail peut paraître plus prometteuse. Les analyses des relations que ces catholiques entretenaient avec la grande ville comme de celles que les citoyens de la périphérie urbaine nouaient avec le religieux renvoient, quant à elles, à une histoire urbaine. Sur ce sujet, il reste beaucoup à dire : faire de l'historien du religieux un historien de la ville contemporaine offre très certainement la piste de recherche la plus attirante dans un moment historiographique qui valorise une histoire culturelle de la ville. Les silences de la dernière synthèse sur *l'Histoire de l'Europe urbaine*, dirigée par Jean-Luc Pinol¹⁹, révèlent l'étendue du champ de recherche qui s'offre à l'historien du religieux. Le passage en revue de l'index est symptomatique : si la thématique de la religion est bien sûr présente dans le tome I, essentiellement à travers les références sur les édifices et les pratiques, plus rien n'est dit de ces mêmes pratiques religieuses dans le tome II, centré sur les XIXe et XXe siècles, et les renvois aux églises, temples et mosquées ne concernent que la partie dévolue à « la ville européenne outre-mer » (Livre 5). « La ville contemporaine jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale » (Livre 4) semble avoir évacué de son territoire la religion. Seul Frédéric Le Play et ses disciples sont mentionnés dans un développement sur « les stigmates de la ville industrielle », qui rapporte la vision pathogène élaborée par les observateurs sociaux et rejoignant les inquiétudes morales des élites traditionalistes²⁰. Il est rappelé que le conservatisme catholique contribua à forger un discours anti-urbain, animé par la peur d'une remise en cause radicale des valeurs traditionnelles et d'un renversement de l'ordre établi, discours qui domina la période précédant les années 1880, mais qui lui survécut aussi et que l'on a d'ailleurs retrouvé chez les catholiques qui ont fondé Notre-Dame Saint-Alban. Plus intéressante encore est la lecture du chapitre consacré, toujours dans ce livre 4, à « L'appropriation de l'espace urbain ». Ce chapitre traite des sociétés urbaines, notamment à travers l'insertion dans l'espace urbain, les modes de vie et les sociabilités différenciés des élites, des classes moyennes et des ouvriers. Il présente aussi les cultures urbaines, après avoir fait de la ville le théâtre et l'enjeu des luttes sociales et politiques. Mais, au niveau religieux, ne sont invoquées que les dames

¹⁹ Jean-Luc Pinol (sous la direction de), *Histoire de l'Europe urbaine*, Tome I *De l'antiquité au XVIIIe siècle. Genèse des villes européennes* et Tome II : *De l'Ancien Régime à nos jours. Expansion et limite d'un modèle*, Paris, Editions du Seuil, 2003, 969 p. et 889 p.

²⁰ J.-L. Pinol (sous la direction de), *Histoire de l'Europe urbaine*, Tome II, *op. cit.*, p. 119.

patronesses qui se recrutaient au sein des élites et les « nombreuses associations féminines » qui « combin[ai]ent des réseaux de sociabilité charitable, religieuse et mondaine »²¹.

Tout se passe comme si la ville ne pouvait être lue qu'à travers le paradigme de la modernité : parce que la ville incarne cette dernière, son étude ne peut prendre en compte la religion qu'en négatif. La tradition a perdu la guerre qui lui a été livrée et elle-même a refusé la transaction qui lui était imposée. Elle survit à l'état de trace, une trace héritée d'un monde ancien qui s'est irréversiblement perdu. Que le religieux ait intégré la dynamique urbaine, que le mouvement ait eu lieu avec les institutions religieuses ou en dépit ou encore en dehors d'elles, demeure un impensable pour ceux qui ne perçoivent la religion que comme tradition. Il faudrait reprendre le dossier et renouveler le questionnement, en dépassant l'approche par l'antagonisme de la religion et de la modernité, qui ne peut, à elle seule, rendre compte de toutes les réalités de la ville. C'est précisément dans le chapitre de *l'Histoire de l'Europe urbaine* sur « L'appropriation de l'espace urbain » que pourrait se glisser une réflexion sur le rôle et la place du religieux dans la ville : comment situer l'espace paroissial, ou les espaces religieux établis sur d'autres critères que le territoire, dans cette ville où s'oppose à l'espace privé, « celui du logement, de la maison », l'espace public qui, « au sens où l'entend Jürgen Habermas, désigne l'ensemble des lieux dans lesquels circule l'information et où se tisse le lien social »²² ? Nouveau territoire à explorer pour l'historien du religieux contemporain, nouvelle thématique à intégrer pour l'historien de la ville, ce champ de recherche est encore à défricher : il faut dresser un inventaire des travaux déjà effectués, définir les chantiers à ouvrir, construire les différents objets de l'étude, inventer la plupart des sources.

Mais par rapport à la thèse qui s'achève, une interrogation subsiste : comment valider les conclusions tirées d'une expérience de micro-histoire ? Au-delà de la spécificité de l'histoire des catholiques lyonnais et du territoire urbain liés à Notre-Dame Saint-Alban, est-on en mesure de rejoindre une histoire plus large du religieux dans la ville ? Centre, quartiers périphériques, banlieues, la grande ville offre au religieux bien des itinéraires spécifiques qui demeurent à explorer et à comparer. Mais la généralisation exige de se pencher non seulement sur d'autres types d'espaces

²¹ *Ibid.*, p. 248.

²² *Ibid.*, p. 245.

urbains mais aussi sur d'autres types de villes, des villes qui, par leur taille, par leur lien avec l'industrialisation, par la composition de leur population et par le rapport entretenu avec la religion, se différencieraient de Lyon. Plus loin, les réponses françaises à la question des relations entretenues entre le religieux et la ville ne sauraient suffire. Placé dans d'autres configurations, là où l'idée de modernité ne s'est pas imposée dans les mêmes termes, là où les modalités de la sécularisation n'ont pas abouti au même refoulement conflictuel du religieux, là où les rapports sociaux et politiques de domination ont continué à se déterminer en faveur de la religion, dans les pays de la vieille Europe ou dans les pays des Nouveaux Mondes qui bâtissent aussi leurs villes, le religieux doit s'inscrire dans ce nouveau territoire urbain : dans quelle mesure participe-t-il de sa socialisation et de ses cultures ?

De toutes les façons, cette question n'a jamais formé le seul enjeu ni l'enjeu ultime du travail. Car le jeu serré conduit autour des acteurs de l'histoire paroissiale a voulu résolument rendre compte d'une autre réalité, se nouant à une plus grande échelle et porteuse d'une signification plus singulière. La réalité « locale » dans laquelle on s'introduit alors intéresse l'Histoire peut-être moins pour elle-même que pour le chemin parcouru pour la retrouver. Une thèse propose des résultats mais vaut surtout pour les hypothèses de recherche exposées et les analyses mises en œuvre pour produire et vérifier ces dernières. Il faut qu'elle donne à voir le processus de construction intellectuelle qui conduit à présenter une ou quelques versions de l'histoire de Notre-Dame Saint-Alban. Il faut qu'elle donne à comprendre comment on parvient à emboîter des réalités qui s'élaborent à des échelles différentes et procèdent de logiques différentes. Il faut qu'elle montre comment elle concilie la réalité vécue par les individus et celle qui les insère dans un ensemble plus vaste, qu'ils ont contribué à édifier mais qui les dépasse et oriente à son tour leur vie, à la manière d'un tout qui est nécessairement plus que la somme des parties.

Enfin, n'oublions pas qu'une histoire du religieux conduit inmanquablement à une analyse du rapport entretenu par les croyants au réel. C'est dans ce rapport que se manifeste leur spécificité. Le discours que les catholiques construisent sur le réel, éminemment idéologique, renvoie l'historien à leurs valeurs et à leurs fantasmes. Mais il en est de même pour tout autre groupe structuré par un système de valeurs proposant une vision totale, à la fois explication et interprétation, du monde qui l'entoure. La réalité apparaît aux croyants à travers un prisme déformant et leur action comme leurs réactions à la société de leur temps ne peuvent se comprendre

qu'en regard de leur construction du réel. Les catholiques, à l'instar de tous les autres groupes humains, démontrent par là qu'il n'existe que des vérités et des réalités particulières. Le relativisme, non dans le sens du doute absolu mais dans celui d'une pluralité des réalités, qui a fondé depuis longtemps les bases de la réflexion anthropologique, devient de la même façon un référent pour l'historien. Au fondement religieux de la perception des catholiques et de leurs espérances, se mêlent évidemment les données sociales de leurs histoires et les apports plus intimes des itinéraires individuels. Autant de critères à croiser pour dresser une typologie des possibles catholiques. Mais ces possibles n'existeront qu'à travers l'imbrication, aux multiples combinaisons, du réel et du désir, qui explique les relations que les croyants entretiennent au monde et aux autres.

ANNEXE 1 : Dossier photographique

Sommaire

Photographie 1 et 2 : La chapelle Saint-Alban.

Photographie 3 : La tour Montvert.

Photographie 4 : Vue d'ensemble du territoire paroissial (partie nord-ouest). Le Transvaal, chemin Saint-Alban (devenu rue Laënnec) et rue Longefer.

Photographie 5 : Vue d'ensemble du territoire paroissial (partie nord-ouest). Les pentes, chemin Saint-Alban et rue Volney.

Photographie 6 : L'église paroissiale.

Photographie 7 : L'église paroissiale, le presbytère et les écoles.

Photographie 8 : L'église paroissiale, le presbytère et les écoles. La faculté de médecine.

Photographie 9 : L'école primaire de filles et l'école enfantine.

Photographie 10 : La faculté de médecine en construction. La maison d'œuvres et le premier cours secondaire de jeunes filles.

Photographie 11 : La faculté de médecine et la Maison Sociale.

Photographie 12 : Les écoles et la maison d'œuvres.

illustration19.jpg

illustration20.jpg

illustration21.jpg

illustration22.jpg

illustration23.jpg

illustration24.jpg

illustration25.jpg

illustration26.jpg

illustration27.jpg

illustration28.jpg

illustration29.jpg

illustration30.jpg

ANNEXE 2 : La constitution de la base de données

L'étude statistique des habitants du quartier et de leurs pratiques comme le suivi longitudinal de quelques individus exigeaient un traitement informatique. Il fallait construire une base de données qui permettrait de rassembler diverses informations sur les ménages résidant sur le territoire de la paroisse. Les sources utilisées donneraient lieu, notamment, à des analyses des taux de fréquentation de la paroisse rapportés par exemple à la composition socioprofessionnelle du quartier ou à la mobilité géographique des habitants. Elles serviraient aussi à un travail de cartographie exigeant d'autant plus une grande précision qu'il porterait sur un micro-espace. Le fichier devait donc réunir suffisamment de données sérielles fiables dont l'exploitation devait éprouver la validité des hypothèses formulées par le chercheur.

Pendant les quelques mois passés à constituer le fichier, j' ai partagé mon temps entre la collecte des données, essentiellement aux Archives Départementales du Rhône, et la lecture de travaux d'histoire urbaine mettant en pratique les méthodes de traitement informatique de données sérielles. Les ouvrages de référence apparaissent clairement dans ma bibliographie qui met en exergue l'œuvre de Jean-Luc Pinol, essentiellement pour deux raisons. D'une part, le sujet de la thèse de ce spécialiste de l'histoire urbaine contemporaine porte sur la ville de Lyon dans le premier vingtième siècle et outre les résultats exposés, il fournit à la fois une présentation utile des sources à utiliser et des problèmes qu'elles posent, et une méthodologie qui donne les

moyens de leur exploitation²³. D'autre part, Jean-Luc Pinol a continué à s'intéresser aux relations entre informatique et histoire urbaine et la suite de sa carrière l'a amené à publier des ouvrages méthodologiques sur l'outil informatique proposé aux historiens²⁴, tout en lui permettant de s'imposer comme l'un des plus éminents chercheurs français sur le thème des mobilités urbaines²⁵. D'autres travaux entrepris essentiellement par des chercheurs du Centre Pierre Léon, centre d'histoire économique et sociale de l'Université Lumière Lyon 2, ont pu guider mes premiers pas dans cet univers de l'histoire urbaine assistée par ordinateur²⁶.

Pourtant, la spécificité de mon sujet, qui doit dévoiler le fonctionnement d'un micro-espace de la périphérie urbaine et qui intègre la dimension religieuse de la ville, exige des choix particuliers, forcément différents. Déjà, mon point de départ n'est pas le même. Je devais réunir des informations non sur des individus choisis de façon aléatoire à partir d'une source que j'aurais privilégiée pour sa fiabilité et parce qu'il m'aurait fallu suivre ces individus dans leurs déplacements, mais sur des individus immobiles qui s'imposaient à moi parce qu'ils habitaient le territoire de la paroisse à étudier. Jean-Luc Pinol a défini ses cohortes de Lyonnais à partir des listes électorales, « sources principales », et n'a utilisé les listes nominatives que comme

²³ Jean-Luc Pinol, *Les mobilités de la grande ville, Lyon fin XIXe – début XXe*, Paris, P.F.N.S.P., 1991, 432 p. Les annexes de l'ouvrage (p. 347-402) m'ont été particulièrement salutaires pour codifier certaines données des listes nominatives des recensements, celles relatives aux professions exercées par les individus recensés surtout. La définitions de ces objectifs méthodologiques et des moyens mis en œuvre a été résumé dans l'exposé de soutenance de sa thèse d'Etat, le 7 janvier 1989, publié sous le titre « Mobilités et immobilismes d'une grande ville : Lyon de la fin du XIXe siècle à la Seconde Guerre mondiale », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1989, n° 1, p.5-14.

²⁴ Mon approche de l'outil informatique a débuté par la lecture d'un manuel de base en la matière, Jean-Luc Pinol et André Zysberg, *Métier d'historien avec un ordinateur*, Paris, Nathan, 1995, 239 p.

²⁵ En témoigne notamment l'atelier coordonné par Michel Poulain et Jean-Luc Pinol et intitulé « Faire son chemin dans la ville » présenté à la 4^e conférence internationale d'histoire urbaine (septembre 1998). L'ensemble des communications a été publié dans le 1^{er} numéro de l'année 1999 des *Annales de démographie historique*.

²⁶ On en retrouvera la liste dans la bibliographie. Je me contenterai de rappeler, puisque je serai amenée à le citer ici, l'article de Philippe Videlier, « Structures sociales et traitements informatiques, quelques problèmes de méthode. L'exemple de Vénissieux entre les deux guerres », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1982, n° 4, p. 41-52.

« sources d'appoint »²⁷, alors que ces dernières sont devenues pour ma recherche des sources primordiales.

En effet, quand on étudie un espace urbain périphérique, l'inconvénient des listes électorales qui « ne comprennent ni les femmes, ni les jeunes, ni les immigrés, ni de nombreux transplantés », et qu'on doit encore réviser en baisse « si l'on tient compte du décalage existant entre la population effectivement présente lors du recensement et les électeurs qui auraient dû être radiés parce qu'ils ont quitté la commune et ne l'ont pas été »²⁸, ou parce que l'adresse lyonnaise livrée par le document ne rend plus compte du domicile de l'électeur en question, cet inconvénient donc, devient majeur et dresse une limite encore plus insurmontable pour la compréhension de l'espace envisagé que les erreurs des listes nominatives. Un quartier de la périphérie de la grande ville, industrialisée et en cours d'urbanisation, comporte fatalement une part importante de population instable ou nouvellement arrivée, mal intégrée dans la ville, et de nombreux étrangers cherchant travail et logement. L'étude de la pratique religieuse implique aussi qu'on repère toutes les femmes.

Je ne me suis pas lancée dans une collecte exhaustive des données sur l'espace défini par les limites de la paroisse. Les tentatives de participer à une histoire prosopographique ne demandent pour être sérieuses qu'un repérage de quelques familles significatives. Quant au traitement statistique de données sérielles, il est reconnu qu'il peut se baser sur des échantillons de population suffisamment importants et suffisamment représentatifs de l'ensemble de l'espace urbain à analyser. Mais avant de débiter la collecte des données, il était indispensable de définir mes besoins autrement dit mes objectifs de savoir. J'avais donc besoin de connaître la population résidant sur le territoire de la paroisse au moment de la fondation de Notre-Dame Saint-Alban, dans l'immédiat après-guerre : ses caractéristiques socioprofessionnelles, ses origines géographiques, ses structures d'âges, la structure aussi des ménages et leur composition, les types de résidents (propriétaires ou locataires) étaient à évaluer de façon globale. Si je remarquais la moindre hétérogénéité dans cette population, j'envisagerais alors les modalités de sa distribution dans l'espace retenu, pour pouvoir établir les logiques sociales de cet espace, qui influeraient certainement (du moins ce serait une des hypothèses de

²⁷ Jean-Luc Pinol, « Mobilités et immobilismes... », *op. cit.*, p.6.

²⁸ Philippe Videlier, « Structures sociales et traitements informatiques,... », *op. cit.*, p.45.

départ) sur la participation active à la vie paroissiale si ce n'était sur sa fréquentation. Je devais ensuite connaître les évolutions susceptibles de modifier les données de départ. Je me suis fixée des limites chronologiques, pour resserrer cette étude à la période du premier élan missionnaire, celui qui a précédé la Seconde Guerre mondiale. Pour des raisons de temps et de commodité de consultation des sources, il m'a été impossible d'étendre cette expérience jusqu'à la fin des années 1940. Je n'échappais pourtant pas à une dernière décision préalable : les recensements ayant eu lieu tous les cinq ans, à quel rythme fallait-il suivre ces évolutions ?

Il convenait désormais de définir les échantillons de population. Cette question revient également à poser celle de l'échelle la plus judicieuse à respecter dans l'étude d'un espace urbain : en bref, le quartier ou la rue ? Déjà, jetons un sort au terme de quartier. Je sais que l'employer, c'est entrer dans tout un champ de l'historiographie de la ville et se lancer dans l'aventure de la définition de ses limites²⁹. Mais je n'oublie pas que, dans le cadre de mon sujet, l'espace m'est donné *a priori* par la délimitation du territoire paroissial. Je me préoccuperais bien du quartier mais pour analyser l'articulation de la paroisse sur celui-ci, leurs rapports et leur interaction possible. Résumons alors le dilemme : la saisie exhaustive de la population résidant dans le territoire de la paroisse était-elle nécessaire pour en comprendre son fonctionnement ou pouvais-je sélectionner quelques rues représentatives de l'ensemble des habitants ? En fonction des choix que j'effectuerais, jusqu'à quel point le croisement des données des registres paroissiaux avec les données d'histoire sociales et urbaines donnerait-il des résultats révélateurs et pertinents ?

Je finis par transiger. Je tenterai de reconstituer la population du « quartier » de façon la plus exhaustive possible (des rues ont été oubliées dans les relevés des recensements surtout en 1921) pour les années 1921 et 1936 et j'assurerai un suivi de quelques rues, pour étudier des évolutions précises, à toutes les dates des recensements, 1911, 1921, 1926, 1931 et 1936. Je retiendrai autant de rues que de cas

²⁹ Chantier ouvert au Centre d'histoire économique et sociale Pierre Léon à Lyon dès la fin des années 1970. Voir Maurice Garden et Dominique Dessertine, « Les quartiers urbains. Définitions et limites. Méthodes d'analyse », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1979, n° 1, p.21-39. Les auteurs établissent un véritable protocole de recherche pour des études de quartiers amenées à se développer jusque dans les années 1990. Il s'agissait alors d'appréhender la réalité du quartier, sa diversité dans le temps et l'espace, puis de s'interroger sur les formes de vie sociale ou de sociabilité qu'engendre cette division matérielle de la ville.

distincts repérés au cours d'une prise de connaissance générale, lecture d'ensemble attentive, des données à toutes les dates. Le choix a aussi été dicté par les exigences de la cartographie, réalisée à partir du logiciel MapInfo³⁰. On peut reconstituer l'espace urbain étudié mais l'intérêt est d'alors d'informer précisément chaque rue, chaque parcelle et chaque bâti. L'expérience m'a entraînée plus loin que prévu dans l'exploration des virtualités d'une histoire religieuse de la périphérie urbaine. J'ai bien eu conscience de l'énormité de la tâche, mais une fois ce nouveau chantier ouvert, il s'est imposé à moi dans son « absolue et passionnante nécessité » pour l'historienne du religieux.

La collecte des données fut, on se l'imagine très bien, longue et laborieuse³¹. J'ai opéré la saisie des données sur des feuilles Excel à partir des microfilms mis à la disposition des chercheurs pour les listes nominatives des recensements. J'ai entré, sur d'autres feuilles, les données des registres paroissiaux³², celles des matrices cadastrales et des registres d'impôts. Pour ces dernières, je n'ai pu recueillir que des informations très réduites car les registres étaient en cours de classement. Je n'ai pu consulter que quelques données pour les années 1930 et 1940. On ne conserve dans les Archives Départementales qu'une année sur dix et les registres du début des années 1920 n'avaient pas encore été exhumés³³. Mon inexpérience de ce type de sources a bien sûr causé, en dépit de toutes mes lectures, des erreurs d'organisation dans la saisie. Qu'est la théorie sans la pratique ? J'ai été amenée à corriger ces erreurs une fois la familiarité avec les sources acquise, mais surtout quand j'ai eu

³⁰ Voir le travail réalisé en collaboration avec Jérôme Chaperon et dont la production a été rassemblée dans le dossier cartographique présenté dans ce volume joint au texte de la thèse.

³¹ Je ne remercierai jamais assez Claude Prudhomme pour le prêt de l'ordinateur portable du Centre Latreille. J'ai bien conscience d'avoir monopolisé cet instrument de travail et d'avoir pu, par ce privilège, organiser mes journées de travail aux Archives Départementales uniquement en fonction de mon temps d'enseignement à l'Université. De plus, la présence d'un deuxième ordinateur à mon domicile m'a permis d'être aidée au moment du formatage des fichiers, quand il a fallu confronter, le plus aisément possible, les nouvelles versions aux anciennes ou encore les données de sources différentes.

³² Les responsables de la paroisse Notre-Dame Saint-Alban ont accepté de me confier les registres le temps de la saisie des données ; l'organisation de cette partie de mon travail en a été d'autant plus facilitée.

³³ Je voudrais aussi remercier l'employé des A.D.R. qui était responsable de ce premier classement. Il a recherché les registres qui pouvaient m'être utiles, alors qu'ils ne se trouvaient pas disponibles pour la consultation publique et s'est toujours efforcé de m'aider.

intégré les contraintes de la codification des fichiers Excel et mis au point mes hypothèses de recherche. La saisie formelle des données dépendait de ce que je voulais savoir : les évidences restent toujours à découvrir par soi-même.

La phase suivante devait me plonger plusieurs fois dans une grande perplexité. Nettoyer un fichier, c'est le débarrasser de tous les parasites qui augmentent la part de l'aléatoire des calculs, de la vérification des hypothèses, des interprétations. C'est donc, d'une part, tenter de corriger les erreurs d'écriture, d'orthographe des noms propres, ou du moins choisir en opérant des rapprochements, quand on peut recueillir des données concernant les mêmes individus sur plusieurs années ou dans des sources différentes, et finalement uniformiser les informations. Mais d'autre part, il s'agissait de traquer et d'éliminer les ménages fictifs.

Il a bien fallu ainsi se confronter à ces listes nominatives des recensements falsifiés par les services municipaux, qui avaient inventé environ un Lyonnais sur cinq entre 1911 et 1936. L'article qui analyse ce problème est déjà ancien, mais demeure la seule véritable mise au point et la référence pour toutes les études d'histoire urbaine menées sur Lyon³⁴. Les conclusions de Jean Bienfait et les méthodes qu'il a déterminées pour repérer les falsifications ont servi à tous les historiens qui ont dû utiliser les listes nominatives lyonnaises. Sa critique a porté essentiellement sur les recensements de 1931 et 1936. En résumant, l'archétype du Lyonnais imaginaire est un homme entre 30 et 40 ans, de nationalité française, originaire de Lyon, marié avec une Lyonnaise un peu plus jeune que lui, et pourvu de trois enfants dont les naissances ont été très régulièrement espacées, le plus souvent par un intervalle de deux ans.

« A chaque recensement furent multipliés, dans des immeubles existants, les logements [...]. Et ces logements se trouvèrent peuplés de familles aux caractéristiques bien définies. Familles de cinq personnes, à quelques exceptions près, en 1936 comme en 1931. Familles de cinq personnes encore, mais mêlées à un nombre grandissant de familles de quatre à six personnes en 1926 et 1921 et surtout en 1911, où la population fictive paraît hétérogène. Familles biologiques, composées du père, de la mère et de trois enfants mineurs, en 1936 et en 1931. Mais aux recensements précédents il peut s'agir aussi de ménages ordinaires de composition variable, où une famille réduite se complète d'ascendants, de collatéraux ou de domestiques. Familles fantômes que l'on voit disparaître d'un recensement à un autre, et dont le chef n'est pas porté sur les listes électorales. En 1911, il arrive cependant, pour tel ou tel ménage suspect, que l'homme soit électeur : seuls, sans doute, deux ou trois ou quatre enfants ont été tirés des limbes. »³⁵

³⁴ Jean Bienfait, « La population de Lyon à travers un demi-siècle de recensements douteux (1911-1936) », *Revue de Géographie de Lyon*, 1-2, 1968, p.63-132.

³⁵ Jean Bienfait, « La population de Lyon... », *op. cit.*, p.97.

Quelques exemples illustreront plus concrètement mon propos. J'ai sélectionné des informations sur des ménages que j'ai considérés comme fictifs et les ai reproduites dans les tableaux 1 à 4. Les deux premiers tableaux concernent les listes nominatives de 1931 et 1936, qui fournissent en fait les cas les plus simples. Tous les individus sont de nationalité française. En 1931, ils sont presque tous nés à Lyon, tous en 1936. On y retrouve les « familles biologiques composées du père, de la mère » et essentiellement de « trois enfants mineurs » nés quasi systématiquement à deux années d'intervalle. Les graphiques 1a et 1b accompagnant les tableaux 1 et 2 montrent bien la prédominance des hommes et des femmes âgés de 30 à 40 ans. En moyenne, les époux ont 37 ans en 1931 et 35 ans et demi en 1936, les épouses, respectivement, 34 ans et 33 ans et demi. La différence d'âge moyenne au sein des couple est de presque 3 ans pour 1931 et d'un peu plus de 2 ans pour 1936, en faveur de l'époux. Les graphiques 2a et 2b révèlent que c'est pour l'année 1936 que la régularité est la plus grande : la différence d'âge est de trois ans pour 18 couples sur les 32 qui ont été jugés fictifs. Les ménages fictifs de 1936 se conforment à un archétype désormais mieux établi et qui semble livrer la famille lyonnaise idéale aux yeux de ceux qui ont été chargés de gonfler les chiffres de la population lyonnaise. L'indice de fécondité réel a été majoré par ces femmes qui ont donné naissance à trois enfants et le rattrapage démographique pouvait avoir lieu dans ce monde virtuel. Les irrégularités ont disparu au fur et à mesure des recensements. En 1926, ont été inventées des familles où le nombre d'enfants reste variable, et encore mes relevés pour 1926 sont loin d'être exhaustifs. Mais certains détails invraisemblables s'accumulent. Dans mon échantillon, les familles qui ont cinq enfant habitent toutes dans la rue Edouard Nieuport, et même deux parmi elles logent dans un immeuble, au 11, par ailleurs réservé à des garnis. Les noms propres commençant par un F abondent rue Longefer. L'utilisation de suite alphabétique apparaît courante : Faure, Faurel, Favier, Fiol, Fond, Forêt, Fux, l'accumulation est suspecte alors qu'on ne retrouve pas ailleurs de patronymes avec un F pour lettre initiale. La démonstration peut se répéter pour la rue Victor de Laprade. On a logé des familles fictives dans des maisons inventées ou on les a ajoutées dans des logements qui appartenaient à un propriétaire résident, retrouvé d'année en année sur les listes nominatives. Par exemple, un seul ménage réside au 6 de la rue Volney en 1921, 1931 et 1936. Laure Jobez, propriétaire résidente en 1921, a vendu en 1923 sa maison entourée d'un jardin à Anthème Trotot. Après la mort de ce dernier, en 1931, son fils Roger Trotot

hérite de son bien. Cette rue accueille une population aisée qui a opté pour l'habitat individuel. On conçoit mal que ces classes moyennes supérieures, professeur du secondaire ou de médecine, cadre supérieur, industriel, louent une partie de leur logement à des familles nombreuses. Le dernier aperçu d'invraisemblance que je proposerai concernera les dates de naissance des parents. Les chefs de ménages fictifs de l'impasse Saint-Alban sont tous nés en 1885 et leurs épouses en 1888. Les coïncidences témoignent des limites de l'imagination des falsificateurs.

Les choses sont bien plus compliquées pour 1921. La dépression démographique accentuée par les hécatombes de la Grande Guerre, l'amplification des mouvements de population et les bouleversements sociaux, mais plus encore peut-être le sentiment de ce qui était perçu comme des désordres, avaient prêté d'autres formes à l'adultération des listes nominatives. J'ai noté deux genres de ménages fictifs, mais qui ne ressemblent pas du tout aux inventions qui ont suivi et qui se caractériseraient par des constantes dans l'identité des individus. Cette fois, les dates et les lieux de naissance des parents comme ceux des enfants, la composition des ménages connaissent des variations importantes. Il faut chercher ailleurs la logique des combinaisons imaginées. Ainsi au 39 du chemin Saint-Alban, outre un ménage dont on retrouve la veuve en 1936, accompagné d'un couple qui semble anodin, on compte treize ménages suspects, reportés pour douze d'entre eux dans le tableau 4a. J'ai fait figurer le treizième dans le tableau 4b. Les douze ménages en question comportent tous plus de dix membres. Et même s'il existe ailleurs des ménages de type étendu comportant des ascendants et des collatéraux, même si ailleurs aussi la fille qui se marie continue à loger avec son époux chez ses parents, en attendant de trouver un logement en cette période de pénurie, l'accumulation inspire la défiance. Evidemment, aucun de ces ménages suspects ne réapparaît dans les années suivantes. De toutes les façons, le logement du 39 du chemin Saint-Alban, qui existait bien, ne pouvait pas abriter tant de monde. L'autre cas de figure réside dans les ménages regroupant un chef et d'autres personnes, célibataires dans presque tous les cas, et que ne rapproche apparemment aucun lien familial. Aucune indication n'est portée dans la colonne « situation par rapport au chef de famille ». Parfois cependant, comme dans la rue Villebois Mareuil, la mention « en garni » est précisée. La situation ne m'a pas semblé au départ douteuse. L'espace que j'étudiais s'urbanisait dans la continuité du quartier de « Monplaisir-ville ». L'industrie concurrençait les terres encore dévolues à l'agriculture et attirait une main d'œuvre ouvrière instable,

aux conditions de vie précaires. Mais pourquoi ne rencontre-t-on pas parmi ces ouvriers logés dans des garnis incertains des étrangers ? Pourquoi les listes nominatives affichent-elles autant de femmes, alors que les historiens qui se sont intéressés à ce type de logement ouvrier remarquent qu'il ne concernait qu'exceptionnellement les ouvrières célibataires ? De plus, les quelques cas que j'ai consignés dans le tableau 4b laissent apparaître une nouvelle bizarrerie dans les patronymes des chefs de famille qui se succèdent, quand on procède à un tri par ordre alphabétique : Jomain, Jonchier, Jonnery, Josserand pour le chemin Saint-Alban ; Magnat, Magnard, Magnaron uniquement pour le 4 de la rue Villebois Mareuil. Ils n'ont certes pas été inscrits dans cet ordre sur les listes nominatives consultées aux Archives Départementales. Mais cette situation équivoque se reproduit trop souvent pour ne pas éveiller les soupçons. Les listes de 1921 sont encore grossies de ménages réels ou non, en tout cas plusieurs fois inscrits dans des rues différentes. Certaines pages ont été recopiées deux fois. L'erreur est facilement identifiable, mais il n'en reste pas moins que ces ménages ont été comptabilisés deux fois dans le récapitulatif du recensement et que mon problème a été de discerner l'adresse exacte des familles à conserver.

Le pire restait que je ne détenais pas toujours les moyens de résoudre avec certitude tous les dilemmes qui se posaient à moi. J'ai essayé de procéder à des choix rationnels mais j'ai nettement entrevu les limites d'un esprit logique raisonnant sur un passé qui se dérobaient. Je ne parviendrais jamais à maîtriser totalement mes sources : jusqu'à quel point la part d'aléatoire était-elle acceptable ? J'ai cependant réussi à diminuer cette part. Pour le reste, j'ai constitué un fichier parallèle de ménages suspects, mais pour lesquels je ne suis pas assurée de leur inexistence. J'ai donc constitué trois fichiers : un fichier de ménages considérés comme réels, un fichier de ménages jugés fictifs et un dernier qui contenait les ménages suspects. J'ai effectué les calculs statistiques sans eux, puis avec eux, pour vérifier si les résultats étaient modifiés. En fait, ils ne le sont pas, car statistiquement les données fournies par le troisième fichier sont insignifiantes. En dernier recours, j'ai aussi la possibilité de me réfugier derrière l'alibi scientifique de tout historien : j'ai critiqué mes sources...

La troisième et dernière phase avant l'exploitation des données d'histoire sociale collectées et nettoyées devient finalement, quand on la compare aux deux autres, un simple jeu de logique formelle. Le formatage du fichier implique la codification des

informations contenues dans les cellules des feuilles Excel. Convertir le texte en chiffre, quand cela est possible, doit faciliter le traitement informatique des données, c'est-à-dire les calculs et l'établissement de graphiques. J'ai par exemple codifié le statut familial du chef de ménage, sa catégorie professionnelle, celle de son épouse et du premier enfant s'il y avait lieu de le faire, leur nationalité, le type du ménage, etc. La codification est réservée aux colonnes présentant un nombre d'informations suffisamment restreint pour qu'elle demeure pertinente et efficace en vue d'un traitement informatique. C'est ici que j'utilise les codes mis en place par Jean-Luc Pinol pour l'étude des caractéristiques socioprofessionnelles des cohortes de Lyonnais suivis dans sa thèse³⁶. Pour les types de ménage, je me suis référée à l'étude menée par Stéphanie Condon sur les Italiens de la Guillotière dans la première moitié du XXe siècle et à ses renvois bibliographiques sur la question de la structure des ménages³⁷.

Le fichier créé à partir des informations fournies par les listes nominatives a été ensuite enrichi des données trouvées dans les registres de catholicité ou codifiées à partir d'autres sources paroissiales, afin de mener l'étude de la fréquentation paroissiale. Cette étape a été retracée dans la première partie du chapitre 6 de la thèse et je n'y reviendrai donc pas. Les données relevées dans les matrices cadastrales ont servi pour leur part à alimenter la construction de la base de données cartographiques sur le logiciel MapInfo. On rentre là dans le champ du travail cartographique réalisé en collaboration avec Jérôme Chaperon et dont les aspects techniques sont présentés dans l'annexe 3.

La saisie des données sur Excel a été imposée au départ par le matériel informatique disponible et par mon inexpérience du logiciel Access. Une fois les fichiers créés et codifiés sur Excel, ils ont été basculés sur Access, pour mobiliser certaines informations ou pour faciliter les opérations de tri et de croisement des variables. Un ami informaticien m'a enfin aidée à établir requêtes et formulaires qui ont permis un

³⁶ Cf. Note 1 de l'annexe 1.

³⁷ Stéphanie Condon, *The settlement and integration of italian immigrants in a working class district of Lyon, 1890-1954*, PhD Geography, University of London, 1987, 419 p. J'ai découvert cette étude à partir de l'article que l'auteur a publié dans la revue du Centre Pierre Léon : Stéphanie Condon, « Les courants migratoires italiens vers la Guillotière dans la première moitié du XXe siècle », *Bulletin Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1992, n° 1, p. 5-12. Déjà à la suite de cet article est proposée une bibliographie intéressante pour le néophyte, par exemple, T. Hareven, *Family time and industrial time*, Cambr., Mass., C.U.P., 1982.

traitement statistique des données, plus pratique à exécuter sur Access que sur Excel. Je suis pourtant retournée sur ce dernier logiciel pour réaliser les graphiques nécessaires aux démonstrations qui accompagnent les développements d'histoire sociale et urbaine du chapitre 4 ou les analyses de la pratique religieuse contenues dans le chapitre 6.

Tableau 1 : Ménages éliminés des listes nominatives du recensement de 1931.

illustration31.jpg

Tableau 2 : Ménages éliminés des listes nominatives du recensement de 1936.

illustration32.jpg

Age des couples éliminés des listes de 1931

illustration33.jpg

Age des couples éliminés des listes de 1936

illustration34.jpg

Différence d'âge au sein des couples éliminés des listes de 1931

illustration35.jpg

Différence d'âge au sein des couples éliminés des listes de 1936

illustration36.jpg

Tableau 3a : Chefs de famille éliminés des listes nominatives du recensement de 1926.

Chef du ménage	Adresse	DN	Commune	Dép.	Profession	Employeur
SAUTIER Sylvain	Impasse St-Alban, 1	1885	Lyon	Rhône	Ingénieur	
DECOMBES Louis	Impasse St-Alban, 3bis	1885	Lyon	Rhône	Gymnaste	
PRADIER Henri	Impasse St-Alban, 4	1885	Sautillières ?		Fumiste	
SORLIN Cyr	Impasse St-Alban, 4	1885	Dardilly	Rhône	Batelier	
BERTHIER Jean	Passage Guérin, 4	1880	Changy	Loire ?	Ajusteur	P.L.M.
ADRAS Pierre	Passage Guérin, 6	1899	Rive-de-Gier	Loire	Tôlier	
ALBEPART Robert	Passage Guérin, 6	1899	Paris	Seine	Employé	Et. et Tr. Du R
BISET Joseph	Passage Guérin, 6	1892	Chambéry	Savoie	Tourneur	Berliet

DUPRE Fernand	R. du Quartier Neuf, 1	1880	Lyon	Rhône	Boucher	
BAS René	R. du Quartier Neuf, 3	1880	Lyon	Rhône		
DURISE René	Rue E. Nieuport, 11	1886	Bron	Rhône	Manœuvre	Cottin
PATAY René	Rue E. Nieuport, 11	1881	Macon	S-et-L	Manœuvre	Berliet
DO Jacques	Rue E. Nieuport, 27	1882	Mions	Rhône	Menuisier	Buire
PONS Michel	Rue E. Nieuport, 27	1886	Fontaine	Rhône	Menuisier	
DIME Paul	Rue E. Nieuport, 3	1880	St-Priest	Isère	Employé	Cottin
DEDIEU Michel	Rue Longefer, 11	1887	Lyon	Rhône	Ajusteur	Berliet
SICOT Jean	Rue Longefer, 11	1880	Feurs	Loire	Ebéniste	
FIOL Marius	Rue Longefer, 13bis	1896	Millery	Rhône	Manœuvre	
FUX Louis	Rue Longefer, 13bis	1897	Lyon	Rhône	Manœuvre	Coignet
SENT Emile	Rue Longefer, 13bis	1892	Lyon	Rhône	Manœuvre	
FAUREL Ludovic	Rue Longefer, 2	1896	Nantua	Ain	Mécanicien	
FAVIER Louis	Rue Longefer, 2	1897	Le Puy	H-Loire	Dessinateur	
FORET	Rue Longefer, 2	1880	Beauzac	H-Loire	Employé	
FOND Jules	Rue Longefer, 25	1882	Lyon	Rhône	Menuisier	Berliet
FAURE Louis	Rue Longefer, 4bis	1882	Lyon	Rhône	Comptable	
PASCAL Henri	Rue Montvert, 10	1887	Dardilly	Rhône	Mécanicien	
CUZIN Emile	Rue Montvert, 12	1881	Tarare	Rhône	Dessinateur	
BRUNIER Georges	Rue Montvert, 4	1887	Givors	Rhône	Contremaître	
MEUNIER René	Rue Montvert, 6	1891	Lyon	Rhône	Rentier	
ODIN Joseph	Rue Montvert, 8	1889	Francheville	Rhône	Menuisier	
MOUSSIER Fernand	Rue V. de Laprade, 10	1886	Corps	Isère	Maçon	
USSON Frédéric	Rue V. de Laprade, 10	1887	Autun	S-et-L	Employé	Télégraphe
VALLIN Auguste	Rue V. de Laprade, 10	1888	Die	Drôme	Employé	Cie du Gaz
CHENE Manuel	Rue V. de Laprade, 12	1889	Lyon	Rhône	Typographe	
SEGUIN Charles	Rue V. de Laprade, 12	1887	Lyon	Rhône	Electricien	
SIMONIN Pierre	Rue V. de Laprade, 12	1887	Lyon	Rhône	Dessinateur	
THIMANNIER Etienne	Rue V. de Laprade, 12	1889	Morez	Jura	Employé	
TOIZAT Jules	Rue V. de Laprade, 12	1886	Thizy	Ain	Bourelleur	
TRICHARD Daniel	Rue V. de Laprade, 12	1889	Thizy	Ain	Commissionnaire	
BARONET Louis	Rue Volney, 12	1880	Lyon	Rhône	Comptable	B. d. F.
DUTEIL Laurent	Rue Volney, 6	1887	Voiron	Isère	Forgeron	Berliet
CLAVEL Armand	Rue Volney, 8	1884	St-Cyr	Rhône ?		

Tableau 3b : Ménages éliminés des listes nominatives du recensement de 1926.

Chef de ménage	Epouse	DN	Commune	Dép.	Nb enfants	Enfant 1	Enfant 2	Autres enfants
SAUTIER Sylvain	SAUTIER Paule	1888	Lyon	Rhône	3	Charlotte, 1915	André, 1917	Roger, 1919
DECOMBES Louis	DECOMBES Jeanne	1888	Lyon	Rhône	3	Jean, 1915	Honoré, 1917	Francine, 1919
PRADIER Henri	PRADIER Jeanne	1888	Lyon	Rhône	3	Hector, 1915	Paul, 1917	Charlotte, 1919
SORLIN Cyr ?	SORLIN Honorine	1888	Vaugneray	Rhône	3	Paulette, 1915	Jacques, 1917	Denise, 1919
BERTHIER Jean	BERTHIER Anna	1891	Changy	Loire ?	3	Louis, 1914	Marthe, 1918,	Pierre, 1920, Lyon

							Chagny	
ADRAS Pierre	ADRAS Laurence	1903	Lyon	Rhône	1	Antoinette, 1925		
ALBEPART Robert	ALBEPART Marie	1896	Tarare	Rhône	1	Marie-Louise, 1923		
BISET Joseph	BISET Louise	1895	Challes	Savoie	3	Gabriel, 1918, Chambéry	Marcelle, 1920	Suzanne, 1923
DUPRE Fernand	DUPRE Marie	1891	Villeurbanne	Rhône	3	Lucie, 1914	Antoine, 1918	Fernande, 1920
BAS René	BAS Germaine	1891	Lyon	Rhône	3	Simone, 1914	Lucie, 1918	Paul, 1920
DURISE René	GAY Jeanne	1884	Lyon	Rhône	5	Louis, 1911, Mécanicien	Pauline, 1913	1915 ; 1916 ; 1918
PATAY René	PATAY Louise	1881	Vienne	Isère	5	Marthe, 1913	Pierre, 1916	1918 ; 1920 ; 1922
DO Jacques	PALLE Lucie	1886	Lyon	Rhône	5	Paul, 1913	Marie, 1916	1918 ; 1920 ; 1922
PONS Michel	MASTEL Julie	1884	Lyon	Rhône	5	Lucie, 1913	Marthe, 1915	1918 ; 1920 ; 1918
DIME Paul	GAL Julie	1884	Lyon	Rhône	5	Marie, 1908, Dactylo, Buire	Marius, 1910, Mouleur	1913 ; 1915 ; 1917
DEDIEU Michel	DEDIEU Alice	1893	Lyon	Rhône	3	Joseph, 1915	Anne, 1918	Pierre, 1922
SICOT Jean	SICOT Louise	1891	Lyon	Rhône	3	Marius, 1914	Paul, 1918	Jeanne, 1920
FIOL Marius	FIOL C.	1897	Lyon	Rhône	3	Marie, 1922	Jean, 1924	Paul, 1925
FUX Louis	FUX Marie	1900	Lyon	Rhône	3	Louise, 1921	Marius, 1923	Jacques, 1925
SENT Emile	SENT Julie	1895	Lyon	Rhône	3	Marie, 1918	Louis, 1920	Jules, 1923
FAUREL Ludovic	FAUREL Marie	1897	Bourg-en-Bresse	Ain	3	Louis, 1922	Jacques, 1924	Madeleine, 1925
FAVIER Louis	FAVIER Marielle	1900	Lyon	Rhône	3	Jean, 1921	Louise, 1923	Emile, 1925
FORET	FORET Marie-Louise	1884	Retournac	H-Loire	3	Marie, 1908, Employée	Jules, 1910, Manoeuvre	Pierre, 1913
FOND Jules	FOND Marie	1886	Condrieu	Rhône	3	Lucie, 1913	Marius, 1916	Jean, 1918
FAURE Louis	FAURE Madeleine	1886	Retournac	H-Loire	3	Marie, 1913	Marcel, 1916	Louise, 1918
PASCAL Henri	PASCAL Jeanne	1890	Tassin	Rhône	4	Louise, 1916	Henriette, 1918	1920 ; 1922
CUZIN Emile	CUZIN Antoinette	1883	Amplepuis	Rhône	3	Laurence, 1913	Aimé, 1915	Antoine, 1917
BRUNIER Georges	BRUNIER Marie	1889	Villefranche	Rhône	3	Madeleine, 1914	Georgette, 1918	Emile, 1921
MEUNIER René	MEUNIER Noémie	1891	Lyon	Rhône	3	Suzanne, 1916	Robert, 1918	Yvonne, 1921
ODIN Joseph	ODIN Alice	1891	Gap	H-Alpes	3	Louise, 1914	Jeanne, 1916	Albert, 1918
MOUSSIER Fernand	MOUSSIER Joséphine	1886	Vif	Isère	3	Louis, 1917	Victoire, 1921	Annette, 1924
USSON Frédéric	USSON Alice	1894	Louhans	S-et-L	3	Henri, 1918, Montbrison	Louis, 1920	Hélène, 1923
VALLIN Auguste	VALLIN Jeanne	1893	L'Arbresle	Rhône	3	Noël, 1917, Vienne	Lucienne, 1919, Vienne	Henriette, 1924, Lyon
CHENE Manuel	CHENE Alice	1894	Lyon	Rhône	3	Fanny, 1917	Marguerite, 1920	Edouard, 1924
SEGUIN	SEGUIN Jeanne	1894	Lyon	Rhône	3	Frédéric, 1915	Bernard,	Renée, 1923

Charles							1920	
SIMONIN Pierre	SIMONIN Eugénie	1894	Villard ?		3	Louise, 1918	Ferdinand, 1921	Antoinette, 1924
THIMANNIER Etienne	THIMANNIER Augustine	1892	Lons-le Saunier	Jura	2	André, 1916, Bourg	Fernand, 1920	
TOIZAT Jules	TOIZAT Paulette	1892	Thizy	Ain	3	Henri, 1916	Antonin, 1919	Madeleine, 1921
TRICHARD Daniel	TRICHARD Claudia	1894	Tarare	Rhône	3	Augustine, 1917, Tarare	Adrien, 1920	Georges, 1922
BARONET Louis	DUMOULIN Henriette	1888	L'Arbresle	Rhône	3	Gaston, 1916	Louise, 1917	Henri, 1920
DUTEIL Laurent	BOUVIER Emilie	1890	St-Didier	?	3	Lucienne, 1921, Villeurbanne	Armande, 1923	Frédéric, 1925, Lyon
CLAVEL Armand	DUFFOUR Léonie	1887	Neuville	Rhône	3	Georges, 1916	Emilie, 1918	Antoine, 1922

Tableau 4a : Exemples de ménages de type étendu, éliminés des listes nominatives du recensement de 1921.

illustration37.jpg

Les douze ménages ont été recensés au 39 du Chemin Saint-Alban.

Tableau 4b : Exemples de ménages composés de plusieurs célibataires (en garnis ?) éliminés des listes nominatives des recensements de 1921.

illustration38.jpg

ANNEXE 3 : Le traitement cartographique des données

Le texte suivant est extrait de « A Study of parish life through urban micro-sociology : A catholic parish in a suburb of a big French city (Lyons) in the twenties », communication prononcée à la Onzième Conférence Internationale de Géographie Historique, qui s'est tenue à l'Université Laval de Québec du 12 au 18 août 2001, sous la direction de Marc Saint-Hilaire. Lors de ce colloque, la présentation de la partie technique du traitement cartographique a été assurée par Jérôme Chaperon. L'exposé des moyens et des méthodes mis en œuvre pour permettre le traitement cartographique de la base de données doit permettre au lecteur de saisir les enjeux techniques de cette cartographie et de mieux comprendre la part de travail assumée par le géographe au cours de la collaboration.

Constitution du fond de plan³⁸

« Les données fournies par les différentes sources devaient être mis en relation géographiquement avec l'espace de travail, le territoire de la paroisse, afin de permettre des analyses spatiales. Pour cela nous avons élaboré un fond de plan du territoire paroissial. Le fond de plan utilisé est issu du plan général de la Ville de Lyon qui est constitué d'un assemblage de 381 feuilles à l'échelle du 1/500^{ème} qui représente le tissu urbain de Lyon. Les premières études et levés nécessaires à l'élaboration de ce plan ont débuté en 1861. Mais pour ce qui est de notre quartier, du fait de son rattachement tardif à la ville de Lyon et son excentricité, les premiers levés sur le terrain ont eu lieu à partir de 1910³⁹. A partir du tableau d'assemblage, nous avons sélectionné quinze feuilles correspondant à notre secteur d'étude et ce à différentes périodes (années 1920, 1930 et 1940).

Les feuilles originales, appelées aussi « minutes », sont sur support papier entoilé au format « grand aigle » (1 mètre / 0,6 mètre)⁴⁰. Mais étant donné l'ancienneté des planches, celles-ci ont été microfilmées afin d'éviter les manipulations. Par conséquent, au lieu d'avoir comme support de travail des plans en couleur⁴¹ permettant de mieux distinguer les différents éléments, nous avons dû utiliser des reproductions monochromes de qualité médiocre. Par ailleurs, les originaux étant souvent détériorés, lors du calage⁴² des planches scannées nous avons dû les ajuster afin d'avoir un minimum de distorsion au niveau des marges.

³⁸ Le choix des sources historiques, y compris cartographiques (fonds de plan), est resté de ma responsabilité. Jérôme Chaperon a scanné les photocopies des feuilles originales, les « minutes » et il a assuré seul les opérations de calage et de vectorisation, qui sont explicitées dans les paragraphes suivants.

³⁹ Plusieurs plans de la ville de Lyon existaient mais ces plans manquaient d'homogénéité. En effet, on n'avait que des plans partiels et à diverses échelles pour reconstituer un ensemble. De plus, les annexions, au milieu du XIX^e siècle, des communes limitrophes à Lyon rendaient nécessaire l'établissement d'un nouveau plan sur la totalité du territoire lyonnais.

⁴⁰ *Forma urbis, Les plans généraux de Lyon du XVI^e au XXI^e siècle*, Lyon, Archives Municipales de Lyon, 1997, 251 pages.

⁴¹ A titre d'exemple, les constructions figuraient en carmin.

⁴² La calage est l'opération qui permet de passer du référentiel de numérisation au référentiel géographique. Pour le plan général de la ville de Lyon, le point d'origine du référentiel géographique est le sommet du dôme de l'Hôtel de Ville de Lyon.

Etant donné sa grande échelle et sa précision, ce plan contient une multitude de détails (le filaire de rues, le parcellaire, le bâti dur et le bâti léger⁴³, les plantations...) et des informations telles que les noms de voies, les numéros sur voies, les noms des propriétaires des parcelles.... Il donne également la possibilité de visualiser la succession des états des lieux à différentes dates. En ce qui concerne le travail de vectorisation proprement dit, c'est-à-dire la transformation en objets géométriques localisés des éléments graphiques cités ci-dessus, nous avons sélectionné uniquement certaines « couches » d'information : le filaire de rues, le parcellaire et le bâti dur. Ces éléments permettaient d'avoir un niveau de représentation suffisant pour notre étude. Par ailleurs, les agents de la ville ayant en charge la mise à jour des plans, ont procédé, pour certaines années, aux ajouts et aux modifications en surcharge sur des tirages c'est-à-dire des reproductions des minutes, les minutes étant conservées dans leur état initial. Il a donc fallu faire abstraction de ces surcharges. »

Le travail de la base de données

« Toutes les données [entrées sous Excel] ont ensuite été basculées sous MapInfo, en lien soit avec la couche « parcelle », soit avec la couche « bâti »⁴⁴. Un code unique, correspondant aux numéros de la matrice cadastrale, a été attribué à chaque entité permettant ainsi la liaison entre les données alphanumériques et les données géographiques. Toutefois, certaines constructions provisoires, qui n'ont pas fait l'objet d'une déclaration auprès des services des impôts, n'avaient pas de référence bien qu'elles aient été repérées par le géomètre. Il a donc fallu leur en attribuer une soit en fonction du numéro attribué à une date postérieure du plan (la construction ayant été déclarée a posteriori) soit arbitrairement. Il est à noter également, qu'à chaque référence cadastrale, peut correspondre plusieurs enregistrements alphanumériques : un immeuble comprend généralement plusieurs ménages distincts. Par conséquent, on ne peut pas, pour certaines informations, raisonner par ménage mais uniquement par bâti.

Par ailleurs, une grande part des données sont des données qualitatives. Pour en permettre le traitement informatique, il a fallu procéder à une codification en fonction, par exemple, d'une catégorie (la profession du chef de famille) ou le degré

⁴³ On entend par « bâti dur » tous les bâtiments construits en dur (maisons, immeubles d'habitation, usines, entrepôt, bâtiments administratifs, religieux, médicaux...) et par « bâti léger » tous les éléments attachés à ces bâtis durs (abris de jardin, clôtures...).

⁴⁴ A partir de ce moment, le travail cartographique a toujours été réalisé sous ma direction et en ma présence.

d'intensité (évaluation de l'implication des paroissiens dans la vie religieuse de Notre-Dame Saint-Alban)⁴⁵. »

L'intérêt du traitement cartographique

« Par la numérisation du fond cadastral et par l'intégration et la compilation des données recueillies dans une base de données nous avons créé un véritable Système d'Information Géographique (SIG). Par interrogations de cette base, sous le logiciel MapInfo, nous pouvons, dans un second lieu, traiter l'information en réalisant des cartes thématiques. La cartographie, représentation graphique des phénomènes spatiaux, est un moyen de communication autonome s'appuyant sur l'expression visuelle, expression universelle. Après les analyses textuelle et statistique, l'analyse spatiale permet d'accéder à un troisième niveau de réflexion laissé vide par les autres modes de traitement. Elle permet, d'une part, de localiser, de décrire des phénomènes mais plus précisément de comprendre et interpréter les organisations, les interactions spatiales, les évolutions (et par là, on accède également à une analyse temporelle), et, ainsi, en tirer des enseignements, des constats ou des hypothèses que l'on testera. Cette démarche complète, bien entendu, toutes les autres mais surtout les enrichit. A ce titre, la carte se différencie de l'illustration : elle est une image vivante, un instrument de recherche et cette utilisation de l'image est facilitée par la possibilité de création de manière automatisée des cartes. Les cartes produites deviennent une étape nécessaire à la réflexion et s'insèrent dans un ensemble qui expose les facteurs, les processus et les contextes et explique les relations entre les phénomènes observés. Cependant, il ne faut pas oublier que les images obtenues ne sont jamais qu'une construction du passé, un discours qui ne peut être neutre et qui peut être discuté. »

ANNEXE 4 : Dossier cartographique

Réalisation technique : Jérôme Chaperon

Sommaire

Carte 1 : Localisation du territoire paroissial en 1924

Carte 2 : Un espace en cours d'urbanisation

2a - Extension urbaine – Situation en 1922

2b - Occupation des sols en 1922

2c - Un espace rural résiduel : agriculteurs et salariés de l'agriculture en 1921

⁴⁵ Nous avons évidemment repris la codification déjà choisie lors de la constitution de la base de données (voir Annexe 2).

Carte 3 : Un espace social divisé (1921)

3a - Les classes dirigeantes

3b - Les classes moyennes

3c - Le monde du travail manuel

3c' - Ouvriers ou artisans

3c'' - Manœuvres

Carte 4 : Origine géographique des chefs de ménage – Les natifs de la Creuse et de la Haute-Vienne (1921)

Carte 5 : L'habitat en 1921-1922

5a - Nombre de ménages par habitation

5b - Typologie des résidents

Carte 6 : Localisation des bâtiments paroissiaux en 1924

Carte 7 : Typologie des espaces du territoire paroissial (années 1920)

Carte 8 : Fréquentation paroissiale des ménages résidant sur le territoire paroissial en 1921 – Le contraste des attitudes religieuses

8a - Paroissiens actifs

8b - Individus déclarés par le curé indifférents ou hostiles à la religion

Carte 9 : Fréquentation paroissiale des ménages résidant sur le territoire paroissial en 1921 – Ménages inscrits dans les registres de catholicité entre 1924 et 1949

9a - Baptême

9b - Mariage

9c - Sépulture

[malabre_n_cartes.pdf](#)

BIBLIOGRAPHIE

I – SOURCES

A. Archives

1. Fonds publics

Archives départementales du Rhône

Série 3 M. Elections

3 M 1737 : Sectionnement électoral : ville de Lyon (1908-1928)

Listes électorales par canton

7^e : 1920, 3 M 579 ; 1921, 3 M 609 ; 1926, 3 M 762 et 763

3^e : 1921, 3 M 604 et 605

14^e et 15^e bureaux : 1930, 3 M 910 ; 1931, 3 M 951

17^e bureau : 1936, 3 M 1156

Elections législatives, résultats par canton

1919 : 3 M 1368

1924 : 3 M 1369

1928 : 3 M 1370

1932 : 3 M 1373

1936 : 3 M 1374-1375

Série 4M Police

Affaires générales

Organisation de la police du département. 4 M 12 : Postes de police (1896-1935) – délimitation des commissariats de police

Opérations – Rapports de police. 4 M 113 (1911-1940)

Police judiciaire

4 M 201 : Registre des procès-verbaux

Police politique

4 M 260 et 261 : Procès-verbaux de réunions de partis politiques

Administration de la Sûreté

Individus signalés : 4 M 363 (1917-1934)

Plaintes – Enquêtes : 4 M 385 (1920-1940)

Forains : 4 M 448 (1932-1940)

Police administrative

Hôtels-garnis : 4 M 459 (1925)

Associations

4 M 502 : déclaration d'association « Le Sillon lyonnais », 6 mars 1908

Affaires sociales : 4 M 530, 531, 532 (1900-1940)

Coopératives : 4 M 557

Enseignement : 4 M 574 : Anciens élèves, amicales laïques, patronages (1895-1931)

Série 6 MP. Listes nominatives des recensements

(Recherches sur le territoire paroissial et sur les résidences de la famille Remillieux)

1836 : 6 MP 011, 6 MP 012, 6 MP 013

1841 : 6 MP 039, 6 MP 040

1846 : 6 MP 065

1851 : 6 MP 099

1856 : 6 MP 142, 6 MP 167

1861 : 6 MP 179, 6 MP 200

1866 : 6 MP 213, 6 MP 231

1872 : 6 MP 246, 6 MP 247, 6 MP 254, 6 MP, 6 MP 267

1876 : 6 MP 280, 6 MP 282, 6 MP 288

1881 : 6 MP 313, 6 MP 315, 6 MP 316, 6 MP 317, 6 MP 323, 6 MP 324

1891 : 6 MP 386

1896 : 6 MP 415, 6 MP 421, 6 MP 422

1901 : 6 MP 453, 6 MP 640

1906 : 6 MP 502

1911 : 6 MP 534, 6 MP 536

1921 : 6 MP 573, 6 MP 582

1926 : 6 MP 616, 6 MP 630, 6 MP 631

1931 : 6 MP 677, 6 MP 678

1936 : 6 MP 726, 6 MP 727

Série 7 Up. Justice de paix du 9^e arrondissement judiciaire de Lyon. Sondages

1920 : 7 Up 862 (jugements 2^e semestre)

1921 : 7 Up 852 (acte P.V.), 7 Up 914 (jugements 1^{er} semestre), 7 Up 880 (jugements 2^e semestre)

1926 : 7 Up 892 (acte P.V.)

1931 : 7 Up 2584 (jugements 1^{er} semestre), 7 Up 916 (actes divers)

1936 (jugements) : 7 Up 2805 (janvier-mars), 7 Up 2806 (avril-juillet), 7 Up 2807 (août-novembre), 7 Up 2808 (décembre)

1944 : 7 Up 906 (P.V. 1^{er} semestre), 7 Up 916 (P.V. 2^e semestre)

1945 : 7 Up 871 (actes 1^{er} semestre), 7 Up 883 (actes P.V. 2^e semestre)

7 Up 866, procès-verbaux et jugements de saisie-arrêt 1921-1930

Matrice cadastrale 1912-1944, 3 P 123, 104 à 108

Registres d'impôts. Perception de Monplaisir. En cours de classement au moment de la consultation

1930 : Impôt sur le revenu, contribution foncière et taxe des biens de mainmorte, taxe d'apprentissage.

1940 : Impôt sur le revenu (2 P 220 / 435), contribution foncière PNB et PB (269), taxe mobilière et patente (371, 406, 410).

Archives municipales de Lyon

Etat-civil

Série 2 E : Actes de naissance, de mariage et de décès des registres de l'Etat civil. A partir de l'acte de mariage de Laurent Remillieux et d'Augustine Combet (Etat civil de Lyon, 2^e arrondissement, registre d'état civil des mariages, 1881, 2 E 0786 – microfilm : 2 Mi 09-723 –, acte n° 192), j'ai remonté la piste des deux branches familiales en utilisant les tables décennales des actes de naissance, mariage et décès.

Registres de l'Etat-civil conservés dans les mairies d'arrondissement pour les actes de moins de cent ans. Registres des années 1935 et 1936 consultés à la mairie du 7^e arrondissement.

Fonds figurés. Plans, cartes, photographies

2PH7 : Couverture aérienne verticale de Lyon, réalisée par les services du Général Seive, le 17 août 1934, vues 67, 77, 78 et 79.

2 S 456 : Les cartes industrielles de France : le Rhône (1932).

1 S 5c – ½. : Plan de Lyon au 1 / 10 000^e, 1873 (microfilm).

2 S 484 : Plan de Lyon. Service géographique de l'armée, 1902. 0,770 x 0,585.

1 S 4 : Plan de la ville de Lyon, édité par le Service municipal de la voirie, 1902. 1,097 x 0,976.

2 S 444 : Plan de Lyon au 1 / 20000^e, 1910 (microfilm).

4 S : Plan général de la ville de Lyon, constitué d'un assemblage de 381 feuilles à l'échelle du 1/500. Les premiers levés sur le terrain concernant le territoire paroissial ont eu lieu à partir de 1910. Quinze feuilles ont été sélectionnées (4 S 286, 287, 302, 303, 304, 317, 318, 319, 320, 334, 335, 336, 350, 351, 352). Voir annexe 4.

Fonds privés. Chronique Sociale

Lors de leur consultation, les archives de la Chronique Sociale de France étaient en cours de classement. Elles étaient alors entièrement répertoriées dans le fonds 82 II. Depuis, elles ont été réparties essentiellement par périodes chronologiques :

- 82 II : Secrétariat social et Secrétariat général des secrétariats sociaux, programme des conférences des Semaines sociales, suivi des activités, comptes-rendus des conseils d'administration
- 130 II : Période 1892-1921
- 131 II : Période 1922-1937
- 132 II : Période 1938-1945. Les papiers de Sylvie Mingeolet et de Joseph Folliet se trouvent notamment dans ce fonds.
- 133 II : Semaines Sociales de France (années 1938-1951)

- 137 II : Semaines Sociales de France (1892-1937)
- 149 II : Dossiers documentaires

Sont données les anciennes références. On retrouvera le nouveau classement sur le site des Archives municipales de Lyon www.archives-lyon.fr, qui propose une liste à jour des fonds privés.

Malle n° 1

Boîte 2 : Répertoires ; retraites Saulsaie, 1924-1934 ; liste des abonnés ; souscripteurs, 1920

Boîtes 3 et 4 : Courrier reçu par Marius Gonin, 1920-1937

Boîte 5 : Liste des abonnés par département

Boîte 7 : Liste d'adhérents, 1935

Malle n° 2

Boîte 9 : Agendas, 1933-1937

Boîte 11 : Agendas, 1925-1932

Boîte 12 : Agendas 1919-1924

Boîte 13 : Répertoires, carnets d'adresse, 1904-1922

Malle n° 3

Boîte 19 : Lettres reçues personnellement par Marius Gonin. Documents concernant les liens entre Notre-Dame Saint-Alban et le mouvement laïc « Jésus ouvrier ».

Malle n° 5

Boîte 33 : Sillon

Malle n° 6

Boîte 124 : Courrier, 1946-1947 (correspondance de Sylvie Mingeolet).

Boîtes 166, 167, 168 : Répertoires, 1928-1932. Cahier Conseils et Sections, 1936-1941. Listes anciennes, 1938-1948, 1945, 1948-1949.

Boîte 203 : Correspondance, 1937-1938

Boîte 225 à 232 : Compagnons de Saint-François, notamment des papiers concernant Laurent Remillieux dans sa fonction d'aumônier des Compagnes et correspondance de Sylvie Mingeolet avec les Compagnes, 1942-1943.

Boîte 347 : *Le Père Remillieux*, textes et épreuves, 1960-1962.

Boîte 430 : Yvonne Girard

Boîtes 673 à 676 : Sylvie Mingeolet

- 673 : correspondance concernant essentiellement L'Equipe, témoignages sur Sylvie Mingeolet, dossier de presse au moment de sa mort
- 674 : correspondance avec des Compagnes de Saint-François, des membres de L'Equipe, avec l'équipe cléricale de Notre-Dame Saint-Alban, années 1950-1955 essentiellement
- 675 : correspondance avec des Compagnes de Saint-François et des membres de L'Association puis de L'Equipe, période de la Deuxième Guerre mondiale et de l'après-guerre ; liens avec un groupe de laïcats suisses.
- 676 : souvenirs liés à la Maison des Jeunes ; fascicule dactylographié « L'Equipe au milieu de nos frères » ; dossier sur la crise de L'Equipe en 1954.

Boîte 732 : Agendas 1940-1950. Agendas professionnels tenus par Sylvie Mingeolet qui y notaient aussi ses rendez-vous personnels.

Fonds privés. Abbé Jules Monchanin

18 II : Papiers de famille et de jeunesse de l'abbé Jules Monchanin, correspondance, études philosophiques et religieuses, notes et documents sur l'abbé Monchanin.

83 II : Papiers personnels de l'abbé Jules Monchanin et documentation le concernant : correspondance, articles de presse, photographies. Documentation biographique : tirés à part et photocopies, transcription des lettres de Jules Monchanin par A. Duperray.

2. Fonds ecclésiastique, archives d'association

Archives de l'Archevêché de Lyon

Ordo du diocèse de Lyon. 1905-1949

Papiers Coullié

8 / II / 3 : Contrôle doctrinal

Dossier Sillon : interventions épiscopales ; réaction à Lyon, à Izieu.

Papiers Sevin

9 / II / 1, 5 E : Contrôle doctrinal → le Sillon

9 / II / 1, A : Relations avec le Saint-Siège – Enquête sur les étrangers à Lyon, 1913.

Papiers Maurin

10 / II 7 : Paroisses, données particulières

Notre-Dame Saint-Alban : feuille paroissiale d'octobre 1933, bulletin paroissial du 10-17 juin 1934, note sur la situation religieuse des garçons d'âge scolaire

Bénédiction des cloches

10 / II / 8 : Pastorale, œuvres

Dossier sur L'Association

Papiers Gerlier

11 / II / C : Territoire du diocèse. Dossier 31

4 C : Paroisses

11 / II / D : Clergé diocésain

2 D : Registres du clergé

8 D : Prêtres étrangers dans le diocèse

9 D : Dossiers personnels : Abbés Colin, Lacroix, Remillieux – Correspondance avec des prêtres. Dossiers 44, 45, 46, 47

11 / II / F : Gouvernement et administration du diocèse

2 F 3 : Correspondance. Dossiers 89 et 90

7 F, dossier 127 : Notre-Dame Saint-Alban

11 / II / K : Pastorale – Œuvres – Apostolat

2 K 4 : Forains. Dossier 178

11 / II / R : Communauté de vie consacrée – Instituts séculiers

Papiers Carlhian, 1226 – 1228

Dossier « Sillon »

Dossier « Abbés Duperray et Monchanin »

Dossier « Couturier »

Dossier « Œcuménisme – A la mémoire de l'abbé Couturier »

Dossier « Munich – octobre 1938 »

Dossier « Trappe d'Aiguebelle »

Dossiers de correspondance

Dossier Paulus Lenz-Medoc.

Archives paroissiales

Disponibles à la cure de Notre-Dame Saint-Alban

Registres de catholicité, 1924-1949

Registre « Confirmation » :

I - 1924-1956

II - 1957-1972

Double des registres de catholicité, années 1945, 1946, 1947, 1948 et 1949 (registres marqués hors service). Ont été consignées par Laurent Remillieux ou ses vicaires, pour chaque baptême, mariage ou sépulture, des informations, des impressions, des jugements concernant les familles, la professions et la vie religieuse des personnes citées, le déroulement de la cérémonie, les circonstances de la mort.

Bulletin paroissial hebdomadaire, *La Semaine religieuse et familiale*, année 1927.

Dossier intitulé « Plan de la paroisse – Fondation de la paroisse – Archives » :

Copie de l'acte de fondation, 23 novembre 1919

Copie des statuts de la Société immobilière de Montvert, 1919

Feuilles destinées à l'information des habitants du quartier sur les activités paroissiales et sur l'équipement de Notre-Dame Saint-Alban (1919-1924)

Photographies, schéma du quartier Vinatier-Transvaal

Feuilles de souscription

Lettres de l'abbé Remillieux à ses paroissiens

Correspondance de Laurent Remillieux avec les autorités publiques (préfecture, mairie)

Correspondance de Laurent Remillieux avec les autorités diocésaines :

Statuts des associations : Union Fraternelle des Hommes, Association familiale du Vinatier-Transvaal

Dossier sur la mort de Victor Carlhian

Correspondance administrative sur des travaux d'équipement de la paroisse et de la cure

Procès-verbaux de deux visites canoniques, 15 octobre 1930 et 13 juin 1934

Tous ces papiers ne présentent aucun classement

Dossier intitulé « Plans de la nouvelle cure » :

Plans de l'église (1921)

Plans et correspondance concernant le projet d'un centre paroissial, entre 1967 et 1971

Plan de la nouvelle cure (1971-1972)

Dossier « Assurance et Impôts » : contrats et factures

Dossier « Montvert-Pressé (anciens documents) » :

Correspondance Laurent Remillieux, Victor Carlhian, mairie, notaires

Plans du quartier, de l'église, de l'école paroissiale en 1919

Papiers concernant la propriété Montvert, 1919 (plans du lotissement, contrat de vente)

Papiers des années 1970 concernant les activités de la société dirigée par Jean Carlhian

Enquête proposée en 1969 aux paroissiens sur l'assemblée liturgique

Disponibles à la cure de Saint-Maurice de Monplaisir

Papiers concernant l'histoire de la paroisse Saint-Maurice de Monplaisir.

« Ordonnance érigeant la paroisse de Notre-Dame Saint-Alban », 15 octobre 1924.

Texte écrit par l'abbé Seyve, intitulé « Bénédiction de l'oratoire de Saint-Alban », 14 octobre 1919.

Archives du Prado

PAPIERS FOLLIET conservés à Limonest

Carton Père Remillieux n° 1

Papiers de l'abbé Colin (1921-1925)

Invitations à des messes à l'intention de défunts

Programme des activités des différents groupes et cercles paroissiaux :
patronage des garçons, cercles d'études, Union Fraternelle des hommes,
Association sportive

Feuilles concernant l'Association du Mariage Chrétien

Dossier « Envoi Bloud et Gay » : brouillon dactylographié, inachevé d'un ouvrage
sur l'expérience paroissiale, commandé à Laurent Remillieux par Francisque Gay.

Dossier « Laurent Remillieux, aumônier national des Compagnes de Saint-François »

Documentation sur les pèlerinages

Correspondance de Laurent Remillieux avec des Compagnes

Dossier contenant

la correspondance de Joseph Folliet au sujet de la parution de la biographie de
Laurent Remillieux

une liste des contacts établis par Joseph Folliet et des personnes lui ayant
prêté des documents

des copies de lettres de Laurent Remillieux envoyées par ces mêmes
personnes

des témoignages avec un questionnaire envoyé par Joseph Folliet et datant de
la première moitié des années 1950 pour la plupart

Cartons Père Remillieux n° 2 et 3

Notes et fiches préparatoires établies par Joseph Folliet ou par ses secrétaires avant la rédaction de la biographie

Extraits dactylographiés du bulletin paroissial, *La Semaine religieuse et familiale*

Manuscrit

Carton Sylvie Mingeolet

Album de photographies

Correspondance avec Laurent Remillieux, 1932-1949

Papiers concernant le problème du laïc et les instituts séculiers

Correspondance diverse entretenue pour l'essentiel avec Joseph Folliet et des Compagnes de Saint-François

Chansons écrites par Sylvie Mingeolet

Carton Yvonne Girard

Photographies

Témoignages : souvenirs d'Yvonne Girard

Chronologie de la vie d'Yvonne Girard rédigée par Sylvie Mingeolet

Correspondance : souvent des copies d'extraits de lettres écrites à Ermelle Ducret, Juliette Pincaon, Angèle Charvolin, des femmes liées à la Maison des Jeunes ou des personnes rencontrées à Bierville en 1926.

Manuscrit inachevé de Joseph Folliet : une biographie d'Yvonne Girard, écrite à partir de souvenirs personnels et d'une documentation rassemblée dès 1932. On peut dater le début de la rédaction de 1944 ou 1945.

Carton « La Jeune République »

Bulletin d'Action et de Propagande des Jeunes Républicains du Rhône : mensuel, collection incomplète

Archives de la Société de Jésus à Vanves

Fonds Desbuquois : JDE

326 : Les Auxiliaires familiales, livret de présentation.

363 : Carnets d'adresses.

372 : Correspondance avec Thérèse Kanengeiser.

400 : Notes de Gustave Desbuquois sur le groupement des Auxiliaires familiales.

401 : Correspondance avec des clercs.

402 : Lettres de laïcs : lettre envoyée de l'Alpée par l'Equipe (1948), correspondance avec Germaine Benoit (1950), lettres écrites par Ermelle Ducret dans les années 1950.

Institut Marc Sangnier

Fonds René Lemaire

Carton 6 : Correspondance avec Victor Carlhian

Carton 7 : Rapport sur l'activité du Groupe de la Jeune République de Roanne pendant l'année 1913, rédigé par Pierre Morel le 14 décembre 1913

Fonds Francisque Gay

Carton FG1 : Résumé dactylographié de quatre pages, sur les années de jeunesse de Francisque Gay, rédigé par Alain Terrenoire et daté du 21 octobre 1972

Carton FG3 : Papiers sur le Sillon ; correspondance destinée à Maurice La Mache, 1905-1909 ; autre correspondance, 1905-1910 ; lettre de soumission après la condamnation pontificale et datée d'août 1910

Correspondance Remillieux

Copie du compte-rendu de l'audience accordée par Pie XI à Laurent Remillieux le 15 novembre 1935

Petits fonds, « Victor Carlhian »

Plaquette imprimée pour le mariage de Victor Carlhian et de Marie de Mijolla, « Hommage affectueux de leurs Amis reconnaissants à l'occasion de leur mariage ».

Correspondance

Petits fonds : « Louis de Mijolla »

Biographie écrite par son fils François de Mijolla

MS 17 : Le Sillon, Groupe de dames

3. Papiers personnels

Ces papiers sont conservés le plus souvent au domicile des familles des anciens paroissiens et des proches de Laurent Remillieux ou de Victor Carlhian. Certains m'ont été prêtés et j'ai pu soit les conserver, soit les photocopier.

Papiers Remillieux-Thomasset

Dossiers déjà conçus et titrés

« Photographies ».

« Cours ». Différents textes de Laurent Remillieux (cours ? conférences ?), intitulés « Le Christ, notre frère », « La Grâce », « principes et essence du protestantisme », « Inspiration de la Bible », « Doctrine de l'Immanence », « Foi, fidéisme », « Laïcisme ».

Conférence datée du 5 mars 1933 sur le « Centre allemand ».

Dossier sur un voyage en Allemagne en février 1933, incluant aussi des documents concernant un voyage en Belgique en 1933.

Bulletins paroissiaux, *La Semaine religieuse et familiale* : quelques numéros, de 1932 notamment. Brochure liturgique offerte en souvenir de la bénédiction de l'église et de la consécration du Maître-autel, datée de 1924.

« Les Compagnons de Saint-François ».

L'essentiel des papiers était constitué par une correspondance familiale antérieure à 1918. Les lettres étaient parfois classées en fonction de leurs auteurs et destinataires. Ce classement a été reconduit pour le reste de la correspondance.

Lettres de Laurent Remillieux à ses parents datées de 1900 à 1914.

Lettres de Laurent Remillieux à son frère Jean datées de 1900 à 1914.

Lettres de Laurent Remillieux à son frère Louis datées de 1900 à 1914.

Lettres de Laurent Remillieux à ses sœurs, essentiellement à Emilie, datées de fin 1907 à juin 1911.

Quelques lettres de Laurent Remillieux à son frère Joseph datées de 1910 à 1914.

Lettres de Jean Remillieux à ses parents, frères et sœurs, datées de 1904 à 1912.

Lettres de Louis Remillieux à ses parents, frères et sœurs, datées de 1910 à 1916.

Lettres d'Augustine Remillieux à son fils Laurent datées de 1907 à 1913.

Lettres d'Emilie et de Marie Remillieux à Laurent datées de 1909 à 1914.

Correspondance avec des relations autrichiennes et allemandes datées de 1903 à 1913.

Divers

Enfin, on trouve aussi quelques lettres écrites par Laurent Remillieux pendant l'entre-deux-guerres.

Correspondance avec Raymond et Marie Thomasset, années 1920-1930.

Correspondance avec Victor Carlhian datée des années 1918-1922.

Correspondance avec l'abbé Viollet de l'Association du mariage Chrétien, datée de 1933.

Correspondance avec des militants pacifistes allemands, membres notamment du *Friedensbund deutscher Katholiken*, datées des années 1932-1933.

Papiers Carlhian

Textes et conférences de Victor Carlhian

Je n'ai pas eu accès à tous les originaux originaux : de nombreux textes ont été mis en page et intitulés par Louis Carlhian.

« La théorie politique et sociale du Sillon », 1908, 15 p.

« Rapport de la tâche intellectuelle et de la tâche morale », 1925, 22 p.

« Un demi-siècle de vie. Mon itinéraire spirituel », Exposé fait devant des membres de l'Association du Mariage Chrétien, 1929, 19 p.

« L'éducation face aux problèmes actuels », 1930, 18 p.

« L'adresse d'adieu à l'abbé Monchanin », avril 1939, 8 p.

Correspondance

Projet d'association : neuf lettres à sa femme, 7-16 janvier 1916

Lettres à sa femme , 1914-1916, vingt lettres

Lettres à sa femmes, 1916-1918, dix lettres

Laurent Remillieux et Notre-Dame Saint-Alban

Lettres de Victor Carlhian à Laurent Remillieux, 1918-1922

Note sur le quartier du Vinatier

Cartes postales et photographies des établissements paroissiaux

Témoignage de Victor Carlhian sur Laurent Remillieux

Livre de Raison de Saint-Ours

Je n'ai pas pu travailler sur l'original de ce journal de vacances mais Louis Carlhian m'a autorisée à photocopier les cahiers qui composent ce Livre de Raison dans leur intégralité. Ce fut seulement en 1927 que les Carlhian et les Le Gros décidèrent de garder une trace écrite régulière de leurs séjours à Saint-Ours. Simone Carlhian, l'aînée des enfants, alors âgée de 14 ans, se chargea de rassembler les souvenirs familiaux et de les consigner avec l'aide de sa mère. Les premières années (1920-1927) font donc pour l'essentiel l'objet d'un regard rétrospectif et plutôt synthétique. Les principaux auteurs du journal restèrent les enfants des deux familles, des adolescents, puis de jeunes adultes, qui se faisaient l'écho des occupations de chacun, des discussions, de la vie quotidienne estivale, des visites rendues par les amis. En 1930, le journal de Saint-Ours se transforma en Livre de Raison, ouvrant plus largement ses pages aux adultes de la famille et à leurs invités.

Divers

Notice « Un groupement de laïcat, L'Association », 7 p.

Notre Alpe, organe de la colonie Saint Louis, Huez en Oisans, n° 3 et 4, 2^e année, août et septembre 1942.

Papiers Bérerd

Bulletin paroissial, *La Semaine religieuse et familiale*, N° spécial, « Après 25 ans d'existence (1919-1944), une Nouvelle année : 1945 ».

Correspondance : deux lettres écrites par Laurent Remillieux, datées de 1938 et de 1941.

Papiers Constantin

Correspondance : lettres personnelles ou d'information générale écrites par Laurent Remillieux entre 1945 et 1949.

Papiers Giroud

Bulletins paroissiaux, *La Semaine religieuse et familiale* : années 1946, 1947, 1948 (incomplet).

Papiers Lavigne

Photographies de Laurent Remillieux.

Correspondance : 7 lettres écrites par Laurent Remillieux entre 1940 et 1946.

Bulletins paroissiaux, *La Semaine religieuse et familiale* : 13 numéros de 1948 à 1965.

L'Étincelle, numéro du 1^{er} décembre 1928.

Papiers Pépin

Livre d'or de Vaujany, 6 juin 1937-fin juillet 1941, 86 pages photocopiées pour ceux qui avaient vécu cette expérience de mission rurale et avaient été les amis de Cläre Barwitzky.

Cläre BARWITZKY, *Mémoires de Chamonix écrites 40 ans après les événements*, 30 p., rédigées en 1986, à Meiningen / Thüringen, Allemagne.

Papiers Primet et Grégy

Les documents, essentiellement dactylographiés, concernent le groupe de laïques consacrées et la Maison Sociale.

Liste de prêtres en contact avec le groupe (type de relations, rôle, fonction).

Note d'Ermelle Ducret sur le « Projet de l'Associée, laïque consacrée ».

Veillée d'amitié en l'honneur du 25^e anniversaire de L'Association et de la Maison des Jeunes : historique, développement sur Emilie Remillieux et sur Yvonne Girard, activités et situation de L'Association en 1946.

« Comment est née et a grandi la Maison Sociale de Monplaisir-Lyon VIIe » : chronologie 1919-1929, budget.

Simone MAYERY, *Monographie d'un quartier lyonnais, « Grange-Blanche »*, Mémoire dactylographié de fin d'études, Ecole d'assistantes sociales de Lyon, 1934, 68 p.

Le Manuel du Centre Social, édité par la Fédération des Centres Sociaux de France. Adaptation française de Mrs SIMKHOVITCH de Greenwich-House *Settlement primer*, N.Y. et emprunts au *Manuel des Directeurs de Foyers*, publié par l'Union franco-américaine des Foyers.

B. Témoignages

BALVET Paul, M et Mme, paroissiens de Notre-Dame Saint-Alban de la Deuxième Guerre mondiale au début des années 1970 : témoignage oral recueilli à leur domicile le samedi 30 novembre 1991.

PEPIN Germaine, paroissienne des années 1920 aux années 1990 : témoignage oral recueilli à son domicile le lundi 2 décembre 1991.

ANNEQUIN Marie épouse Duvernay, paroissienne des années 1920 à 1992 : témoignage oral recueilli à son domicile le lundi 9 décembre 1991.

GIROUD Francis, curé de Notre-Dame Saint-Alban de 1949 à 1962 : témoignage oral recueilli dans la maison de retraite de Saint-Etienne le samedi 4 janvier 1992.

BERERD Roger et VENIANT Marie-Antoinette épouse BERERD, paroissiens de 1945 aux années 1990 pour le premier, des années 1920 aux années 1990 pour la seconde : témoignage oral recueilli à leur domicile le jeudi 9 janvier 1992.

ISNARD Pierre, paroissien résidant sur la commune de Bron : témoignage oral recueilli à son domicile le 17 janvier 1992.

REURE Claude, curé de Notre-Dame Saint-Alban de 1973 à 1982 : témoignage oral recueilli dans une salle du presbytère de la paroisse de Vaux-en-Velin le samedi 14 mars 1992.

CHARLAS Joseph, paroissien des années 1930 et 1940 : témoignage oral recueilli à son domicile le vendredi 20 mars 1992.

LATHUILIERE Laurent, Compagnon de Saint-François à partir de 1935 et ami de Laurent Remillieux, et BARNIER Renée, paroissienne de 1924 à 1946 : témoignage oral recueilli au domicile de Laurent Lathuilière le lundi 23 mars 1992.

CARLHIAN Jean, fils de Victor Carlhian : témoignage recueilli oral à son domicile le vendredi 3 avril 1992.

REMILLIEUX Françoise et Joseph, nièce et neveu de Laurent Remillieux : témoignage oral recueilli au domicile de Joseph Remillieux le samedi 4 avril 1992.

GREGY Suzanne et PRIMET Georgette, résidentes de la Maison Sociale de Saint-Alban : témoignage oral recueilli au domicile de Suzanne Grégy le jeudi 9 avril 1992.

CARLHIAN Louis, fils de Victor Carlhian : témoignage oral recueilli le samedi 11 avril 1992 à son domicile parisien ; deuxième entretien oral réalisé le 22 février 1999 dans les locaux de l'Institut Marc Sangnier ; témoignage écrit daté du 10 janvier 1999.

DUC Madeleine, fille de Victor Carlhian : témoignage oral recueilli à son domicile le lundi 25 mai 1992.

DUSSAP Pierre, paroissien de la deuxième moitié des années 1930 aux années 1940 : témoignage oral recueilli à son domicile le 11 mai 2000.

C. Sources imprimées

1. Livres

CHERY Henri-Charles, O.P., Communauté paroissiale et liturgie. Notre-Dame Saint-Alban, Paris, Le Cerf, 1947, 157 p.

Communauté et religion par le pasteur J. Jouselin, le laïc orthodoxe L. Zander et les clercs catholiques A.-Z Serran, L. Lebreton, H. de Lubac, Laurent Remillieux, etc., Paris, Presses universitaires de France, 1942, 64 p.

DANIEL Yvan et GODIN Henri, La France, pays de mission ?, Lyon, Editions de l'Abeille, 1943, 215 p.

FLACELIERE Robert, Renaissance liturgique et vie paroissiale, Paris, Le Seuil, 1945, 142 p.

FOLLIET Joseph (rassemblés par), In memoriam. Sylvie Mingeolet, Souvenirs et Témoignages, Lyon, Chronique Sociale de France, 1958, 239 p.

FOLLIET Joseph, Le Père Remillieux, curé de Notre-Dame Saint-Alban (1882-1949), Lyon, Chronique Sociale de France, 1962, 293 p.

GUITTON Jean, « Portrait d'un laïc : Victor Carlhian », in Œuvres complètes, Tome 3 « Portraits », Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 943 p.

L'abbé Jules Monchanin, témoignages posthumes, présentés par Edouard Duperray, Tournai, Casterman, 1959.

LHANDE Pierre, Le Christ dans la banlieue, Paris, Plon, 1927.

Livre d'or du clergé diocésain de Lyon pendant la guerre 1914-1918, préfacé par E. Bornet, F. Lavallée, collab. L.J. Maurin, Paris Lyon, Emmanuel Vitte, 1922, 585 p.

LOEW Jacques, Journal d'une mission ouvrière, 1941-1959, Paris, Editions du Cerf, « Rencontres », 1959, 177 p.

LUBAC Henri de, Images de l'abbé Monchanin, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 156 p.

LUBAC Henri de, Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940-1944, Paris, Fayard, 1988, 270 p.

LUBAC Henri de, Sur les chemins de Dieu, Poitiers, Aubier, 1966, 356 p.

MICHONNEAU Georges (Abbé Michonneau), Paroisse, communauté missionnaire, Conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire présentées par H. Ch. Chéry, O.P., Paris, Editions du Cerf, 1946, éd. corrigée, avec préface du cardinal Suhard, 493 p. (Coll. Rencontres, 21-22).

MONCHANIN Jules (Abbé Monchanin), Lettres à sa mère, 1913-1957, présentées par Françoise Jacquin, Paris, Les Editions du Cerf, 1989, 592 p.

REMILLIEUX Laurent, Ame de prêtre-soldat, L'abbé Jean Remillieux (1886-1915), Lyon, Imprimerie Veuve M. Paquet, 1917, 203 p.

VARILLON François, S.J., Beauté du monde et souffrance des hommes, Paris, Le Centurion, 1980, 399 p.

VILLAIN Maurice, L'abbé Paul Couturier, Casterman, première édition 1957, 380 p.

VILLAIN Maurice, Victor Carlhian. Portrait d'un précurseur, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, 174 p.

2. Périodiques

Semaine religieuse du diocèse de Lyon

Dépouillée de 1915 (date de la mort de Jean Remillieux) à 1949.

La Maison-Dieu

Dépouillée de 1945 à 1950

Cité Nouvelle

DONCŒUR Paul, « La France pays de mission ? », *Cité Nouvelle*, 10-25 février 1944, p. 129-146.

DONCŒUR Paul, « Les journées d'étude du "Centre de Pastorale Liturgique de Vanves", 26-28 janvier », *Cité Nouvelle*, 10-25 mars 1944, p. 339-349.

Divers

DONCŒUR Paul, « Etapes décisives de l'effort liturgique contemporain », *Etudes*, novembre 1948, p. 200-210.

FLACELIÈRE Robert, « La fidélité et l'ouverture chez un curé lyonnais », *Cahiers Foi et Société*, Octobre 1979, p. 3-7.

GIROUD F., JOULIA H., MAERTENS Th., « Le problème de l'argent en liturgie », *Paroisse et liturgie*, n° 55, Publications de Saint-André, Biblica, 1962, 92 p. *La Vie Catholique*, 15 mars 1930, n° 285. Collection conservée par l'Institut Marc Sangnier.

REMILLIEUX Laurent, « La liturgie familiale », *Questions liturgiques et paroissiales*, 1929, p. 97 et p. 128.

REMILLIEUX Laurent, « Paroisse et communauté », in *Communauté et religion*, La Communauté française, Cahiers d'études communautaires, III, Paris, Presses universitaires de France, 1942, p. 42-49.

II – ETUDES

A. Instruments de travail

1. Dictionnaires et encyclopédies

AZEMA Jean-Pierre, BEDARIDA François, 1938-1948. Les années tourmente : de Munich à Prague. Dictionnaire critique, Paris, Flammarion, 1995, 1137 p.

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François (sous la direction de), Dictionnaire critique de la sociologie, Paris, P.U.F., 3^e édition, 2004, XXX-714 p.

Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain, publ. sous la direction du Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques de Lille puis de l'Institut catholique de Lille, Letouzey et Ané, 1948-1998, 15 tomes.

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie, publ. par le Rme dom Fernand CABROL et le R.P. Henri LECLERCQ, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1951, 30 volumes.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, publ. sous la direction de Roger AUBERT, Paris, Letouzey et Ané, 1912-2003, 28 volumes.

Dictionnaire de droit canonique, publ. sous la direction de Raoul NAZ, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965, 7 volumes.

Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, fondé par VILLER Marcel, GAVALLERA Ferdinand, GUIBERT Joseph de, Paris, Beauchesne, 1937-1995, 17 tomes en 21 volumes.

Dictionnaire de théologie catholique, commencé sous la direction de VACANT Alfred et MANGENOT Eugène, continué sous celle de AMANN Emile, Paris, Letouzey et Ané, 1925-1951, 16 tomes en 32 volumes.

Dictionnaire des Justes de France, Paris, Fayard, Jerusalem, Yad Vashem, 2003, 596 p.

Dictionnaire des parlementaires français : notices biographiques sur les ministres, députés et sénateurs de 1889 à 1940, Paris, P.U.F., 1960-1972, 6 volumes, 2775 p.

DUCLOS Paul (sous la direction de), Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Les Jésuites, Paris, Beauchesne, 1985, 269 p.

LEMAITRE Nicole, QUINSON Marie-Thérèse, SOT Véronique, Dictionnaire culturel du christianisme, Paris, Cerf / Nathan, 1994, 334 p.

MONTCLOS Xavier de (sous la direction de), Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Lyon – Le Lyonnais – Le Beaujolais, Paris, Beauchesne, 1994, 457 p.

PELLETIER André (sous la direction de), Grande encyclopédie de Lyon et des communes du Rhône, Roanne, Editions Horvath, 1980, 600 p.

RIOUX Jean-Pierre, SIRINELLI Jean-François (sous la direction de), La France, d'un siècle à l'autre : 1914-2000 : dictionnaire critique, Paris, Hachette Littératures, 1999, 979 p.

SIRINELLI Jean-François (sous la direction de), Dictionnaire critique de la vie politique française au XXe siècle, Paris, P.U.F., 2003, 1254 p.

SUTTER Jacques, La vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion (1944-1976), Editions du CNRS, 1984, 2 vol., 1350 p.

2. Guides

GADILLE Jacques, *Guide des archives diocésaines françaises*, Lyon, Centre d'histoire du catholicisme, 1971, 166 p.

L'administration des cultes dans le Rhône, 1800-1940 : Série V, répertoire établi par Martine BOURGAL ANDRIQUE et Isabelle FLATTOT, publié sous la direction de Philippe ROSSET, Lyon, Ed. Conseil général du Rhône, Archives départementales du Rhône, 2001, 593 p.

La justice dans le Rhône: an VIII-1940. Les tribunaux criminels sous le Consulat et l'Empire, an VIII-1811 : sous-série 2 U 1-73, répertoire numérique détaillé par André BROCHIER,... publ. sous la dir. de Philippe Rosset, Lyon, Archives départementales du Rhône, 2002, 312 p.

Série M : Administration générale et économie, (1800-1940), Sous-série 1 M à 4 M, Lyon, Archives départementales du Rhône, 1995, 336 p.

WACHE Béatrice, *Initiation aux sources archivistiques de l'histoire du catholicisme français*, Lyon, Publications du D.E.A. d'histoire religieuse, 1992, 111 p.

3. Atlas, cartographie

CHAPERON Jérôme, *Espaces rural et urbain et vie religieuse du diocèse de Lyon - Essai de relecture par les nouvelles approches de la géographie historique*, Mémoire de Diplôme d'Etudes Approfondies d'histoire religieuse - 3ème cycle, sous la direction de Jean-Dominique Durand, Université Jean Moulin - Lyon III - Faculté des Lettres et Civilisations, Septembre 2002, 87 p.

Forma urbis, Les plans généraux de Lyon du XVIe au XXe siècle, Lyon, Archives Municipales de Lyon, 1997, 251 p.

ISAMBERT François-André et TERRENOIRE Jean-Paul, Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France d'après les enquêtes diocésaines et urbaines suscitées et rassemblées par Fernand Boulard, Paris, Presses de la FNSP et Editions du CNRS, 1980, 188 p.

LIVESEY Anthony, Atlas de la Première Guerre mondiale. 1914-1918, Editions Autrement, 1996, 192 p.

Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français, trois volumes édités sous la responsabilité de Fernand BOULARD (Volume 1 : Région de Paris, Haute-Normandie, Pays de Loire, Centre : XIXe-XXe siècles), Yves-Marie HILAIRE (Volume 2 : Bretagne, Basse-Normandie, Nord-Pas-de-Calais, Picardie, Champagne, Lorraine, Alsace : XIXe-XXe siècles) et Gérard CHOLVY (Volume 3 : Aunis, Saintonge, Angoumois, Limousin, Auvergne, Guyenne, Gascogne, Béarn, Foix, Roussillon, Languedoc, Paris, Presses de la FNSP, Editions du CNRS, Editions de l'EHESS, 1982, 1987 et 1992, 635 p., 684 p. et 544 p.

4. Bibliographie

BERTHET Claire et FARON Olivier, « Références bibliographiques sur le quartier urbain (Europe ; fin XVIIIe – 1940) », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale* de l'Université Lumière Lyon 2, 1992, 1, p. 43-47.

BURDY Jean-Paul, « Essai d'approche thématique et bibliographique des quartiers ouvriers en France XIXe-XXe siècles », *Historiens et Géographes*, n° 335, Février-mars 1992, p. 213-236.

ROBERT François, « Références bibliographiques des travaux universitaires se rapportant à l'histoire des entreprises en Rhône-Alpes », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1994, 4, p. 25-40.

B. Méthodologie. Epistémologie.

Historiographie

1. Problèmes et méthodes

ANHEIM Etienne et GRÉVIN Benoît, « "Choc des civilisations" ou choc des disciplines ? Les sciences sociales et le comparatisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 49-4bis, supplément 2002, p. 122-146.

BAKER Alan R.H., « Historical geography in France », in *Géographie historique et culturelle de l'Europe. Hommage au Professeur Xavier de Planhol*, Textes réunis par Jean-Robert Pitte, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, 423 p., p. 32-43.

BAZIN Jean, « Interpréter ou décrire. Notes sur la connaissance anthropologique », in Jacques Revel, Nathan Wachtel (éd.), *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Cerf, 1996, 554 p., p. 401-420.

BAZIN Jean, « La production d'un récit historique », *Cahiers d'études africaines*, 1979, n° 19, p. 435-483.

BÉDARIDA François, « La vie de quartier en Angleterre : enquêtes empiriques et approches théoriques », *Le Mouvement Social* n° 118, Janvier-mars 1982, p. 9-21.

BIENFAIT Jean, « La population de Lyon à travers un demi-siècle de recensements douteux (1911-1936) », *Revue de Géographie de Lyon*, 1-2, 1968, p.63-132.

BLANCHET Alain et TROGNON Alain, *La psychologie des groupes*, Paris, Nathan, collection « 128 », 1994, 128 p.

DEVEREUX Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1986, coll. Nouvelle Bibliothèque Scientifique, 474 p., trad. fr. de *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Paris et La Haye, 1967.

CARR Edward Hallet, *Qu'est-ce que l'histoire ?*, Paris, Editions La Découverte, 1988 (1961, 1^{ère} éd. En langue originale), 234 p.

DELUMEAU Jean, *L'historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996, 354 p.

DOSSE François, *L'histoire ou le temps réfléchi*, Paris, Seuil, 1999, 79 p., coll. « Optiques Philosophie ».

FOUILLOUX Etienne, « Itinéraire d'une recherche », in *Au cœur du Vingtième siècle religieux*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1993, 317 p., p. 7-21, coll. « Eglises-Sociétés ».

FRANK Robert, « Images et imaginaire dans les relations internationales depuis 1938 : problèmes et méthodes », *Cahiers de l'I.H.T.P.*, n° 28, juin 1994, p. 5-11.

GARDEN Maurice et DESSERTINE Dominique, « Les quartiers urbains. Définitions, limites, méthodes d'analyse », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale*, 1979, n°1, p. 21-39.

GINZBURG Carlo et PONI Carlo, « La micro-histoire », *Le Débat*, n°17, 1981, p. 133-136.

GINZBURG Carlo, *Mythes, emblèmes, traces, morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989, 304 p.

HÉRITIER Françoise, *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Editions Odile Jacob, 1996, 332 p.

« Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 49-4bis, supplément 2002, p. 81-121.

JOUTARD Philippe, *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Paris, Gallimard, 1977, 439 p., coll. « Bibliothèque des histoires ».

LEPETIT Bernard (sous la direction de), *Les formes de l'expérience : une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, 337 p.

« Le temps réfléchi. L'histoire au risque des historiens », *Espaces Temps Les Cahiers*, N°59, 60, 61, CNRS, 1995, 258 p.

L'observation quantitative du fait religieux, Actes du colloque de l'Association Française d'Histoire Religieuse Contemporaine, Paris-Sorbonne, 27 septembre 1990, préf. de Jean-Dominique Durand ; introd. de Jacques

Gadille, Villeneuve-d'Ascq, Centre d'histoire de la Région du Nord et de l'Europe du Nord-Ouest de l'Université Charles-de-Gaulle (Lille III), 1992, 127 p.

LEVI Giovanni, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1989, 230 p.

NAEPELS Michel, « L'anthropologie au sein des sciences sociales historiques », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 49-4bis, supplément 2002, p. 103-108.

NOIRIEL Gérard, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996, 347 p.

NORA Pierre (sous la direction de), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard Quarto, 1997, 3 vol., 4751 p.

PINOL Jean-Luc et Zysberg André, *Métier d'historien avec un ordinateur*, Paris, Nathan, 1995, 239 p.

PUDAL Bernard, « Biographie et biographique », in *Le Mouvement Social*, n° 186, janvier-mars 1999, p. 3-7.

PROST Antoine, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, Point Histoire, 1996, 330 p.

REVEL Jacques (sous la direction de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil / Gallimard, Hautes Etudes, 1996, 247 p.

REVEL Jacques, « L'histoire au ras du sol », présentation de Giovanni Levi, *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1989, 230 p., p. I-XXXIII.

REVEL Jacques, WACHTEL Nathan (éd.), *Une école pour les sciences sociales. De la VIe section à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Cerf, 1996, 554 p.

ROUSSO Henry, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, 414 p., collection « Points histoire ».

ROUSSO Henry, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*, Gallimard, 2001, 750 p., collection « Follio histoire » ; H. Rouso et Eric Conan, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Gallimard, 1999, 514 p., coll. « Follio histoire ».

RUANO-BORBALAN Jean-Claude (coordonné par), *L'histoire aujourd'hui*, Auxerre, Sciences Humaines Editions, 1999, 473 p.

RUANO-BORBALAN Jean-Claude et FOURNIER Martine (dir.), *Savoir et compétences en formation, éducation et organisation*, Paris, Editions Demos, 2000, 190 p.

SIRINELLI Jean-François, « Le hasard ou la nécessité ? Une histoire en chantier : l'histoire des intellectuels », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 9, janvier-mars 1986, p. 97-108.

THEBAUD Françoise, *Ecrire l'histoire des femmes*, ENS Editions, Fontenay/Saint-Cloud, 1998, 227 p.

TREBITSCH Michel, Avant-propos au n° 20 des *Cahiers de l'I.H.T.P.*, mars 1992, consacrés aux « Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux ».

VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, coll. « L'Univers historique », 1971, 350 p., repris in *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Points, Histoire », 1996, 438 p.

VIDELIER Philippe, « Structures sociales et traitements informatiques, quelques problèmes de méthode. L'exemple de Vénissieux entre les deux guerres », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1982, n° 4, p. 41-52.

VOLDMAN DANIELÈ (sous la direction de), *La bouche de la Vérité ? La recherche historique et les sources orales*, Les cahiers de l'IHTP, novembre 1992, 161 p.

2. Historiographie

DELACROIX Christian, DOSSE François, GARCIA Patrick, *Les courants historiques en France : XIXe-XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 2005 (rééd.), 404 p., coll. « U, Histoire ».

DOUZOU Laurent, *La Résistance française, une histoire périlleuse : essai d'historiographie*, Paris, Seuil, 2005, 365 p.

FOUCHARD Dominique, « 1914-1918 : bilan d'étape », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 77, janvier-mars 2003, p. 109-110.

FOUILLOUX Etienne, « Eglise catholique et Seconde Guerre mondiale », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 73, janvier-mars 2002, p. 111-124.

FOUILLOUX Etienne, « Chrétiens et monde ouvrier : quarante ans de recherche », in *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, Actes du colloque organisé par les Archives de France, du 13 au 15 octobre 1999, au Centre des archives du monde du travail à Roubaix sous la direction de Bruno Duriez, Etienne Fouilloux, Alain-René Michel, Georges Mouradian, Nathalie Viet-Depaule, Paris, Les Editions de l'Atelier / Editions ouvrières, 2001, 352 p., p. 15-30.

FOUILLOUX Etienne, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine. Aperçu historiographique », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, T. II, 1995, p. 319-329.

HILAIRE Yves-Marie, « L'histoire religieuse de la France contemporaine », *Historiens et géographes*, N° 331, 1990, p. 255-270.

HILAIRE Yves-Marie, « Les rénovateurs de l'histoire religieuse en France, 1930-1970/1990 », in « Le temps retrouvé. Vingt-quatre regards sur deux siècles d'histoire religieuse et politique », *Revue du Nord*, Hors série « Histoire », N° 14, 1998, p. 39-46.

HILDESHEIMER Françoise, *L'histoire religieuse*, Paris, Publisud, 1996, 143 p., coll. « Courants Universels ».

LANGLOIS Claude, « Trente ans d'histoire religieuse », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1987, 63 / 1, p. 85-114.

PELLETIER Denis, « Historiographie récente du catholicisme français contemporain », *Revue*, Institute of French Studies, New York University, Printemps 1991, n° 1, p. 62-70.

PINOL Jean-Luc, « L'histoire urbaine contemporaine en France », in Jean-louis Biget et Jean-Claude Hervé (dir.), *Panoramas urbains. Situation de l'histoire des villes*, ENS Editions Fontenay / Saint-Cloud, 1995, p. 209-232.

PLONGERON Bernard, *Religion et société en Occident (XVIe-XXe siècles)*, *Recherches françaises et tendances internationales*, 1973-1981, Nouvelle édition, Centre de Documentation des Sciences Humaines, C.N.R.S., 1982, 320 p.

PROST Antoine et WINTER Jay, *Penser la Grande Guerre. Un essai d'historiographie*, Paris, Seuil, série « L'Histoire en débats », 2004, 345 p.

C. Histoire religieuse

1. Du religieux

ALBARIC Michel, o.p., éditeur, *Histoire du missel français*, Editions Brepols, 1986, 256 p.

BOULARD Fernand et RÉMY Jean, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Editions Economie et Humanisme – Les Editions ouvrières, 1968, 186 p.

BOUTRY Philippe et CINQUIN Michel, *Deux pèlerinages au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Editions Beauchesne, 1980, 309 p.

CARON Jeanne, *Le Sillon et la démocratie chrétienne (1894-1910)*, Paris, Plon, 1967, 798 p.

BUELTZINGSLOEWEN Isabelle Von et PELLETIER Denis (sous la direction de), *la charité en pratique : chrétiens français et allemands sur le terrain social, XIXe-XXe siècles*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1999, 217 p.

CHABOT Joceline, *Les débuts du syndicalisme féminin chrétien en France : 1889-1944*, Lyon, P.U.L., 2003, 234 p.

CHENAUX Philippe, *Pie XII : diplomate et pasteur*, Paris, Cerf, 2003, 462 p.

CHEROUTRE Marie-Thérèse, *Le scoutisme au féminin : les guides de France, 1923-1998*, Paris, Cerf, 2002, 628 p.

CHOLVY Gérard et HILAIRE Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine, Tome 2, 1880 / 1930*, Toulouse, Editions Privat, 1986, 547 p.

CHOLVY Gérard et HILAIRE Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1930-1988*, Toulouse, Editions Privat, 1988, 569 p.

CHOLVY Gérard, *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIXe – XXe siècle)*, Paris, Cerf, 1999, 419 p.

CHOLVY Gérard, « Du Dieu terrible au dieu d'amour : une évolution de la sensibilité religieuse au XIXe siècle », *Actes du 109^e Congrès National des Sociétés Savantes*, Dijon, 1984, *Section d'histoire moderne et contemporaine*, T. 1, *Transmettre la foi : XVIe-XXe siècles, 1. Pastorale et prédication en France*, Paris, 1984, p. 141-154.

CHOLVY Gérard (sous la direction de), *Le patronage, ghetto ou vivier*, Actes du colloque des 11 et 12 mars 1987, réunis par Paris, Nouvelle Cité, 1988, 369 p.

CHRISTOPHE Paul, *1936... Les catholiques et le Front Populaire*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1986 (Desclée, 1979), 308 p.

CLOÛTRE Marie-Thérèse « " Séminaristes sociaux ", " séminaristes démocrates " : le cours de la conférence des Œuvres au grand séminaire de Quimper, 1885-1908 », *R.H.E.F.*, t. LXXVIII, 1992, p. 288-310.

COLIN Pierre, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français, 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 523 p.

COULMONT Baptiste, « "Politiques de l'alliance", les créations d'un rite des fiançailles catholiques », *Archives de Sciences sociales des Religions*, juillet-septembre 2003, 119, p. 5-27.

DARRICAU Raymond, « Un débat sur la vocation au début du XXe siècle : l'affaire Lahitton (1909-1912) », Actes de la deuxième rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud-l'Abbaye en 1978 publiés sous le titre *La Vocation religieuse et sacerdotale en France : XVII-XIXe siècles*, Université d'Angers, 1979, 79 p., p. 65-77.

DEBES Joseph, POULAT Emile, *L'appel de la JOC (1926-1928)*, Paris, Cerf, 1986, 294 p.

DEBIE Franck et VEROT Pierre, *Urbanisme et Art sacré. Une aventure du XXe siècle*, Paris, Critérim, 1991, 411 p., coll. « Histoire ».

De la charité à l'action sociale : religion et société, Actes du 118^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, pau, 25-29 octobre 1993, Comité des travaux historiques et scientifiques, textes réunis par Bernard PLONGERON et Pierre GUILLAUME, Paris, Editions de CTHS, 1995, 469 p.

- DELESTRE Antoine, *35 ans de mission au Petit-Colombes, 1939-1974*, Paris, Cerf, 1977, 211 p.
- DELPAL Bernard, « L'observation quantitative du fait religieux : les approches sérielles et les comportements " dissonants " », Québec, Centre Interuniversitaire d'Etudes Québécoises, collection *Cheminements - Conférences*, 1999, 6 p.
- DELUMEAU Jean (sous la direction de), *La Première Communion : quatre siècles d'histoire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, 313 p.
- DROULERS Paul, *Politique sociale et christianisme, le Père Desbuquois et l'Action Populaire*, Tome I 1903-1918, Tome II 1919-1946, Paris, Les Editions Ouvrières, 1969 et 1981, 435 et 455 p.
- DUMONS Bruno, *Catholiques en politique : un siècle de ralliement*, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, 140 p.
- DUPLOYE Pie, O.P., *Les origines du Centre de Pastorale liturgique, 1943-1949*, Mulhouse, Editions Salvator, 1968, 390 p.
- DURA ND Jean-Dominique, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Bruxelles, Editions Complexe, 1995, 382 p.
- DURIEZ Bruno, FOUILLOUX Etienne, MICHEL Alain-René, MOURADIAN Georges, VIET-DEPAULE Nathalie (dir.), *Chrétiens et ouvriers en France. 1937-1970*, Actes du colloque organisé par les Archives de France, du 13 au 15 octobre 1999, au Centre des archives du monde du travail à Roubaix ? Paris, Les Editions de l'Atelier / Editions ouvrières, 2001, 352 p.
- FAYET-SCRIBE Sylvie, *Associations féminines et catholicisme (XIXe-XXe siècle)*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1990, 211 p.
- FAYET-SCRIBE Sylvie, *La résidence sociale de Levallois-Perret (1896-1936)*, Toulouse, ETHISS Erès, 1990, 178 p.
- FOUILLOUX Etienne, « Intransigeance catholique et "monde moderne" 19^e – 20^e siècles », *Revue d'Histoire ecclésiastique*, vol. 96 (2001), n° 1-2, p. 71-87.

FOUILLOUX Etienne, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe et XXe siècle. Itinéraires d'expression française*, Paris, Editions du Centurion, 1982, 1007 p.

FOUILLOUX Etienne, *Les chrétiens français entre crise et libération. 1937-1946*, Paris, Seuil, 1997, 293 p.

FOUILLOUX Etienne, « "Intellectuels catholiques" ? Réflexions sur une naissance différée », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, N° 53, Janvier-mars 1997, p. 13-24.

FOUILLOUX Etienne, *Une Eglise en quête de liberté. La pensée catholique entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 325 p.

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, 306 p., coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».

GAULUPEAU Yves, « L'Eglise et la nation dans la France contemporaine. Le témoignage des manuels confessionnels (1870-1940) », in *L'enseignement catholique en France aux XIXe et XXe siècles*, sous la direction de Gérard Cholvy et Nadine-Josette Chaline, Paris, Cerf, 1995, 294 p. 73-104.

GIBSON Ralph, « Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle », *R.H.E.F.*, 1993, LXXIX, p. 63-93.

GUERIN Christian, *L'utopie Scouts de France : histoire d'une identité collective, catholique et sociale, 1920-1995*, Paris, Fayard, 1997, V-583-[8] p.

GUERRIER Claudine, *La Jeune République de 1912 à 1945*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris II, 1979, 790 p., consultable à l'Institut Marc Sangnier.

GUGELOT Frédéric, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France. 1885-1935*, Paris, C.N.R.S. Editions, 1998, 533 p.

HASQUENOPH Sophie, Dom Hadelin VAN ERCK, *Une aventure bénédictine*, Paris, Le Sarmant Fayard, coll « Des chrétiens d'Age en Age », 1996, 419 p.

Histoire de la paroisse, Actes de la 11^e rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevault les 2 et 3 octobre 1987, Publications du Centre de recherches

d'histoire religieuse et d'histoire des idées, Angers, Presses universitaires d'Angers, 1988, 240 p.

ISAMBERT François-André, *Christianisme et classe ouvrière : jalons pour une étude de sociologie historique*, Tournai, Casterman, 1961, 261 p.

KNIBIEHLER Yvonne, « Les orientations en formation sociale (1890-1914) », *Education et images de la femme chrétienne en France au début du XXe siècle*, sous la direction de Françoise Mayeur et de Jacques Gadille, Lyon, L'Hermès, 212 p., p. 159-163.

LAGREE Michel, *Religion et cultures en Bretagne, 1850-1950*, Paris, Fayard, 1992, 601 p.

LAGREE Michel, *Religion et modernité*, Etudes réunies par Etienne Fouilloux et Jacqueline Sainclivier, présentation Claude Langlois, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002, 314 p.

LAMBERT Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985, 451 p.

L'amour en toutes lettres : questions à l'abbé Viollet sur la sexualité : 1924-1943, Textes choisis et présentés par Martine SEVEGRAND, Paris, Editions Albin Michel, 1996, 334 p.

LANEYRIE Philippe, *Les Scouts de France : l'évolution du mouvement des origines aux années quatre-vingts*, Paris, Cerf, 1985, 456 p.

LANGLOIS Claude, « "Toujours plus pratiquantes". La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Femmes et religions*, publié sous la coordination d'Agnès Fine et Claudine Leduc, Numéro spécial de la revue *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, Presses Universitaires du Mirail, n° 2, 1995, p. 228-260.

LAUNAY Michel, *La C.F.T.C., Origines et développement, 1919-1940*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1986, 486 p.

LAUNAY Michel, *Le syndicalisme chrétien en France de 1885 à nos jours*, Paris, Desclée, 1984, 93 p.

LE BRAS Gabriel, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, P.U.F., 1955-1956, 1 – Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes, 394 p., 2 – De la morphologie à la typologie, 423 p.

LE MOIGNE Frédéric, *Les évêques français de Verdun à Vatican II : une génération en mal d'héroïsme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, 373 p.

LÉCRIVAIN Philippe, « La formation sociale dans les séminaires à la "Belle Epoque" », in Denis Maugeness (sous la direction de), *Le mouvement social catholique en France au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1990, 254 p., p. 115-150.

LEMAITRE Nicole (sous la direction de), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002, 523 p.

Les intellectuels catholiques : histoire et débats, Mil neuf cent : revue d'histoire intellectuelle, 13, 1995, 200 p.

MAÎTRE Jacques, *Mystique et féminité : Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Cerf, 1997, 482 p.

Marc Sangnier en 1910. La lettre « Notre charge apostolique et ses suites », Actes de la journée d'études du vendredi 29 septembre 2000, qui s'est tenue en Sorbonne, Paris, Institut Marc Sangnier, 2002, 139 p.

Marc Sangnier et les débuts du Sillon : 1894, Actes de la journée d'études du 23 septembre 1994, Paris, Institut Marc Sangnier, 1995, 152 p.

MARTIMORT Aimé-Georges, « Du Centre de Pastorale liturgique à la Constitution sur la liturgie de Vatican II », *La Maison Dieu*, 1984, 1, p. 15-27.

MAUGENEST Denis (sous la direction de), *Le mouvement social catholique en France au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1990, 254 p.

MAYEUR Françoise, « Vers un enseignement secondaire catholique des jeunes filles au début du XXe siècle », *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, LXXXI, 1995, p. 197-205.

MAYEUR Françoise, *L'aube, étude d'un journal d'opinion, 1932-1940*, Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, Armand Colin, 1966, 236 p.

MAYEUR Jean-Marie, « Des chapelles de secours à la Cathédrale d'Ivry », *Cahiers d'anthropologie religieuse*, 2, Actes du Colloque du 6 novembre 1990, *Paris et ses religions au XXe siècle*, publiés par Michel Meslin, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 152 p., p. 15-21.

MAYEUR Jean-Marie, « Tiers ordre franciscain et catholicisme social en France à la fin du XIXe siècle », in *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris, Cerf, 1986, 287 p., p. 193-207.

MAYEUR Jean-Marie, *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne, XIXe-XXe siècles*, Paris, Armand Colin, 1980, 247 p.

MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, VAUCHEZ André, VENARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme : des origines à nos jours*, T. 11. « Libéralisme, industrialisation, expansion européenne : 1830-1914 », sous la responsabilité de Jacques GADILLE, Jean-Marie MAYEUR, Paris, Desclée, 1995, 1172 p.

MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, VAUCHEZ André, VENARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme : des origines à nos jours*, Tome 12. « Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958) » sous la responsabilité de Jean-Marie MAYEUR, Desclée / Fayard, 1990, 1149 p.

MENGUS Raymond, « L'abbé Cetty (1847-1918). Une contribution alsacienne au discours social de l'Eglise. », in Denis Maugenest (sous la direction de), *Le mouvement social catholique en France au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1990, 254 p., p. 23-48.

METZ René, « La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine. Du Concile de Trente à Vatican II. Les nouvelles orientations », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, T. 60, N° 165, Juillet-décembre 1974, p. 269-295 et T. 61, p. 5-24.

PELLETIER Denis, *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, Editions La Découverte, 1997, 125 p.

PÉROUAS Louis, « La Creuse, laboratoire de mission rurale (1944-1960) », *R.H.É.F.*, t. LXXV, 1989, p. 359-370.

PÉROUAS Louis, *Refus d'une religion, religion d'un refus en Limousin rural, 1880-1940*, Paris, Publications de l'EHESS, 1985, 246 p.

- PERRET Marie-Antoinette, *Une vocation paradoxale. Les instituts séculiers féminins en France (XIXe – XXe siècles)*, Paris, Cerf, 2000, 414 p.
- PIERRARD Pierre, *L'Église et les ouvriers en France (1840-1940)*, Paris, Hachette, 1984, 599 p.
- PIERRARD Pierre, *L'Église et les ouvriers en France (1840-1990)*, Paris, Hachette, 1991, 444 p.
- POULAT Emile, « Catholicisme urbain et pratique religieuse », *Archives de Sociologie des Religions*, n° 29, 1970, p. 97-116.
- POULAT Emile, *Eglise contre bourgeoisie : introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Casterman, 1977, 290 p., coll. « Religions et Sociétés ».
- POULAT Emile, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf, 1999, 647 p.
- PREVOTAT Jacques, *Les catholiques et l'Action française : histoire d'une condamnation, 1899-1939*, Paris, Fayard, 2001, 742 p.
- REMOND René, *Les catholiques dans la France des années trente*, Paris, Editions Cana, 1969, 273 p.
- ROGÉ Joseph, *Le simple prêtre*, Tournai, Casterman, 1965, 338 p.
- ROLLET Henri, *La condition de la femme dans l'Église : André Butillard et le féminisme chrétien*, Paris, Spes, 1960, 204 p.
- ROUILLARD Philippe, *Histoire des liturgies chrétiennes de la mort et des funérailles*, Paris, Cerf, 1999, 216 p.
- SECONDY Louis, « La formation des professeurs de l'enseignement secondaire catholique entre 1880 et 1914 », in *L'enseignement catholique en France aux XIXe et XXe siècles*, sous la direction de Gérard Cholvy et Nadine-Josette Chaline, Paris, Cerf, 1995, 294 p., p. 145-167.
- SEVEGRAND Martine, *Les enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris, Editions Albin Michel, 1995, 481 p.
- SORREL Christian, « Aspects du culte marial dans le diocèse de Maurienne à la fin du XIXe siècle », *Chemin d'histoire alpine : mélanges dédiés à la mémoire de Roger Devos*, réunis par Michel Fol, Christian Sorrel et Hélène

Viallet, Annecy, Association des amis de Roger Devos, archives départementales de la Haute-Savoie, Imprimerie Chirat, 1997, 510 p., p. 183-215.

Sport, culture et religion : les patronages catholiques, 1898-1998, Actes du colloque de Brest, 24, 25 et 26 septembre 1998, réunis par Gérard CHOLVY et Yvon TRANVOUEZ, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique-UPRESA 6038 du CNRS, Université de Bretagne occidentale, Faculté des lettres Victor Segalen, 1999, 383 p.

TRANVOUEZ Yvon, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France, XIXe-XXe siècle*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1988, 264 p.

TRANVOUEZ Yvon, « Mission et progressisme. Les chrétiens du XIIIe arrondissement de Paris (1945-1954) », in *Les communistes et les chrétiens. Alliance ou dialogue ? Madeleine Delbrêl (1905-1933-1964)*, Dossier du Supplément, n° 173, juin 1990, p. 67-89.

VAN DER PUTTEN Jan, *Les Compagnons de Saint-François, origine et croissance d'un mouvement international*, Reims-Bruxelles, Editions de l'Appel de la route, 1991, 178 p.

VIRGOULAY René, *Les courants de pensée du catholicisme français. L'épreuve de la modernité*, Paris, Cerf, 1985, 119 p.

WATTEBLED Robert, *Stratégie catholique en monde ouvrier dans la France d'après-guerre*, Paris, Les Editions ouvrières, 1990, 312 p.

2. Du religieux à Lyon et dans la région lyonnaise

BOBICHON Max, Saint-Denis de la Croix-Rousse, Histoire d'une église et d'une paroisse, Lyon, Comité pastoral de Saint-Denis, 1983, 119 p.

BUCLET Françoise, Le Van, Revue lyonnaise de bibliographie, 1921-1939, Mémoire de Maîtrise d'histoire contemporaine sous la direction d'Etienne Fouilloux, Université Lumière Lyon II, 1995, 260 p.

DUMONS Bruno, « Prédicateurs et directeurs spirituels des élites catholiques lyonnaises (1890-1950) », Revue historique, N° 591, juillet-septembre 1994, p. 95-122.

DUMONS Bruno et PÉLISSIER Catherine, « Laïcat bourgeois et apostolat social : la Société Saint-Vincent de Paul à Lyon sous la IIIème République », in Jean-Dominique Durand, Bernard Comte, Bernard Delpal, Régis Ladous, Claude Prudhomme (sous la direction de), Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes – La postérité de Rerum Novarum, Paris, Les Editions Ouvrières, 1992, 566 p., p. 299-300.

DUPRAZ Lucienne, La Chronique des Comités du Sud-Est face aux problèmes sociaux, de 1892 à 1904 (Genèse de la Chronique sociale de France), D.E.S. d'histoire sous la direction d'André Latreille et Pierre Léon, Lyon, Facultés des Sciences humaines, 1963, 260 p.

FOUILLOUX Etienne, « Le groupe de travail en commun de Jacques Chevalier (1920-1940), Bulletin de la société historique, archéologique et littéraire de Lyon, Année 2002, T.XXXII, Lyon, 2005, p. 361-377.

GADILLE Jacques (sous la direction de), Histoire des diocèses de France : Lyon, Paris, Beauchesne, 1983, 350 p.

GOYARD Gatien, Le Sillon dans le Rhône (1904-1910), Maîtrise d'histoire contemporaine sous la direction de Jean-Dominique Durand, Université Jean Moulin Lyon 3, 1995, 212 p.

JACQUEMIN Louis, Histoire des églises de Lyon, Villeurbanne, Vaulx-en-Velin, Bron, Vénissieux, Saint-Fons, Lyon, Elie Bellier Editeur, 1985, 363 p.

LABBENS Jean, La pratique dominicale dans l'agglomération lyonnaise, Lyon, Institut de Sociologie, 1955-1956, 3 vol., 39 p. + 53 p. + 47 p.

MEUNIER Arnaud, Les scouts de France à Lyon des origines à la Libération : l'histoire locale d'un mouvement national, Mémoire de Maîtrise soutenu à l'Université Lumière-Lyon 2 sous la direction d'Anne-Marie Granet-Abisset, 1997, 2 vol., 292 et 174 p.

MICHEL-CHANTIN Jean-Pierre, Les amis lyonnais de l'œuvre de la vérité : une permanence de Jansénistes convulsionnaires du dix-huitième siècle à

nos jours, sous la direction de Régis Ladous, Université Jean Moulin Lyon 3, 1994, 2 vol., 658 p.

MOLAC Philippe, Les Sulpiciens à Lyon au XIXe siècle, Mémoire de Maîtrise sous la direction d'Etienne Fouilloux, Université Lumière Lyon 2, juin 1995, 214 p.

MONTIBERT Fabienne, Vie et rayonnement des Frères des Ecoles chrétiennes au pensionnat lyonnais " Aux Lazaristes ", 1839-1914, Mémoire de Maîtrise sous la direction de Xavier de Montclos, Université Lumière Lyon 2, Octobre 1988, 170 p.

MOREAU Alain, Histoire des paroisses de Villeurbanne au XXe siècle : 1917-1965, Mémoire de D.E.A., Université Jean Moulin Lyon 3, 1993, 123 p.

NIZEY Jean, « Jeunes sillonnistes de la Loire : le Sillon izieutaire », in Gérard Cholvy, Bernard Comte, Vincent Feroldi (dir.), Jeunesses chrétiennes au XXe siècle, Paris, Les Editions ouvrières, 1991, 174 p., p. 31-44.

NIZEY Jean, « Les cercles d'études de jeunes gens dans la région stéphanoise », in Jean-Dominique Durand, Bernard Comte, Bernard Delpal, Régis Ladous, Claude Prudhomme (sous la direction de), Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes – La postérité de Rerum Novarum, Paris, Les Editions Ouvrières, 1992, 566 p., p. 323-342.

PIN Emile, Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, Saint Pothin à Lyon, Paris, Spes, 1956, 445 p.

PONSON Christian, Les catholiques lyonnais et la Chronique sociale. 1892-1914, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1979, 379 p.

SAUNIER Pierre-Yves, « Haut-lieu et lieu haut : la construction du sens des lieux. Lyon et Fourvière au XIXe siècle », Revue d'histoire moderne et contemporaine, Tome 40, N° 2, avril-juin 1993, p. 202-227.

SAUNIER Pierre-Yves, « L'Eglise et l'espace de la grande ville au XIXe siècle : Lyon et ses paroisses », Revue historique, Octobre-décembre 1992, n° 584, p. 321-348.

WACHÉ Brigitte, « Les lendemains de Rerum novarum dans la Loire », in Durand Jean-Dominique, Comte Bernard, Delpal Bernard, Ladous Régis,

Prudhomme Claude (dir.), *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes – La postérité de Rerum Novarum*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1992, 566 p., p. 62-81.

3. Etudes biographiques

Boursier François

MOREAU Alain, François Boursier (1878-1944), un prêtre de combat, curé de Villeurbanne, bâtisseur et "apôtre" de l'idée de résistance, *Mémoire de Maîtrise*, Université Jean Moulin Lyon 3, 1991, 2 volumes, 516 p.

Carlhian Victor

LADOUS Régis, « Victor Carlhian aux sources du personalisme », *in* Jean-Dominique Durand, Bernard Comte, Bernard Delpal, Régis Ladous, Claude Prudhomme (sous la direction de), *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes – La postérité de Rerum Novarum*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1992, 566 p., p. 171-179.

Chaillet Pierre

BEDARIDA Renée, Pierre Chaillet. *Témoignage de la Résistance Spirituelle*, Paris, Fayard, 1988, 330 p.

Couturier Paul

FOUILLOUX Etienne, « La vocation tardive de l'abbé Couturier », *in* *L'œcuménisme spirituel, de Paul Couturier aux défis actuels*, Actes du colloque universitaire et interconfessionnel, Lyon et Francheville, Rhône, France, les 8, 9 et 10 novembre 2002, organisé par le Centre Saint-Irénée, Centre Unité chrétienne, Université Catholique de Lyon, Lyon, Profac, 2003, 211 p., p. 15-43.

Delbrêl Madeleine

FOUILLOUX Etienne, « Madeleine Delbrêl et la Mission (1941-1954) », *in* *Les communistes et les chrétiens. Alliance ou dialogue ? Madeleine Delbrêl (1904-1933-1964)*, *Le Supplément*, Cerf, juin 1990, p. 5-145, p. 91-117.

Didon Henri

HOFFMANE Simone, *La carrière du père Didon, dominicain (1840-1900)*, Thèse de doctorat d'Etat ès lettres soutenue à l'Université Paris IV-Sorbonne, 1985, 3 vol., 1364 p.

Doncœur Paul

AVON Dominique, *Paul Doncœur S.J. (1880-1961). Splendeur humaine et grandeur française par un christianisme intégral ?*, Doctorat d'Etat es lettres et sciences humaines – Histoire –, sous la direction de Gérard Cholvy, Université Paul Valéry Montpellier III, Janvier 1999, 3 vol. 808 p., thèse publiée sous le titre *Paul Doncœur, s. j., un croisé dans le siècle (1880-1961)*, Paris, Cerf, coll. « Petits Cerfs Histoire », 2001, 400 p.

Folliet Joseph

DELÉRY Antoine, Joseph Folliet (1903-1972). Parcours d'un militant catholique, Paris, Cerf, 2003, 484 p.

Gerlier Pierre-Marie

GEORGES Olivier, Pierre-Marie Gerlier : 1880-1965 : itinéraire d'un laïc, d'un prêtre puis d'un évêque, catholique intégral au XXe siècle, Thèse de doctorat d'histoire soutenue à l'Université Jean Moulin Lyon 3, sous la direction de Jean-Dominique Durand, 2003, 2 vol., 758-XII p.

Girard Yvonne

MALABRE Natalie, « Yvonne Girard, femme, catholique et militante (1905-1932) », *Cahiers d'histoire*, Tome XLI, 1996, n° 4, p. 505-527.

Glasberg Alexandre

LAZARE Lucien, *L'abbé Glasberg*, Paris, Cerf, 1990, 125 p.

Guardini Romano

ENGELMANN Henri et FERRIER Francis, *Romano Guardini. Le Dieu vivant et l'existence chrétienne*, Paris, Fleurus, 1966, 164 p., coll. « Théologiens spirituels et contemporains ».

Mignot Eudoxe Irénée

SARDELLA Louis-Pierre, *Un évêque français au temps du modernisme. Mgr Eudoxe Irénée Mignot (1842-1918), l'autorité et la conscience*, Thèse pour le

doctorat d'histoire sous la direction d'Etienne Fouilloux, Université Lumière Lyon 2, 2000, 678 p.

Monchanin Jules

FOUILLOUX Etienne, « Jules Monchanin dans les milieux intellectuels lyonnais de l'Entre-deux-guerres », in *Jules Monchanin (1895-1957). Regards croisés d'Occident et d'Orient*, Actes des Colloques de Lyon-Fleurie et de Shantivanam-Thannirpalli tenus en avril-juillet 1995, publiés sous la direction de Jacques Gadille et Jean-Dominique Durand, Lyon, Profac-Credic, 1997, 409 p., p. 53-71.

JACQUIN Françoise, *Jules Monchanin, prêtre, 1895-1957*, Paris, Cerf, 1996, 8°-329 p.

JACQUIN Françoise, *Une amitié sacerdotale, Jules Monchanin, Edouard Duperray, 1919-1989*, Bruxelles, Editions Lessius, 2003, 299 p.

MALABRE Natalie, « Jules Monchanin et Notre-Dame Saint-Alban », in *Jules Monchanin (1895-1957). Regards croisés d'Occident et d'Orient*, Actes des Colloques de Lyon-Fleurie et de Shantivanam-Thannirpalli tenus en avril-juillet 1995, publiés sous la direction de GADILLE Jacques et DURAND Jean-Dominique, Lyon, Profac-Credic, 1997, 409 p., p. 73-87.

PETIT Jacques-Guy, « Un non-conformiste des années vingt : Jules Monchanin », *Cahiers d'Histoire*, 1981, 3, p. 271-287.

PETIT Jacques-Guy, *Le milieu de formation de l'abbé Monchanin (1895-1925)*, thèse de doctorat d'histoire soutenue en 1974 à l'Université Paris X-Nanterre, deux volumes dactylographiés de 250 et 299 p. Publication partielle sous le titre *La jeunesse de Monchanin, 1895-1925. Mystique et intelligence critique*, Paris, Beauchesne, 1983, 276 p.

Pons Marcel

PONS Marcel, *Eugène Pons, imprimeur, chrétien, résistant, martyr*, Paris, Les Editions du Témoignage Chrétien, 1991, 143 p.

D. Histoire urbaine

1. Des villes et de la ville en général

BLANC-CHALÉARD Marie-Claude, « L'habitat immigré à Paris aux XIXe et XXe siècles : mondes à part ? », *Le Mouvement Social*, 1998, 182, p. 29-50.

BURDY Jean-Paul, *Le Soleil noir, un quartier de Saint-Etienne, 1840-1940*, Lyon, P.U.L., 1989, 270 p.

CABEDOCE Béatrice, « Jardins ouvriers et banlieue : le bonheur au jardin ? », in Alain Faure (sous la direction de), *Les premiers banlieusards. Aux origines des banlieues de Paris (1840 – 1940)*, Paris, Editions Créaphis, 1991, 285 p., p. 248-281.

Cahiers clandestins du Témoignage chrétien, Paris, Editions du Témoignage chrétien, 1946, 362 p.

CAYEZ Pierre, « Les petits logements dans les grandes villes », *Le Mouvement social*, n° 137, octobre-décembre 1986, p. 29-53.

DUBOST Françoise, « le choix du pavillonnaire », in Alain Faure (sous la direction de), *Les premiers banlieusards. Aux origines des banlieues de Paris (1840 – 1940)*, Paris, Editions Créaphis, 1991, 285 p., p. 184-212.
Faire son chemin dans la ville. La mobilité intra-urbaine, Annales de démographie historique, 1999 / 1, 256 p.

FAURE Alain (sous la direction de), *Les premiers banlieusards. Aux origines des banlieues de Paris (1840 – 1940)*, Paris, Editions Créaphis, 1991, 285 p.

FAURE Alain, « Banlieue mon amour... », in Alain Faure (sous la direction de), *Les premiers banlieusards. Aux origines des banlieues de Paris (1840 – 1940)*, Paris, Editions Créaphis, 1991, 285 p., p. 166-183.

FOURCAUT Annie, « Naissance d'un quartier ordinaire en banlieue parisienne : le nouveau Domont (1923-1938) », in Alain Faure (sous la direction de), *Les premiers banlieusards. Aux origines des banlieues de Paris (1840 – 1940)*, Paris, Editions Créaphis, 1991, 285 p., p. 214-247.

FOURCAUT Annie, *La banlieue en morceaux*, Paris, Créaphis, 2000, 345 p.

GERVAISE Patrick, « Les passages à Levallois-Perret, ruelles pauvres en banlieue », in Alain Faure (sous la direction de), *Les premiers banlieusards. Aux origines des banlieues de Paris (1840 – 1940)*, Paris, Editions Créaphis, 1991, 285 p., p. 120-163, texte tiré de sa thèse de doctorat, *Les passages à Levallois-Perret, quartier populaire, quartier de la « Zone » (1826-1972)*, sous la direction de Michelle Perrot, Université Paris VII, 2 vol., 1259 p.

GONINET Marcel, *Histoire de Roanne et de sa région*, Tome 2, Roanne, Editions Horvath, 1976, 515 p.

GRIBAUDI Maurizio, *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turin au début du XXe siècle*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1987, 264 p.

JACQUEMET Gérard, *Belleville au 19e siècle, du faubourg à la ville*, Paris, Editions de l'EHESS, 1984, 456 p.

JALLA Daniel, « Le quartier comme territoire et comme représentation : les "barrières" ouvrières de Turin au début du XXe siècle », *Le Mouvement Social* n° 118, Janvier-mars 1982, p. 79-97.

L'usine, les Hommes, la Ville. L'intégration dans les villes industrielles, *Annales de démographie historique*, 1999 / 1, 224 p.

LEQUIN Yves (sous la direction de), *Ouvriers dans la ville*, *Le Mouvement Social*, N° 118, Janvier-mars 1982.

PINOL Jean-Luc (sous la direction de), *Histoire de l'Europe urbaine*, Tome I *De l'antiquité au XVIIIe siècle. Genèse des villes européennes* et Tome II : *De l'Ancien Régime à nos jours. Expansion et limite d'un modèle*, Paris, Seuil, 2003, 969 p. et 889 p.

VERDIER Nicolas, « Variations sur le territoire. Analyse comparée de projets urbains : Le Havre 1789-1894 », *Annales HSS*, juillet-août 2002, n° 4, p. 1031-1066.

2. De Lyon et de son agglomération en particulier

ANGLERAUD Bernadette, « La petite boutique dans la ville : les boulangers de Lyon au XIXe siècle », in Annie Fourcaut (sous la direction de), *La ville*

divisée. Les ségrégations urbaines en question. France XVIIIe-XXe siècles, Grâne, Editions Créaphis, 1996, 480 p., p. 395-409.

BARRE-SARAZIN Anne, « Entreprendre en temps de guerre : Paris-Rhône (1915-1920) », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1996, 1-2, « Urbanisation et industrialisation », p. 41-57.

BAYARD Françoise et CAYEZ Pierre (sous la direction de), *Histoire de Lyon*, tome 2, *Du XVIe siècle à nos jours*, Le Coteau, Horvath, 1990, 479 p.

BERTHET Claire, *Naissance d'un quartier : les Etats-Unis de Lyon, 1930-1980*, Université Lumière Lyon 2, 1993, remaniée et publiée sous le titre *Contribution à une histoire du logement social en France au XXe siècle : des bâtisseurs aux habitants, les HBM des Etats-Unis de Lyon*, Paris, L'Harmattan, 1997, 335 p.

BONNEVILLE Marc, « Le quartier de Croix-Luizet à Villeurbanne », *Bulletin de Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1979, n° 2, p. 21-57.

BONNEVILLE Marc, « Le quartier de Croix-Luizet à Villeurbanne », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1979, n° 2, p. 21-57.

BONNEVILLE Marc, *Naissance et métamorphose d'une banlieue ouvrière : Villeurbanne. Processus et formes d'urbanisation*, Lyon, P.U.L., 1978, 287 p.

CAYEZ Pierre et CHEVALIER Martine, « Approche du phénomène d'urbanisation de la rive gauche du Rhône (1852-1894) », in Maurice Garden et Yves Lequin (sous la direction de), *Construire la ville, XVIIIe – XXe siècles*, Lyon, P.U.L., 1983, p. 55-68.

CAYEZ Pierre, *Crises et croissance de l'industrie lyonnaise (1850-1900)*, Paris, Editions du CNRS, 1980, 357 p.

CLERC Pascal, *L'urbanisation du quartier Perrache, 1766-1934. Esquisse d'analyse urbaine*, Maîtrise d'histoire de l'art soutenue à l'Université Lyon 2, 1983, 296 p.

CURTET Raymond, « Rénovation et extension de Lyon dans la deuxième moitié du XIXe siècle », *Cahiers de Rhône 89*, 1991, 7 et 8, p. 77-87 et p. 3-18.

DELFANTE Charles, DALLY-MARTIN Agnès, *Cent ans d'urbanisme à Lyon*, Ed. LUGD, 1994, 235 p.

DUMONS Bruno, « Ainay, le quartier noble et catholique de Lyon ? », in Annie Fourcaut (sous la direction de), *La ville divisée. Les ségrégations urbaines en question. France XVIIIe-XXe siècles*, Grâne, Editions Créaphis, 1996, 480 p., p. 377-393.

FAVEL-KAPOLAN Valentine, *Déclin d'un quartier populaire : les pentes de la Croix-Rousse à Lyon, 1870-1940*, Thèse pour le Doctorat d'histoire présenté à l'Université des Sciences humaines de Strasbourg, sous la direction de Jean-Luc Pinol, 1997, 2 vol., 281 et 240 p.

GARDEN Maurice, *Lyon et les Lyonnais au XVIIIe siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1970, 772 p.

KLEINCLAUZ André (sous la direction de), *Lyon des origines à nos jours. La formation de la cité*, Lyon, 1925, 429 p.

LAFERRÈRE Michel, *Lyon, ville industrielle : essai d'une géographie urbaine des techniques et des entreprises*, Paris, PUF, 1960, XII-541 p.

MEURET Bernard, *Croix-Luizet, quartier de Villeurbanne, Programme de recherche en sciences humaines dans la région Rhône-Alpes : observation du changement social et culturel*, Paris, Editions du C.N.R.S., 1980, 76 p.

MIRODATOS Hélène, *Naissance et développement de deux quartiers lyonnais : Montchat et Monplaisir*, Mémoire de D.E.A. sous la direction de Sylvie Schweitzer, Université Lumière Lyon 2, 1999.

MONTFOUILLOUX Albert, *Le plat pays lyonnais dauphinois de la rive gauche du Rhône*, Lyon, Imprimerie-Express, Université de Lyon, 1929, 380 p.

PELLETIER Jean, *Lyon pas à pas*, Lyon, Editions Horvath, 1992, réédition, 224 p.

PINOL Jean-Luc, « Mobilités et immobilismes d'une grande ville : Lyon de la fin du XIXe siècle à la Seconde Guerre mondiale », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, 1989, n° 1, p. 5-14.

PINOL Jean-Luc, « Vieux quartiers et quartiers neufs à Lyon en 1936 (listes électorales et histoire sociale) », *Bulletin du Centre d'histoire économique et sociale de la région lyonnaise*, n° 3, 1977, p. 1-16.

PINOL Jean-Luc, *Espace social et espace politique. Lyon à l'époque du Front Populaire*, Lyon, Presses Universitaires Lyonnaises, 1980, 214 p.

PINOL Jean-Luc, *Les mobilités de la grande ville, Lyon fin XIXe – début XXe*, Paris, P.F.N.S.P., 1991, 432 p.

POUZET Pierre L., « La Buire, constructeur d'automobiles », *Rive Gauche*, Mars 1991, n° 116, p. 3-6.

POUZET Pierre L., « La Buire, constructeur d'automobiles », *Rive Gauche*, Juin 1991, n° 117, p. 13-16.

RIVET Félix, *Le quartier Perrache, 1766-1946*, Etudes d'Histoire et de Géographie urbaines, Lyon, Institut des études rhodaniennes, mémoires et documents, 1951, 126 p.

RIVET Félix, *Une réalisation d'urbanisme à Lyon à la fin du XIXe siècle. L'aménagement du quartier Grolée (1887-1908)*, Institut des Etudes rhodaniennes de l'Université de Lyon, Mémoires et documents n°10, 1955, 82 p. + XIV planches, Publication hors série de la *Revue de Géographie de Lyon*.

SARAZIN Anne, *Paris-Rhône, usine moderne, usine de guerre. Les débuts d'un constructeur d'appareils électriques (1915-1919)*, D.E.A. sous la direction d'Yves Lequin et de Sylvie Schweitzer, Université Lumière-Lyon 2, juin 1995, 102 p. + annexes.

VIDELIER Philippe et BOUHET Bernard, *Vénissieux de A à V, 1921-1931*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1983, 296 p.

E. Histoire sociale et culturelle

1. Des sociétés française et européenne

ARIÈS Philippe et DUBY Georges (sous la direction de), *Histoire de la vie privée*, T. 4, *De la Révolution à la Grande Guerre*, Volume dirigé par Michelle Perrot, Paris, Seuil, 1999 (rééd.), 624 p., coll. « Points Histoire ».

ARIÈS Philippe et DUBY Georges (sous la direction de), *Histoire de la vie privée*. T. 5, *De la Première Guerre mondiale à nos jours*, Paris, Seuil, 1999 (rééd.), 638 p., coll. « Points Histoire ».

ARIÈS Philippe, *L'homme devant la mort*, Tome 2 *La mort ensauvagée*, Paris, Seuil, 1985, 349 p, coll. « Points Histoire ».

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, trad. et commentaire par Gilles Lanes ; postf. De François Récanati, Paris, Seuil, 1991, 202 p. (Recueil des textes de douze conférences prononcées par l'auteur, à l'Université de Harvard, en 1955)

BECK Robert, *Histoire du dimanche de 1700 à nos jours*, Paris, Les Editions de l'Atelier Patrimoine / Editions ouvrières, 1997, 383 p.

BERSTEIN Serge, « Les classes moyennes devant l'histoire », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 37, janvier-mars 1993, p. 3-12.

BLANC-CHALÉARD Marie-Claude (sous la direction de), « Immigration et logiques nationales. Europe, XIXe-XXe siècles », *Mouvement Social*, n° 188, Juillet-septembre 1999.

BLUM Françoise, « Regards sur les mutations du travail social au XXe siècle », *Le Mouvement social*, n° 199, Avril-juin 2002, p. 83-94.

CHARLE Christophe, *Histoire sociale de la France au XIXe siècle*, Paris, Seuil, 1991, 399 p.

CORBIN Alain, « Du loisir cultivé à la classe de loisir », in *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, *op. cit.*, p. 56-80.

CORBIN Alain, *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995, 471 p.

Du groupe au réseau. Réseaux religieux, politiques, professionnels, Textes réunis et présentés par Philippe DUJARDIN, Table ronde du CNRS des 24 et 25 octobre 1986 tenue à l'Université Lumière Lyon 2, Paris, Editions du CNRS, 1988, 243 p.

DUBY Georges et PERROT Michelle (sous la direction de), *Histoire des femmes en Occident*, T. 4, *Le XIXe siècle*, sous la direction de Geneviève Fraisse et Michelle Perrot, Paris, Plon, 1991 pour l'édition française, 640 p., coll. « Points Histoire ».

Etrangers, Immigrés, Français, Vingtième siècle. Revue d'histoire, n° 7, Juillet-septembre 1985.

GARDEY Delphine, *Un monde en mutation. Les employés de bureau en France. 1890 – 1930. Féminisation, mécanisation, rationalisation*, Paris, Université Paris I, Thèse sous la direction de Michelle Perrot, 1995, 3 vol., 946 p., éditée sous le titre *La dactylographe et l'expéditionnaire : histoire des employés de bureau, 1890-1930*, Paris, Belin, 2001, 335 p.

GERBOD Paul, « Les touristes français à l'étranger (1870-1914) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 30, Paris, 1983, p. 283-297.

GRANET-ABISSET Anne-Marie, *La route réinventée. Les migrations des Queyrassins aux XIXe et XXe siècles*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1994, 281 p.

KLEIN-GOUSSEF Catherine, *Immigrés russes en France (1900-1950). Contribution à l'histoire politique et sociale des réfugiés*, Paris, EHESS, 1996, 3 vol., 220 + 280 + 33 p. + annexes, thèse réalisée sous la direction d'Hervé Le Bras.

KNIBIEHLER Yvonne, *Nous les assistantes sociales, Naissance d'une profession*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, 379 p.

KNIBIEHLER Yvonne, *Cornettes et blouses blanches. Les infirmières dans la société française (1880-1980)*, Paris, Hachette, 1984, 366 p.

L'atelier et la boutique, Le Mouvement social, n° 108, juillet-septembre 1979.

Le Fil de la vie. Approches biographiques et généalogiques, Annales de démographie historique, 1998 / 2, 294 p.

LE YAOUANQ Jean, « Trajectoires sociales au XIXe siècle : le monde de la boutique », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1993, 4, p. 25-40.

LEQUIN Yves, *La mosaïque France. Histoire des étrangers et de l'immigration en France*, Paris, Larousse, 1988, 479 p.

Les générations, Vingtième Siècle. Revue d'histoire, n° 22, avril-juin 1989.

LOISEAU Dominique, *Femmes et militantismes*, Paris, L'Harmattan, 1996, 239 p., coll. « Logiques sociales ».

MAYEUR Françoise *L'enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République*, Paris, Presses de la Fondation nationales des sciences politiques, 1977, 489 p.

MAYEUR Françoise, *De la révolution à l'École républicaine*, t. III de l'*Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France* sous la direction de Louis-Henri Parias, Paris, G.-V. Labat, 1981, 683 p.

MAYEUR Françoise, *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1979, 207 p.

MILZA Pierre, *L'immigration italienne en France dans les années vingt*, Paris, Editions du CEDEI, 1988, 388 p.

NORA Pierre, « La génération », in Pierre Nora (sous la direction de), *Les lieux de mémoire*, Paris, Quarto Gallimard, 1997 (2^e édition), Tome 2, p. 2975-3015.

PORTER Roy, « Les Anglais et les loisirs », in *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995, 471 p., p. 21-54.

RAUCH André, « Les vacances et la nature revisitée », in Corbin Alain, *L'avènement des loisirs, 1850-1960*, Paris, Aubier, 1995, 471 p., p. 81-117.

RAUCH André, *Vacances en France de 1830 à nos jours*, Paris, Hachette, coll. « La vie quotidienne », 1996, 279 p.

Savoir mourir, Actes du colloque international organisé par le Département Santé et Société de l'Université Paris-Val-de-Marne et par l'équipe de recherches sur les traités de savoir-vivre en Europe du CRLMC de l'Université Blaise Pascal à Créteil les 21-22-23 mai 1992, Textes réunis et présentés par

Christiane MONTANDON-BINET et Alain MONTANDON, Paris, Editions L'Harmattan, coll. « Nouvelles Etudes Anthropologiques », 1993, 310 p.

SCHWEITZER Sylvie, *Les femmes ont toujours travaillé. Une histoire du travail des femmes aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Odile Jacob, 2002, 304 p.

Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux, Cahiers de l'I.H.T.P., n°20, mars 1992.

TÉMIME Emile, « La politique française à l'égard de la migration algérienne : le poids de la colonisation », *Le Mouvement Social*, n° 188, juillet-septembre 1999, p. 77-87.

THEBAUD Françoise, *Quand nos grands-mères donnaient la vie. La maternité en France dans l'entre-deux-guerres*, Lyon, P.U.L., 1986, 316 p.

THOMAS Louis-Vincent, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985, 294 p.

ZDATNY Steven M., *Les artisans en France au XXe siècle*, Paris, Belin, « Histoire et société », 1999, 367 p., traduit de l'américain, première publication en 1990 chez Oxford University Press.

2. De la société lyonnaise

ANGLERAUD Bernadette, *Les boulangers lyonnais aux XIXe-XXe siècles (1836-1914). Une étude sur la petite bourgeoisie boutiquière*, Lyon, thèse de doctorat sous la direction d'Yves Lequin, Université Lumière Lyon 2, 1993, 2 vol., 544 p. + annexes. Thèse publiée sous le titre *Les boulangers lyonnais aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Editions Christian, 1998, 212 p.

BARDAKJIAN Mireille, *La communauté arménienne de Décines (1925-1971)*, Lyon, Université Lyon 2, 1972, 2 vol., 132 p. + annexes, D.E.S. sous la direction de Gilbert Garrier.

BONNET Jean-Charles, « Naturalisations et révisions de naturalisations de 1927 à 1944 : l'exemple du Rhône », *Le Mouvement Social*, 1977, 98, p. 43-75.

CONDON Stéphanie, « Les courants migratoires italiens vers la Guillotière dans la première moitié du XXème siècle », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1992, 1, p. 5-12, article tiré de *The*

settlement and integration of italian immigrants in a working class district of Lyon, 1890-1954, PHD Geography, University of London, 1987, 419 p.

DUMONS Bruno et POLLET Gilles, « Le "retour au pays". L'exemple d'une population retraitée en région lyonnaise (1880-1914) », *Bulletin du Centre Pierre Léon d'histoire économique et sociale*, 1992, 2, p. 101-109.

FONTAINES Gérard, *La culture du voyage à Lyon de 1820 à 1930*, Lyon, P.U.L., 2003, 325 p.

GALAN Stéphanie, *Les Espagnols dans l'agglomération lyonnaise (1914-1939)*, Lyon, Université Lumière Lyon 2, 1997, 2 vol., 270 p. + 36 p. d'annexes, Mémoire de D.E.A. sous la direction d'Yves Lequin.

GARRIER Gilbert, *Paysans du Beaujolais et du Lyonnais, 1800-1970*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 2 vol., 7115 + 246 p.

LEQUIN Yves, *Les ouvriers de la région lyonnaise*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1977, 2 vol., 574 + 500 p.

MASSARD-GUILBAUD Geneviève, *Des Algériens à Lyon. De la Grande Guerre au Front Populaire*, Paris, L'Harmattan, 1995, 536 p.

ROUSSÉ Christiane, *Saint-Priest : histoire des immigrations italienne et espagnole : 1922-1945*, Lyon, Editions lyonnaises d'art et d'histoire, 1996, 175 p.

F. Histoire des deux guerres mondiales

1. De la guerre

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane et GARREAU-DEMILLY Nathalie, *Maurice Gallé : vie d'un soldat, deuil d'une famille, 1914-1929*, Mémo, 1998, 109 p.

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, *14-18. Les combattants des tranchées*, Paris, Armand Colin, coll. « L'histoire par la presse », 1986, 224 p.

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, BECKER Annette, *14-18, retrouver le Guerre*, Paris, Gallimard, 2000, 272 p.

AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, *Cinq deuils de guerre. 1914-1918*, Paris, Editions Noesis, 2001, 264 p.

AZEMA Jean-Pierre et WIEVIORKA Olivier, *Vichy 1940-1944*, Paris, Perrin, 2004 (rééd.), 374 p.

BECKER Jean-Jacques, *1914 : Comment les Français sont entrés dans la guerre*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1977, 638 p.

BECKER Jean-Jacques, WINTER Jay M., KRUMEICH Gerd, BECKER Annette, AUDOIN-ROUZEAU Stéphane (dirigé par), *Guerre et cultures. 1914-1918*, Paris, Armand Colin, 1994, 446 p.

BERGER Anne, *La diaspora alsacienne et mosellane dans la région lyonnaise pendant la Seconde Guerre mondiale*, Mémoire de maîtrise soutenu à l'Université Lumière Lyon 2 sous la direction de Laurent Douzou, 1997, 147 p.

BURRIN Philippe, *La France à l'heure allemande*, Paris, Seuil, 1997 (première édition en 1995), 560 p., collection « Points histoire ».

CANINI Gérard, *Combattre à Verdun. Vie et souffrance quotidienne du soldat, 1916-1917*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1988, 162 p.

CARLIER Claude, PEDRONCINI Guy (sous la direction de), *La bataille de Verdun*, Paris, Economica, 1997, 191 p., édition des actes du colloque international organisé par l'Institut d'histoire des conflits contemporains et le Comité national du souvenir de Verdun, les 21 et 22 mai 1996.

CHASSAIGNE Philippe et LARGEAUD Jean-Marc (sous la direction de), *Villes en guerre (1914-1945)*, actes du colloque organisé par le Centre d'histoire de la ville (CEHVI) de l'Université de Tours les 11 et 12 décembre 2003, Paris, Armand Colin, 2004, 350 p.

FOUILLET Bruno, « La ville de Lyon au centre des échanges de prisonniers de guerre (1915-1919) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 86, avril-juin 2005, p. 25-42.

GIOLITTO, *Histoire de la Milice*, Paris, Belin, 1997, 574 p.

GRYNBERG Anne, *Les camps de la honte. Les internés juifs des camps français, 1939-1944*, Paris, La Découverte, 1991, 400 p.

HEURÉ Gilles, *Gustave Hervé. Itinéraire d'un provocateur. De l'antipatriotisme au pétainisme*, Paris, La Découverte, « L'espace de l'histoire », 1997, 366 p.

LABORIE Pierre, « La mémoire de 1914-1918 et Vichy », in *Traces de 14-18*, Sylvie Caucanas et Rémy Cazals (sous la direction de), Actes du colloque international de Carcassonne 24-27 avril 1996, Carcassonne, Editions Les Audois, 1997, 240 p. Consultation de la contribution de Pierre Laborie en ligne : <http://www.imprimerie-d3.com/actesducolloque/vichy.html>.

LABORIE Pierre, *L'opinion française sous Vichy*, Paris, Seuil, 2001 (première édition en 1990), 448 p., collection « Points histoire ».

LABORIE Pierre, *Les Français des années troubles. De la guerre d'Espagne à la Libération*, Paris, Seuil, 2003 (première édition chez Desclée de Brouwer en 2001), 286 p., collection « Points histoire ».

LAZARE Lucien, *Le Livre des Justes : histoire du sauvetage des Juifs par des non-juifs en France, 1940-1944*, Paris, Editions Jean-Claude Lattès, 1995, 262 p.

OZOUF Jacques et Mona, « Le thème du patriotisme dans les manuels primaires », *Le Mouvement social*, n°49, octobre-décembre. 1964, p. 5-31.

PESCHANSKI Denis, *La France des camps : l'internement, 1938-1946*, Paris, Gallimard, 2002, 456 p., coll. « La Suite des temps ».

PINTO Alexandre, *Le Bataillon Carmagnole : Histoire des FTP-MOI de la région lyonnaise, juin 1942-septembre 1944*, Mémoire de Maîtrise soutenu à l'Université Lumière Lyon 2 sous la direction de Laurent Douzou, 1997, 112 p.

« Pour une histoire sociale de la Résistance », *Le Mouvement social*, N° 180, juillet-août 1997, p. 3-191.

PROCHASSON Christophe, « La guerre et sa périodisation », *1914-1918 aujourd'hui*, n°1, 1998, p. 158-160.

RUBY Marcel, *Lyon et le Rhône dans la guerre*, Editions Horvath, 1990, 240 p.

TRUFFAU Paul, *1914-1918 : quatre années sur le front, carnets d'un combattant*, Paris, Imago, 1998, 244 p., Avant-propos et notes de Françoise Cambon, Préface de Stéphane Audoin-Rouzeau.

VIEILLARD Claire, *Montluc, la prison allemande de Lyon, novembre 1942-août 1944*, Mémoire de Maîtrise soutenu à l'Université Lumière Lyon 2 sous la direction de Laurent Douzou, juin 2002, 170 p.

WERT Bertrand, *Les réseaux de sauvetage des Juifs, de la région lyonnaise jusqu'en Suisse (1940 à 1944). « Planquages », convoyages et passages, le cas des enfants*, Mémoire de Maîtrise d'histoire soutenu à l'Université Lumière Lyon 2, sous la direction de Laurent Douzou, 1998, 173 p.

WIEVIORKA Olivier, « A la recherche de l'engagement (1940-1944) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 1998, N° 60, p. 58-70.

WIEVIORKA Olivier, *Une certaine idée de la Résistance. Défense de la France 1940-1949*, Paris, Seuil, 1995, 407 p.

WINTER Jay et BAGETT Blaine, *14-18. Le grand bouleversement*, Paris, Presses de la Cité, 1997 pour la traduction française, 432 p.

2. Guerre et religion

BECKER Annette, *La Guerre et la Foi. De la mort à la mémoire 1914 –1930*, Armand Colin, 1994, 142 p.

BÉDARIDA Renée, *Les armes de l'esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, Editions ouvrières, 1977, 378 p.

BÉDARIDA Renée, *Les catholiques dans la guerre, 1939-1945, Entre Vichy et la Résistance*, Paris, Hachette Littératures, 1998, 287 p.

BOLLE Pierre, « Eglises et mouvements de jeunesse », *Les protestants français pendant la seconde guerre mondiale, Actes du colloque de Paris, Palais du Luxembourg, 19-21 novembre 1992, réunis par André Encrevé et Jacques Poujol, Supplément au Bulletin de la Société de l'histoire de protestantisme français, N° 3, juillet-août-septembre 1994, p. 161-183.*

CHALINE Nadine-Josette (sous la direction de), *Chrétiens pendant la Première Guerre mondiale, Actes des journées tenues à Amiens, à Roanne et à Péronne les 16 mai et 22 juillet 1992*, Paris, Cerf, 1992, 201 p.

CHRISTOPHE Paul, 1939-1940, les catholiques devant la guerre, Paris, Editions ouvrières, 1989, 201 p.

COMTE Bernard, DOMENACH Jean-Marie, RENDU Christian et RENDU Denise, Gilbert Dru. Un chrétien résistant, Paris, Beauchesne, 1998, 238 p.

COMTE Bernard, L'honneur et la conscience. Catholiques français en résistance. 1940-1944, Paris, Les Editions de l'Atelier / Les Editions Ouvrières, 1998, 304 p.

COMTE Madeleine, Sauvetages et baptêmes. Les religieuses de Notre-Dame de Sion face à la persécution des Juifs en France (1940-1944), Paris, L'Harmattan, coll. « Mémoires du XXe siècle », 2001, 223 p.

DELPECH François, « La persécution des Juifs et l'Amitié Chrétienne » in Eglises et chrétiens dans la Seconde Guerre mondiale, T. 1 : La région Rhône-Alpes, Actes du colloque tenu à Grenoble du 7 au 9 octobre 1976 sous la direction de Xavier de Montclos, Monique Luirard, François Delpech et al., Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, 384 p., p. 143-179.

DUQUESNE Jacques, Les Catholiques français sous l'Occupation, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Editions Bernard Grasset, 1996 (première parution en 1966), 502 p.

Eglises et chrétiens dans la Seconde Guerre mondiale, T. 2 : La France, Actes du colloque tenu à Lyon du 27 au 30 janvier 1978, sous la direction de Xavier de MONTCLOS, Monique LUIRARD, François DELPECH et al., Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1982, VII-637 p.

FLAGEAT Marie-Claude, « Un aumônier jésuite dans la Grande Guerre : le Père Cléret de Langavant », in « Les hommes d'Eglises dans la Grande Guerre », Guerres mondiales et conflits contemporains, n° 187, Juillet 1997, p. 41-57.

FONTANA Jacques, « Le prêtre dans les tranchées, 1914-1918 », in « Les hommes d'Eglises dans la Grande Guerre », Guerres mondiales et conflits contemporains, n° 187, Juillet 1997, p. 25-37.

FONTANA Jacques, Les catholiques français pendant la Grande Guerre, Paris, Cerf, 1990 rééd., 440 p.

La résistance spirituelle : 1941-1944 : Les cahiers clandestins du Témoignage chrétien, textes présentés par François et Renée BÉDARIDA, Paris, Albin Michel, 2001, 411 p.

LATOURE Francis, La papauté et les problèmes de la paix pendant la Première Guerre mondiale, Paris, L'Harmattan, 1996, 350 p., coll. "Chemins de la Mémoire ».

LEWI Monique, « Le destin des Juifs et la solidarité chrétienne à Roanne entre 1940 et 1944 », in Eglises et chrétiens dans la Seconde Guerre mondiale, T. 1 : La région Rhône-Alpes, Actes du colloque tenu à Grenoble du 7 au 9 octobre 1976 sous la direction de Xavier de Montclos, Monique Luirard, François Delpech et al., Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1978, 384 p., p. 181-194.

PASSELECQ Georges et SUCHECKY Bernard, L'encyclique cachée de Pie XI : une occasion manquée de l'Eglise face à l'antisémitisme, Paris, Editions de la Découverte, 1995, 320 p.

Pour une histoire religieuse de la guerre, 14-18 Aujourd'hui. Today. Heute, Editions Noésis, 1998, N° 1.

RÉMOND René (sous la direction de), Paul Touvier et l'Eglise, Paris, Fayard, 1992, 418 p.

G. France et Allemagne

1. Histoire de l'Allemagne

BADIA Gilbert et al., *Les bannis de Hitler. Accueil et lutttes des exilés en France, 1933-1939*, Paris, Etudes et Documentation internationales, Presses universitaires de Vincennes, 1984, 412 p.

COLONGE Paul et LILL Rudolf (Sous la direction de), *Histoire religieuse de l'Allemagne*, Paris, Cerf, 2000, 441 p.

HAU Michel, *Histoire économique de l'Allemagne, XIXe-XXe siècles*, Paris, Economica, 1994, 364 p.

HOFFMANN PETER, *La résistance allemande contre Hitler*, traduit de l'allemand par Michel Brottier, Paris, Balland, 1984, 802 p.

KERSHAW Ian, *Hitler*, Tome 1 1889-1936 : *Hubris*, 1998, Paris, Flammarion, 1999 pour la traduction française, 1161 p.

KOTT Sandrine, *L'Allemagne au XIXe siècle*, Paris, Hachette Livre, 1999, 254 p.

Le dernier avertissement / Pie XI, Goebbels, Table ronde animée par Alfred GOSSER, François BEDARIDA, Jacques ROLLET, Paris, Romillat, 1994, 123 p.

LEVISSE-TOUZE Christine, MARTENS Stefan (sous la direction de), *Des Allemands contre le nazisme. Oppositions et résistances (1933-1945)*, Paris, Albin Michel, 1997, 382 p.

Nazisme et communisme : deux encycliques de mars 1937 / Pie XI Mit Brennender Sorge, prés. et intro. de Michel SALES, François ROULEAU et Michel FOURCADE, Paris, Desclée, 1991, 199 p.

REYTIER Marie-Emmanuelle, « Les *Katholikentage* dans l'entre-deux-guerres », *14-18 Aujourd'hui. Today. Heute*, Editions Noësis, février 1998, p. 71-85.

REYTIER Marie-Emmanuelle, *Les catholiques et la république de Weimar : les Katholikentage en Allemagne, 1919-1932*, thèse de doctorat d'histoire soutenue en mars 2005 sous la direction de Jean-Dominique Durand, à l'Université Jean Moulin-Lyon 3, 2 volumes, 1150 p.

ROVAN Joseph, *Histoire de la démocratie chrétienne II, Le catholicisme politique en Allemagne*, Paris, Seuil, 1956, p. 139.

SOLCHANY Jean, *L'Allemagne au XXe siècle : entre singularité et normalité*, Paris, P.U.F., 2003, LI-490 p., coll. « Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes ».

WAHL Alfred, *Les forces politiques en Allemagne, XIXe-XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 1999, 368 p.

2. De la paix et des relations avec l'Allemagne

BARBEY-SAY Hélène, *Le voyage de France en Allemagne de 1871 à 1914*, Presses universitaires de Nancy, 1994, 412 p.

BARIÉTY Jacques et POIDEVIN Raymond, *Les relations franco-allemandes, 1815-1975*, Paris, Armand Colin, 1977, 373 p.

BARIÉTY Jacques, « Les partisans français de l'entente franco-allemande et la "prise du pouvoir" par Hitler, Avril 1932-Avril 1934 », in Jacques Bariéty, Alfred Guth, Jean-Marie Valentin (sous la direction de), *La France et l'Allemagne entre les deux guerres mondiales*, Actes du colloque tenu en Sorbonne (Paris IV), 15-16-17 janvier 1987, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1987, 234 p., p. 21-30.

BECKER Winfried, « Le Pacifisme sous la République de Weimar et ses liens avec Marc Sangnier et Bierville », in Marc Sangnier. *La guerre, la paix (1914-1939)*, Actes de la journée d'études du 26 septembre 1997, Paris, Institut Marc Sangnier avec le concours du Centre d'histoire des sociétés, Université de Picardie-Jules Verne, de l'Ecole doctorale « mondes contemporains », Université Paris IV – Sorbonne, du journal Ouest-France, 1999, 233 p., p. 171-195.

BINOCHÉ Jacques, *Histoire des relations franco-allemandes de 1789 à nos jours*, Paris, Masson-Armand Colin, 1996, 324 p.

BRIERE Yves de la et COLBACH P.-M., *La Patrie et la Paix. Textes pontificaux traduits et commentés*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, XII-484 p.

CARON Jean-Claude, VERNUS Michel, *L'Europe au XIXe siècle. Des nations aux nationalismes. 1815-1914*, Paris, Armand Colin / Masson, 1996, 477 p.

CHALINE Nadine-Josette, « Marc Sangnier, la Jeune République et la paix, 14-18 Aujourd'hui. Today. Heute », Editions Noësis, février 1998, p. 86-99.

DELBREIL Jean-Claude, « Le contexte français et européen des débuts de l'action internationale de Marc Sangnier après la 1^{ère} guerre mondiale », in Marc Sangnier. *La guerre, la paix (1914-1939)*, Actes de la journée d'études du 26 septembre 1997, Paris, Institut Marc Sangnier avec le concours du

Centre d'histoire des sociétés, Université de Picardie-Jules Verne, de l'Ecole doctorale « mondes contemporains », Université Paris IV – Sorbonne, du journal Ouest-France, 1999, 233 p., p. 21-51.

DELBREIL Jean-Claude, *Les catholiques français et les tentatives de rapprochement franco-allemand (1920-1933)*, Université de Metz, S.M.E.I., 1972, 254 p. L'ouvrage est la version abrégée d'une thèse de doctorat de 3e cycle soutenue à la Sorbonne en juin 1969.

DIGEON Claude, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris, P.U.F., 1959, 568 p.

GADILLE Jacques, « Conscience internationale et conscience sociale dans les milieux catholiques d'expression française dans l'entre-deux-guerres », *Relations internationales*, N° 27, Automne 1981, p. 361-374.

GORGUET Ilde, *Les mouvements pacifistes et la réconciliation franco-allemande dans les années 1920 (1919-1931)*, Bern, Lang, Collection Convergences, 1999, 331 p. (version publiée d'une thèse de doctorat de Lettres soutenue à l'Université de Paris III Sorbonne Nouvelle, Institut d'Allemagne d'Asnières, sous la direction de Gilbert Krebs, en 1997, 2 volumes, 714 p.)

LADOUS Régis, « Des chrétiens pour la paix : les Compagnons de Saint-François et l'Allemagne », *Chrétiens et sociétés. XVIe – XXe siècles*, Bulletin du Centre André Latreille (Université Lumière – Lyon 2) et de l'Institut d'Histoire du Christianisme (Université Jean Moulin – Lyon 3), 1999, n° 6, p. 133-157.

LÉVY Paul, *La langue allemande en France : pénétration et diffusion des origines à nos jours*, Tome II de 1830 à nos jours, Lyon, IAC, Bibliothèque de la Société des Etudes germaniques, 1952, 335 p.

LEWY Guenter, *L'Eglise catholique et l'Allemagne nazie*, New York, 1964, Paris, Stock, 1965 pour la traduction française, 358 p.

LOONBEEK Raymond, *Franz Stock. La fraternité universelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, 345 p.

LORRAIN Sophie, *Des pacifistes français et allemands, pionniers de l'entente franco-allemande : 1871-1925*, Paris, L'Harmattan, 1999, 297 p.

MALABRE Natalie, « La passion d'un prêtre français pour l'Allemagne wilhelmienne », *Chrétiens et sociétés. XVIe – XXe siècles*, Bulletin du Centre André Latreille (Université Lumière – Lyon 2) et de l'Institut d'Histoire du Christianisme (Université Jean Moulin – Lyon 3), 1999, n° 6, p. 111-131.

Marc Sangnier. *La guerre, la paix (1914-1939)*, Actes de la journée d'études du 26 septembre 1997, Paris, Institut Marc Sangnier avec le concours du Centre d'histoire des sociétés, Université de Picardie-Jules Verne, de l'Ecole doctorale « mondes contemporains », Université Paris IV – Sorbonne, du journal Ouest-France, 1999, 233 p.

PRAT Olivier, *Bierville, les Congrès pour la paix et le pacifisme d'action, 1919-1939*, Mémoire de D.E.A. d'Histoire contemporaine présenté sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Université de Paris IV-Sorbonne, 1995-1996, 68 p.

PRAT Olivier, « La paix par la jeunesse », in Marc Sangnier. *La guerre, la paix (1914-1939)*, Actes de la journée d'études du 26 septembre 1997, Paris, Institut Marc Sangnier avec le concours du Centre d'histoire des sociétés, Université de Picardie-Jules Verne, de l'Ecole doctorale « mondes contemporains », Université Paris IV – Sorbonne, du journal Ouest-France, 1999, 233 p., p. 55-81.

SANTAMARIA Yves, *Le pacifisme, une passion française*, Paris, Armand Colin, 2005, 350 p.

VAÏSSE Maurice (sous la direction de) *Le Pacifisme en Europe des années 1920 aux années 1950*, actes d'un colloque tenu à Reims, les 3-5 décembre 1992, par le centre ARPEGE Bruxelles, Bruylant, 1993, 455 p.

VAÏSSE Maurice, « Le pacifisme français dans les années 1930 », in *Le pacifisme de 1920 à nos jours, Relations internationales*, N° 53, printemps 1988, p. 37-52.

VILLEPIN Patrick de, « Plutôt la servitude que la guerre ! Le pacifisme intégral dans les années trente », in *Le pacifisme de 1920 à nos jours, Relations internationales*, N° 53, printemps 1988, p. 53-67.

YERLY Frédéric, « La morale au secours du politique ? La pensée catholique et la question du désarmement. L'exemple de l'Union catholique d'études

internationales », in *Marc Sangnier. La guerre, la paix (1914-1939)*, Actes de la journée d'études du 26 septembre 1997, Paris, Institut Marc Sangnier avec le concours du Centre d'histoire des sociétés, Université de Picardie-Jules Verne, de l'École doctorale « mondes contemporains », Université Paris IV – Sorbonne, du journal *Ouest-France*, 1999, 233 p., p. 121-148.