



HAL
open science

Église catholique, autorité ecclésiale et politique dans les années 1960

Hervé Serry

► **To cite this version:**

Hervé Serry. Église catholique, autorité ecclésiale et politique dans les années 1960. Dominique Damamme, Boris Gobille, Frédérique Matonti, Bernard Pudal. Mai-juin 1968, Editions de l'Atelier, pp.47-61, 2008. hal-03052247

HAL Id: hal-03052247

<https://hal.science/hal-03052247v1>

Submitted on 10 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Église catholique, autorité ecclésiale et politique dans les années 1960.

Hervé Serry

« Le catholicisme français ? Un stade en pleine réfection, où plusieurs dizaines de compétitions de disciplines différentes s'entrecroisent, arbitrées par des évêques débordés, devant des tribunes houleuses et qui commencent à se vider : sur la pointe des pieds ou en exigeant d'être remboursés, joueurs et spectateurs s'en vont regarder le match à la télé ».

Etienne Fouilloux, « Jalons pour une histoire de dix ans », *Esprit*, avril – mai 1977, p. 59.

Après les événements de 1968, des intellectuels et des militants catholiques évoquent, à propos de la hiérarchie de leur Église, « le *silence* de mai » et constatent que ce moment marque la fin d'une époque, celle « où les chrétiens peuvent se situer à part des autres hommes »¹. Monique Hébrard connaissant l'Église par le climat « formateur et sympathique » de l'aumônerie de son lycée et les animateurs de la Jeunesse étudiante féminine catholique, écrit quant à elle, trois décennies après : « Mai 68 fut pour moi une seconde naissance... La naissance d'une conscience nouvelle. (...) J'avais vécu mes premières transgressions des lois morales comme des options personnelles que je ne pouvais que cacher à mon entourage, et qui me mettaient à distance sinon de Dieu, du moins de l'Église. Mai 68 me donna une cohérence et des mots pour transformer ces transgressions personnelles en analyse des oppressions collectives, et en contestation sociétale et ecclésiale². » Ces deux points de vue sur la crise institutionnelle que l'Église catholique connaît en cette fin des années 1960 illustrent la transformation des modes d'adhésion à son discours. Toutefois, si « mai 1968 » apparaît comme un révélateur, cet événement cristallise des mutations antérieures. Le « mai » des catholiques français n'est fondateur du point de vue catholique que parce qu'il s'insère dans un processus critique plus vaste³.

L'interrogation sur le changement dans l'Église catholique, tout autant que celle, liée, des façons dont les transformations extraecclésiales se sont réfractées au sein de cette institution, se pose donc avec une acuité particulière. Avant de considérer les moments de la mobilisation catholique proprement dite, il est nécessaire de rappeler, dans ces grandes lignes, le contexte d'émergence d'une volonté d'*aggiornamento*, de « mise à jour », du discours et des pratiques catholiques. L'*aggiornamento*, lié au concile de Vatican II décidé par le pape Jean XXIII en 1962, s'inscrit, d'une part, dans l'affaiblissement structurel du pouvoir de reproduction de l'appareil religieux – dont la crise des vocations est un élément –, et, d'autre part dans une plus grande perméabilité des réflexions sur la présence contemporaine de l'Église à des théories et des pratiques extérieures forgées, pour une large part, hors du monde catholique. Des événements comme la crise des « prêtres-ouvriers » ou la guerre d'Algérie placent certains catholiques devant la nécessité d'imaginer un autre rapport à l'institution. Les

¹ Des militants de l'Action catholique, une branche dévouée à l'apostolat par milieu sociaux : François Audigier et al., « Dans le silence... », *Etudes*, mars 1969, p. 390-400.

² Monique Hébrard, *De Mai 1968 aux JMJ 97. Trente ans vues par une journaliste catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 13.

³ Deux ouvrages, sur lesquels nous nous appuyons, sont consacrés à cette période : Denis Pelletier, *La Crise catholique. Religion, société, politique*, Paris, Payot, 2002 et Grégory Barrau, *Le Mai des catholiques*, Paris, Editions de l'Atelier, 1998.

attentes créées par Vatican II, qui se clôt en 1965, accélèrent certaines prises de conscience. Ce double mouvement, d'une autorité ecclésiale dont la ligne paraît moins évidente autant pour les clercs que pour les laïcs, et d'un appareil doctrinal contesté de l'intérieur, à la faveur de ses difficultés à s'ajuster à la compréhension des évolutions sociales, politiques et culturelles, permet de voir comment le « mai » des catholiques n'est qu'un élément d'une configuration plus large.

Contextes des tentatives de refondations

Deux décennies après « mai 1968 », l'une des premières réflexions sur cette période, celle d'Etienne Fouilloux, prenait la forme d'une question : « Des chrétiens dans le mouvement du printemps 1968 ? ». L'historien, qui signale d'abord le manque de travaux sur ce sujet – une lacune très partiellement comblée à ce jour –, constate que « les chrétiens n'ont pas “fait” mai 1968 (...). Mais il y a eu des chrétiens dans le mouvement ». Il note par ailleurs que la participation aux événements est plus forte pour les cadres ecclésiaux et les militants que pour l'ensemble des fidèles⁴. Cette inscription minoritaire, mais effective s'insère dans un événement de première importance, qu'une institution comme l'Église catholique, et uniquement elle, peut rendre possible, le Concile Vatican II, annoncé par le pape en 1959. D'octobre 1962 à décembre 1965, plus de 2000 évêques de toutes nationalités se sont réunis à Rome, à l'occasion de quatre sessions plénières pour débattre et mettre en forme cette « mise à jour ». Émile Poulat a expliqué que le néologisme d'*aggiornamento* est choisi afin d'éviter « réforme », trop chargé d'histoire et « modernisation », trop proche de « modernisme », utilisé à la fin du 19^e siècle pour dénoncer ceux que Rome accusait de vouloir dévoyer l'Église au nom de son adaptation au monde moderne. Cette « mise à jour » exprime bien qu'il ne s'agissait, pour une institution campée dans « la certitude de sa vérité et de sa mission », ni d'une mise au goût du jour, ni d'un examen de conscience⁵. Officielles ou pas, grandioses parfois, les réunions de ce concile œcuménique provoquent un brassage des cultures unique et signifient au monde l'idée que l'Église entend entrer dans un « temps de renouveau », selon des mots de Jean XXIII⁶. Les effets sur la communauté des clercs et des militants catholiques, sur leurs pratiques et leurs réflexions, sont multiples. Particulièrement en France où les idées d'une avant-garde théologique, incarnée par Yves Congar, Jean Daniélou ou Henri de Lubac, théoriciens d'une « Église en quête de liberté », jusque-là critiquée, voire condamnée, sont largement sollicitées durant les travaux conciliaires⁷. La volonté d'ouverture, décuplée par l'écho médiatique que l'événement suscite, se traduit par des instructions papales pour une liturgie renouvelée et le dialogue des confessions chrétiennes et, directement liée à notre objet, l'acceptation de la liberté religieuse, d'une diversité d'opinion politique parmi les croyants ainsi que le renforcement de la place des laïcs au côté d'un épiscopat qui s'ouvre aux débats internes. Une minorité d'opposants craint de voir l'Église capituler. Parmi les partisans de Vatican II, certains s'effraient vite de l'effervescence réformatrice qui naît du concile, particulièrement en ce qui concerne le remaniement des rituels liturgiques. Enfin, beaucoup attendent que des changements

⁴ Etienne Fouilloux, « Des chrétiens dans le mouvement du printemps 1968 ? », 1968. *Exploration du mai français*, t. 2, *Acteurs*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 247-267.

⁵ Émile Poulat, *Une Église ébranlée : changement et continuité, de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Casterman, 1980, p. 266.

⁶ Cité par Giuseppe Alberigo, *Pour la jeunesse du christianisme : Le Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 2005, p. 19.

⁷ Sur cette « nouvelle théologie » : Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

interviennent dont l'ajournement ne pourrait plus être compris. Plus largement, comme l'écrit Denis Pelletier à propos du contexte national qui nous occupe, « Vatican II fait aussi apparaître de nouveaux décalages entre la culture catholique et la société française, d'autant plus inquiétants qu'ils ne peuvent plus être aussi facilement mis au passif d'une Rome réactionnaire⁸. » À une époque, les décennies 1950 à 1970, où les catholiques français, sont au cœur de la dynamique contestatrice qui agite l'Église dans son ensemble, comme d'autres lieux centraux de l'ordre social.

D'autant plus que l'institution ecclésiale doit faire face à de nombreux défis. Cet *aggiornamento* s'enracine dans le déclin des vocations sacerdotales, à la fois cause et effet, d'une « crise catholique » indéniable dont « mai 1968 » est un signe supplémentaire qui en accrédite la réalité et libère les initiatives pour essayer d'y remédier. Ceci, dans une atmosphère d'urgence manifestée par les plus jeunes prêtres⁹. L'affaîssement du recrutement, qui débute dans les années 1950, obère les capacités de reproduction de l'institution ecclésiale, et, en conséquence, la transmission du pouvoir de définir la « norme » catholique par des clercs, moins nombreux, moins reconnus socialement, et moins sûrs de leur savoir. Le vieillissement du clergé et le déclin rapide et continu des ordinations annuelles – 825 en 1956, 461 en 1968 puis 280 en 1970, puis, un peu plus d'une centaine dans les années 1980 –, s'accompagnent de vagues de départs dont le chiffrage atteste et renforce cette crise institutionnelle sans équivalent¹⁰. Le nombre de séminaristes décroît pareillement. Qui plus est, même si l'expression ne peut être prise au pied de la lettre, on parle d'une « génération défroquée »¹¹. En effet, au lendemain de la guerre, les « réductions » à l'état laïc, officielles ou pas, étaient négligeables : une quarantaine par an, soit un prêtre sur 1000 environ. Au milieu des années 1960, puis surtout 1970, on en dénombre annuellement, malgré les difficultés du comptage, plus de 200. Ces départs marquent les esprits. Comme l'observe Danielle Hervieu-Léger, « la continuité de la vocation cesse d'être une évidence, rompue exclusivement par un petit nombre d'individus en marge ». C'est l'ambition sacerdotale elle-même qui est atteinte et la confirmation que le prêtre, et sa « “condition séparée” (...) se résolve progressivement en une marginalité sociale de plus en plus insignifiante... »¹². Les mutations du monde rural, comme d'autres évolutions sociales, se combinent aux logiques propres à l'Église pour déstabiliser le système d'enseignement des séminaires, par ailleurs en pleine recomposition à l'initiative de la hiérarchie¹³. Ces institutions de formation, sous l'influence notamment des séminaristes ayant connu la guerre d'Algérie, perdent leur ordonnancement traditionnel et s'ouvrent sur l'extérieur, avec, exemple souvent mentionné dans les témoignages, l'arrivée de la télévision ou le desserrement de la discipline qui favorisent les échanges¹⁴. Si la situation est diverse, que l'on se trouve à Paris ou en province, selon le statut ecclésial et le type de mission à accomplir, la montée en puissance des laïcs pour compenser la baisse des vocations confirme le doute qui saisit l'encadrement et une part du clergé sur les conditions de survie de la singularité de l'état clérical, dont le célibat est un élément. De ce point de vue, parmi les réformes du concile, l'abandon de la soutane est

⁸ Denis Pelletier, *La Crise catholique*, op.cit., p. 21.

⁹ Luc Perrin, « Le curé entre réformes et révolution », Nicole Lemaitre (dir.), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002, p. 401-423. Cet auteur explique la dimension européenne de ces contestations de l'autorité ecclésiale.

¹⁰ Dominique Julia, « La crise des vocations », *Études*, février 1967, p. 238-251 et mars 1967, p. 378-396. Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 2007.

¹¹ Comme le dit un ancien mariste : Frédéric Charles, *La Génération défroquée*, Paris, Cerf, 1986, p. 9.

¹² *Ibid* : postface de Danielle Hervieu-Léger, p. 139-140.

¹³ Charles Suaud, *La Vocation : conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Minuit, 1978 et, un texte non signé de l'époque, « Le renouveau des grands séminaires », *Études*, juillet-août 1967, p. 93-107.

¹⁴ Sur cette question et d'autres : Luc Perrin, *Paris à l'heure de Vatican II*, Paris, Editions Ouvrières, 1997, p. 26 sq. Alexis Campo, « La crise du clergé français entre Vatican II et mai 1968. Faits et appel à témoins », *Catholica*, hiver 2000-01, n°70, p. 63-82.

apparu comme un symbole. *Demain, une Église sans prêtres ?* se demande le journaliste Jacques Duquesne qui titre ainsi son livre paru en 1968.

Pratiques et théories des mobilisations catholiques

Ces réflexions sur la place sociale de l'Église, sur le rôle des clercs, sur le rapport de subordination clercs/laïcs¹⁵, sur la nature des savoirs qui doivent armer l'action pastorale, s'organisent autour d'un élargissement de l'appareil scientifique de la fraction intellectuelle des clercs, mais aussi des militants catholiques. Ce travail est ancien et l'on peut en repérer des étapes importantes, à l'instar de la crise moderniste et des luttes autour d'une science catholique, de la confrontation à la sociologie, de l'avènement de l'« intellectuel catholique », ou encore des sources de la « nouvelle théologie »¹⁶. Pour l'illustrer, citons l'abbé René Laurentin – le frère d'André que l'on retrouvera plus loin –, chroniqueur religieux du *Figaro* et expert au concile Vatican II sur lequel il publiera plusieurs ouvrages. À l'occasion d'une lettre circulaire datée de « Noël 1971 » où il transmet ses vœux de nouvelle année à ses relations, Laurentin décrit les travaux qu'il mène, dont des recherches sur la pauvreté et souligne l'investissement encore difficile de l'Église dans « la réalité du monde » alors que « bien des chrétiens vivent cela de manière déjà convaincante ». Ayant évoqué la difficulté de son travail dans cette voie tant les problèmes sont complexes, il ajoute « Il y a 50 ans, à mon âge [il est né en 1917], un professeur de théologie vivait sa maturité sur l'assurance de connaissances méthodiquement accumulées. Et voici qu'il faut revenir à l'école, chaque jour, accepter la désintégration de maintes choses auxquelles on s'était attaché, pour percevoir les nouvelles intégrations qui sont la ligne d'espérance de l'Église¹⁷. »

Autant pour les clercs que pour les laïcs, cette fin des années 1960 marque une étape dans la réflexion catholique sur les questions sociales et économiques. Du concile émane l'exigence de voir l'expertise catholique être plus en phase avec les réalités contemporaines. Cet intérêt se renforce d'un rejet du libéralisme économique et d'interrogations plus larges concernant la société de consommation qui s'installe alors, en même temps qu'une contestation des valeurs traditionnelles. Si la hiérarchie s'empare des questions économiques, pour dénoncer certaines conséquences d'un capitalisme trop orienté par le profit, ce sont surtout les réflexions de certains groupes militants inspirés par le marxisme qui sont visibles¹⁸. Après les réflexions catholiques des années 1930 autour du marxisme, à l'instar de celles que certains non-conformistes ont produites, au sortir de la guerre, l'intérêt d'une petite élite catholique pour ces théories, autour des prêtres-ouvriers notamment, se poursuit durant les années 1960¹⁹.

¹⁵ Pierre Pierrard, *Les Laïcs dans l'Église de France (19^e-20^e siècles)*, Paris, Éditions Ouvrières, 1988.

¹⁶ Pierre Colin, *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*, Desclée, 1997. Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, op.cit. François Laplanche, *La Crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire du 20^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2006. Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, 1996. Hervé Serry, « Saint Thomas sociologue ? Les enjeux cléricaux d'une sociologie catholique dans les années 1880-1920 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°153, juin 2004, p. 28-39.

¹⁷ Abbé René Laurentin, lettre de vœux adressée en décembre 1972 à Paul-André Lesort (Archives des Editions du Seuil).

¹⁸ Grégory Barrau, *Le Mai des catholiques*, op.cit., p. 13-15. Denis Pelletier, *La Crise catholique*, op.cit., p. 31 sq.

¹⁹ David Curtis, « Marx against the Marxists : Catholic uses of the young Marx in the *Front Populaire* period (1934-1938) », *French Cultural Studies*, 1991, p. 165-181. Yvon Tranvouez, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien (1950-1955)*, Paris, Cerf, 2000 et Thierry Keck, *Jeunesse de l'Église, 1936-1955. Aux sources de la crise progressiste en France*, Paris, Karthala, 2004. Voir le recueil d'articles de Paul Blanquart, *En batardise. Itinéraires d'un chrétien marxiste (1967-1980)*, Paris, Karthala, 1981.

L'épiscopat s'en méfie et demeure réservé même si la nécessité de penser les besoins du peuple motive un certain intérêt.

Pour une minorité de clercs, notamment préoccupés par le tiers-mondisme, cette proximité s'avère plus directe. Là aussi, certaines impulsions de Vatican II, enracinées dans la tradition missionnaire, mettent sur le devant de la scène cette question du « développement des peuples » (encyclique *Popularum progressio*, 1967). *Frères du monde* est créé en 1959 par un petit groupe de catholiques se revendiquant d'une action révolutionnaire et du maoïsme²⁰. Plus largement, le père Leuret, du mouvement *Économie et humanisme*, est un théoricien important de cette préoccupation tiers-mondiste qui rencontre les refus catholiques des guerres du Vietnam et d'Indochine²¹. L'opposition à la Guerre d'Algérie, notamment menée depuis l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* animé par Georges Montaron, également ancien résistant, trouve ici un prolongement²². En relation avec les protestants de *Christianisme social*, cette mobilisation contre l'impérialisme permet des alliances avec des communistes, mais aussi des maoïstes et des trotskistes. L'engagement contre la guerre américaine au Vietnam sur laquelle la hiérarchie catholique reste au mieux, muette, arme une argumentation anti-institutionnelle. Si elle concerne d'abord quelques militants, puis gagne en audience avec *Témoignage chrétien* et *Christianisme social*, elle s'étend ensuite et « exprime une dissidence, remettant en question le modèle hiérarchique en tentant d'inventer une nouvelle ecclésiologie basée sur l'horizontalité et l'œcuménisme²³ ». Elle est donc l'occasion de dénoncer l'obsolescence du fonctionnement hiérarchisé de l'Église. À la fin du mois de mars 1968, plusieurs de ces réseaux militants chrétiens se retrouvent pour un colloque intitulé « Christianisme et révolution ». Parmi eux, *Témoignage chrétien*, *Christianisme social*, la *Lettre*, *Économie et humanisme*, *Frères du monde* ou la CIMADE. À l'initiative de *Témoignage chrétien*, Jean Cardonnel, dominicain et grande figure des luttes pour les prêtres-ouvriers et celles de la décolonisation, prêche à la Mutualité sur le thème de « La résurrection stimulant pour la révolution ». Il appelle notamment à la grève générale afin de lutter contre la société capitaliste. Ce discours indique l'état d'esprit de certaines pointes avancées de la gauche catholique, et vaudra à son auteur d'être condamné par sa hiérarchie.

Ces dénonciations caractérisent également les mouvements d'apostolat social portés par des laïcs sous contrôle clérical, à l'instar de l'Action catholique²⁴. Aux débuts des années 1930, une mission de rechristianisation de la société est confiée à l'Action catholique composée d'organisations militantes spécialisées (jeunesses agricole, ouvrière, étudiante, maritime, indépendante, JAC, JOC, JEC, JMC et JIC et leur déclinaison féminine). Sur mandat de la hiérarchie, ces missionnaires laïques doivent être le bras armé de la reconquête de la société française : leur mot d'ordre est « Nous referons chrétiens nos frères ! ». L'idée que l'ouvrier évangélise l'ouvrier et celle de mandat conduit à la consolidation du contrôle des clercs sur laïcs qui sont, en fait, des « auxiliaires » du clergé²⁵. C'est précisément ce mode de fonctionnement qui suscite, depuis les années 1950, les réticences des militants : pour la hiérarchie ecclésiale, les mouvements d'Action catholique devraient garder à distance le

²⁰ Sabine Rousseau, *La Colombe et le napalm. Des chrétiens français contre les guerres d'Indochine et du Vietnam (1945-1975)*, Paris, CNRS Editions, 2002.

²¹ Denis Pelletier, *Economie et humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde. 1941-1946*, Paris, Cerf, 1996.

²² Émile Poulat, « Un moment décisif. La guerre d'Algérie et son impact », *Une Église ébranlée*, op.cit., p. 92-115.

²³ Sabine Rousseau, *La Colombe et le napalm*, op.cit., p. 200.

²⁴ La Mission de France connaît des débats semblables selon des influences et des temporalités similaires. Tangi Cavalin, Nathalie Viet-Depaule, *Une Histoire de la Mission de France. La riposte missionnaire 1941-2002*, Paris, Karthala, 2007.

²⁵ Pierre Pierrard, Michel Launay, Rolande Treppe, *La J.O.C. Regards d'historiens*, Paris, Editions Ouvrières, 1984.

temporel et s'en tenir à leur mission d'apostolat par milieu. L'affrontement prend progressivement de l'ampleur, s'alimente de conflits (avec l'Association catholique de la jeunesse française, une tutelle de principe qui disparaît en 1956), et des prises de positions anti-coloniales de membres des jeunes générations. La politisation des mouvements de jeunesse gagne le scoutisme : sous l'influence de son aumônier Pierre-André Liégé et de son Commissaire, Paul Rendu, la *Route*, qui groupe les aînés dévolus à l'encadrement, s'engage plus régulièrement sur des questions sociales et politiques²⁶. Quant aux membres de la JEC, le dirigisme clérical leur devient difficilement tolérable et ils refusent, au nom de l'engagement catholique qu'ils veulent incarner, de disjoindre le spirituel et le politique. L'Église qu'ils en viennent à contester comme soutien du capitalisme doit être revivifiée de l'intérieur. À cette fin les démissionnaires de la JEC, ceux qui refusent la cléricisation de leur action, vont tisser des liens avec certaines avant-gardes politiques marxistes. Cette rupture rend possible l'engagement de certaines fractions catholiques dans le mouvement.

La déclergification apparaît comme une autre facette de cette réalité qui voit des catholiques dénoncer la fracture entre l'Église et la société contemporaine. La figure du prêtre a focalisé une part essentielle des volontés de changements des catholiques qui se saisissent des réformes et des contestations des années 1950 et 1960, puis de l'élan de « mai 1968 », pour prôner l'ouverture de la citadelle ecclésiale. Des représentants des générations de clercs qui vécurent la Seconde Guerre mondiale, et parfois l'expérience du STO (Service du travail obligatoire), ceux qui, souvent les mêmes, avaient pris conscience que la France se déchristianise tant l'Église est ignorée par les classes populaires, ont ouvert les voies d'une autre définition de l'identité pastorale²⁷. Les prêtres-ouvriers, condamnés en 1954, incarnent le rejet d'un homme d'Église coupé du monde. Leur condamnation ne clôt pas un débat qui ne fera que s'amplifier²⁸. Une douzaine d'années plus tard, l'abandon du port de la soutane rappelle le recours à l'habit d'ouvrier du religieux au travail : l'effacement de l'apparat clérical est une manière de se placer au cœur de la société, de placer l'apostolat au plus près des individus qui se sont éloignés de l'Église. « À travers la “déclergification” ou la “décléricisation” de la prêtrise, c'est l'ensemble de la structure hiérarchique ecclésiale qui est mise en cause, et son régime d'autorité rejeté »²⁹.

Ce rejet s'appuie sur un réarmement intellectuel. Mais à l'inverse de celui mené autoritairement par Rome sous la bannière unique du thomisme et à la fin du 19^e siècle pour lutter contre le « modernisme » – lui-même né d'un recours aux sciences positives pour examiner les textes sacrés –, cette ouverture intellectuelle s'opère de manière diffuse qui échappe, pour une part, à la hiérarchie. Au lendemain de la guerre, c'est un héritier de Frédérique Le Play, le père jésuite Lebreton qui avec « Économie et humanisme » tente la jonction entre les sciences humaines et la doctrine sociale de l'Église³⁰. À partir de cette pratique d'enquête sociologique, « Économie et humanisme » ouvre les voies d'un savoir expert, détaché de ses enjeux proprement catholiques, qui sera notamment mis au service des

²⁶ Produit d'une histoire spécifique, marquée elle aussi par la guerre d'Algérie, la « déconfessionnalisation » de la CFTC (Confédération française des travailleurs chrétiens), effective en 1964, participe, pour ses promoteurs, d'une volonté de réduire la distance catholique à l'égard des militants socialistes et du mouvement ouvrier. Frank Georgi, *L'Invention de la CFDT, 1957-1970*, Editions de l'Atelier, Cnrs, 1995, p. 218. Par ailleurs, le PSU, où, en 1968, le courant chrétien n'est pas négligeable, sera un lieu d'ajustement entre socialistes chrétiens et socialistes laïques : Denis Kessler, *De la gauche dissidente au nouveau Parti socialiste*, Toulouse, Privat, 1990.

²⁷ Robert Wattebled, *Stratégies catholiques en monde ouvrier dans la France d'après-guerre*, Paris, Editions Ouvrières, 1990.

²⁸ Emile Poulat, *Les Prêtres ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Cerf, 1999. François Leprieux, *Quand Rome condamne*, Paris, Plon, 1989.

²⁹ Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs*, op.cit., p. 29.

³⁰ Denis Pelletier, *Economie et Humanisme*, op.cit.

recherches sur le développement des pays du tiers monde. Les débats qui permirent l'abandon de l'idée de déchristianisation et de la reconnaissance que la sécularisation est un processus multiple, ou de certains théologiens-sociologues qui s'approprièrent l'idée de sécularisation pour montrer qu'il ne s'agit pas d'« un péril mortel pour le christianisme³¹ », les conditions d'émergence d'une contestation interne à la fin des années 1960 reposent sur la montée en puissance, parmi les catholiques, du discours d'expertise des sciences (humaines et sociales, mais pas seulement) pour comprendre le destin de l'Homme. De ce point de vue, l'œcuménisme, qui défend le dialogue entre les confessions chrétiennes et dont l'essor participe d'un aspect de la sécularisation qui permet la reconnaissance des autres religions et plus largement « celle des valeurs humanistes impliquées par les différentes déclarations des droits humains », a été un phénomène moteur. À cette confrontation, les sciences humaines et sociales apportent les éléments nécessaires pour élaborer la nature de la marge de manœuvre des militants laïcs qui pose « la question de l'autorité religieuse, et celle (...) de l'autonomie des sujets croyants ». Un « accouchement modernisateur » dont Danielle Hervieu-Léger a raison de souligner les difficultés, les crises religieuses, théologiques et politiques, autant que les conflits intérieurs qu'il suscite³².

Cette appropriation, tourmentée, des sciences humaines et des sciences de la vie, transforme profondément les rapports d'autorité au sein de l'Église. À l'image de l'émergence de la « nouvelle théologie » française – par delà leurs différences, ce label rassemble les œuvres de Congar, De Lubac, Daniélou et Chenu qui proposaient de rapprocher l'Église de son temps –, elle s'inscrit dans une dynamique plus large qui concerne notamment les mutations du « marché » de la théologie, comme l'a analysé Etienne Fouilloux. Mutations qui s'appuient sur « la croissance récente et rapide d'un laïcat cultivé ou militant » dont les interrogations ne peuvent plus s'assouvir « du catéchisme initial rafraîchi par le sermon dominical », mais appellent « un aliment doctrinal tout à la fois solide et assimilable ». Ce public, dans sa diversité, par le relais des enjeux politiques et sociaux des deux décennies d'après-guerre, par le jeu aussi du renouvellement du sous-champ intellectuel catholique comme interface entre les clercs (confrontés à des intellectuels catholiques pour une large part émancipés de la stricte obéissance à la hiérarchie³³) et la communauté des croyants, pèse probablement sur l'avènement d'une écriture théologique plus ouverte. S'affronte alors la perception de celle-ci comme « l'outil spécialisé en vue d'une préservation d'un corpus doctrinal » contre ceux qui la mobilisent comme l'« expression de la foi pour les hommes du XX^e siècle³⁴. » Le succès de Pierre Teilhard de Chardin, dont l'œuvre, difficile, est le symbole d'une tentative, rejetée par l'Église, de relier science et religion catholique, est un autre révélateur d'aspirations nouvelles et d'une transformation du public (cultivé) des fidèles. Les essais du paléontologue jésuite rencontrent un large lectorat lorsqu'ils sont publiés après sa mort, à partir de 1955. Il est probable que cette œuvre « séduit les couches nouvelles à forte culture scientifique qui ne sont pas loin d'y voir la solution de leur problème : concilier appartenance ecclésiale et pratique professionnelle »³⁵. Selon Teilhard, « Les découvertes sensationnelles de la science, les entrelacs de la technique, le bouleversement des structures déterminent une mutation psychologique, mentale, voire religieuse, de la condition humaine »³⁶. Une mutation que

³¹ François-André Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol 17, n°4, octobre-décembre 1976, p. 573-575.

³² Danielle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, 2003, p. 80-83.

³³ Ce qui n'empêche pas que cette dimension travaille les intellectuels catholiques des années 1960 et 1970 : Claire Toupin Guyot, *Les Intellectuels catholiques dans la société française. Le Centre catholique des intellectuels français (1941-1976)*, Rennes, Pur, 2002. En 1969, le CCIF, à propos des événements de 1968, a publié un volume de *Recherches et débats* intitulé *Politique et prophétisme : mai 1968. Un an après...*

³⁴ Etienne Fouilloux, *Une Eglise en quête de liberté*, p. 196.

³⁵ *Ibid*, p. 238-239.

³⁶ Pierre Teilhard de Chardin cité par Emile Poulat, *Une Eglise ébranlée*, op. cit., p. 182.

l'institution doit assimiler. Le refus de cette dernière de voir les œuvres de Teilhard sortir de la clandestinité où les supérieurs du savant l'avait maintenu de manière autoritaire est contourné par une maison d'édition (laïque) du jésuite, les éditions du Seuil. Ces livres et leur large réception, en dépit des mises en garde de l'Église et de la Compagnie de Jésus, montrent une autre facette d'un conflit constant avec un savoir dont la légitimité dépasse le corpus théologique. La « naissance de l'intellectuel catholique », à la faveur des luttes liées à la « renaissance littéraire catholique » des années 1880-1930, a ouvert, dans le champ intellectuel, un espace pour des penseurs se revendiquant de cette religion. Reconnus en tant que tel par leurs pairs, ils apparaissent comme une force autonome face aux clercs³⁷.

Cet *aggiornamento* « scientifique » par le biais des sciences humaines peut être illustré par le parcours intellectuel de l'abbé Marc Oraison. À la fois militante et théorique, et plusieurs fois condamnée par le Saint-Office, son action retient l'attention des médias. Elle contribue à une expertise qui complexifie le débat théologique sur le rôle du prêtre dans une société sécularisée. Médecin de formation, après être devenu prêtre en 1942 et avoir appartenu à l'armée française envoyée en Indochine, Marc Oraison a découvert l'œuvre de Sigmund Freud. Dès lors, il s'investit dans des recherches visant à redéfinir la morale chrétienne à partir de la psychanalyse³⁸. C'est sa pratique clinique, au service de prêtres, qui permet à Marc Oraison de mettre au cœur de sa réflexion le lien qui unit le sens d'une vocation sacerdotale et les questions de l'abstinence sexuelle et du célibat. Plus largement, il participe aux controverses sur la contraception et la morale sexuelle. Ses interrogations sur le statut social du prêtre, le sens de la coupure d'avec les laïcs que le célibat lui impose « rejoignent bien celles du travail et de l'engagement politique des prêtres »³⁹. Son apport participe aux réflexions qui commencent alors sur la « déclergification ».

Évoqués dans leurs grandes lignes à partir de quelques exemples significatifs, on voit que les facteurs de la mobilisation qui caractérisent les conditions de possibilités de la contestation catholique – la question des autres confessions chrétiennes mériterait un traitement spécifique⁴⁰ –, sont intimement imbriqués et qu'ils concernent simultanément la perception d'un monde qui change et les réponses qu'il faut apporter à cette réalité mouvante, la confrontation des générations au sein de l'institution, l'inéluctable et récurrent balancement entre l'adaptation et le recours à la tradition, la référence à des savoirs indépendants du pouvoir théologique ou encore l'inertie des élites catholiques française⁴¹s et les transformations sociales structurelles qui affectent le recrutement des clercs. « Mai 1968 » actualise des potentiels revendicatifs sans pour autant déclencher une mobilisation massive. Il s'agit alors de voir comment minorités militantes et hiérarchie ecclésiale dialoguent, et parfois s'affrontent, dans le constat saisissant d'une situation *révolutionnaire* inédite.

Moments de la mobilisation

Mgr François Marty, qui n'aspirait pas à de si hautes fonctions, venait d'être intronisé lorsque les étudiants se mobilisent début du mois de mai 1968. Sa première prise de position liée aux

³⁷ Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004.

³⁸ Elisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse, 1925-1985*, tome 2, Paris, Seuil, p. 211-213. Denis Pelletier, *La Crise catholique*, op.cit., 65 sq. Martine Sevegrand, *Les Enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 258-259.

³⁹ Denis Pelletier, *La Crise catholique*, op.cit., p. 66-67.

⁴⁰ Voir notamment, Jean Baubérot, *Le Pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de « mai 68 » et le document « Eglises et pouvoirs »*, Genève, Labor et Fides, 1983.

⁴¹ Frédéric Le Moigne, *Les Evêques français de Verdun à Vatican II : une génération en mal d'héroïsme*, Rennes, PUR, 2005.

manifestations qui débutent est courte et consiste en un appel au calme diffusé sur les ondes de RTL durant la nuit du 10 au 11 mai. Pour certains, comme Georges Montaron de *Témoignage chrétien*, une telle déclaration renforce « l'ordre établi » et montre que les sommets de l'Église ne saisissent pas l'importance de la situation⁴². Malgré les attentes de certaines fractions catholiques engagées dans l'apostolat ouvrier, qui entendent pouvoir saisir cette occasion pour promouvoir leurs revendications, Mgr Marty ne s'engage pas plus avant. Et le chroniqueur religieux du *Monde*, Henri Fresquet écrit, à propos du ton neutre du communiqué officiel de l'archevêché, que « L'Église hiérarchique semble avoir vraiment peu à dire à cette jeunesse qui est d'autant plus en droit de lui reprocher ses silences qu'elle ne cesse de parler depuis le concile de présence au monde »⁴³.

Cette attitude attentiste de la hiérarchie est en opposition avec la solidarité, rapidement affirmée, des groupements de laïcs à l'égard des revendications étudiantes. La dénonciation de la répression policière est la première prise de position des groupes d'étudiants catholiques. Selon eux, la situation des Universités est « le reflet d'une société égoïste au sein de laquelle les jeunes ne peuvent s'intégrer sans renoncer à leurs aspirations »⁴⁴. Cette affirmation d'une minorité militante chrétienne, qui s'exprime par la participation aux manifestations, par plusieurs communiqués et articles, dont celui de Patrick Viveret et Jean-Paul Ciret, du Secrétariat national de la JEC intitulé « Nous refuserons d'être sages » (*Message*, 15 mai 1968), contraste avec le retrait de la hiérarchie.

L'« Appel aux chrétiens » lancé le 21 mai 1968 par des catholiques et des protestants, dont Paul Ricœur, des responsables de la Fédération protestante de France, des théologiens catholiques, à l'instar de Marie-Dominique Chenu et Paul Blanquart et d'autres comme Georges Montaron de *Témoignage Chrétien*, l'abbé André Laurentin ou Robert Davezies de la Mission de France, est un moment fort de la mobilisation⁴⁵. Pour exprimer leur solidarité avec les étudiants et les ouvriers en grève, ces personnalités mentionnent leurs luttes passées : la résistance, le soutien au FLN, les combats de la « nouvelle théologie »... Quelques autres prises de position paraissent durant ce premier mois du mouvement. La proximité avec les revendications étudiantes et ouvrières unit leurs promoteurs. Un texte signé par trois évêques et des militants de divers groupements intéressés par l'avenir des étudiants montre combien la crainte est réelle et suscite une contestation interne⁴⁶.

Sollicité, l'archevêque de Paris prend position à plusieurs occasions et prononce notamment, dans le contexte enfiévré de cette période – l'interview date du 22 mai –, cette phrase : « Si les institutions passent, Dieu est absolu... Dieu n'est pas conservateur⁴⁷. » En fait, malgré cette apparente attention aux motifs du soulèvement, à l'occasion de ses prises de position, le prélat joue des différents registres possibles de son discours d'homme d'Église. Il privilégie une dimension proprement religieuse, et non politique, qui n'engage pas l'institution du côté des partisans du mouvement. Dans la nuit du 24 au 25, à l'initiative de deux figures de la gauche chrétienne et « progressiste » Robert Davezies, futur auteur de *La Rue dans l'Église* (1968), et du pasteur Beaumont, le cardinal Marty visite les blessés de ce moment d'affrontements particulièrement violents. Quelques heures plus tard, un communiqué de l'archevêché annonce que cette visite aux étudiants sera suivie d'une rencontre avec les victimes parmi les forces de l'ordre.

L'ajustement subtil du discours du prélat n'empêche pas que son mot « Dieu n'est pas conservateur » soit saisi au bond par ceux qui dans l'Église soutiennent la « Révolution ». Un

⁴² Grégory Barrau, *Le Mai des catholiques*, op.cit., p. 30 sq

⁴³ Cité *Ibid*, p. 32.

⁴⁴ Cité *Ibid*, p. 36.

⁴⁵ Texte reproduit *Ibid*, annexes.

⁴⁶ *Ibid*, p. 50-51

⁴⁷ Textes reproduits dans les *Informations catholiques internationales*, n°308, 1^{er} juin 1968, p. 4-28.

tract est diffusé à Paris sous le titre « Cent prêtres déclarent ». Le glissement de la contestation sociale et politique vers celle de l'Église est clairement affirmé : « C'est toute une conception paternaliste et autoritaire de la politique, de l'Économie, de l'Université, qui est remise en cause. Nous savons que l'Église n'échappe pas à cette critique. Nous contestons aujourd'hui, dans tous les domaines, la façon dont on pense et décide pour nous⁴⁸. » D'autres textes défendant une ligne similaire mentionnent l'ouverture prônée par Vatican II et le « Dieu n'est pas conservateur » du cardinal Marty. Ils appellent à une réflexion pour saisir l'occasion de mettre en adéquation l'Église avec les aspirations qui émergent alors.

Du côté des étudiants catholiques, l'une des instances, la Mission étudiante, conteste bien avant les événements l'immobilisme de la hiérarchie et sa volonté, avec l'Action catholique, de maintenir une ligne de pensée unique à laquelle sont opposés des groupes plus restreints, dont la parole se politise⁴⁹. Par ailleurs, les étudiants du Centre Saint-Yves de la Faculté de droit de Paris, encadrés par des dominicains, ouvrent un forum de débats permanents à la fin du mois de mai. Pour étayer cette action régulièrement suivie, certains parmi eux fondent le « Comité d'action pour la révolution dans l'Église ». Sans lien avec leurs supérieurs, ce groupe composé d'une vingtaine d'étudiants et de clercs organise des opérations dans des lieux de culte. Leur volonté de « réinventer l'Église » se heurte souvent à l'opposition des fidèles présents ce qui n'empêche pas le Centre Saint Yves d'être un lieu central de la diffusion d'une autre vision catholique, en phase avec les événements. Ces activités suscitent des réactions diverses, dont celle de Michel De Certeau qui écrit, pour *Études*, un article devenu célèbre, sur la « prise de parole ». Si la dimension politique de cette « parole » n'est pas au cœur de son argumentation, De Certeau, soutenu par plusieurs cadres de la revue jésuite, voit dans cette explosion imprévue une tentative de reconquête qui défend l'homme contre une société qui se perd dans la consommation⁵⁰.

Autre moment de cette contestation, la rencontre œcuménique du 2 juin 1968, jour de Pentecôte, qui réunit au domicile d'Anne et Jacques Retel à Paris plusieurs dizaines de chrétiens pour une célébration. Une intercommunion est prononcée entre ces protestants et ces catholiques, c'est à dire entre fidèles d'églises séparées. Plusieurs figures de l'engagement à cette période participent à cette cérémonie : les abbés Laurentin et Davezies, les pasteurs Jacques Lochard et Roger Parmentier, ou encore Paul Ricœur et Théodore Monod et des étudiants, des enseignants et quelques ouvriers. Interdite d'un point de vue théologique, cette pratique singulière de la communion sera dénoncée par les hiérarchies catholique et protestante. Pour ses participants, le lien entre ce geste religieux inédit, pensé comme subversif et prophétique et les événements est évident et affirmé comme tel. Il s'insère dans des contacts anciens, mais aussi dans les « luttes politiques de notre temps » où ils disent avoir « vérifié la portée révolutionnaire de l'Évangile »⁵¹. Alors que certaines formes nouvelles de vie religieuse sont imaginées, à l'image de cette célébration, aucune personnalité de haut rang de l'Église de France ne tente d'analyse originale. Après Mgr Marty, d'autres évêques commentent les événements, mais leurs explications les imputent seulement à un « vide spirituel » qu'ils rapportent à la laïcisation croissante de la société. Quelques-uns invitent tout au plus à reconsidérer, du point de vue de l'action pastorale, la place de l'Église dans le monde moderne. La hiérarchie demeure en retrait de tout appel aux changements. Une étude de 1969 fondée sur plusieurs dizaines de déclarations émanant des évêques montre que lors de Mai 68, ils n'ont donné que « quelques grandes directives dont la généralité et l'abstraction sont telles qu'elles surmontent les éventuelles divisions d'intérêt des

⁴⁸ 24 mai 1968, Grégory Barrau, *Le Mai des catholiques*, op.cit., annexes.

⁴⁹ Danielle Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970)*, Paris, Cerf, 1973.

⁵⁰ François Dosse, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, p. 159 sq.

⁵¹ Grégory Barrau, *Le Mai des catholiques*, op.cit., p. 88-89

chrétiens »⁵². Ce retrait tient à l'incompréhension inquiète des événements dont la dimension politique, si elle a acquis une audience parmi une fraction de fidèles et de prêtres, est restée étrangère à la hiérarchie catholique la plus élevée.

Le groupe « Échanges et dialogues », né en novembre 1968, constitue une dernière manifestation des catholiques en 1968. Ce manifeste d'une cinquantaine de « prêtres de base » – comme ils se désignent –, qui refuse l'immobilisme institutionnel devant la réforme du statut sacerdotal, inaugure une autre période de troubles liés à la parution de l'encyclique *Humanae Vitae* sur la contraception, en juillet de la même année. Celle-ci, qui apparaît comme un geste autoritaire, concentre les refus des catholiques dont les événements de mai ont décuplé les volontés revendicatives. Dans ce contexte de raidissement, la lettre des promoteurs d'« Échanges et dialogues » appelle à un sursaut collectif. Trois motifs principaux sont mis en avant : la nécessité de dénouer la dépendance du prêtre à sa hiérarchie, car elle « empêche d'être responsable de notre vie, d'être solidaire des autres hommes », l'idée qu'après le concile rien n'a été véritablement fait alors que « le monde attend » et, enfin, l'inadaptation du statut du clerc dont témoigne le malaise que beaucoup éprouvent et les départs que l'on ne peut réduire à des défaillances individuelles « mais [qui sont] bien la conséquence d'une situation objective et collective »⁵³. Pour rendre possible un « nouveau statut du prêtre », la coupure sacerdotale doit être repensée au profit de l'accession possible du religieux au travail salarié en tant que salarié. Cette présence sociale du prêtre passerait également par sa participation à l'organisation de l'institution ecclésiale, par la reconnaissance d'une expression politique et, enfin, par la possibilité du mariage⁵⁴. « Échanges et dialogues » demeure un mouvement confidentiel par son audience et ne rassemble que quelques centaines de prêtres dans les premiers temps, un peu plus d'un millier ensuite. Sans être novatrice – par exemple, l'accès au monde du travail rappelle les prêtres ouvriers –, les revendications de cette fraction du clergé trouvent, grâce au précédent de « mai 1968 », une chambre d'écho, un moment fédérateur, tout autant qu'une force nouvelle, voire révolutionnaire, alimentée par les contacts avec les mouvements d'extrêmes gauches et communistes⁵⁵. Ce groupe rassemble, sans surprise, toutes les sensibilités « progressistes » forgées lors de la confrontation des nombreuses crises institutionnelles – celles concernant les prêtres-ouvriers, la décolonisation, le tiers-mondisme... –, qui émaillent la vie catholique depuis les années 1940 et les animateurs en pointe de la contestation à l'œuvre en cette fin des années 1960. Elles sont portées par les pères Robert Davezies, André Laurentin, Joseph Canal, par des vicaires – une fonction de prêtre assistant particulièrement exposée à l'arbitraire hiérarchique –, par Hervé Chaigne, un franciscain proche des maoïstes de *Frères du monde* ou encore le dominicain Jean Cardonnel. Cette lutte révèle une autre étape de la « crise catholique » à laquelle les retombées du concile de Vatican II n'apportent pas les réponses attendues. Une situation, nourrie par l'effervescence de « mai 1968 », qui sera le ferment de nouvelles pratiques.

Si le « mai 1968 » commence bien avant, il se poursuit au-delà. Du point de vue institutionnel, l'encyclique *Humanae Vitae* (juillet 1968) déjà évoquée est le moment d'un repli doctrinal, en tout cas, le signe, sur cette importante question de la contraception, d'une

⁵² Achille Lebrun, « Analyse des déclarations des évêques de France en mai-juin 1968 », *Terre Entière*, n°33, janvier février 1969, p. 10-83 cité par Paul Christophe, « Mai 1968 et l'Eglise de France », *Ensemble* (Lille), n°2, juin 1984, p. 99.

⁵³ Grégory Barrau, *Le Mai des catholiques*, op.cit., annexes (souligné dans le texte).

⁵⁴ Des réactions à chaud dans la revue jésuite *Etudes* : Henri Holstein, « Pour un nouveau statut social du prêtre français », février 1969, p. 263-276 et Louis de Vaucelles, « Comprendre les prêtres contestataires », mars 1969, p. 380-388.

⁵⁵ Denis Pelletier, *La Crise catholique*, op.cit., p. 64.

« évolution divergente du Magistère romain et de l'opinion publique »⁵⁶. Aux débuts des années 1970, l'administration ecclésiastique tente de remettre en ordre son appareil, avec notamment le synode de 1971 sur le sacerdoce ou, l'année suivante, le texte « Pour une pratique chrétienne de la politique » qui entérine des pratiques nouvelles. L'essor de l'intégrisme, retour à une Église « traditionnelle » prônée par Mgr Lefebvre, est une autre facette de cette période. Par ailleurs, en marge de l'institution et de la hiérarchie, de nouvelles expérimentations, qu'il est impossible de toutes évoquer ici, voient le jour⁵⁷. Fondées en 1968-1969 « autour d'un projet politico-religieux nettement nourri de l'utopie antiautoritaire de mai 1968 », les communautés chrétiennes de base portent, par-delà leur diversité, la volonté de mettre en œuvre « une nouvelle pratique ecclésiastique » rejetant toute « orthodoxie par le haut »⁵⁸. S'éloignant des visées missionnaires, ces groupes s'appuient sur l'idée que l'adaptation de l'Église aux évolutions sociales est possible. La forme communautaire, recours récurrent de l'engagement catholique⁵⁹, va rassembler des militants catholiques révolutionnaires après le constat des impasses conciliaires et de l'échec de « mai 1968 ». En rupture avec sa hiérarchie, la communauté monastique de Boquen que Bernard Besret dirige à partir de l'été 1965 est un lieu d'expérimentation dont l'objet est de rénover l'Église. Par ailleurs, si des tentatives sont faites pour fédérer et relancer la gauche chrétienne qui s'affirme dans les années 1950 et 1960, avec, pour l'essentiel, l'Assemblée internationale des chrétiens pour la révolution lancée en 1973 où l'on retrouve des membres d'Échanges et Dialogues, de Boquen, des groupes Témoignage Chrétien, de La Vie nouvelle et d'autres, aucune dynamique véritable ne préside à cette union difficile. L'engagement socialiste est l'une des voies ouvertes aux ambitions politiques d'une fraction avancée des catholiques. Ainsi, après le concile, « moins un point d'arrivée qu'un point de départ⁶⁰ », le « mai 68 » des catholiques a, au mieux, accéléré un mouvement de fond. Les engagements qui s'y sont manifestés s'inscrivent dans une histoire longue, dont un nouveau cycle s'est ouvert depuis la Deuxième Guerre mondiale. Leur postérité, avec et après les événements de mai 1968, témoigne de cette continuité et d'un renouvellement qui dépassent cette crise.

⁵⁶ Martine Sevegrand, *Les enfants du bon Dieu*, op.cit., p. 263.

⁵⁷ Denis Pelletier, *La Crise catholique*, op.cit., chapitre IX, « Les déplacements du catholicisme », p. 251 sq.

⁵⁸ Danièle Léger, « Les communautés chrétiennes de base », *Études*, février 1976, p. 283-294 et Danièle Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation*, op.cit.

⁵⁹ Denis Pelletier, « Utopie communautaire et sociabilité d'intellectuels en milieu catholique dans les années quarante », *Cahiers de l'IHTP*, n°20, 1992, p. 172-187.

⁶⁰ Etienne Fouilloux, « Jalons pour une histoire de dix ans », *Esprit*, avril-mai 1977, p. 44.