

Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du « moment 68 »

Denis Pelletier

Il a existé en France au cours des « années 68 » une mouvance clairement identifiable, et identifiée comme telle, de « chrétiens de gauche » dont la principale composante était catholique¹. Dans une République construite autour d'une laïcité qui écartait le religieux de la sphère politique, ces militants catholiques ont alors trouvé place dans un double contexte : celui d'une gauche en pleine recomposition, mais qui n'avait nullement renoncé à la laïcité comme un des fondements de son combat de toujours, d'une part ; celui, d'autre part, d'un débat sur les valeurs, auxquels ils participèrent non comme défenseurs d'une institution, l'Église, qu'ébranlait alors la contestation gauchiste, mais comme partie prenante d'une utopie révolutionnaire qu'ils ont fait porter à la fois contre la politique libérale et contre l'Église en tant que structure hiérarchique².

Leur rôle a longtemps été mésestimé. En effet, la mémoire collective des événements de mai 68 et des années qui ont suivi associe ce moment de l'histoire de France à une gauche laïque travaillant à sa réunification sous la direction de François Mitterrand, et à un gauchisme d'inspiration trotskyste, maoïste ou anarchiste, en omettant volontiers la part qu'y prirent les catholiques. *Via* le débat sur l'émancipation des mœurs qui culmina avec la loi de 1975 sur l'interruption volontaire de grossesse, l'Église catholique apparaît rétrospectivement comme l'une de ces institutions qui pesaient encore lourd dans le paysage gaullien des années 68 et avec laquelle il fallait en finir. L'institution cache ainsi la diversité des engagements sur le terrain. En outre, pour nombre de catholiques, intellectuels, dirigeants ou simples fidèles, les années 68 sont celles où l'espérance née du concile Vatican II est venue se fracasser sur les rives et les dérives du gauchisme, entre théologie de la révolution et anti-humanisme

¹ Denis Pelletier, Jean-Louis Schlegel (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012 (2^e édition en 2015, coll. « Points-Histoire»). J'utiliserai désormais l'expression « chrétiens de gauche » lorsqu'il s'agit de désigner catholiques et protestants engagés à gauche. Lorsque sont évoqués les seuls catholiques, j'utilise l'expression « cathos de gauche », mode de désignation « indigène » mais qui s'est depuis lors largement imposé dans le discours des observateurs comme dans la recherche. L'usage de ces expressions s'est suffisamment banalisé pour permettre d'éviter le recours aux guillemets.

² Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France*, Paris, Payot, 2002 (2^e édition en 2005, coll. « Petite bibliothèque Payot »). Deux ouvrages collectifs ont depuis lors notablement précisé et infléchi le récit proposé dans cet ouvrage : Dominique Avon, Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Paris, Karthala, 2009 ; Jean-François Galinier-Pallerola, Augustin Laffay, Bernard Minvielle (dir.), *L'Église de France après Vatican II (1965-1975)*, Paris, Parole et silence, 2011. André Rousseau a repris un certain nombre de ses articles anciens, augmentés d'un substantiel prologue méthodologique et critique, sous le titre *Pour une sociologie de la crise catholique. France, 1960-1980*, Brest, Centre de recherche bretonne et celtique, 2015. Première synthèse internationale, enfin, par Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of Vatican II : Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

théorique. Ajoutons que, pour les chrétiens de gauche eux-mêmes, l'histoire finit mal, tant ils échouent dans leur projet à peser durablement sur une gauche de gouvernement.

Il faut inscrire cette histoire du catholicisme de gauche dans une histoire plus générale de la société française et de ses controverses politiques. La manière dont les catholiques de gauche y mêlèrent idéologie et théologie, politique et pastorale, critique de l'institution et ecclésiologie, renvoie à ce qui fait la première originalité de la République française, le rôle de la laïcité dans la structuration du champ politique et du champ intellectuel. Contrairement à une thèse trop répandue, les catholiques n'ont jamais été exclus de la sphère politique³, mais leur présence en République supposait qu'ils mettent en sourdine le fondement chrétien de leur engagement. L'originalité du moment 68 est que l'on ait pu faire tant de politique au nom de la foi, et que cette politique ait trouvé sa place à gauche⁴. Dans la contribution qui suit, on s'attache d'abord à expliquer comment le concile Vatican II, puis sa première réception, qui coïncide avec la recomposition de la gauche française, la fondation du Parti socialiste et la mise en place de l'Union de la gauche, a permis de lever un certain nombre de verrous qui faisaient obstacle à l'engagement politique de catholiques à gauche de l'échiquier politique français. Cet engagement a pris des formes différentes selon qu'il se situait à gauche ou à l'extrême gauche, distinction qui fait l'objet des deux parties suivantes de l'article. On reviendra enfin, en conclusion, sur le bilan que l'on peut faire de ces deux décennies.

Vatican II, concile français : une illusion active

Dans l'opinion, le sentiment a longtemps prévalu d'un rôle spécifique tenu par la France au cours du concile. Plusieurs arguments alimentent cette illusion. Convoqué par le pape Roncalli dont la nonciature parisienne après la Libération a laissé l'image d'un personnage chaleureux et ouvert, le Concile s'achève sous le pontificat de Montini, ami de Jacques Maritain, bon connaisseur de la théologie et de la littérature françaises, et qui joua à plusieurs reprises un rôle d'intermédiaire entre la France et Rome lorsqu'il était substitut à la Secrétairerie d'État de Pie XII. Le message au monde adopté en octobre 1962 est le résultat d'une initiative française et doit beaucoup à un texte rédigé par le père Chenu. C'est le cardinal Liénart qui a pris la parole lors de la séance du 13 octobre 1962 au cours de laquelle la décision de repousser l'élection des commissions conciliaires a ouvert la voie à l'*aggiornamento*⁵. Les correspondants de presse (Henri Fesquet pour *Le Monde*, Antoine Wenger pour *La Croix*, René Laurentin pour *Le Figaro*, Robert Rouquette pour les *Études*), ont largement relayé l'actualité du Concile, et notamment le rôle qu'y ont tenu les experts

³ Bruno Duriez, Étienne Fouilloux, Denis Pelletier, Nathalie Viet-Depaule (dir.), *Les catholiques dans la République. 1905-2005*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2005.

⁴ Les expressions « Mai 68 », « moment 68 » et « années 68 » sont désormais largement banalisées dans la recherche, ce qui conduit à les utiliser sans recourir à la mention de l'année complète et sans guillemets. Voir notamment Philippe Artières, Michelle Zancarini-Fournel (dir.), *68, une histoire collective (1962-1981)*, Paris, La Découverte, 2008, (2^e éd., 2015, format poche) ; Michelle Zancarini-Fournel, *Le moment 68 : une histoire contestée*, Paris, Seuil, 2008 ; Kristin Ross, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Paris, Agone, 2010 ; approche internationale par Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of '68. Rebellion in Western Europe and North America, 1956-1976*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

⁵ Andrea Riccardi, « La tumultueuse ouverture des travaux », dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, tome II : *La formation de la conscience conciliaire*, Paris-Louvain, Cerf-Peeters, 1998, p. 11-87.

français par leur travail en commission, les évêques par leurs interventions en *aula*. Surtout, le sentiment prévaut que l'*aggiornamento* consacre les efforts de rénovation que « l'aile marchante » du catholicisme hexagonal a portés dans les décennies précédentes en dépit des condamnations romaines. On se rappelle alors que, déjà au début du siècle, la crise du modernisme chrétien avait eu pour théâtre principal la France, et le triomphe, avant le concile et dans son sillage, de l'exégèse historico-critique qui avait alors été condamnée paraît confirmer le rôle spécifique imparti à la catholicité française dans le renouveau de l'Église. Paradoxalement, que certaines voix qui s'élèvent déjà contre une possible dérive post-conciliaire soient encore françaises – Jacques Maritain, Jean Lacroix, Jean Daniélou... – contribue à entretenir ce sentiment.

Il s'agit certes d'une illusion. À poids démographique inégal, l'épiscopat belge a sans doute été plus efficace que son homologue français, notamment *via* les réunions de travail organisées au Collège belge afin de peser sur les débats. Au cours des années qui suivent le Concile, et particulièrement dans les années 1970, les relations entre l'épiscopat français et Rome se détériorent. Surtout, la sociologie des experts, l'évolution des positions occupées après 1965, le poids relatif des traditions nationales dans les deux revues européennes de théologie *Concilium* et *Communio*, montrent un déplacement du débat théologique vers l'Allemagne et les Pays-Bas d'une part, vers l'Amérique latine aussi avec l'émergence des théologies de la libération. Mais cette illusion est efficace : elle contribue en interne à lever un certain nombre de verrous qui faisaient obstacle à l'engagement des catholiques à gauche et à l'extrême gauche.

Comment comprendre et prolonger l'*aggiornamento*? Au sein de la gauche catholique française, la position dominante est que le Concile a initié une ouverture au monde moderne qu'il n'a pu mener à son terme, faute de temps et de préparation mais aussi parce que, sous l'influence de Paul VI, les membres du Concile ont limité leurs ambitions dans le souci d'élargir le consensus face à la minorité des opposants. On peut alors, comme le font certains, rêver d'un concile Vatican III. Mais on est bien davantage engagé dans une exigence de confirmation et d'approfondissement de l'*aggiornamento* à la base, qui fait de la réception conciliaire un enjeu majeur de la rencontre entre politique ecclésiale et politique tout court.

Réception conciliaire et engagement progressiste

En amont, il est possible de repérer quelques enjeux de la mise en œuvre « progressiste » des textes du Concile. « Divine surprise » aux yeux de ceux qui en ont en quelque sorte posé les bases, plusieurs décennies durant, au prix de multiples difficultés avec Rome, le décret sur l'œcuménisme n'a guère été contesté à gauche sur le fond. Est-il lu par tous, dans toutes ses implications et ses nuances ? Dès après le Concile, un œcuménisme de la base se met en place, qui préfère le terrain au débat théologique, au risque d'émouvoir les pionniers du dialogue œcuménique eux-mêmes⁶. Il se déploie dans des célébrations eucharistiques communes ponctuées d'intercommunions, nourrit des liturgies contestataires au sein des mouvements

⁶ Marie-Joseph Le Guillou, Olivier Clément, Jean Bosc, « La crise de mai. Essai de discernement chrétien », texte repris dans *Évangile et révolution. Au cœur de notre crise spirituelle*, Paris, Centurion, 1968, p. 25-39.

communautaires, et considère que les luttes sociales partagées constituent une base solide qu'il n'appartenait pas au Concile de théoriser, mais dont la pratique permet d'abattre les frontières interconfessionnelles.

Le décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse produit des effets analogues. À Boquen, dans les Côtes-du-Nord, il transforme une entreprise de rénovation de la vie monastique en expérience de réinvention de l'Église à l'épreuve de l'utopie communautaire, du questionnement du célibat ecclésiastique et de la rencontre entre laïcs et clercs⁷. Durant quelques années, sous l'impulsion de Bernard Besret, Boquen devient un laboratoire où se côtoient chrétiens communautaires, chrétiens marxistes, chrétiens tiers-mondistes, partageant le désir de réinventer l'Église dans une démarche attentive à la dimension festive de l'activité liturgique. La contestation prend ailleurs d'autres formes : Françoise Vandermeersch noue le combat pour l'émancipation féminine sur une relecture de l'histoire des ministères féminins dans l'Église⁸ ; la plupart des ordres et congrégations voient la vie communautaire remise en question par des religieux ou des prêtres en quête d'une meilleure proximité avec le monde contemporain, y compris en s'installant dans des appartements « en ville⁹ ».

En outre, certains textes du Concile ont déçu. Coïncé entre le décret sur les évêques, qui a mis en avant le caractère spécifique de leur sacerdoce, et le décret sur l'apostolat des laïcs, qui insiste sur la participation de ces derniers au sacerdoce universel, le décret sur les prêtres apparaît timide et trop exclusivement disciplinaire. Cette déception, ajoutée au sentiment de demeurer tenus à l'écart par les évêques de la gestion de la réception conciliaire, nourrit en partie la contestation des prêtres qui s'organisent à l'automne 1968 au sein du mouvement *Échanges et dialogue*¹⁰. Leur projet de déclergification, avec ses quatre axes programmatiques (l'engagement politique, l'engagement professionnel, la démocratie dans l'Église, la mise en question du célibat), déplace vers la notion de citoyenneté une partie des revendications naguère émises par les prêtres-ouvriers à l'épreuve de leur expérience en usine. Ils renouent aussi avec une tradition française d'engagement politique forgée dans l'expérience de la résistance spirituelle, du compagnonnage avec les communistes, puis du combat contre la guerre d'Algérie et la torture. La contestation des prêtres français prend donc un tour spécifique, différent par exemple de celui que prend le mouvement néerlandais *Septuagint*, pour lequel la question du mariage des prêtres prime sur l'engagement politique. Dès 1969, le mouvement européen des prêtres contestataires est le théâtre d'affrontements entre ces deux conceptions de la « déclergification », qui pèsent chacune à leur manière sur la structuration des gauches catholiques nationales, se nouant ici sur les spécificités du combat des prêtres basques contre le franquisme, là sur le combat des prêtres italiens contre les

⁷ Béatrice Lebel, *Boquen entre utopie et révolution (1965-1976)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015.

⁸ Sabine Rousseau, *Françoise Vandermeersch. L'émancipation d'une religieuse*, Paris, Karthala, 2012.

⁹ Yann Raison du Cleuziou, « Éclatement du régime de l'autorité et dérégulation des relations de pouvoir : la Province dominicaine de France après Mai 68 », *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, n° 18, septembre-décembre 2012 [en ligne, www.histoire-politique.fr] ; Denis Pelletier, « Une identité inquiète. L'Assomption, 1969-2002 », dans *Deux siècles d'Assomption. Le regard des historiens*, Paris, 2003, coll. « Rencontres assomptionnistes », n° 7, p. 205-235.

¹⁰ Martine Sevegrand, *Vers une Église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004 ; Denis Pelletier, *La crise catholique...*, op. cit., p. 47-72 et 144-155.

compromissions de la Démocratie chrétienne ou sur la protestation des prêtres allemands contre la « fonctionnarisation » du métier de prêtre¹¹.

Le ministère des prêtres, l'œcuménisme, la vie religieuse, sont autant de lieux ecclésiaux autour desquels réception du concile et engagement politique à gauche vont de pair – on pourrait y ajouter la mission, soumise à la critique tiers-mondiste¹². Mais il serait intéressant de mieux connaître, dans la même perspective, la chronologie de la réception des quatre constitutions conciliaires et la manière dont s'y fixe la controverse. Les constitutions *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* sont celles autour desquelles s'est d'abord cristallisé le débat. La première, selon que l'on insistait davantage sur la définition de la collégialité ecclésiale et sur celle de l'Église comme « peuple de Dieu », ou sur le maintien d'une tradition centrée sur l'Église « corps mystique du Christ », pesait sur les conditions mêmes de réception du Concile. La seconde, programmée à la fin de la première session et pour la rédaction de laquelle on a dû faire appel à de nombreux experts faute de compétences, apparaît, du fait même de sa rédaction originale et de ses imprécisions théologiques, comme la base d'un militantisme à même de prolonger l'*aggiornamento* dans les luttes sociales et le combat tiers-mondiste.

La constitution *Sacrosanctum concilium* sur la liturgie, adoptée sans difficulté lors de la seconde session du concile, n'a guère été discutée sur le fond au cours des années qui ont suivi, l'attention des évêques se portant bien davantage sur les « initiatives intempestives » auxquelles sa mise en œuvre donnait lieu à la base. C'est à partir de la publication de la constitution *Missale Romanum* et du nouvel *Ordo Missae* en 1969, et de la radicalisation intégriste qu'elle provoque chez M^{gr} Lefebvre et ses partisans, que la question liturgique devient vraiment un enjeu, articulé autour du rôle de la liturgie comme lieu théologique et comme espace social de production du sacré¹³. Parce que la contestation liturgique se noue chez les traditionalistes sur la remise en cause de la liberté religieuse au nom de la tradition révélée, l'attention se porte alors vers la quatrième grande constitution conciliaire, *Dei Verbum*. D'un objet à l'autre de la controverse se déploie ce « moment subjectif » du catholicisme français qu'a analysé Michel Fourcade¹⁴. Mais cette subjectivation du rapport d'appartenance s'inscrit lui-même dans un cadre marqué par la manière dont la constitution sur la révélation, en combattant la doctrine des deux sources, a déplacé la focale du rapport entre révélation et tradition vers le rapport entre tradition et conscience. Et pèse sur le débat le sentiment que l'on est entré dans une « société des individus » qui met chacun en demeure de construire de manière autonome son système de valeurs. En 1975, le cardinal Marty, célébrant le dixième anniversaire de la fin du Concile, estime que, de tous les textes conciliaires, *Gaudium et Spes* « est celui qui a le plus vieilli¹⁵ ».

¹¹ Denis Pelletier, *La crise catholique*, op. cit., p. 145-149 et surtout Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of Vatican II...*, op. cit., chapitre 2, « Red Priests in Working-Class Blue », p. 61-110.

¹² Claude Prudhomme, Jean-François Zorn, « La missiologie entre crise de l'idée de mission et nouveaux référents théologiques », dans Dominique Avon, Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge théologique ?...*, op. cit., p. 273-284.

¹³ Monique Brulin, « Les mutations liturgiques en France (1965-1975) », dans Jean-François Gainier-Pallerola et alii, op. cit., p. 107-140 ; Florian Michel, *Traduire la liturgie. Essai d'histoire*, Paris, CLD Éditions, 2013.

¹⁴ Michel Fourcade, « Réinventer l'Église ? Le catholicisme et son moment subjectif (1965-1971) », dans Jean-François Galinier-Pallerola et alii, *L'Église de France après Vatican II*, op. cit., p. 229-249.

¹⁵ Cardinal Marty, « Le Concile Vatican II, hier et demain », *La Documentation catholique*, 1691, 1^{er} février 1976, p. 130.

Les catholiques dans la recomposition de la gauche française

Des catholiques à gauche ? Ils peuvent se réclamer d'une longue tradition. Elle remonte à la première démocratie chrétienne, de la figure de Lamennais au Jésus démocrate de la révolution de février 1848, en passant par Buchez et les premiers socialistes chrétiens. Plus récemment, cette généalogie s'est retrempee au temps du Front populaire, auxquels se sont ralliés deux milieux ultraminoritaires, les « chrétiens révolutionnaires », catholiques et protestants, réunis autour de Maurice Laudrain et du périodique *Terre Nouvelle* mis à l'Index en juillet 1936¹⁶, et les quatre députés de la Jeune République, ce mouvement fondé par Marc Sangnier après l'échec du « Plus grand sillon », dont les successeurs à la Chambre refusent de prêter allégeance au maréchal Pétain le 10 juillet 1940. La résistance spirituelle, symbolisée par les *Cahiers du Témoignage chrétien* clandestins, n'est certes pas « de gauche », mais les valeurs qu'elle promeut, et d'abord le primat de la conscience individuelle sur l'obéissance à la hiérarchie, sont celles de la gauche catholique.

Reste que cette dernière ne trouve pas de place sur l'échiquier politique après la Libération. Dans un cadre dominé par l'affrontement droite-gauche et par la laïcité, les catholiques de gauche ne disposent ni d'un modèle de « pilarisation » à la belge dans lequel ils pourraient s'investir, ni d'une démocratie chrétienne se substituant à l'État à l'image de la Démocratie chrétienne italienne, ni d'un système d'État social à l'allemande qui pourrait leur servir de base d'engagement. Le PCF leur tend les bras, non sans l'arrière-pensée de les réduire à l'orthodoxie communiste, mais le Saint-Office proscrit par décret, en juillet 1949, toute collaboration entre catholiques et communistes, précipitant la disparition de l'Union des chrétiens progressistes qui faisait sa ligne de l'alignement sur les positions du PCF. La SFIO se méfie d'eux au nom de la laïcité et interdit à ses membres de militer au sein d'organisations catholiques¹⁷. Quant au MRP, qui promettait de rassembler tous les électeurs situés entre la droite vichyste et le PCF, sa droitisation est rapide et se fait au détriment de son aile gauche, issue du syndicalisme ouvrier et de l'Action catholique, et sensible au modèle travailliste anglais.

Ainsi les catholiques ont-ils longtemps été contraints d'inventer leurs propres lieux, en marge des partis, les uns au sein de mouvements sociaux en cours de déconfectionnalisation, comme la minorité CFTC regroupée autour du bulletin *Reconstruction* ou le Mouvement populaire des familles qui rassemble les aînés de la Jeunesse ouvrière chrétienne et de la Jeunesse ouvrière chrétienne féminine (JOC et JOCF), les autres dans la mouvance de la mission ouvrière, qui résiste à l'interruption de l'apostolat des prêtres-ouvriers en 1954¹⁸, d'autres encore dans le sillage de

¹⁶ Agnès Rochefort-Turquin, *Front Populaire. « Socialistes parce que chrétiens »*, Paris, Le Cerf, 1986.

¹⁷ Par une décision du 1^{er} décembre 1951, le conseil national de la SFIO fixe la liste des organisations dont les militants du parti ne peuvent être membres. Y figurent notamment, parmi les organisations « cléricales » interdites, la Jeunesse étudiante chrétienne, la Jeunesse agricole catholique, la Jeunesse ouvrière chrétienne, les mouvements féminins équivalents, le Mouvement de Libération du Peuple, le Mouvement familial rural (document reproduit dans Yann Crombecque-Mitror, « Les catholiques au sein du Parti socialiste de 1945 à 1995 », mémoire de DEA sous la direction d'Étienne Fouilloux, Université Lumière Lyon 2, 1997, p. 136-139).

¹⁸ Charles Suaud, Nathalie Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l'épreuve. 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004.

*Témoignage chrétien*¹⁹ et de la revue *Esprit*. En 1954, l'expérience Mendès France ouvre la perspective d'une gauche modernisatrice, à la fois morale et accueillante, mais la parenthèse se referme au bout de quelques mois²⁰.

Pour cette gauche « sans domicile fixe », le salut vient de la coïncidence entre l'ouverture conciliaire et la recomposition politique qui suit la fin de la guerre d'Algérie en 1962. Ce que l'on appelle bientôt la « nouvelle gauche » se construit à la rencontre entre déçus du PCF – de la répression de Budapest (1956) à celle de Prague (1968) –, déçus de la SFIO du fait de la compromission du parti dans la répression en Algérie et la torture, déçus du MRP coincé entre la gauche et le mouvement gaulliste et devenu à leurs yeux la « Machine à Ramasser les Pétainistes ». Fondé en avril 1960, le Parti socialiste unifié (PSU) apparaît comme le porte-parole de cette nouvelle gauche²¹, qui trouve dans la CFDT, issue de la déconfectionnalisation de la CFTC, la base militante d'une social-démocratie à la française²². Quelques clubs servent de relais dans cette migration catholique vers la gauche : le club Citoyens 60 animé par Jacques Delors en marge du mouvement chrétien La Vie nouvelle, le club Objectif 72 fondé par Robert Buron, ancien militant MRP adepte du travaillisme, rallié au gaullisme de gauche au moment de la guerre d'Algérie, mais qui s'éloigne ensuite d'une UDR gaulliste qu'il juge socialement réactionnaire²³. Le feuilletage militant que constituent les mouvements d'Action catholique spécialisée et leurs branches aînées fournit une base de recrutement à cette mouvance de gauche, que relaient dans la presse les publications du groupe de la Vie catholique, mais aussi l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* sous la direction de Georges Montaron, ainsi que la revue *Esprit*. Le texte « Église, politique et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique », que les évêques publient en 1972, constate le pluralisme politique des catholiques français et légitime leur engagement à gauche, sans pourtant se rallier au marxisme, contrairement à la lecture approximative qui en est parfois faite²⁴.

Les catholiques de gauche trouvent un débouché privilégié dans le Parti socialiste réorganisé par François Mitterrand et transformé par lui en machine à conquérir le pouvoir²⁵. Les pionniers entrent au PS dès le congrès d'Épinay en 1971, soit *via* la Convention des institutions républicaines, soit autour de la motion ultra-minoritaire présentée par Robert Buron et l'ancien secrétaire général de la CFDT Eugène Descamps, qui séduit nombre de militants de La Vie nouvelle. Les plus nombreux suivent le ralliement de Michel Rocard au nouveau PS lors des Assises du socialisme de 1974.

Pour nombre d'entre eux, l'entrée au PS se nourrit sans doute d'un transfert d'utopie, du religieux vers le politique. Ils y importent une culture du terrain, de l'engagement à la base, guère propice à la conquête de positions dominantes. La culture politique

¹⁹ Sur l'histoire de *Témoignage chrétien* et ses tournants politiques, Étienne Fouilloux, « Les cinq étapes de *Témoignage chrétien* », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 125, janvier-mars 2015, p. 3-15.

²⁰ Étienne Fouilloux, « Les catholiques mendésistes », *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris, Parole et Silence, 2008, p. 123-144.

²¹ Noëlline Castagnez, Laurent Jalabert, Marc Lazar, Gilles Morin, Jean-François Sirinelli (dir.), *Le Parti socialiste unifié. Histoire et postérité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

²² Frank Georgi, *L'invention de la CFDT 1957-1970. Syndicalisme, catholicisme et politique dans la France de l'expansion*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1995.

²³ Marcel Launay, *Robert Buron*, Paris, Beauchesne, 1993.

²⁴ Denis Pelletier, *La crise catholique...*, *op. cit.*, p. 114-121.

²⁵ Vincent Soulage, « L'engagement politique des chrétiens de gauche, entre Parti socialiste, deuxième gauche et gauchisme », dans Denis Pelletier, Jean-Louis Schlegel (dir.), *op. cit.*, p. 425-446, et « L'intégration des chrétiens au Parti socialiste : d'Épinay à Metz », *ibid.*, p. 453-455.

des cathos de gauche est une culture de la critique des pouvoirs, nourrie d'intransigeantisme, peu aguerrie aux manœuvres d'appareil. François Mitterrand saura en tirer parti pour les marginaliser dès le congrès de Metz de 1979, avant même la victoire électorale de 1981. Pourtant, les cathos de gauche contribuent à donner à la recomposition de la gauche française sa composante éthique²⁶, attachée au débat sur les valeurs, partagée entre modernisme social et tiers-mondisme, et paradoxale en ceci que c'est pour partie au nom de valeurs chrétiennes qu'ils prétendent peser dans une gauche qui continue à faire de la laïcité un de ses chevaux de bataille.

Un gauchisme catholique

L'émergence de la contestation étudiante des *sixties*, puis les événements de mai 68, introduisent une autre composante au sein de ce courant, celui d'une extrême gauche catholique porteuse d'une rhétorique révolutionnaire.

Les années 68 peuvent s'analyser comme un « moment gauchiste », au cours duquel fonctionnent trois logiques complémentaires. *Primo*, ce moment est dominé par un conflit de générations, qui oppose la génération de la Résistance, symbolisée par le pouvoir gaulliste et par la mémoire communiste du « parti des 75 000 fusillés », à la génération des Trente Glorieuses, qui a grandi au temps de l'entrée dans la société de consommation et porte avec elle un autre système de valeurs, ordonné à l'épanouissement personnel et au désir d'émancipation. Sans doute la mouvance gauchiste, dispersée entre les chapelles du trotskysme, du maoïsme et de l'anarchisme, est-elle ultra-minoritaire. Mais les questions qu'elle porte au sein de l'espace public sont reprises bien au-delà de ses propres militants. *Secondo*, le moment gauchiste est marqué par l'hyperpolitisation du débat public, notamment à travers les enjeux de la libération sexuelle, de la culture pour tous et de l'émancipation féminine.

Tertio, sous cette hyperpolitisation, qui prend pendant une dizaine d'années un tour révolutionnaire chez les plus engagés, se trame enfin une autre histoire, celle de la transformation du système de valeurs au sein d'une société qui bascule du temps de la seconde révolution industrielle vers celui de l'autonomie des individus²⁷. L'utopie de la modernisation sociale, naguère ancrée à gauche dans le rêve de « grand soir » porté par la classe ouvrière, repose désormais sur une classe d'âge, « les jeunes »²⁸. La génération gauchiste a porté sur ses épaules cette mutation qui a pris la forme d'une histoire en partie double, à la fois politique, exprimée dans une rhétorique de la révolution, et culturelle, ordonnée à l'utopie de l'émancipation des corps. Quand l'enthousiasme révolutionnaire reflue, à la fin des années 1970, la société française en a été transformée.

Sans doute l'Église catholique a-t-elle été parmi les premières visées par le combat contre les institutions – l'État, la famille, l'École – qui participaient de l'ordre ancien. Mais il a aussi existé un gauchisme catholique, qui reproduit à sa manière les composantes du moment gauchiste. Conflit de générations, d'abord²⁹. Présent dès la

²⁶ Voir Christophe Prochasson, *La gauche est-elle morale ?*, Paris, Flammarion, 2010.

²⁷ Henri Mendras, *La seconde Révolution française, 1965-1984*, Paris, Gallimard, 1988.

²⁸ Anne-Marie Sohn, *Âge tendre et tête de bois : histoire des jeunes des années 1960*, Paris, Fayard, 2012 ; Jean-François Sirinelli, *Les baby-boomers : une génération, 1945-1969*, Paris, Fayard, 2003.

²⁹ Denis Pelletier, « Les années 68 du catholicisme social en France », dans Christian Sorrel (dir.), *L'engagement social des croyants : lignes de forces, expériences européennes, itinéraires alsaciens*, Strasbourg, ERCAL, 2004, p. 101-114 ; François Grèzes-Rueff, « La tentation gauchiste dans l'Église de

guerre d'Algérie, dans l'opposition des appelés chrétiens à la torture notamment, il rebondit au moment de la crise de la Jeunesse étudiante chrétienne en 1965³⁰, s'épanouit dans la participation de jeunes catholiques aux événements de mai 68, culmine dans l'affrontement entre les jeunes gens du Mouvement rural de la jeunesse chrétienne et leurs aînés de Chrétiens dans le monde rural lors de la session nationale de Dourdan en 1972³¹. M^{gr} Matagrín a témoigné dans ses mémoires de la profondeur du fossé qui, au lendemain du Concile, sépare un épiscopat formé dans les années 1930 et 1940 au contact du renouveau de la théologie française, et les générations nouvelles de lecteurs de Pierre Bourdieu, Michel Foucault et Louis Althusser³². Le conflit de générations nourrit plus subtilement l'épuisement des deux lieux privilégiés du magistère intellectuel que sont les Semaines sociales de France et le Centre catholique des intellectuels français, incapables de renouveler leurs cadres et leur public³³, ainsi que les affrontements internes à la province dominicaine de France³⁴.

Hyperpolitisation de la vie religieuse, ensuite. Les « chrétiens révolutionnaires » mènent de front deux combats, pour la révolution dans l'Église et dans la société. Ils ont leurs lieux spécifiques, où ils construisent avec les protestants un œcuménisme politique : organisations souvent éphémères comme le Comité d'action pour la révolution dans l'Église, parfois plus durables comme le Cercle Jean XXIII à Nantes³⁵ ; revues et bulletins, à l'image de la *Lettre*, dirigée par Jacques Chatagner, de *Frères du Monde*, ancien bulletin missionnaire de la province franciscaine de Bordeaux conduit dans les parages du maoïsme au temps de la révolution culturelle, de *Notre Combat*, bulletin des groupes *Témoignage chrétien* dirigé par Bernard Schreiner, de *Cité nouvelle*, d'origine protestante et qui devient l'organe des chrétiens marxistes en 1974. Ils affrontent les « réformistes » de la gauche catholique à Boquen, au sein d'*Échanges et dialogue*, dans les rencontres nationales et internationales qui se succèdent au cours des années 1970. Ils entretiennent aussi un vif débat avec la mouvance communautaire, qui tente de s'organiser en 1973 dans le rassemblement des « chrétiens critiques », et où se côtoient militants des communautés de base et groupes plus modérés réunis au sein de la plateforme « Concertation ». Ils ont aussi leurs figures emblématiques, parfois paradoxales à l'image d'Ivan Illich, dont la critique des dérives de la société technique se nourrit d'une ascèse individuelle bien éloignée de la pensée marxiste, de Marcel Légaut, vieux philosophe paysan retiré dans ses terres du Diois et soudain promu chantre d'un christianisme hors les murs, ou du gaulliste d'extrême gauche Maurice Clavel, compagnon de route de la gauche

France, essai de prosopographie des militants catholiques », dans Jean-François Galinier-Pallerola *et alii*, *op. cit.*, p. 167-189.

³⁰ Étienne Fouilloux, « La crise des mouvements confessionnels au début des années 1960 », *Les chrétiens français...*, *op. cit.*, p. 259-274 ; Bertrand Giroux, *La Jeunesse étudiante chrétienne. Des origines aux années 1970*, Paris, Cerf, 2013.

³¹ Denis Pelletier, *La crise catholique...*, *op. cit.*, p. 78-82.

³² Gabriel Matagrín, *Le chêne et la futaie. Une Église avec les hommes de ce temps. Entretiens avec Charles Ehlinger*, Paris, Bayard, 2000, p. 106.

³³ Claire Toupin-Guyot, *Les intellectuels catholiques dans la société française. Le Centre catholique des intellectuels français 1941-1976*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2002.

³⁴ Yann Raison du Cleuziou, « Quand une génération en cache une autre. Différenciations générationnelles et mobilisations réformatrices dans la Province dominicaine de France autour de Mai 68 », *Politix*, 96, 2011, p. 115-138.

³⁵ Guy Goureaux, *Le Cercle Jean XXIII. Des catholiques en liberté, Nantes 1963-1980*, Paris, Karthala, 2004.

prolétarienne et qui réintroduit la thématique du théologico-politique dans le débat public³⁶.

La politisation se nourrit de trois enjeux principaux. Le premier est le dialogue avec le marxisme. Le débat sur les œuvres de jeunesse d'un Marx théoricien de l'aliénation, qui préoccupait la génération progressiste d'après-guerre, laisse place d'une part à une pensée utopique marquée par Ernst Bloch comme par les théories tiers-mondistes de la domination, d'autre part au recours au modèle althussérien de l'appareil idéologique d'État pour mener la critique de l'Église comme institution.

Le deuxième enjeu est le rapport qui se noue, au sein de la mouvance gauchiste chrétienne, avec le travail théologique élevé par les uns au statut de *praxis*, condamné par les autres comme instance théorique du pouvoir idéologique de l'appareil ecclésial³⁷. À l'épreuve des mouvements d'action catholique spécialisés, Marie-Dominique Chenu avait posé dans les années 1950 les jalons d'une « théologie du travail », Yves Congar ceux d'une « théologie du laïcat ». Les années 68 voient se succéder, comme dans une logique de succession d'avant-gardes, épithètes et compléments de nom : théologie politique, théologies de la mort de dieu, de la ville, du développement, de l'espérance, de la révolution... Dans cette succession se lit d'une part la volonté de repenser la théologie à l'épreuve des sciences humaines et sociales, d'autre part le retournement théorique qui fait de la théologie le produit des luttes sociales et récuse l'image traditionnelle du théologien retiré dans son *studium*³⁸. La réception des théologies de la libération dans le catholicisme français est un des effets durables de cette mobilisation des intelligences. Mais, qu'ils soient ou non pris dans le maelstrom de la contestation, les théologiens ont continué leur travail, et l'un des chantiers à ouvrir pourrait être de s'interroger sur les effets heuristiques de cette longue décennie critique, jusqu'au retour d'approches plus classiques mais qui tireront parti de l'ouverture aux sciences humaines, notamment autour de l'herméneutique, de l'exégèse et de l'ecclésiologie.

Un dernier enjeu serait de comprendre comment, sous cette hyperpolitisation du religieux, s'est tramée une transformation profonde des manières de croire et d'être chrétien en société. Deux axes nous paraissent ici significatifs. Le premier conduit des communautés de base, ces petits groupes où s'invente une ecclésiologie à courte distance et souvent œcuménique, et des lieux plus importants mais pas moins effusifs comme la communion de Boquen, vers une pratique collective de la religion attentive à l'émotion, qui nourrit aussi bien la mouvance charismatique issue des années 1970 que les nouvelles manières de travailler en paroisse à l'heure où les prêtres se font

³⁶ Ivan Illich et David Caylet, *La corruption du meilleur engendre le pire. Entretiens*, traduits de l'américain par Daniel De Bruycker et Jean Robert, Paris, Actes Sud, 2007 ; Étienne Fouilloux, « Marcel Légaut, un chrétien en son siècle », dans *Quand renaît le spirituel*, Actes du colloque international Marcel Légaut, ACML, 2002, p. 43-86 ; Christian Jambet, « Le retour du catholicisme dans la politique », dans *Maurice Clavel, journaliste transcendantal*, Paris, Parole et Silence, 2014, p. 61-76.

³⁷ Yvon Tranvouez, « La question théologique dans l'extrême gauche catholique en France (1968-1978) », dans Dominique Avon, Michel Fourcade (dir.), *Un nouvel âge de la théologie...*, *op. cit.*, p. 165-179 ; et « Les idées du ciel ne tombent pas juste. La division théologique des chrétiens de gauche », dans Denis Pelletier, Jean-Louis Schlegel (dir.), *À la gauche du Christ...*, *op. cit.*, p. 513-530.

³⁸ Denis Pelletier, « Les savoirs du religieux dans la France des années 68. Le catholicisme entre théologie et sciences humaines », *Schweizerische Zeitschrift für Religions - und Kulturgeschichte, Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, 104, 2010, p. 213-225.

rare³⁹. Les implications politiques de cet usage raisonné de l'émotion ne sont pas secondaires.

Le second de ces axes est le genre. Le cadre général, bien connu, est celui d'un divorce entre l'Église catholique et la République⁴⁰. D'un côté, entre la loi Neuwirth de 1968 et la loi Veil de 1975, la maîtrise par les femmes de leur corps et de leur sexualité devient le support de la modernisation de la société française. De l'autre, l'Église catholique réitère en juillet 1968 son opposition à la contraception par l'encyclique *Humanae vitae* avant de s'engager contre la libéralisation de l'avortement dans le débat législatif de 1974. Autrement dit, la revendication d'émancipation féminine, qui était recevable par l'Église catholique, sous réserve de ne pas porter atteinte à l'intangible de l'éternel féminin, tant qu'elle portait sur la présence des femmes dans l'espace public, ne l'est plus depuis que, sous l'influence de Simone de Beauvoir, elle se porte sur le droit des femmes à disposer librement de leur corps.

Les choses ne sont pourtant pas si simples, comme l'a montré Anthony Favier dans sa thèse récente sur la Jeunesse ouvrière chrétienne, masculine et féminine⁴¹. D'une part, la position officielle de Rome, relayée plus prudemment qu'on ne le pense par l'épiscopat des années 1970, n'est guère suivie sur le terrain⁴². D'autre part, la gauche catholique se divise elle-même sur la question de l'avortement, selon une double logique que l'on retrouve chez son homologue laïque. Logique de « front principal » d'abord : l'émancipation féminine est-elle un combat en soi, ou doit-elle attendre la libération qui viendra de la révolution socialiste ? Logique tiers-mondiste ensuite : une partie de la gauche catholique, notamment du côté du groupe de presse de la Vie catholique, se détourne de la loi Veil et des politiques de prévention des naissances, au nom de l'idée selon laquelle une forte natalité serait la richesse des peuples pauvres. Or, dans le même temps, naissent des mouvements de revendication de genre, « Femmes et hommes en Église » en 1970, « David et Jonathan » en 1971, qui, pour se situer globalement plutôt à gauche de l'échiquier politique, s'engagent bien davantage selon une logique de catholicisme libéral (vs intransigeantisme) que selon celle de l'affrontement droite-gauche. Le genre, avant même que le mot n'apparaisse dans le vocabulaire français, apparaît ainsi comme un principe de renouvellement des lignes de front, qu'il conviendrait d'explorer par des enquêtes précises, mais dont la postérité est évidente.

Pour un bilan plausible du « moment 68 » du catholicisme français

Quel bilan tirer de ce moment de l'histoire du catholicisme français, lui-même inscrit dans une phase particulière de l'histoire de la France contemporaine, au cours duquel l'hyperpolitisation de la vie publique a servi de support à une transformation inédite

³⁹ Voir sur ce point Albert Piette, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999, et Céline Béraud, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, PUF, 2007.

⁴⁰ Mathilde Dubesset, « Un féminisme chrétien à gauche ? », dans Denis Pelletier, Jean-Louis Schlegel (dir.), *op. cit.*, p. 399-411.

⁴¹ Anthony Favier, « Égalité, mixité, sexualité : le genre et l'intime chez de jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F) dans les années 68 et au-delà (1954-1987) », thèse de doctorat d'histoire, Université Lumière Lyon 2, 2016.

⁴² Martine Sevegrand, *L'affaire Humanae Vitae. L'Église catholique et la contraception*, Paris, Karthala, 2008.

et rapide des systèmes de valeurs, des manières de vivre et des manières de croire ? La gauche et l'extrême gauche catholique témoignent à leur manière de la postérité d'un pluralisme ancien au sein du catholicisme français, qui explique qu'il n'ait jamais existé de parti catholique en France. Ce pluralisme est une conséquence de la structuration laïque de l'espace public politique, qui rend plus difficile aux militants catholiques de trouver place sur l'échiquier droite-gauche, mais leur offre en retour un accès à un très large registre de mobilisation au nom de la critique des pouvoirs.

Que ces caractéristiques originales se soient incarnées à gauche, à la faveur d'une interrogation collective sur la recomposition de cette gauche et sur les modalités de la conquête du pouvoir, n'est pas forcément une surprise. Ce qu'il y a de commun à la gauche et à l'extrême gauche catholique, c'est le désir de rendre les valeurs de la foi agissantes dans le champ politique, fût-ce pour certains sur la base de la critique de l'origine religieuse de ces valeurs. C'est pourquoi les débats autour du mouvement « Chrétiens pour le socialisme », ultime tentative pour donner corps à ce combat commun, ont été si véhéments à la fin des années 1970⁴³.

À court terme, l'échec est patent. D'une part, la gauche et l'extrême gauche catholique ont été emportées dans le courant de désillusion qui a marqué la fin de la décennie, entre la parution de *L'archipel du Goulag*, la découverte des crimes de masse de la Chine maoïste, celle du génocide cambodgien, et l'arrivée des *boat-people* fuyant la violence de la répression vietnamienne⁴⁴. D'autre part, les cathos de gauche n'ont guère pesé en tant que tels dans le PS de François Mitterrand. À la veille de l'élection de 1981, leur incorrigible pluralisme les a conduits à se répartir dans tous les courants du parti, du CERES de Jean-Pierre Chevènement à la nouvelle gauche de Michel Rocard en passant par le courant mitterrandien. Mais cette dispersion est aussi la rançon de leur succès, et la confirmation de leur adhésion à la règle laïque qui régit la vie politique française.

La question demeure posée de savoir ce que la victoire socialiste de 1981 doit à leur vote et ce qui relève du recul du vote catholique traditionnel à droite du simple fait de la déchristianisation de la société française. Il n'en demeure pas moins qu'ils ont pesé, d'un poids que l'on aimerait mesurer davantage, dans l'attention portée par le PS des années 1980 au tiers-secteur associatif, dans la politique de décentralisation et de régionalisation, dans la prise en compte, fût-elle au bout du compte bien partielle, de l'utopie autogestionnaire des années 1970, dans la mise en œuvre d'une réflexion sur les effets sociaux de la modernisation technique.

Il est d'usage aussi, désormais, de souligner leur échec à l'aune de la déprise catholique des années 1970. Saisis par leur passion politique au détriment de l'engagement religieux, ils auraient entraîné le catholicisme dans la crise des utopies, omis de passer le flambeau aux générations futures, mis à mal un dispositif d'emprise au sein du corps social qui ne s'est pas reconstitué. La question de la déchristianisation de la société française mérite certes d'être examinée à l'aune d'études historiques précises, qui permettent d'éviter le recours au concept de « sécularisation » comme un *deus ex machina*. Mais, d'une part, le recul catholique a précédé Vatican II, et l'on aimerait poser ici l'hypothèse que le déploiement d'intelligence et d'énergie militante des années 68 a participé d'une forme de « résistance du religieux » dont les effets n'ont guère été mesurés jusqu'à présent. Et,

⁴³ Vincent Soulage, « Chrétiens pour le socialisme : le chant du cygne du gauchisme chrétien », dans Denis Pelletier, Jean-Louis Schlegel, *op. cit.*, p. 450-452.

⁴⁴ Denis Pelletier, « Tiers-mondisme (crise du) 1978-1987 », dans Jacques Julliard, Michel Winock, *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Seuil, 2002, p. 1352-1354.

d'autre part, l'un des problèmes historiques qui se posent à nous est de comprendre comment l'idéal soixante-huitard d'émancipation individuelle a pu se retourner dans le sens d'un néo-libéralisme qui s'accommode volontiers de revendications identitaires. Cette question-là ne relève certes pas prioritairement de l'histoire du catholicisme, mais ce dernier pourrait en être un observatoire judicieux.

Car, pour avoir cherché à se fondre dans les partis et organisations d'une République laïque à laquelle ils étaient attachés, pour avoir été capables d'épouser ou de soutenir les combats de ceux qui n'étaient pas des leurs – les immigrés sans papier dès les années 1970, les dominés du tiers-monde et ceux et celles qu'ils considéraient comme les victimes de l'ordre libéral ou de la domination masculine –, ces catholiques de gauche ne s'engageaient pas moins au nom d'une claire conviction de la portée sociale de leur foi. Qu'ils aient alors su inventer une pratique collective qui reposait en partie sur la capacité à s'identifier à autrui, jusqu'à risquer de s'y perdre pour construire de la vie commune, mériterait d'être analysé à une autre aune que celle du pré carré perdu. Et sans doute y a-t-il matière à réfléchir aujourd'hui, au sein du catholicisme et même de la gauche française et européenne, sur les usages possibles de ce rapport à l'identité, et sur l'impératif catégorique du refus de la violence sociale qui en faisait la trame.

L'auteur

Denis Pelletier est historien, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, membre du Groupe religions sociétés laïcités (GSRL, UMR 8582 EPHE-CNRS).

Résumé

En France, au lendemain de la guerre d'Algérie et après le concile Vatican II, les catholiques de gauche ont tenu une place longtemps sous-estimée dans la recomposition de la gauche française qui a conduit à la victoire de François Mitterrand aux élections de 1981. Il a existé aussi un gauchisme chrétien qui a participé au « moment 68 » de la société française. Dans un cadre marqué par le conflit entre la génération issue de la Résistance et celle qui a grandi au temps des Trente Glorieuses, les catholiques de gauche et d'extrême gauche ont alors participé à la recomposition de l'espace politique et à la redéfinition du système de valeurs de la République laïque.

Mots clés : catholicisme ; laïcité ; gauche ; gauchisme ; Mai 68.

Abstract

The role played by "Left-Catholics" in the reorganization of the French left following the Algerian War and the Vatican II Council – a development that would ultimately lead to the victory of François Mitterrand in the 1981 elections – has long been underestimated. Likewise, a form of Christian leftism participated in the events of "1968". In a framework marked by conflict between the generation of the Resistance and the generation that came of age during the *Trente Glorieuses*, left and far left Catholics thus participated in the reorganization of the political space and the redefinition of the value system of the secular Republic.

Key words: Catholicism; Secularism; Left; Leftism; May 68.



Denis Pelletier, « Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du "moment 68" », *Histoire@Politique*, [en ligne], n° 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr

Pour citer cet article : Denis Pelletier, « Catholiques français de gauche et d'extrême gauche à l'épreuve du "moment 68" », *Histoire@Politique*, [en ligne], n° 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr