

Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978)

André Rousseau

Cet article propose un retour réflexif sur des chantiers de recherche menés dans les années 1970 et qui nous ont permis de comparer les attitudes de deux univers de catholiques à l'égard des enjeux qui mobilisaient les « catholiques de gauche ». Ces chantiers ont été menés en procédant à des analyses secondaires d'enquêtes réalisées par des mouvements (militants de l'Action catholique ouvrière et lecteurs de l'hebdomadaire *Témoignage chrétien*) et en enquêtant par questionnaire et entretiens auprès des membres du mouvement La Vie nouvelle. Ces publics peuvent être rangés dans l'univers des « catholiques de gauche », mais, comme on le verra, cette proximité idéologique ne va pas sans distance sociale, et notre objet pourrait se nommer « quand la lutte des classes s'invite parmi des catholiques de gauche... ».

Dans un premier temps, sera brièvement décrite la genèse de ces courants afin de les situer dans le catholicisme français. Dans une seconde partie, sera développée une question implicite dans le titre, qui concerne la façon de recourir à la notion de « classes sociales », pour décrire et interpréter d'une part les nuances qui différencient ces catholiques, et d'autre part, les choix différents opérés par les uns et les autres au sein de l'univers composite des « catholiques de gauche », qui contient bien d'autres « groupes » ou organisations. Pour résumer ce point, nous avons affaire, d'un côté, à des « ouvriers » catholiques, et de l'autre à des catholiques appartenant aux fractions intellectuelles des classes moyennes. Mais quelle place donner dans l'interprétation des discours et des prises de positions de ces chrétiens de gauche, au rapport au discours, c'est-à-dire à la maîtrise des codes culturels, et plus précisément aux origines sociales de ces militants ainsi qu'à leurs propres conditions d'existence ? La question mérite d'être posée dans la mesure où ces dimensions sont très rarement mentionnées dans les écrits historiques sur cette période. Nous leur avons donné, à l'inverse, une place centrale dans les analyses que nous avons publiées à l'époque¹, et il ne nous semble pas superflu de nous demander pourquoi la référence aux classes sociales a ainsi disparu dans les sciences sociales. Une troisième partie montrera comment ce type d'approche permet d'une part d'expliquer les relations difficiles, voire impossibles, entre catholiques petits

¹ Les paragraphes qui suivent reprennent la réflexion développée dans quelques articles de ces années : André Rousseau, « Les ouvriers dans/devant l'Église catholique », *Masses ouvrières*, n° 332, novembre-décembre 1976, p. 30-43 ; *id.*, « Chrétiens pour le socialisme et Action catholique ouvrière. Deux stratégies socio-religieuses en France », *Social Compass*, XXV, 1978/1, p. 101-123 ; *id.*, « Les classes moyennes et l'*aggiornamento* de l'Église », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44-45, 1982, p. 55-6 ; *id.*, « L'Action catholique ouvrière », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, vol. 44, n° 1, pp. 70-71. On peut retrouver ces textes dans André Rousseau, *Pour une sociologie de la crise catholique. France, 1960-1980* (Brest, UBO/CRBC, 2015).

bourgeois et catholiques militants ouvriers, et d'autre part de décrire deux cohérences incompatibles dans la conception d'un réformisme religieux.

Mise en perspective historique et description des mouvements observés

L'Action catholique ouvrière, ou le baptême des valeurs ouvrières

En 1950, la hiérarchie catholique se trouvait confrontée à l'évolution d'un certain nombre d'anciens militants de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC). Après avoir créé, avant la guerre, la Ligue ouvrière chrétienne, ces catholiques s'étaient « déconfessionnalisés » en 1941, en devenant le Mouvement populaire des familles, sans pour autant perdre l'aval des évêques. Les circonstances particulières à la « zone libre » et les idées de la Résistance aidant, ce mouvement devait prendre des orientations plus nettement politiques, devenir le Mouvement de libération du peuple et perdre son caractère de mouvement catholique officiel². Cette prise de distance créa un vide dans le dispositif « missionnaire » catholique et, occasionna la naissance de l'Action catholique ouvrière (ACO).

Les finalités officielles de ce mouvement s'expriment, dans les années 1970, dans des mots d'ordre tels que « construire l'Église en classe ouvrière », « chercher Dieu dans l'action du mouvement ouvrier ». Ces expressions flottantes permettent d'euphémiser ou de contourner des positions extrêmes que les instances du mouvement affirment rejeter. Par exemple : « faire une Église pour les ouvriers », « introduire l'Église dans le mouvement ouvrier » ou encore « rechristianiser la classe ouvrière ». Organisée en « équipes » d'une dizaine de personnes (le plus souvent des couples) sur la base du quartier, mais aussi de l'entreprise (ou d'un groupe d'entreprises), l'Action catholique ouvrière est aussi constituée en secteurs géographiques regroupés en divers niveaux jusqu'à des instances nationales. Chaque échelon de cette organisation est doté d'un aumônier qui tient une place importante comme intellectuel, quasi-permanent, et comme animateur. Dans les équipes de base, il s'agit le plus souvent d'un prêtre de paroisse (très rarement d'un religieux), qui a d'autres activités par ailleurs.

Tandis que la JOC se présente, au même moment, comme un mouvement éducatif de masse, l'ACO regroupe des militants appartenant à des mouvements et des syndicats divers, par principe, et qui pratiquent la « révision de vie », exercice qui consiste à interpréter l'action des organisations militantes comme « la recherche d'un sens de la vie pleinement formulé dans le christianisme ». L'ACO ne propose donc pas des objectifs militants ; elle se veut un regroupement et gère en fait le rapport de catholiques à leur « action ouvrière », tout en exprimant localement ou au plan national des positions sur les conflits sociaux³

En 1976, l'ACO réalise une enquête⁴ auprès de ses membres. Un questionnaire constitué de 51 questions reçoit 12 000 réponses dont est analysé un échantillon de

² Cf. Jean-Marie Donégani, « De MPF en PSU : un mouvement entre en socialisme », *Autrement*, 8, 1977, p. 116-125.

³ Il n'est pas inutile de préciser qu'à la date de rédaction du présent article, la JOC représente très peu de monde et que l'ACO s'est recentrée, pour une large part, sur l'animation de communautés populaires de quartiers.

⁴ Les principaux éléments de l'enquête sont présentés dans le mensuel de l'ACO : *Témoignage*, mai 1977, p. 7-10.

3 000 exemplaires (l'exploitation de l'enquête s'arrêtant d'ailleurs à ce tri à plat). En outre, une bonne partie des données de cette enquête peut être comparée avec une enquête antérieure de 1968. À la demande du mouvement, nous avons pu accéder au dossier, pour aider à son interprétation, et réaliser à cette occasion une analyse complémentaire.

Parmi tous les indices qui manifestent l'appartenance des membres de l'ACO à l'univers des catholiques, on peut souligner que pour 100 militants mariés, 53,1 ont au moins trois enfants. Légèrement inférieur à celui de 1968, ce taux élevé n'est comparable qu'à celui des catholiques assistant régulièrement à la messe, ou à celui des lecteurs de *La Vie catholique*⁵. À cette première indication vient s'ajouter le fait que 75 % des militants sont passés par un mouvement catholique de jeunesse (la JOC surtout).

L'intention explicite des responsables du mouvement était, en réalisant cette enquête, de démontrer « l'enracinement de l'ACO dans la classe ouvrière ». On peut observer que la part des ouvriers (et notamment des ouvriers les moins qualifiés) est importante sans être prépondérante : 47,5 % en 1968, 44,3 % en 1976 (en y incluant les agents de maîtrise). Par contre, employés et cadres moyens, mais aussi instituteurs, assistantes sociales ou infirmières forment bel et bien la majorité des membres de ce mouvement : 51,5 % en 1968, 52,1 % en 1976⁶, avec un net renforcement des cadres moyens et des intermédiaires sociaux dans cette dernière enquête. Il est encore plus clair que l'ACO traite en fait les problèmes de catholiques *d'origine ouvrière* ou leur rapport à la classe ouvrière, quand on observe que leurs parents étaient soit des agriculteurs, artisans ou commerçants, soit encore des ouvriers peu qualifiés et que les militants actuels ont connu eux-mêmes une « carrière » ouvrière. Une telle interprétation trouve encore un fondement dans le fait que les enfants de militants de l'ACO ont une probabilité élevée d'accéder au second cycle de l'enseignement secondaire : 21 % des répondants ayant des enfants de plus de 16 ans ont au moins un enfant dans ce cycle et 12 % en ont au moins un dans l'enseignement supérieur.

Voilà donc un groupe qui réunit les conditions d'une grande maîtrise pratique et symbolique des positions sociales dominées. Près de 95 % des militants qui sont salariés sont aussi syndiqués (les trois quarts à la CFDT et 17 % à la CGT) et plus d'un syndicaliste sur deux exerce une responsabilité au moins locale dans son organisation. Plus d'un tiers des membres du mouvement appartient à une organisation du type : Association populaire des familles, Confédération syndicale du cadre de vie, Union des femmes françaises, etc.

Cet ensemble de propriétés aide peut-être à comprendre la position de l'ACO dans le champ politique et l'enjeu qu'elle représente pour ce champ. Entre 1968 et 1976, la part des militants appartenant à un parti politique passe de 8 % à 18 % ; et 70 % de ceux qui, en 1976, disent appartenir à un parti y sont entrés en 1974. Les trois quarts de ces militants sont au Parti socialiste (74,6 %), 9,4 % au Parti communiste et 13,4 % au PSU. Mais cette domination très nette du PS et, comme on l'a vu, de la CFDT, est contrebalancée par un discours qui revient sans cesse sur « l'unité » du

⁵ Respectivement 59,3 % et 56,6 % selon un sondage IFOP/La Vie catholique, de 1976, couplé à une enquête sur les lecteurs de *La Vie catholique*.

⁶ Pour l'enquête de 1968, les membres travaillant dans l'enseignement et le secteur social ne sont pas repérés par leur profession mais par la branche d'activité ; ils ont probablement été classés dans les cadres moyens.

mouvement ouvrier et de la classe ouvrière, identifiés peu ou prou au « peuple de Dieu⁷ ».

L'ambivalence de la position occupée dans la structure des classes ne suffit pourtant pas à rendre compte d'une telle problématique, et il faut encore invoquer le rapport à l'Église, rapport dans lequel les aumôniers du mouvement jouent un rôle central⁸. Ces derniers sont plus souvent que les militants, issus de la paysannerie et des classes moyennes-supérieures. Ils sont aussi, au moins autant que les laïcs, les permanents du mouvement et prennent une part importante à la construction du discours. Appartenant aux fractions « jeunes » du clergé des années 1970 (58 % ont entre 35 et 49 ans en 1977 contre 22 % dans l'ensemble du clergé en 1975), ils sont souvent spécialisés pour la « pastorale ouvrière » ou détachés du système paroissial pour cette fonction. Quand ils sont salariés (« prêtres au travail »), ils sont, beaucoup plus souvent que les laïcs, syndiqués à la CGT et quand ils appartiennent à un parti politique (4,2 % d'entre eux), c'est depuis plus longtemps que les laïcs et plus souvent aussi au PCF (12 % ; 64 % au PS et 16 % au PSU). De la sorte, l'ACO se trouve constituée en enjeu et moyen de pouvoir religieux : l'intérêt des aumôniers est d'accréditer l'idée que, par l'ACO, « l'Église est présente dans le monde ouvrier » et qu'ils parlent quasiment au nom de ce monde ; de la même manière, la force symbolique de l'ACO dans le catholicisme s'accroît quand s'impose l'idée que le rapport au « marxisme » ou au PCF est le principal problème soulevé par ses prises de position. Mais les propriétés des positions décrites ici expliquent encore comment ces stratégies se fondent sur la double identité du mouvement. Vouée à se faire reconnaître comme appartenant à la classe ouvrière, l'ACO – et notamment le clergé qui y participe – se définit et parvient à être définie à travers des traits politiques la rapprochant du PCF ; la CFDT ou le PS peuvent voir dans le discours de l'ACO une surenchère morale faite à leur représentation des luttes de classes, tandis que le PC y verra une justification de ses analyses concernant l'évolution des catholiques.

La Vie nouvelle et *Témoignage chrétien* : des gènes catholiques implantés dans la « deuxième gauche »

L'enquête auprès des militants du mouvement La Vie nouvelle a été lancée dans les mêmes années, avec les étudiants d'un cours de sociologie que nous donnions à l'Institut catholique de Paris. Les résultats de l'enquête menée par l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* auprès de ses lecteurs nous ont été aimablement communiqués intégralement par les responsables de la publication. Les éléments qui apparaissaient dans ces enquêtes menées parallèlement, montraient suffisamment de similitudes pour traiter d'une part des catholiques de gauche à fortes attaches ouvrières et de l'autre deux groupes appartenant aux fractions intellectuelles des classes moyennes. Pour situer ces deux derniers groupes et leurs points communs, il faut évoquer leurs genèses et rappeler brièvement comment ils se sont constitués. La période (1940-1945) n'est pas indifférente, et à la même époque, sont nés différents courants du catholicisme qui devaient représenter, dans les années 1970, dans la mouvance du concile Vatican II, un pôle d'attraction pour les fractions de la petite bourgeoisie

⁷ Lors de la messe célébrée par le pape Jean-Paul II à Saint-Denis, et consacrée aux ouvriers, on fit prier l'assistance pour demander pardon pour « le péché par manque d'unité dans l'action ouvrière » (*Témoignage*, septembre 1977, p. 12).

⁸ Enquête réalisée par l'aumônerie nationale du mouvement qui a recueilli 1 700 réponses. Cf. *Témoignage*, septembre 1977, p. 12

intellectuelle, mobilisées dans l'univers des chrétiens de gauche et proclamant avoir « fait l'option socialiste ».

Des crises sociale et politique nées de la défaite de 1940, les catholiques pouvaient tirer deux sortes de leçons, contradictoires dans leurs effets mais engendrées par un même système de pensée, suivant lequel le désastre national était le signe tangible que cette société courait à sa perte en se déchristianisant. En fait, cette conjoncture particulièrement catastrophique se prêtait à accentuer et à radicaliser des positions constituées dans les années 1930 : pour les catholiques, le capitalisme, le communisme et – ajoutaient certains – le fascisme sont des erreurs de même nature qui refusent la vérité sur l'homme et la société détenue par l'Église. Venue du XIX^e siècle et périodiquement réactualisée depuis⁹, cette vision de l'histoire pouvait générer une interprétation culpabilisante de la défaite et une volonté de restauration morale susceptibles de se polariser aussi bien à la droite qu'à la gauche du champ politique. À droite, *La France catholique* cite La Fontaine : « Le ciel a voulu pour nos péchés cette infortune... », et l'on se reconnaît sans effort dans les principes de la « Révolution nationale¹⁰ ». Mais, en face, des partisans de la permanence de l'ordre moral, vont se mobiliser dans des courants constitués dans l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), dans les sphères de l'Université influencées par les religieux (jésuites ou dominicains) et parmi les militants de la démocratie chrétienne (souvent issus de l'Action catholique ou de l'Université) ; ces courants vont, en ralliant les mouvements de la résistance, se prévaloir du même principe spiritualiste – « France prends garde de perdre ton âme » –, mais en précisant son signe politique et en dotant la « gauche » du mouvement catholique d'une légitimité que l'issue des événements devait bien sûr renforcer.

C'est à ce pôle politique et théologique du catholicisme que se rattachent, de façon historique aussi bien que mythique, l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* (1941), ainsi que le mouvement La Vie nouvelle (1942 et 1947). De cette genèse, l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* représenterait l'expression la plus politique car il perpétue le nom d'un réseau de résistance. La naissance de La Vie nouvelle cristallise une rupture beaucoup plus progressive avec les mouvements éducatifs et communautaires nés sous le régime de Vichy.

La naissance du mouvement La Vie nouvelle doit beaucoup à l'évolution qui conduisit l'École des cadres d'Uriage¹¹ à rompre avec Vichy, tout en conservant l'ambition de former les futurs responsables de la société dans une perspective « personnaliste et communautaire ». André Cruiziat, fondateur de La Vie nouvelle, s'inscrit dans cette mouvance des groupes éducatifs destinés à une élite démobilisée¹². En 1942, il propose à d'anciens scouts de se rassembler dans un groupement communautaire, les Amitiés scouts, qui emprunte sa théologie politique à *Jeunesse de l'Église*¹³, sa

⁹ Cf. Jean-Marie Mayeur, « Le catholicisme social en France », *Le mouvement social*, 77, 1971, pp. 113-121 et « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne », *Annales ESC*, 2, 1972, pp. 483-499 ; Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris-Tournai, Casterman, 1977.

¹⁰ Cf. Jacques Duquesne, *Les catholiques français sous l'Occupation*, Paris, Grasset, 1966, p. 58 sq.

¹¹ Cf. R. Josse, « L'École des cadres d'Uriage (1940-1942) », *Revue d'histoire de la Seconde Guerre mondiale*, janvier 1966, p. 49-74 ; Jacques Duquesne, *op. cit.*, p. 206-211 ; voir aussi Jacques Thibaut, « Le Monde ». *Histoire d'un journal. Un journal dans l'histoire*, Paris, Éd. Jean-Claude Simoën, 1978, p. 39-55.

¹² Jacques Duquesne, *Les catholiques français sous l'Occupation*, *op. cit.*, p. 390 sq.

¹³ Centre communautaire et revue de réflexion fondés en 1936 ; ils prennent leur essor en 1942. La revue deviendra, dans les années 1950, une des expressions du progressisme catholique, avant d'être condamnée.

philosophie à Emmanuel Mounier et ses techniques d'analyse sociale à *Économie et humanisme*¹⁴. Ce groupement qui donnera naissance à La Vie nouvelle en 1947 propose des moyens de formation civique, culturelle et religieuse à des adultes désireux d'animer la société¹⁵ dans une perspective communautaire.

Témoignage chrétien et La Vie nouvelle doivent l'essentiel de leur capital symbolique et de leur pouvoir d'attraction à des acteurs et à des enjeux doctrinaux hautement légitimes, c'est-à-dire situés dans un espace restreint et dominant du catholicisme. Les théologiens jésuites qui priront fait et cause pour la Résistance, ainsi que les universitaires qui écrivaient avec eux dans *Les Cahiers du Témoignage chrétien*, prétendaient sauvegarder l'essence même du message chrétien et se trouvaient ainsi en conflit avec la majeure partie des évêques, enclins naturellement pour la plupart aux compromis politiques. La fondation des « Amitiés scouts » signifiait également une rupture par rapport aux stratégies de l'aumônerie du scoutisme très impliquée dans les Chantiers de jeunesse et les Compagnons de France. C'est en se référant à cette tension qui a perduré dans l'après-guerre, que les membres les plus anciens de La Vie nouvelle racontaient, dans les entretiens réalisés dans les années 1970, comment les « sessions spirituelles d'antan étaient un vrai ressourcement (...) plus qu'aujourd'hui, parce que dans ce temps-là, les théologiens étaient très peu libres, ils étaient toujours menacés de coups de crosse ».

En juillet 1944, le dernier numéro clandestin des *Cahiers du Témoignage chrétien*, intitulé « Espoir de la France », publie une sorte de plate-forme politique où se lit sans équivoque le projet de constituer la relève d'une bourgeoisie qui a fui ses responsabilités. « La rénovation qu'un *personnel timide et vieilli* se refusait d'entreprendre..., elle s'est trouvée réalisée du dehors. L'ennemi nous a du moins délivrés du souci *d'abattre l'édifice branlant*. Contre les hommes et les institutions de naguère, il n'y a même plus à s'irriter, car tout ce passé est mort¹⁶. » Et trente ans après, Georges Montaron, directeur de *Témoignage chrétien* depuis 1948, n'exprime guère différemment ses évidences sociales, ses croyances et celles de ses lecteurs, en choisissant comme repoussoir « ce brave homme de Pinay, type même du petit-bourgeois qui n'aime pas l'aventure et qui n'est à l'aise que les pieds dans ses traditions », mais aussi les catholiques compromis avec Vichy, avec les guerres coloniales et le MRP et en général avec une religion passéiste, à qui il reproche leur vision pessimiste du monde social (« ils ne se sont pas remis du péché originel »)¹⁷.

La fondation de La Vie nouvelle résulte de son côté de la rencontre de personnes dotées de dispositions identiques et des mêmes croyances, à qui les circonstances de crise des institutions imposaient de construire eux-mêmes des lieux où mettre en œuvre ces dispositions et ces croyances ; s'ils partagent les schèmes de perception de leur milieu et éprouvaient « la stupéfaction de découvrir une nation qui n'avait plus d'âme¹⁸ », ils s'en distinguent en investissant leur point d'honneur non plus seulement dans un discours sur « l'éducation », mais dans un programme de société.

¹⁴ Revue et centre de recherche fondés en 1941 autour du père L.J. Lebreton, dominicain ; leur inspiration oppose, comme celle de Jeunesse de l'Église, l'idée chrétienne de communauté à l'individualisme libéral (et à la « désespérance prolétarienne » qui en est la conséquence).

¹⁵ L'idée d'animation dont on connaît la fortune dans le travail socio-culturel est un trait commun de l'école d'Uriage, d'Économie et humanisme et de La Vie nouvelle.

¹⁶ Texte reproduit par Renée Bedarida, *Les armes de l'esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1977, p. 358-362, souligné par nous.

¹⁷ Georges Montaron, *Quoi qu'il en coûte*, Paris, Stock, 1975, p. 293-295.

¹⁸ Philippe Warnier, animateur national de La Vie nouvelle, entretien sur les origines du mouvement, réalisé en 1972.

Les récits recueillis auprès de militants de la première génération sont tous organisés autour de cette opposition qui permet aux intéressés de se classer : d'un côté le milieu d'origine, bourgeois et traditionnel, « bêtement religieux » et individualiste, de l'autre, la découverte de la politique, de la nécessité « d'être intelligemment chrétien », de « trouver un rapport vital entre la foi et la politique », de « se libérer des préjugés » pour savoir « prendre position » dans la société et « secouer l'Église ». L'acceptation plus ou moins complète des procédures d'une enquête est, assez clairement, associée, dans le cas de *La Vie nouvelle*, à un abandon relatif et provisoire des préjugés personalistes qui régissent d'ordinaire le rapport des militants au discours de leur mouvement et qui répugnent à traiter statistiquement les personnes ; mais ces principes demeurent assez actifs pour entraîner ici également une retraduction du questionnaire en « questionnement ». C'est ainsi que l'organe mensuel du mouvement, *Vers la vie nouvelle*, présente les résultats de l'enquête sous le titre « Du malaise à l'aise ». Suit un texte saturé de termes qui retraduisent en langage personaliste la méthode sociologique :

« L'intérêt d'une enquête sociologique tient au fait qu'elle permet de situer chacun dans l'ensemble du mouvement et celui-ci dans une société globale. Le passage du subjectif à l'objectif, du particulier au général, rend possible à chacun et au groupe de percevoir son identité complexe et contradictoire (...). Étant tels que l'enquête le révèle, nous avons inévitablement tels problèmes à résoudre (...)»¹⁹. »

L'enquête réalisée par *Témoignage chrétien* ressortit au même genre de pratique : des questions fermées conçues par les rédacteurs de l'hebdomadaire mettent en forme interrogative des idées habituellement énoncées par eux sur le mode assertif ou bien leur opposent des formulations mitigées ou contradictoires. Présupposant une forte adhésion de leurs lecteurs et contribuant à la renforcer, cette technique de questionnaire, surtout dans les questions « ouvertes », crée ou tend à expliciter les problèmes qu'elle pose. Il s'agit moins de décrire que de se dire, de manifester, sur fond de forte présomption de la « liberté de parole », que l'on compte dans les rapports de force du catholicisme ; celui-ci est d'ailleurs toujours présenté comme un marché (« Quelle foi, dans quelle Église ?... ») et un marché assez transparent pour les lecteurs : « Pour vous, qu'est-ce que l'Église ? Vous sentez-vous membre de l'Église ? De quelle Église ? L'Église a-t-elle un avenir ? Quel avenir ? Qu'est-ce qui va mourir dans l'Église ? Qu'est-ce qui devrait mourir ? Vous sentez-vous libre dans l'Église ? Que représente pour vous la hiérarchie ? », etc.

Qui a fait disparaître les classes sociales ?

La description que nous venons de livrer a pris soin de préciser les caractéristiques sociales des personnes qui ont contribué à garnir les rangs des catholiques de gauche. Procéder de la sorte ne posait aucun problème dans les années 1970. Par contraste, qu'est-ce donc qui a fait disparaître ou presque, aujourd'hui, les classes sociales des modes de lecture de notre société, et notamment des travaux sur les catholiques ? Pourquoi la thématique des classes sociales est-elle si discrète, voire absente, lorsqu'on lit *La crise catholique*²⁰ de Denis Pelletier ou encore *À la gauche du*

¹⁹ *Vers la vie nouvelle*, juin 1975, p. 3.

²⁰ Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France, 1965-1978*, Paris, Payot, 2002.

*Christ*²¹, pour nous limiter à des références récentes qui sont au centre de la thématique de ce numéro ? Cette question se double d'une autre, que soulève la reprise près de quarante ans après, de travaux sociologiques qui prennent aujourd'hui l'allure de considérations historiques. Avons-nous ici l'illustration de ce qui distingue sociologue et historien quand ils traitent d'un même phénomène passé ? Si les classes sociales ont disparu, ce n'est pas seulement chez ceux qui traitent les questions religieuses en sciences sociales, mais c'est le cas de ces sciences en général, pour ne rien dire de l'économie. Mais derrière ce silence, il faut souligner le fait que l'écriture des sciences sociales est loin d'avoir résolu une question simple en apparence, mais redoutable : quel peut être le sujet des énoncés censés décrire et expliquer le monde et son évolution²² ?

La disparition des classes sociales et leur « retour »

Quand les sciences sociales parlaient des « classes » parfois en se justifiant très longuement, elles les tenaient à la fois pour objectives, inscrites dans les faits ou dans les statistiques, et pour naturelles, dans les têtes ou les représentations. C'est ce qui a permis de faire perdurer un outil tel que les catégories socio-professionnelles (les CSP) de l'INSEE.

Cette nomenclature des CSP fournissait une représentation de la société sous la forme de groupes sociaux, mais elle conservait un aspect de la théorie marxiste des classes en distinguant les indépendants et les salariés et en accordant une réelle importance à la position sur le marché du travail. C'est ensuite, quand la nomenclature a été refondue, qu'une dose de « constructivisme » y devint perceptible, comme l'ont expliqué Alain Desrosières et Laurent Thévenot²³. La chose est visible avec l'apparition des « professions intermédiaires », qui mettent en œuvre le plus souvent des connaissances produites par d'autres et travaillent même sous la dépendance de ceux-ci.

On s'est mis depuis à juger obsolète la nomenclature des professions et catégories sociales (PCS) (puisqu'elle avait aussi changé de nom). On la trouva incapable de représenter les principes de structuration de la société française contemporaine, ou encore, trop composite, simple écho implicite des classes sociales et, du point de vue économétrique une « mauvaise variable » ; et comme les économistes dominent la production étatique de statistiques, il ne resta plus guère que des sociologues pour défendre parfois l'intérêt et l'usage de la nomenclature des PCS et pour réfléchir en termes de classes sociales. Il est vrai qu'à l'inverse, la question des classes était non seulement présente mais abondante, voire prolixe, voire pesante, dans les débats tant politiques que sociologiques des années 1960 et 1970. Par contraste, on ne peut que regretter, pour l'objet que nous traitons ici, que le travail et le cadre théorique de Guy Michelat et Michel Simon n'aient pas eu de prolongements notables depuis 1977²⁴.

²¹ 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.

²² Nous suivons ici les réflexions de Luc Boltanski : « Inégalités et classes sociales. Quelles entités pour quelles sociologies ? », dans Julia Christ et Florian Nicodème (dir.), *L'injustice sociale. Quelles voies pour la critique ?*, Paris, PUF (« Pratiques théoriques »), 2013, p. 79-102 ; on trouvera des développements similaires de Luc Boltanski sur le second aspect du problème, dans *Énigmes et complots*, Paris, Gallimard, 2012, p. 314-319.

²³ Alain Desrosières et Laurent Thévenot, *Les catégories socio-professionnelles*, Paris, La Découverte, 1988.

²⁴ Guy Michelat et Michel Simon, *Classes, religion et comportement politique*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques et Éditions sociales, 1977.

C'est au point que l'on a pu parler au début des années 2000 de « retour » des classes sociales²⁵, au moment même où il n'était question que de genre, de générations, de sexe ou d'ethnicité, sans oublier les identités régionales, et les territoires en déshérence. À l'inverse les questions des inégalités, ou du rapport à l'école, pour ne mentionner que ces domaines, rendent actuelle la question des classes.

Qui est le sujet de l'action en sociologie ?

L'axiome marxien, toute histoire est histoire de la lutte des classes, demeure un bien un lointain souvenir. Entre le constat des inégalités et l'emploi de la clé des classes sociales dans l'explication des tensions et des changements de la société, l'écart demeure important. On peut ainsi multiplier les exemples de « tensions » dans le « catholicisme²⁶ » sans une seule fois se demander si le ressort de ces tensions n'obéit qu'à des logiques religieuses et s'il ne faudrait pas donner une épaisseur sociale à des acteurs qui n'ont pas comme unique propriété d'être des « catholiques ».

Luc Boltanski pointe ce paradoxe et y apporte des explications, mais va plus loin, en mettant en lumière une difficulté plus générale posée aux sciences sociales et à l'histoire : qui choisir comme sujet des récits et des démonstrations qui rendent compte des changements sociaux²⁷ ? L'effacement des classes comme concept des sciences sociales s'expliquerait surtout, selon lui, par des difficultés inhérentes à leur épistémologie. Celles-ci ne parviennent pas à répondre clairement à la question : quelles sont les entités qui sont au principe des changements et des conflits. Il fait remonter les raisons de ce silence ou de cette gêne, à la critique que Karl Popper a développée, vers le milieu des années 1940, contre les sciences sociales, Marx et Durkheim en particulier²⁸. Les sciences sociales, à cause de leur dette envers Hegel et Marx, seraient habitées par une philosophie de l'histoire et parlent d'une histoire écrite par avance dans laquelle un « collectivisme naïf » (groupes, nations, classes) ne vaudrait pas mieux que la théorie du complot des « sages de Sion », des « monopoles » ou de « l'impérialisme ». En un mot, les totalités n'existent pas et il est rare que la concertation d'individus provoque de réels changements. Popper préfigure ainsi le triomphe de la microéconomie, ou du marché comme modalités d'interprétation de l'action. L'idée de glisser des volontés dans cette mécanique conduit, selon lui, les sciences sociales vers la théorie du complot, comme elle entraîne les sociétés à se soumettre à une bureaucratie étatique.

La sociologie a tenté d'échapper de diverses manières à « la malédiction de Popper » comme dit joliment Luc Boltanski²⁹, mais sans réellement y parvenir : individualisme méthodologique, marxisme analytique, théorie de l'*habitus*, microsociologie, analyse des réseaux, ne sont que des tentatives de ce genre. D'un côté, l'appel à des catégories statistiques – niveau de diplôme, intensité du rapport à l'Église catholique, âge, sexe, etc. – risque de postuler les raisons d'agir des populations étudiées, sans les décrire vraiment, ou sans relier logiquement ceci et cela. De l'autre, l'armature conceptuelle des classes fait rapidement abstraction des personnes et de leurs stratégies, surtout si l'on se donne une vision « réaliste » ou objectiviste des classes, qui empêche de saisir

²⁵ Louis Chauvel, « Le retour des classes sociales ? », *Revue de l'OFCE*, n° 79, 2001, p. 315-359, ou Paul Bouffartigues (dir.), *Le retour des classes sociales*, Paris, La Dispute, 2004

²⁶ Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle de Saint Martin (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions EHESS, 2012.

²⁷ Luc Boltanski, « Inégalités et classes sociales... », *op. cit.*

²⁸ Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon 1956, Pocket 1988, ainsi que *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985 [1963] et *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

²⁹ Luc Boltanski, « Inégalités et classes sociales... », *op. cit.*, p. 91-102.

que ce sont les positions relatives occupées par les classes qui entraînent ces stratégies, plus que les conditions de vie.

C'est sur cette toile de fond que nous revenons à l'utilité qu'a présentée cette perspective pour interpréter les relations entre les catholiques « classables » dans la « petite bourgeoisie intellectuelle³⁰ » et ceux qui se réclamaient de la classe ouvrière, quand ils se sont croisés dans la conjoncture des chrétiens de gauche en France³¹.

Comment parler des classes sociales pour nommer les acteurs de la crise catholique ?

Comment avons-nous fait, non seulement pour ne pas oublier les classes sociales dans nos travaux des années 1970, mais pour en faire une clé d'explication des tensions entre les catholiques ? Reconnaissons une double dette : envers les travaux de Pierre Bourdieu d'une part et, d'autre part, les multiples notations que l'on trouve chez Max Weber, quand il entreprend de décrire les attitudes religieuses des classes sociales³². On sait que Bourdieu puise chez Weber³³ l'idée que le concept de classe sociale renvoie non seulement à des conditions de vie, mais à des positions ; ces « positions » sont non seulement objectives (on exerce un métier nouveau, qui à la différence des anciens inclut un degré de « capital scolaire », on connaît une mobilité ascendante ou descendante), mais elles sont aussi « construites » par les acteurs qui se racontent, se mettent en scène, déploient des stratégies pour exister collectivement, revendiquer, contester, bref, devenir une cause³⁴. Quant à Weber, renvoyons aux analyses qu'il propose, dans *Économie et Société*³⁵, des attitudes religieuses des classes intermédiaires, non pour y voir naïvement une préfiguration de ce que mes travaux de terrain faisaient apparaître, mais parce que ces analyses indiquent comment interpréter ce rapport entre classes sociales et religion. En d'autres termes, Weber fournit non pas un modèle intemporel mais une méthode pour lire et interpréter.

Les appellations utilisées pour désigner ou « classer » les catholiques dont il est question ici ont une importance toute relative. « Fractions intellectuelles des classes moyennes », « petite bourgeoisie intellectuelle », « nouvelles classes moyennes » ou « nouvelle petite bourgeoisie » : dans ces appellations sont mis en lumière trois traits essentiels. D'abord la nouveauté (la mobilité ascendante et souvent la féminité), ensuite l'activité intellectuelle, même en entreprise, et enfin, un statut obtenu par des diplômes. Travaillant dans l'univers de la santé, de l'enseignement de la communication, ou le secteur social, ces groupes ont l'originalité de parler sans cesse de ce qu'ils font, de confronter leurs manières d'être et de faire face aux canons en vigueur dans la société. Nouveaux clercs ? Avant-garde ? Certaines analyses de ces années soulignaient la filiation entre les clercs, les « hussards de la République », les travailleurs sociaux, les professions intermédiaires ; n'ont-ils pas en commun une

³⁰ Je n'entre pas dans la discussion concernant la terminologie et ses enjeux tant idéologiques que scientifique.

³¹ L'essentiel de mes travaux sur cet objet est maintenant accessible dans *Pour une sociologie de la crise catholique. France 1960-1980*, Brest, UBO/CRBC, 2015.

³² Cf. André Rousseau, « Différenciation religieuse et position de classe. Dossiers empiriques et modèle wébérien », *Archives de sciences sociales des religions*, n°49/1, janvier-mars 1980, p. 29-42.

³³ Pierre Bourdieu, « Condition de classe et position de classe », *Archives européennes de sociologie*, t. VII, 1966, n° 2, pp. 201-229.

³⁴ Ce qu'illustre Luc Boltanski dans *Les Cadres. La formation d'un groupe social*, Paris Éditions de Minuit, 1982.

³⁵ Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 [1921].

dimension vocationnelle souvent, et plus souvent encore une activité vouée aux personnes, à leur rapport à elles-mêmes et aux autres. Enfin, trait souligné ou même grossi par Pierre Bourdieu dans *La distinction*³⁶, la possession d'un fort capital culturel et d'un faible capital économique s'accompagne d'un sens critique ou même d'un ressentiment contre la bourgeoisie, qu'elle soit aux commandes de l'économie ou qu'elle soit « de tradition », comme on disait en milieu catholique. Et disant les choses comme ceci, le décor est posé, dans lequel vont apparaître, côté jardin les catholiques de gauche les plus remuants, et côté cour, la mouvance « traditionaliste ». Entre ces pôles, les évêques vont chercher un équilibre qu'ils seront les seuls à juger possible, voire nécessaire.

L'importance donnée à la culture et aux propriétés de position est-elle un cache-misère devant l'incapacité de désigner clairement une « classe sociale » ? Ni les distributions de revenus, ni la place dans la division du travail ne se reflètent toutes nues dans le rapport à la religion et à l'Église catholique ; et même si la corrélation est visible, la « catholicité » ne suffit pas à expliquer un comportement politique ni un goût culturel. Il faut repérer et faire parler des médiations telles que l'école notamment, saisie dans le type de compétences acquises et le niveau de diplôme. Ce sont de telles médiations qui ont souvent provoqué la distance par rapport à un héritage religieux ; et parfois, comme dans le cas des « cathos de gauche », provoqué, mais aussi permis la reconversion de cet héritage. Le « *making of* » des classes sociales comme disait Edward P. Thompson³⁷, doit autant à la famille d'origine, à la religion, à l'école qu'à la situation de travail ; les trois premiers facteurs marquent la façon d'arriver dans la vie active et le rapport aux autres classes. C'est rappeler que la classe n'est pas une substance (l'essence de ce que l'on a soi-même posé comme chose dirait Wittgenstein), mais une relation ou un ensemble de relations. Il faut ajouter que ceci conduit à donner une importance centrale au rapport au langage, comme y invitait le « tournant linguistique » qui a marqué lui aussi la problématique des classes³⁸. Et dans un univers logocentrique comme l'Église catholique, cette dimension est essentielle pour comprendre les conditions dans lesquelles des groupes de laïcs « prennent la parole », ou même en dépossèdent les clercs. Ces catholiques qui découvraient la politique découvraient en même temps leur capacité à se « mettre en récit » ; comme les entretiens menés ces années-là, me l'ont fait comprendre. Le langage structure une identité ; la maîtrise du langage fait voir des réalités invisibles pour d'autres. Enfin, dernière remarque schématique, les caractéristiques « objectives » telles que situation des parents et capital scolaire forment, comme disait Bourdieu³⁹, la « classe probable », et les circonstances – notamment les conflits entre clercs pour construire une position théorique durant le concile, dans lesquels on peut voir l'analogie d'une crise en politique – facilitent l'apparition de « classes mobilisées » ou, dans le cas qui nous intéresse ici, l'identification à une classe sociale ou à un parti politique. Le mot « parti » renvoyant bien entendu à une organisation mais pouvant s'entendre à la manière de « parti » artistique, de goût.

³⁶ Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

³⁷ Edward P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, traduit de l'anglais par G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibault, Paris, Gallimard, 1988, (éditions du Seuil, coll. « Points », 2012).

³⁸ Je pense au profit que j'ai tiré de Basil Bernstein, *Langage et classes sociales. Codes socio-linguistiques et contrôle social*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, ou plus récemment, Bernard Lahire, « Sociologie des pratiques d'écriture », *Ethnologie française*, vol. 20, n° 3, 1990, p. 265.

³⁹ Pierre Bourdieu, « Espace social et genèse des classes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, juin 1984.

Les « catholiques de gauche » sont une nouvelle génération de militants, fils de catholiques, qui a connu une trajectoire sociale très différente de la précédente. Le pivot de sa carrière sociale est l'Université, avec ses contradictions, qui éclateront en 1968. En outre, le rapport de cette génération au champ politique a été construit, comme le met en lumière Denis Pelletier⁴⁰, par l'opposition aux guerres d'Algérie, du Vietnam, aux politiques universitaires et à la prolétarianisation relative des métiers intellectuels ; le passage dans des mouvements de jeunesse catholiques va être à la fois le lieu d'expression des intérêts politiques et surtout, peut-être, le moment où ces intérêts cesseront de s'appuyer sur des légitimations religieuses, sous le coup des conflits qui opposeront ces mouvements à la hiérarchie, pour chercher leur expression proprement politique.

Le redéploiement des catholiques autour d'une volonté missionnaire (Action catholique) s'est réalisé sur une base idéologique dont les années 1960-1980 amorcent puis accentuent la fracture. Conçue pour la conquête bien sûr, mais aussi pour redonner une identité, (comme on ne disait pas encore), aux catholiques, la force centripète de la mission va devenir centrifuge. On a décrit *comment* cela s'est passé, quels conflits sont nés entre mouvements laïcs et hiérarchies, au sein du clergé aussi. Nos travaux des années 1970 s'efforcent de dire *pourquoi*.

« Chrétiens pour le socialisme » et ouvriers militants catholiques

Ceux qui se désignaient dans les années 1970 par le terme « Chrétiens pour le socialisme » (désormais CPS) formaient un réseau de publications et de petites organisations, dont la composition, et même les effectifs, demeurent des estimations. Commençons par un détail rapporté par un observateur du rassemblement de Lille (28-29 mai 1977) où s'est constitué le mouvement. À un intervenant vêtu d'un blue-jean qui attirait l'attention sur l'absence quasi totale d'ouvriers dans l'assemblée, quelqu'un portant costume et cravate, objecte sa qualité d'ouvrier, ajoutant que celle-ci n'interdit pas d'être bien vêtu !

Une telle anecdote illustre un aspect essentiel du réseau des Chrétiens pour le socialisme : son absence de base ouvrière. Les positions politiques et religieuses exprimées par le mouvement La Vie nouvelle et ses membres, l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* et ses lecteurs⁴¹, mais bien sûr, la part importante qu'ils ont prise aux rassemblements qui ont émaillé la période des chrétiens de gauche, permet de risquer une inférence présumant des propriétés sociales des catholiques de gauche à partir de ces deux publics⁴².

⁴⁰ Denis Pelletier, *La crise catholique*, op. cit.

⁴¹ Pour la clarté du propos, entre le mouvement La Vie nouvelle et l'hebdomadaire *Témoignage chrétien*, il existe des affinités, mais ni lien organique ni filiation. La Vie nouvelle, comme on le verra plus loin, est née après la Seconde Guerre mondiale ; l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* est né dans la Résistance. Ce que nous analysons ici est la contribution conjointe de ces deux organisations à la mouvance des « Chrétiens de gauche » et aux assemblées des « Chrétiens pour le Socialisme ».

⁴² Cf. pour une vision de l'intérieur : Bernard Besret et Bernard Schreiner, *Les communautés de base*, Paris, Grasset, 1973 (voir p. 99-112) ; Philippe Warnier, *Le phénomène des communautés de base*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973 (voir p. 33-56) ; et pour une analyse plus objectivée : Danièle Hervieu-Léger, « Les communautés informelles comme type d'intégration à de nouvelles formes de vie sociale », dans *Églises et groupes religieux dans la société française. Intégration ou marginalisation ?*, Strasbourg, Cerdic publications, 1977, p. 263-292.

Chez les militants de La Vie nouvelle, les « cadres supérieurs » sont constitués, pour plus de moitié, par des enseignants (du secondaire et, beaucoup moins du supérieur), de même que les « cadres moyens » sont, dans deux tiers des cas, des instituteurs et des salariés des services sanitaires, sociaux et culturels. Il faut encore ajouter que dans les années 1960, « tournant historique » pour le mouvement, puisqu'il y a énoncé son « option socialiste », sont aussi une période où le recrutement des militants évolue qualitativement ; employés et techniciens entrent en grand nombre tandis que diminue l'apport des cadres supérieurs.

On ne dispose pas de données aussi précises sur les milieux d'où sont issus les lecteurs de l'hebdomadaire *Témoignage chrétien*, mais les classes d'âge du lectorat saisi par l'enquête, manifestent un déplacement notable des positions sociales entre les générations. Les ouvriers diminuent sensiblement dans les jeunes générations de lecteurs, de même que les représentants du commerce et de l'artisanat. Nous avons vu d'autre part plus haut, comment l'Action catholique ouvrière est peut-être moins un mouvement d'ouvriers, que l'agrégation de catholiques issus eux-mêmes des fractions inférieures de la classe ouvrière ainsi que des couches moyennes traditionnelles et qui gèrent, dans ce mouvement, leur double rapport : à la classe ouvrière, et à l'Église catholique.

Dans les déclarations où l'ACO s'exprime sur le mouvement Chrétiens pour le socialisme, on observe une référence constante au mouvement ouvrier et à ses organisations. Et devant le refus de l'ACO de participer au mouvement Chrétiens pour le socialisme, ou du moins à ses assemblées, Philippe Warnier objecte : « Nous aussi, militants des couches moyennes, nous faisons l'expérience que le lieu décisif de notre foi est le combat mené au sein des grandes organisations de la classe ouvrière : nous y sommes et nous ne faisons pas de complexes à ce sujet. » Mais c'est précisément le rapport des catholiques aux « organisations de la classe ouvrière » qui est au cœur des divergences. Le trajet qui mène un petit bourgeois catholique à « l'option socialiste » passe nécessairement par une rupture bruyante avec certaines des marques de l'appartenance religieuse⁴³. Pour le militant de l'ACO, il en va autrement. L'institution religieuse fait au mouvement des concessions importantes ; certes, les évêques de la Commission du monde ouvrier sont amenés, sur le fond, à réaffirmer publiquement leur conformité, leur méfiance vis-à-vis du marxisme notamment⁴⁴, mais dans la pratique quotidienne, la « mission ouvrière » exerce sur les évêques une fascination non exempte de crainte.

Le catholique de classe moyenne qui « passe au socialisme », et le fait sur un mode militant, a des références livresques, une maîtrise des théories politiques ; il fréquente des théologiens d'avant-garde et possède les moyens de se fabriquer par lui-même les instruments symboliques de cette dissidence. Au contraire, le militant d'ACO a pris l'habitude (souvent à travers la Jeunesse ouvrière chrétienne) de se faire reconnaître et légitimer en recevant des clercs des

⁴³ L'enquête auprès des lecteurs de *Témoignage chrétien* fait apparaître que plus on s'intéresse à la politique et plus on s'y engage et plus on dit également se poser des questions sur la foi.

⁴⁴ On verra la déclaration du président de cette commission après la rencontre nationale de 1977 (cf. le quotidien *La Croix*, 14 mai 1977). Durant l'été 1977, le conseil permanent de l'Épiscopat et la Commission épiscopale du monde ouvrier (CEMO) publient simultanément, mais séparément, des notes sur le marxisme. Entre autres choses on y remarque que le document de la CEMO procède à une sorte de surenchère par rapport au premier, sur le plan de « l'intransigeance » théologique. Cf. « Le marxisme, l'homme et la foi chrétienne », déclaration du Conseil permanent de l'Épiscopat français, 30 juin 1977, *Documentation catholique*, 17 juillet 1977, n° 1724, pp. 684-690. « Foi et marxisme en monde ouvrier », Note de la CEMO, 4 juillet 1977, *Documentation catholique*, 17 juillet 1977, n° 1724, pp. 690-696.

concessions idéologiques importantes ; une militante de l'ACO disait, dans un entretien, son émerveillement devant la façon dont les aumôniers « savent expliquer la religion ». Il faut encore souligner que ces transactions se déroulent en une sorte de circuit autonome⁴⁵ où les partenaires puisent des avantages considérables : les prêtres trouvent sur le terrain JOC / ACO la possibilité de franchir des barrières tout en demeurant légitimes ; les laïcs se font une identité de « militants ouvriers chrétiens » pleinement reconnus par la hiérarchie catholique et donc pleinement perceptibles comme tels par les partenaires du mouvement ouvrier⁴⁶.

Entre ces deux univers, le malentendu est comparable à celui qui peut se créer entre le virtuose et le profane dans le domaine culturel. Pour l'ACO, « l'évolution de la réalité sociale due pour l'essentiel à l'action des organisations ouvrières, n'a pas été sans effet sur certains changements de comportements de la part des chrétiens et de la hiérarchie » ; tandis que, chez Philippe Warnier, la rhétorique enfle : « Trop souvent, l'expression de notre foi est liée à l'idéologie dominante. Pas de nouveau langage de la foi sans critique de cette idéologie. » Et d'en appeler à la « solidarité fondamentale avec l'Église » qui suppose « un combat contre tout ce qui la lie à l'idéologie bourgeoise ».

Nous avons affaire ici à deux formes de stratégies. Sans oublier tout ce que ces problématiques doivent au fait qu'elles sont le produit et l'instrument d'une compétition entre des organisations, on peut dire que Chrétiens pour le socialisme importe dans le champ religieux ses intérêts et ses habitudes politiques, alors que l'ACO, qui reçoit sa compétence politique des organisations ouvrières, adresse au clergé des demandes religieuses :

« Avec nos organisations, nous faisons l'analyse de l'exploitation des travailleurs et nous nous situons dans leur stratégie. C'est avec nos organisations respectives que nous jugeons de la place de l'Église dans ce système et que nous débattons des modalités de la lutte. Entre chrétiens, nous nous refusons à faire cette analyse et nous ne nous reconnaissons aucune compétence particulière pour définir un autre modèle de société. »

Les avantages acquis dans le champ religieux ne peuvent être poussés par l'ACO sans risquer de tout perdre ; par contre, la mission dont le clergé l'investit auprès de la classe ouvrière lui permet de tenir à distance les intérêts et la culture des autres classes sociales. Ainsi, un thème récurrent de ces années-là dans les mouvements catholiques ouvriers, est la critique de tout ce qui peut rappeler « la société globale » ; seule compte la réalité des classes sociales vocation de la classe ouvrière à accoucher le monde nouveau. Pour conserver ces incontestables avantages, il faut donc que l'ACO, officiellement, récuse un codage politique du champ religieux, qui opposerait catholiques de droite et catholiques de gauche. Ce qui est pour elle *impensable* est, au contraire, un lieu nécessaire pour des catholiques qui cumulent souvent l'expérience de mouvements (comme la Jeunesse étudiante chrétienne), parfois sanctionnés par

⁴⁵ L'ACO est demeurée extérieure à la préparation et à la réalisation d'une assemblée pastorale réunissant évêques, prêtres et laïcs en 1974-1975 ; par contre, on y a remarqué trois « ténors » : Philippe Warnier (petite bourgeoisie nouvelle), Gabriel Marc (bourgeoisie de cadres d'entreprise) et Pierre Debray (petite bourgeoisie déclinante et porte-parole de catholiques « de tradition »).

⁴⁶ « La naissance de la JOC, écrit l'ACO dans sa réponse à Chrétiens pour le socialisme, fut un événement historique pour l'Église et la classe ouvrière, et depuis cette date, des travailleurs croyants, reconnus comme tels, participent à ce combat »

la hiérarchie, et une compétence culturelle qui les prédispose à ce qu'ils appellent la « cohérence », c'est-à-dire la tendance à dénier les compromis pratiques et à penser que la justesse théorique suffit à poser un vrai problème. On trouverait, dans les transgressions lexicales du courant Chrétiens pour le socialisme, et plus encore dans celui des « chrétiens marxistes », de nombreuses marques de la position et de la stratégie de ces groupes : on dit : « pratique chrétienne » au lieu de « foi » ; « appareils idéologiques » pour Églises, « idéologie religieuse » pour théologie, etc. Les groupes CPS peuvent se poser en producteurs de leur propre doctrine et conquérir leur pouvoir en dénonçant les doctrines officielles. Par contre, pour l'ACO il s'agit de ne pas se laisser embarquer dans une idéologie qui ne soit pas garantie par des supports collectifs indispensables à l'action et au pouvoir, tant dans le champ politique que dans le champ religieux. Chrétiens pour le socialisme est ainsi voué à se renouveler comme une secte, par des ruptures et des distinctions de vocabulaire ; l'ACO développe, au contraire, une stratégie « *kirchen-typus* », par conquêtes sémantiques sur une théologie consacrée ou légitime, dont elle ne peut bouleverser le lexique.

Notre intention était de comprendre pourquoi un mouvement d'ouvriers catholiques a préféré ne pas converger avec la mouvance des Chrétiens pour le socialisme, dont la composition sociale était nettement marquée par les classes moyennes, cadres et professions intermédiaires diplômées, et devant à l'école une forte promotion sociale.

On pourrait résumer les observations faites en disant que les premiers choisissent pour réformer l'Église catholique et la société, des stratégies d'appareil tandis que les seconds développent des stratégies d'avant-garde. L'ACO développe en effet une stratégie de reconnaissance ; il lui faut détenir une part du caractère officiel de l'Église catholique pour intégrer sa double appartenance : au mouvement ouvrier et à l'Église. En ne prétendant pas au monopole de l'émission du discours religieux, elle se donne le moyen de demeurer un interlocuteur valable pour les organisations ouvrières. Chrétiens pour le socialisme, au contraire, est le vecteur et l'expression d'un conflit socioreligieux qui consiste dans une revendication de pouvoir des fractions intellectuelles des couches moyennes, mais qui suppose surtout un conflit plus ou moins aigu avec l'autorité instituée, ce qui se manifeste par des pratiques multiples de dissidence symbolique.

L'auteur

Né en 1941, André Rousseau est docteur en sociologie de l'Université de Louvain. Chercheur associé au Centre de recherche bretonne et celtique de l'Université de Bretagne occidentale (Brest), il a publié récemment *Pour une sociologie de la crise catholique. France, 1960-1980* (Brest, UBO/CRBC, 2015).

Résumé

On analyse ici le rapport des « catholiques de gauche » à leur Église, en France, entre 1962 et 1978. L'appartenance de la plupart de ces militants à la petite bourgeoisie nouvelle ou à la « petite bourgeoisie intellectuelle » fournit le point de

départ de l'interprétation. Après avoir expliqué les raisons de parler de classes sociales dans un tel sujet, et décrit les pratiques de ces catholiques, on compare ces militants avec des catholiques ancrés dans le mouvement ouvrier traditionnel, qui manifestent un rapport très différent au catholicisme. L'article conclut par des réflexions sur le cadre d'analyse sociologique d'un objet devenu historique, mais aussi sur ce qu'il permet de comprendre à l'actualité du catholicisme en France.

Mots clés : catholicisme ; comportements politiques ; classes sociales ; conflit ; militantisme.

Abstract

The relationship between 'Left Catholics' and their Church in France between 1962 and 1978 will be at the center of this contribution. The point of departure for the ensuing analysis will be the location – sociologically speaking - of the majority of the targeted activists within the new middle classes or the 'intellectual middle classes'. After explaining the rationale for this recourse to the language of 'social classes' in this particular context, the daily routines of these Catholics will be described, then comparing this activist milieu with those Catholics rooted in the traditional labor movement, who incorporated a rather different approach to Catholicism. The article concludes with some reflections on the role of sociological analysis for the comprehension of a topic which has since become a historical object, and on the potential contributions of such a study towards the understanding of the nature of Catholicism in France today.

Keywords : Catholicism; Political Behaviour; Social Classes; Conflict; Activism.

Pour citer cet article : André Rousseau, « Petite bourgeoisie intellectuelle et classe ouvrière dans la configuration des chrétiens de gauche en France (1962-1978) », *Histoire@Politique*, [en ligne], n° 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr