### DOSSIER

# «Mouvements étudiants et religions»

En 2004-2006, nous avons consacré deux ans de séminaires de recherche du groupe de travail commun au GERME et au Centre d'histoire de Sciences Po – Paris (« Institutions et mouvements étudiants ») aux rapports des mouvements étudiants (organisations, structures, associations, groupes, ...) à la religion. Ce " chantier " recouvre plusieurs problématiques que nous avions inventoriées au début de cette entreprise collective. Certaines sont encore à l'état de friche, d'autres ont pu avancer : ce dossier marque une étape qui serait à approfondir.

Nous souhaitions tout d'abord interroger l'articulation du " milieu " étudiant aux religions à travers des enquêtes, actuelles ou rétrospectives, en tentant d'y cerner d'éventuelles spécificités des étudiant(e)s et/ ou des étudiant(e)s engagé(e)s dans l'action collective, quelle qu'elle soit : mode de représentation de la " foi " ou de la " religion", rapport à l'engagement, à la société, aux questions "morales". Cela n'a pu finalement se faire que sur l'Université de Paris VIII-Vincennes-Saint-Denis, avec une enquête qui a permis notamment une première étude à caractère sociologique relative à « la transmission de l'Islam chez les étudiants d'origine maghrébine » et qui ouvre ce dossier. Il serait sûrement judicieux de poursuivre cet effort, notamment en entrant dans une perspective comparatiste, Paris VIII représentant en raison de son histoire, comme de sa localisation (elle est située dans la Seine-Saint-Denis), un univers très particulier. De ce point de vue, une comparaison avec des facultés de médecine, ou Science Po, dont le recrutement social, scolaire est très différent, serait sans doute éclairante. Mais la conduite de telles enquêtes ne va pas de soi, les questions religieuses étant encore taboues pour nombre d'enquêtés, de responsables universitaires, voire parfois de chercheurs.

L'étude des mouvements étudiants confessionnels, en tant que tels, a été un second champ d'interrogation et elle est au cœur de ce dossier : au-delà du rapport de ces acteurs sociaux aux religions, quelle est l'attitude de ces mouvements, de ces militants par rapport et au sein des autres mouvements ? Face à des événements ou conflits plus généraux ? Comment se posent les questions de la laïcité, du " communautarisme " ? Quels comportements adoptent-ils au sein de l'institution universitaire ? Comment se conduisent les autres mouvements et institutions par rapport à eux ? D'autre part, quel rapport entretiennent-ils aux « Eglises » en tant qu'institutions ? Le mouvement étudiant n'est-il qu'un mouvement de jeunes parmi d'autres, destiné à fournir de nouvelles recrues aux autorités adultes afin de développer l'audience religieuse dans la société et/ ou dans l'université (apostolat) ? N'est-il qu'une courroie de transmission ou a-t-il été, peut-il être, une structure autonome au sein de la dite " Eglise " ? Là aussi, nous aurions souhaité traiter de la plupart des religions. Mais on ne trouvera ici qu'une contribution sur l'UEJF, la plupart des autres étant consacrée aux mouvements étudiants catholiques (FFEC, JEC, jeunes du MRP).

<sup>1</sup> Concernant Science Po, l'ouvrage d'Anne Muxel, *Les étudiants de Sciences Po, leurs idées, leurs valeurs, leurs cultures politiques*, Presses de Science Po, 2004, comporte des chiffres intéressants relatifs aux croyance de ces étudiants (p 153-154).

Nous n'avons donc pu réunir des contributions sur les organisations protestantes, musulmanes... Et quid de l'athéisme, de la libre pensée et de l'anticléricalisme dans le champ universitaire, dont on sait qu'à la fin du 19ème siècle il s'est notamment refondé sur la base d'une opposition à la perspective religieuse —la naissance et le développement des sciences sociales s'inscrivant en partie dans ce cadre ? Mais on pourrait aussi penser à l'importance de la variable religieuse dans l'engagement politique à l'extrême gauche dans les années 1960 et qui fera notamment dire à Daniel Cohn-Bendit qu' « en France, les directions nationales des groupes d'extrême gauche pourraient parler yiddish » sachant qu'un phénomène à peu près semblable s'observe dans la population des « établis » étudiés par Marnix Dressen.

Un « chantier » à suivre et à poursuivre donc ...

David Colon (professeur agrégé d'histoire à l'IEP de Paris),

Jean-Philippe Legois (directeur de la Mission CAARME)

Charles Soulié (maître de conférences en sociologie à l'Université de Paris VIII Vincennes-Saint-Denis).

Nous tenons à l'occasion de ce dossier à saluer la mémoire d'Alain-René Michel, historien de la JEC et de l'ACJF, trop vite disparu, et auquel La Revue du Nord devrait prochainement rendre hommage.

# SOMMAIRE DU DOSSIER:

Gaëlle Khaldi,

La transmission de l'Islam chez les étudiants d'origine maghrébine : les cas de l'université de Paris 8.

Myriam Soussan,

Face au drame algérien, l'UEJF s'engage (1954-1962).

David Colon,

Les étudiants catholiques sur le terrain syndical : La FFEC et l'UNEF, de 1929 à 1949.

Charles-Edouard Harang,

La Jeunesse étudiante chrétienne face à l'émergence du tiers-monde (1945 -début des années 1970) Quel apostolat face à l'émergence du Tiers-Monde ?

Arthur Plaza,

Le Mouvement Républicain Populaire et l'Action catholique : ralliement républicain et pluralisme politique des jeunes chrétiens de 1944 à 1965.

Ludovic Laloux,

Le rapport des mouvements catholiques étudiants avec les autorités religieuses : politique épiscopale et liens financiers (depuis 1956).

Paul Airiau,

L'ineluctable politisation ? Des mouvements de jeunesse au séminaire français de Rome (1900-1930).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cf. D. Cohn-Bendit, Le grand bazar, Belfond, 1975, p 11-12.

# La transmission de l'Islam chez les étudiants d'origine maghrébine : les cas de l'université de Paris 8

L'objectif de cet article est d'étudier la transmission de l'Islam chez les enfants d'immigrés maghrébins. Notre terrain est l'université de Paris 8 Vincennes Saint Denis. Nous considérons comme enfants d'immigrés maghrébins, les étudiants qui ont fait leurs études secondaires en France et dont le père est maghrébin. Nous estimons qu'ils sont français, car ils ont fait la majorité de leurs études en France et ont passé plus d'années en France que dans leur pays d'origine et se sentent le plus souvent chez eux ici. L'origine des étudiants a été déterminée à partir de la nationalité du père. Ce faisant, une partie de la population n'est pas prise en compte. En effet, certains pères venus du Maghreb ont pris la nationalité française. Il aurait sans doute été intéressant de mobiliser aussi le critère de la langue parlée au foyer pour mieux déterminer notre population d'étude, mais cela n'a pas été possible.

Nous voulons donc comprendre comment l'Islam se transmet de génération en génération. Quels sont les facteurs qui font que les étudiants conservent, ou s'éloignent des croyances et pratiques religieuses familiales ? Notre hypothèse est que la famille, les parents, et notamment leur milieu social, jouent un rôle prépondérant dans la transmission de la religion. Mais l'entourage, les amis, l'environnement dans lequel les jeunes grandissent, ont aussi leur importance.

Nous avons utilisé deux méthodes : le questionnaire et l'entretien. La base statistique de départ est constituée de 1.280 questionnaires recueillis auprès d'étudiants de DEUG de toute origine de l'université Paris 8 en 2004. Ces questionnaires ont été passés dans le cadre d'un cours de Licence donné par Mr Charles Soulié au département de sociologie et intitulé : « Epistémologie, sociologie de l'éducation et du monde étudiant ». Les étudiants interrogés appartiennent à différentes disciplines: anthropologie, arts plastiques, cinéma, communication, économie, histoire, informatique, lettres modernes, psychologie. L'objectif était d'avoir un panel de disciplines suffisamment diversifié socialement. Le questionnaire portait sur les croyances et pratiques religieuses des étudiants, mais aussi sur celles de leurs parents. De même, nous les interrogions sur leurs opinions en matière de mœurs, comme de politique (points que nous n'aborderons pas ici), sachant que les étudiants d'origine maghrébine tels que nous les avons définis ne forment qu'une petite partie de la population enquêtée (n=115). La seconde méthode utilisée est l'entretien. Cinq entretiens ont été mobilisés, quatre réalisés avec des filles et un avec un garçon. Les quatre jeunes filles interrogées sont d'origine maghrébine, seul le garçon est d'origine sénégalaise. Les enquêtés ont semblé heureux de pouvoir s'exprimer sur leur religion, qui est souvent stigmatisée et montrée du doigt dans les médias.

# La religion : un héritage familial

Les croyances religieuses des parents déterminent fortement celles de leurs enfants. Ainsi, les étudiants ont majoritairement la même religion que leurs parents. Ce phénomène a déjà été mis en évidence dans d'autres enquêtes. Ainsi, Anne Muxel souligne le « poids des modes d'éducation familiaux sur la structuration des choix et des comportements religieux

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Etudiante en Master 1 de sociologie à l'université de Paris VIII Vincennes-St Denis

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Le questionnaire utilisé est reproduit en annexe.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Un rapport tiré de cette enquête est à paraître prochainement.

ultérieurs »<sup>1</sup>. Et dans son étude sur les étudiants maghrébins, Mohamed Ababou parle du «rôle prépondérant de la famille dans l'éducation religieuse»<sup>2</sup>. Cependant chez les étudiants qui ont des parents catholiques, juifs, bouddhistes ou chrétiens, les « sorties de religion » sont plus fréquentes qu'ailleurs. Inversement chez les athées, les protestants et les musulmans, la reproduction du modèle parental reste forte, la pratique (ou l'absence de pratique) étant aussi plus intense dans ces derniers groupes.

	Religion de l'étudiant										
Religion du père	_	Musul- man	Catho- lique	Chré- tien	Ortho- doxe	Prote- stant	Juif	Boud- dhiste	Autre	Tot.	Effec- tifs
Sans nr	80%	2%	4%	4%	0%	2%	0%	1%	6%	100 %	465
Musul- man	9%	83%	0%	1%	0%	0%	0%	0%	7%	100 %	287
Catho- lique	45%	1%	39%	2%	0%	3%	0%	0%	8%	100 %	300
Chré- tien	34%	3%	2%	38%	1%	7%	0%	1%	14%	100 %	88
Ortho- doxe	39%	0%	0%	4%	48%	4%	0%	0%	4%	100 %	23
Prote- stante	24%	0%	8%	12%	0%	48%	0%	0%	8%	100 %	25
Juive	57%	0%	0%	0%	0%	0%	33%	10%	0%	100 %	21
Boud- dhiste	56%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	38%	6%	100 %	16
Autres	56%	0%	0%	6%	0%	0%	0%	6%	31%	100 %	16
Athée	69%	3%	15%	8%	0%	0%	3%	0%	3%	100 %	39
Total	50%	20%	11%	5%	1%	3%	1%	1%	7%	100 %	1.280

Tableau 1 : La religion des étudiants en fonction de celle de leur père

Alors que certaines religions semblent perdre de leur légitimité, comme de leur importance sociale, l'Islam se transmet particulièrement bien. 83% des pères de religion musulmane ont des enfants de la même confession qu'eux, alors que c'est le cas seulement de 39% des catholiques. Les enfants d'immigrés maghrébins interrogés parlent souvent du rôle des parents, comme de la famille élargie, dans la transmission de la religion, l'enseignement informel délivré par la famille jouant un rôle essentiel dans cette transmission. Dans ces milieux, la pratique religieuse

<sup>1</sup> Anne Muxel, «Filiations, normes et valeurs selon le mode d'appartenance religieuse : les lycéens», *in* Lambert Y et Michelat G., *Crépuscule des religions chez les jeunes ? jeunes et religion en France*, Paris, L'Harmattan coll. Logiques sociales, 1992, p 97.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Mohamed Ababou, « Les croyance et pratiques religieuses des étudiants maghrébins à Montpellier» in Lambert Y et Michelat G., *Crépuscule des religions chez les jeunes ? jeunes et religion en France*, Paris, L'Harmattan, coll. Logiques sociales, 1992, p 147. Pour une étude plus approfondie du rapport à la religion des enfants d'immigrés maghrébins, voir aussi : Hervé Flanquart : *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Editions complexes, 2003.

est la règle et apparaît comme « normale ». Les parents n'ont donc pas besoin d'exercer une contrainte directe sur leurs enfants, les notions de « fierté » ou de « déception » étant néanmoins très présentes dans les discours. Anissa en témoigne : « l'enseignement ça a été plutôt ma famille, ma grand mère, mon grand père, mes oncles, mes tantes, la famille quoi. [...] Il (son père) serait fier que : -comment dire ? On (ses frères et sœurs) pratique. Bon déjà on pratique, donc il est content. Mais pour moi, c'est normal, parce que je suis née dedans en fait. J'ai toujours vu mon père pratiquer [...] Et moi, toute ma famille du côté de mon père elle est à Montataire (sa ville de résidence) et elle pratique. Donc euh, j'ai été baignée dans cette religion, dans cette culture. Et moi, je sais que mon père il est content, il est fier qu'on soit musulman quoi. [...] si par exemple il avait un de ses enfants qui pratiquait pas [...] ben il serait peut être un peu déçu. Il le dirait pas, mais il serait déçu c'est clair. »

Sofia tient un discours à peu près semblable. Question : « La religion, elle s'est imposée à tes parents, ou c'est un choix personnel? Réponse: Ah non, c'est un choix personnel. Enfin, elle s'est imposée... Non, parce que c'est quelque chose qu'on se transmet en fait. Mes grands parents ont transmis à mes parents et voilà. Question : Ok, mais eux, ils n'ont jamais eu le sentiment qu'on leur avait imposé quoi que ce soit ? Réponse : Non, ben finalement comme ils étaient baignés dedans, ils ont jamais cherché à demander pourquoi. C'était comme ça et c'est tout.» Puis parlant d'elle, elle ajoute : » ben, c'était pas quelque chose... Y a pas eu vraiment d'enseignement religieux en fait. On en parlait de temps en temps (avec ses parents). Enfin moi, c'est plus mes parents qui m'ont appris pas mal de choses [...] en plus nous, enfin y a la tradition qui... Je sais pas en fait, c'est naturel. C'est vraiment naturel, tu fais ça et tu fais pas ça. Après, on se pose pas vraiment de question, on sait que c'est par rapport à la religion en fait. [...] Question: Tu penses qu'ils auraient été déçus si t'étais pas croyante? Ah ouais carrément, ça c'est sûr. C'est trop important pour eux. » Au travers de ces témoignages le caractère « normal » ou « naturel » de la croyance, comme de la pratique religieuse, apparaît fortement. Il n'y a pas vraiment de sentiment de contrainte qui soit exprimé. Question : « Tes frères et sœurs vivent-ils les interdits religieux comme une contrainte, ou au contraire est ce que ça vient d'eux? Réponse: Non, ça vient d'eux en fait, personne leur a forcé la main. C'est-àdire que mes parents, y m'ont jamais élevé à dire : voilà, tu vas faire ta prière, tu vas faire ci, tu vas faire ça. Jamais! Bon pis voilà, ils savent: c'est comme ça, c'est comme ça, c'est comme ça quand t'es petit. C'est un truc simple, pis voilà ... [...] Tu vois ce que je veux dire, la religion c'est ça. C'est partager son savoir... » Parlant de son petit frère de 7 ans à qui elle a appris à faire la prière, elle ajoute : « Tu sais, il a pris des habitudes. Il a pris des habitudes, pour lui c'est devenu normal. »

A cette normalité, s'ajoute le fait que les parents jouent un rôle central dans l'éducation et la socialisation de leurs enfants, qui ont donc tendance à les imiter. Avant d'être le témoignage d'une croyance personnelle, la pratique religieuse semble bien être une imitation des autres membres de la famille. Parlant de ce processus d'imitation, Narjess dit de son petit frère: « [...] ben lui, il est petit. Mais bon, quand je vais à la mosquée, il y va... » Et parlant d'elle-même, elle ajoute : « avant tu vois, je suivais, mais vraiment pour suivre. C'est-à-dire que mes parents faisaient le Ramadan, ben moi je faisais le Ramadan. Y mangeaient pas de porc, ben moi aussi je mangeais pas de porc. Je savais que c'était des contraintes religieuses, qu'il fallait faire ça, mais je savais pas pourquoi. » Anissa décrit le même type de comportement quand elle parle de son petit frère et de sa petite sœur (5 et 6 ans) : » Des fois même c'est marrant, parce qu'ils prennent, quand mon père il fait la prière, ils prennent un tapis, ils font les mêmes choses que mon père tu vois. C'est trop mignon, c'est trop mignon, ils font la prière, ils font les mêmes gestes et tout.»

	mère											
Religion père	Sans, nr	Musul- man	Catho- lique	Chré- tien	Ortho- doxe	Prote- stant		Boud- dhiste	Autre	Athée	Total	Effectifs
Sans, nr	69%	3%	16%	7%	0%	2%	1%	1%	0%	1%	100%	465
Musul- man	3%	93%	2%	2%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	100%	287
Catho- lique	3%	1%	88%	1%	0%	4%	1%	0%	0%	1%	100%	300
Chré-tien	3%	2%	2%	77%	0%	5%	0%	3%	1%	6%	100%	88
Ortho- doxe	0%	0%	4%	0%	91%	0%	0%	0%	0%	4%	100%	23
Prote- stante	4%	0%	12%	4%	0%	80%	0%	0%	0%	0%	100%	25
Juive	5%	0%	14%	5%	0%	5%	57%	0%	0%	14%	100%	21
Boud- dhiste	0%	0%	0%	6%	0%	0%	0%	88%	0%	6%	100%	16
Autres	25%	0%	13%	6%	6%	0%	0%	0%	38%	13%	100%	16
Athée	0%	3%	28%	10%	0%	3%	0%	0%	0%	56%	100%	39
Total	27%	22%	29%	9%	2%	4%	1%	2%	1%	3%	100%	1.280

### Tableau nº2 : La religion de la mère en fonction de celle du père

Religion

La transmission de la religion entre générations est renforcée par l'homogamie religieuse des couples parentaux. En effet, les couples musulmans ont le taux d'homogamie religieuse le plus élevé (93%), alors qu'il ne s'élève qu'à 88% chez les parents catholiques. Les parents partagent donc le plus souvent la même religion, mais les similitudes ne s'arrêtent pas là. En effet, la pratique du père et de la mère sont souvent de même intensité. Et si ce n'est pas le cas, ils ont généralement un degré de pratique proche. Ainsi, 82% des pères très pratiquants ont une femme très pratiquante. Parmi les pères non pratiquants, 50% ont une femme qui ne pratique pas et 21% une femme qui pratique peu. Le degré de pratique religieuse des parents détermine aussi celui des enfants. En effet plus les parents sont pratiquants, plus les enfants le sont et inversement. Au demeurant, ce phénomène a déjà été relevé par d'autres observateurs. Ainsi parlant du catholicisme, Guy Michelat écrit : « la pratique religieuse est d'autant plus fréquente que le milieu familial était pratiquant » et que « les croyances religieuses sont d'autant plus fréquentes que le milieu familial était plus pratiquant » Quand à Françoise Champion et Yves Lambert, ils soulignent : « quoi qu'il en soit, la pratique religieuse est largement héritée et à tous les niveaux de pratique. » <sup>2</sup>

### L'effet de l'origine sociale et du lieu de résidence

Le genre a une faible incidence sur la pratique des étudiants. En effet, les garçons sont un peu plus pratiquants que les filles. Ce résultat est un peu étonnant, attendu que les mères sont plus pratiquantes que les pères. L'âge des étudiants ne semble pas agir directement sur leur pratique.

<sup>1</sup> Michelat G., «Pratique et croyances religieuses : détachements et hétérodoxies» in Lambert Y et Michelat G., *Crépuscule des religions chez les jeunes ? jeunes et religion en France*, Paris, L'Harmattan, coll. «Logiques sociales», 1992, p. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Champion F et Lambert Y., «Les « 12-15 ans » et la religion» in Lambert Y et Michelat G., *Crépuscule des religions chez les jeunes ? : jeunes et religion en France*, Paris, L'Harmattan, coll. «Logiques sociales», 1992 p 79.

En effet, on n'observe pas d'augmentation, ou de diminution, régulière de la pratique en fonction de l'âge.

Concernant l'origine sociale des étudiants d'origine maghrébine, on note déjà que parmi eux les mères au foyer sont très nombreuses (65%). Les mères qui n'ont pas d'activité professionnelle sont celles qui ont les enfants les plus pratiquants, viennent ensuite les ouvrières et les employées, puis les professions intermédiaires et les cadres supérieurs. La mère au foyer fait partie du modèle familial traditionnel et on note que ce modèle perdure encore chez certaines jeunes filles, notamment chez celles qui sont les moins dotées scolairement : « vu que j'vais m'marier normalement, donc j'vais pas travailler, à moins que mon mari ait un besoin financier, tout simplement s'il arrive pas à payer le loyer tout seul ou s'il arrive pas. Ben là, je serai prête à sacrifier mon voile, à l'enlever et à aller travailler [...] s'il a des moyens suffisants, ben je suis bien à la maison. Femme au foyer, c'est le plus beau métier je trouve. »

	Degré l'étudia	de prat int			
Profession de la mère	0 et 1	2 et 3	4 et 5	Total	Effectifs
Cadre sup, prof lib, profession intermédiaire	22%	67%	11%	100%	9
Ouvrière, employée, artisan, commerçante		52%	39%	100%	31
Sans, non réponse	15%	37%	48%	100%	75
Ensemble	14%	43%	43%	100%	115

Tableau n<sup>3</sup> : Degré de pratique des étudiants d'ori gine maghrébine selon la profession de la mère

La tendance est la même quand on regarde la profession du père. Ainsi plus le père est qualifié, et moins les étudiants pratiquent et on note que les étudiants très pratiquants qui ont un père qualifié ont tous une mère sans activité professionnelle. La profession de la mère semble néanmoins avoir plus d'influence que celle du père sur la pratique des étudiants, même si la tendance reste la même. Quand le père n'a pas d'activité, cela influe peu sur la pratique des enfants, contrairement à la mère. On peut penser que c'est parce que la non activité du père est généralement passagère et non culturelle, contrairement à celle de la mère. De même, plus les parents sont qualifiés et moins leur pratique est intense. Ainsi les pères cadres supérieurs, profession libérales et intermédiaires pratiquent moins que les employés et les ouvriers et les mères qui pratiquent le plus sont celles qui n'ont pas d'activité. Inversement plus les mères occupent des postes qualifiés, et moins elles pratiquent. Concernant le niveau de formation, on note que les parents sans diplôme et ceux de niveau primaire/collège ont les enfants les plus pratiquants. Cependant, les sans diplômes ont des enfants moins pratiquants que ceux qui ont un niveau primaire/collège, surtout chez les pères. Il semble donc que pour transmettre sa religion, il faille un minimum d'éducation mais pas trop. En effet, les parents les plus diplômés ont des enfants moins pratiquants que la moyenne. L'effet semble plus net quand les parents ont un niveau d'étude supérieur, mais les effectifs sont un peu trop faibles pour se prononcer. Globalement, on remarque que plus les parents sont diplômés, moins leurs enfants pratiquent. On peut supposer aussi que le niveau d'études des parents influence la pratique de leurs enfants, déjà parce qu'il agit sur leur propre pratique.

	Degré de pra l'étudiant	tique de			
Profession du père	0 et 1	2 et 3	4 et 5	Total	Effectifs
Cadre supérieur, professior libérale, professior intermédiaire	30%	30%	40%	100%	10
Artisan /commerçant /che d'ent	16%	46%	38%	100%	13
Employé	13%	31%	56%	100%	16
Ouvrier	9%	48%	43%	100%	58
Sans/ non réponse	22%	44%	33%	100%	18
Ensemble	14%	43%	43%	100%	115

Tableau n° 4: Degré de pratique des étudiants d'or igine maghrébine selon la profession du père

L'indicateur économique de la bourse confirme que les classes populaires sont plus pratiquantes que les classes favorisées. Sur 115 enfants d'immigrés maghrébins, 85 sont boursiers, 18 non boursiers et 12 n'ont pas répondu à cette question, le taux important de boursiers soulignant bien le caractère populaire de cette population. Les boursiers sont plus pratiquants que les non boursiers. En effet, ils sont sur représentés chez les pratiquants de degré 2, 3, 4, et 5, alors que les non boursiers sont plus nombreux parmi les non pratiquants. L'étude du département de résidence abouti au même résultat. Le 93, qui est un département des plus populaires, est fortement pratiquant (55% des étudiants qui y vivent ont une pratique de niveau 4 et 5), alors qu'à Paris, où l'origine sociale est plus élevée, la pratique religieuse est moins intense (26% des étudiants ont une pratique de niveau 4 et 5). Il existe donc de gros écarts de pratique selon les départements, qui renvoient eux-mêmes à des différences d'origine sociale, de niveau de diplôme, *etc*.

A cela s'ajoute le fait que les enfants d'immigrés des départements les plus populaires vivent généralement dans des quartiers où existe une forte concentration de populations d'origine immigrée et étrangère. Ce qui génère une certaine pression sociale. Narjess décrit bien les effets de ce regroupement, qui n'est pas sans rappeler ce qu'on observait autrefois dans les campagnes françaises: « ...il suit un enseignement coranique, tu sais généralement tous les enfants d'immigrés [...] quand t'habites dans un quartier où y a beaucoup d'immigrés, généralement y a beaucoup de mosquées tout ça, y a des enseignements coraniques le week-end. Donc t'es petit, t'y vas, lui il y va le week-end ». Ainsi l'enseignement religieux est adapté à la population du quartier et réciproquement. Sofia évoque le même phénomène en le rapportant aux stratégies résidentielles de sa famille: » C'est vrai que quand on habitait à la Courneuve, c'était vraiment un quartier où tout le monde venait vraiment du même endroit presque. Et là, on le ressentait (la vie communautaire). Et maintenant, on habite à Dugny depuis 5/6 ans je crois, ça se ressent moins, parce que ma mère a voulu, elle a voulu stopper ça quoi. Elle a dit : « C'est bon. » Ce qui fait que, ben en fait euh, là on retourne à la Courneuve régulièrement, parce que y a ma grand-mère, mes oncles, mes tantes. Mais sinon, enfin ces ambiances là, elle aime pas trop ça ma mère. Enfin elle a mis un terme à ça. Je sais pas pourquoi en plus. Peut être qu'elle en avait marre de cette vie là, où tout le monde savait ce que tu faisais et tout. « Et cela rejaillissait aussi sur la pratique du père : » Avant, quand on était à la Courneuve et que y avait mes oncles et tout, il y allait souvent le vendredi (à la mosquée). » Les quartiers où les immigrés et les personnes issues de l'immigration sont concentrés favorisent la pratique religieuse. Ce regroupement communautaire entraîne une forme de contrôle social accrue et impose une norme collective qu'il faut respecter.

La nationalité de la mère, le nombre de frères et sœurs et les langues parlées au foyer sont des indicateurs d'intégration à la société française. Comment influencent-ils la pratique des enfants? La nationalité de la mère influe manifestement sur la pratique des étudiants. Avec une mère française, la majorité des enfants reste pratiquante, mais le degré de pratique diminue et le taux de non pratiquants augmente. Lorsque la mère est française 19% des étudiants ont une pratique de degré 4 et 5 et 63% une pratique de degré 2 et 3. Alors que lorsque la mère est de nationalité étrangère, ces taux passent respectivement à 46% et 41%.

	_	de prati 'étudian			
Nombre de frères					
et sœurs	0 et 1	2 et 3	4 et 5	Total	Effectifs
Sans	100%	0%	0%	100%	3
1	16%	50%	33%	100%	12
2	8%	60%	32%	100%	25
3 et plus	12%	39%	49%	100%	75
Total	14%	43%	43%	100%	115

Tableau n°5 : Degré de pratique des étudiants selon le nombre d'enfants des parents

Le nombre d'enfants est un indicateur indirect de l'acculturation des parents. Les étudiants provenant des familles les plus nombreuses sont les plus pratiquants. On peut penser que le degré d'intégration des parents à leur pays d'accueil et l'adoption des éléments de sa culture (et notamment de ses standards de fécondité) entraîne une baisse significative de la religiosité chez leurs enfants. Les langues parlées au domicile familial sont également le reflet de l'intégration des parents au pays d'accueil. Les étudiants les plus pratiquants sont ceux chez qui on ne parle que la langue du pays d'origine. Inversement, ceux qui pratiquent le moins sont ceux chez qui on ne parle que le français. Et les étudiants dont les parents parlent les deux langues ont une pratique religieuse moyenne. L'influence de cette variable est donc claire et très marquée et les écarts sont les plus forts que nous ayons observés. Aucun étudiant chez qui seul le français est utilisé a une pratique de degré 4 et 5, alors qu'ils sont majoritaires parmi les familles parlant uniquement étranger. La langue est donc un facteur déterminant de la pratique religieuse. Et c'est sans doute parce que la, ou les langues parlées entre les membres de la famille, reflètent le degré d'intégration des parents à la société française.

	Degré l'étudi	de pra	e		
Langues utilisées	0 et 1	2 et 3	4 et 5	Total	Effectifs
Français seulement	27%	73%	0%	100%	15
Français+ langue(s étrangère(s)	9%	52%	39%	100%	61
Langue(s) étrangère(s)	16%	19%	65%	100%	37
Non réponse	50%	0%	50%	100%	2
Total	14%	43%	43%	100%	115

Tableau n° 6: Degré de pratique des étudiants d'or igine maghrébine selon les langues utilisées dans leur famille

La profession et le niveau de diplôme des parents, l'attribution d'une bourse d'étude et le département de résidence, tous les indicateurs convergent pour souligner que les catégories populaires sont plus pratiquantes que les catégories favorisées. De même, les indicateurs d'intégration au pays d'accueil tels que la nationalité de la mère, le nombre d'enfants des parents et les langues parlées à la maison montrent que les plus intégrés sont aussi les moins pratiquants et inversement. On peut donc penser que les catégories populaires, qui sont les moins intégrées en terme d'éducation, de travail, de liens sociaux, cherchent à créer des liens, à s'intégrer. Mais comme elles ne sont pas acculturées, elles se tournent déjà vers leur culture d'origine, la religion et sa pratique pour créer du lien social. A cela s'ajoute le fait que les catégories populaires, et notamment étrangères et immigrées, sont souvent regroupées dans des départements, des villes, des quartiers ou des cités, ce qui favorise le développement de la pratique religieuse comme une norme, une façon d'être reconnue, acceptée et même valorisée par la collectivité. Une forte pratique religieuse serait donc pour ces personnes d'origine populaire un facteur d'intégration au groupe.

# L'effet du capital scolaire et de la discipline d'inscription

Certains indicateurs scolaires peuvent également révéler une appartenance sociale. Comme le montrent Brice Le Gall et Charles Soulié dans leur article sur les étudiants de DEUG de Paris 8, les étudiants d'origine populaire sont généralement porteurs d'un Baccalauréat technologique, ou professionnel, obtenu avec retard. Le type de Baccalauréat reflète une certaine origine sociale et objective un capital scolaire. Les Baccalauréats généraux sont plus valorisés socialement que les Baccalauréats professionnels et technologiques. <sup>1</sup> Les enfants d'origine populaire qui ont un capital scolaire plus faible ont tendance aussi à s'orienter vers des filières qu'ils jugent « rentables » et peu risquées, c'est à dire celles qui sont perçues comme plus « professionnelles ». Qu'en est-il ici de la pratique religieuse en fonction du type de capital scolaire détenu? On observe déjà que les étudiants titulaires d'un Baccalauréat technologique sont les plus pratiquants. Viennent ensuite les Baccalauréats S, qui sont assez peu nombreux et sont aussi les plus nombreux à avoir un faible niveau de pratique. Ce clivage vient peut être du fait que le Baccalauréat S est à la fois le plus « noble » et le plus sûr en matière de débouchés professionnels. Son public est peut-être aussi bimodal. Chez les Baccalauréats professionnels, on note une forte proportion de pratiquants de degré 2 et 3. Cette catégorie de bacheliers est donc assez pratiquante. Pour finir, on observe que les détenteurs d'un Baccalauréat L et ES sont les moins pratiquants.

	Degré d l'étudia	de prat int			
Type de baccalauréat	0 et 1	2 et 3	4 et 5	Total	Effectifs
L	21%	58%	21%	100%	24
ES	22%	44%	33%	100%	18
S	25%	17%	58%	100%	12
Technologique	4%	36%	59%	100%	44
Professionnel	18%	64%	18%	100%	11
Autres, nr	0%	50%	50%	100%	6
Total	14%	43%	43%	100%	115

Tableau nº7 : Degré de pratique des étudiants selon leur type de Baccalauréat

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> « Des usages sociaux du DEUG de Paris 8 : ségrégation sociale, attentes pédagogiques et habitus disciplinaires », in : *Obstacles et succès scolaires*, textes réunis par Maria Drosile Vasconcellos, Editions du conseil scientifique de l'université de Charles-de-Gaulle, Lille 3, 2006.

L'âge d'obtention du Baccalauréat est aussi un indicateur de réussite ou d'échec scolaire, l'âge « normal » de passage du Baccalauréat s'élevant à 18 ans. Notre étude révèle que plus l'âge d'obtention du baccalauréat est tardif, et plus la pratique religieuse augmente.

	Degré l'étudia	de prat int			
Age au bac	0 et 1	2 et 3	4 et 5	Total	Effectifs
18 et -	15%	43%	42%	100%	40
19	20%	47%	33%	100%	30
20	10%	47%	43%	100%	30
21 et +	8%	33%	58%	100%	12
Nr	0%	33%	67%	100%	3
Total	14%	43%	43%	100%	115

Tableau n%: Degré de pratique des étudiants en fo nction de l'âge au Baccalauréat

La discipline d'inscription peut également être un indicateur d'origine sociale. En effet, certaines disciplines ont un recrutement plus populaire, tandis que d'autres ont un recrutement social plus élevé. On voit alors apparaître des effets de dominance. C'est à dire que le groupe social dominant localement a tendance à imposer aux autres ses propres standards, qu'ils soient intellectuels, culturels, religieux ou autres, le modèle du groupe dominant devenant en quelque sorte la norme. L'histoire et l'informatique, qui sont des disciplines plutôt populaires, ont un taux assez important d'étudiants très pratiquants (56 et 44% de pratiquants de degré 4 et 5). L'économie, où l'on retrouve un certain nombre d'étudiants issus des classes défavorisées, n'a pas un taux élevé de pratiquants de degré 4 et 5 (31%), mais elle se caractérise par le taux le plus élevé de pratiquants de degré 2 et 3 (62% pour une moyenne de 43%). Les classes populaires étant plus pratiquantes, et les étrangers et les enfants d'immigrés plus nombreux, la pratique religieuse est plus courante dans ces disciplines. La communication et la psychologie occupent une position intermédiaire dans la pratique des étudiants, comme dans le recrutement social. Les étudiants de ces disciplines sont assez proches de la moyenne du point de vue de la pratique religieuse. En art la majorité des étudiants est issue d'un milieu social élevé. De plus, les étrangers et les enfants d'immigrés y sont plus rares, ce qui renvoie au caractère apparemment plus « gratuit » de ces études. La religion catholique et une faible pratique religieuse apparaissent donc plus « normales » qu'une forte pratique de l'Islam (38% ont une pratique de degré 4 et 5). La seule exception à cette correspondance entre la pratique religieuse et le recrutement social des disciplines est l'anthropologie. En effet, c'est une discipline où les étudiants sont généralement issus d'un milieu favorisé, ou intermédiaire, et où la pratique religieuse est plutôt forte (57% ont une pratique de degré 4 et 5). On peut supposer que les étudiants qui s'orientent en anthropologie sont plus habitués et ouverts aux différentes cultures, religions ainsi qu'à la mixité. Ainsi, même si une forte pratique de l'Islam n'est pas la norme, elle n'est pas non plus stigmatisée.

Ces trois indicateurs scolaires confirment que la pratique religieuse est plus intense parmi les étudiants issus des catégories populaires. Cependant, on peut penser qu'en plus de l'origine sociale et des effets de dominance, il y a un effet de discipline. En effet, les étudiants d'arts ont plus tendance à sortir de la norme et à contourner les règles que les étudiants suivant des cursus plus traditionnels, ou classiques, comme le droit ou l'économie par exemple. Les « artistes » sont souvent plus subjectifs et se veulent plus « libres » et « originaux » que la moyenne des étudiants. Ce qui se voit par exemple au travers de leur style vestimentaire, qui généralement sort de l'ordinaire. Mais aussi au travers de leurs options politiques (ils sont plus souvent engagés à l'extrême gauche que leurs camarades par exemple). Dans le cadre de leur discipline, il sont plus souvent incités et habitués à sortir de la tradition, à critiquer « l'académisme » et à exprimer leurs opinions personnelles. En revanche, les étudiants d'histoire et d'économie sont plus habitués à suivre les règles. Dans ces disciplines, les étudiants apprennent les cours tels

qu'ils les reçoivent et ne les remettent guère en question. On peut donc penser que les habitus disciplinaires se répercutent sur la croyance et la pratique religieuse. Ainsi, les artistes sont plus disposés que les historiens à remettre en question l'héritage religieux et ce de même qu'ils remettront plus facilement en cause toute forme d'héritage, alors que paradoxalement ils ont plus souvent un profil « d'héritier ». D'où l'importance du syncrétisme religieux dans ces disciplines, les étudiants n'hésitant pas alors à mêler christianisme et bouddhisme par exemple, alors que les croyances semblent à la fois plus rituelles et plus traditionnelles dans les disciplines « classiques ». Ce que montre bien par exemple leur manière de suivre le Ramadan.

# Les relations avec le pays d'origine

Trois indicateurs de contact avec le pays d'origine sont disponibles dans le questionnaire : la nationalité, le lieu de naissance et le nombre d'années passées à l'étranger. On pourrait penser que la nationalité influence la pratique et que les étrangers pratiquent plus que les français. Mais celle-ci a un impact limité sur la pratique des étudiants. En fait vivre dans un pays, ou y être né, a plus d'effet que d'en avoir la nationalité. D'ailleurs, on note que les étudiants nés à l'étranger sont plus pratiquants (50% ont une pratique de degré 4 et 5) que ceux qui sont nés en France (41% ont une pratique de degré 4 et 5). Ils sont sans doute plus proches de la culture de leur pays d'origine et leurs parents moins acculturés. De plus, ils ont peut être connu le poids d'une pression sociale plus forte dans leur pays d'origine. Le résultat est le même si on regarde le nombre d'années passées dans le pays d'origine. Parmi ceux qui ont toujours vécu en France, 41% ont une pratique de degré 4 et 5, alors qu'ils sont 50% parmi ceux qui ont passé deux ans et plus à l'étranger. Ceux qui ont vécu à l'étranger sont donc plus pratiquants. Le nombre d'années passées à l'étranger est plus déterminant que la nationalité. Les personnes de nationalité étrangère, mais qui ont toujours vécu en France, sont beaucoup moins exposées à la culture maghrébine que celles qui ont la nationalité française, mais qui ont vécu à l'étranger. L'intensité du contact avec la culture d'origine semble donc avoir une réelle influence sur la pratique des étudiants. Les étudiants qui ont vécu à l'étranger sont sans doute plus pratiquants, déjà parce que la pression sociale autour de la religion est beaucoup plus forte à l'étranger dans le pays d'origine. Narjess en témoigne : « ben déjà quand tu vis au Maroc, c'est différent. Quand tu nais là bas, surtout si tu nais dans une famille religieuse, t'es obligé de suivre. Dans ta tête, y a pas croyant, non croyant. Nous on vit dans une société en France, où on peut choisir. Au Maroc, y a pas de choix. T'es là, tout le pays il est musulman. Donc toi aussi t'es musulman. Si t'es pas musulman, on te considère comme un mécréant et si tu dis par exemple : « J'crois pas en Dieu. » Mais ça y est, y sont tous, quand t'habites... Ma mère elle habitait dans une campagne, tu peux pas dire ça : c'est pas possible. T'es vraiment considéré comme bas de gamme, tu peux pas parler de ça. A part si t'es un étranger, ou quelque chose comme ça. Là, personne te dira rien. Mais si t'es né là dans le pays, et que tu suis pas les préceptes comme tout le monde, ben c'est pas possible. »

La religion est souvent intimement liée à la culture, comme à la tradition. L'amalgame entre les deux est fréquent. Comme le dit Anissa: « Je connais beaucoup de convertis. Et en général, c'est eux qui pratiquent le mieux. Parce qu'en fait déjà, ces personnes là c'est des gens qui sont : comment dire ? Pour eux à la base la religion, ça leur est... Comment dire ? Totalement inconnue. En fait, comment dire? Y a pas d'influence. En fait, la religion elle est souvent imprégnée de culturel. En fait y a des choses qui sont rajoutées, Alors que quand t'es converti, tu connais rien et t'apprends tout dans les livres. » Narjess parle aussi de cette confusion entre religion et tradition, et pour la critiquer : » y a des traditions trop bidons qui ont rien à voir avec la religion. On les met dans une image, on dit ça c'est la religion. Mais c'est pas vrai ». Ce point a aussi été relevé par Mohamed Ababou, qui écrit notamment: « Dans l'analyse de la référence identitaire des étudiants maghrébins, l'intrication entre le religieux et le culturel est manifeste, ils ont des références souvent multiples, mobilisant les différentes identités : religieuse, nationale, maghrébine, arabe, berbère et kabyle. Ajoutons à ce constat qu'il n'est pas rare que les enquêtés fassent l'amalgame entre deux références identitaires, par exemple : « Je suis marocain, donc je suis musulman », mais nous ne pouvons pas nier que le dénominateur commun à 50% des enquêtés est la référence à une double identité : arabe et islamique. » <sup>2</sup> On peut supposer que le lien très fort entre l'identité maghrébine et l'Islam renforce la transmission

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cf. Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, Les héritiers, les étudiants et la culture, Minuit, 1964.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Op. Cit, p 146.

religieuse. Ce qui explique aussi que les étudiants les plus proches de leur culture d'origine soient les plus pratiquants.

# Conclusion

Concernant les croyances religieuses, la reproduction du modèle parental semble forte chez les enfants d'immigrés maghrébins. On peut alors se demander quelle est la part du « personnel » dans la démarche religieuse et jusqu'à quel point le choix d'une religion est une affaire individuelle? Les enquêtés disent d'ailleurs assez souvent qu'ils sont croyants depuis « toujours », comme s'il n'y avait pas d'autre alternative possible. Ces différents facteurs conduisent à l'intériorisation de la religion comme une norme et un mode de vie. Quelle place est donc laissée à une démarche intellectuelle propre? L'éloignement du comportement religieux des parents est si rare qu'il est difficile de ne pas penser à une forme de contrainte, même si celle-ci reste invisible. Les plus jeunes pratiquent parce que cela leur semble normal et ils ne se posent pas vraiment de question quant au choix de leur religion. Cependant, certains étudiants évoquent une démarche plus intellectuelle, venant d'eux même, vers l'âge de 15, 16 ans. Ils disent alors s'être posés des questions, avoir réfléchi, lu des livres... Ils semblent ainsi avoir intellectualisé leur foi et leur pratique. Au demeurant, ce processus se remarque aussi chez leurs camarades d'autres origines.

La transmission se fait donc essentiellement par le biais de la famille mais d'autres facteurs influent sur l'intensité de la croyance et de la pratique religieuse. Ainsi, les étudiants issus des classes sociales modestes sont plus croyants et pratiquants que les jeunes issus de familles plus favorisées. De même, le regroupement communautaire dans certains quartiers accentue cette tendance. L'Islam redevient alors, comme dans le pays d'origine, une norme collective forte, ce qui augmente la pression sociale s'exerçant sur les individus. Au final, l'influence de la classe sociale d'origine, du niveau de formation des parents, *etc.*, semblent particulièrement nette. Ainsi, les enfants d'immigrés d'origine maghrébine provenant des milieux les plus favorisés sont à la fois les moins croyants et pratiquants. En fait, tout se passe comme s'ils avaient tendance à s'aligner sur leurs camarades d'origine française qui, dans leur grande majorité, sont très éloignés de la religion.

# **ANNEXE**

:

# LES ETUDIANTS DE PARIS 8 ET LA RELIGION

Enquête du département de sociologie (rentrée 2004/2005)

# 1 Votre profil

Quelle est votre discipline d'inscription : Année d'études (Deug 1, 2, Licence):

Sexe : Année de naissance : Lieu de naissance : Nationalité(s) : Langue(s) parlée(s) dans votre famille :

Depuis quand vivez vous en France:

Quel est, ou était, la profession de votre père : De votre mère : Quel est le niveau de diplôme de votre père : De votre mère : Quelle est la nationalité de votre père : De votre mère :

S'il en a une, quelle est la religion de votre père : De votre mère :

Selon vous, votre père est : Très pratiquant / Assez / Peu / Non pratiquant Selon vous, votre mère est : Très pratiquante / Assez / Peu / Non pratiquante Combien de frères et de sœurs avez vous : Combien sont croyants :

Les Cahiers du GERME n° 27 – 2008 — - 50 -

Quel est le lieu de résidence de votre père :

Mère

Nom et localisation géographique de votre lycée au moment du Baccalauréat :

Type de Baccalauréat ou d'équivalence possédé : Année du Baccalauréat :

Avant de vous inscrire à Paris 8 et dans votre discipline actuelle, êtes vous passé par un autre

établissement ou une autre discipline : Oui / Non Si oui, lesquels :

Etes vous boursier : Salarié : Lieu de résidence actuel (ville, code postal) :

# 2 Croyances, pratiques et opinions

Etes vous croyant : Oui / Non Si oui, de guelle religion ou en quoi :

Si vous n'êtes plus croyant, à quel âge et pourquoi avez vous cessé de croire :

Etes vous (re)devenu croyant récemment : Oui / Non Si oui, à quel âge et pourquoi :

Avez vous reçu un enseignement religieux : Oui / Non Si oui, combien d'années :

A quelle fréquence allez vous dans un lieu de culte : Hebdomadaire / Mensuelle / Annuelle/ Juste pour les grandes fêtes religieuses / Juste pour les sacrements / Jamais

Vous arrive-t-il de prier : Oui / Non Si oui, à quelle fréquence et à quelle occasion :

Lisez vous des livres « sacrés » : Oui / Non Si oui, lesquels et à quelle fréquence :

Vous arrive til de jeûner : Régulièrement / Parfois / Jamais Si oui, pourquoi :

Suivez-vous des interdits ou prescriptions alimentaires religieux : Oui / Non Lesquels :

Portez vous des signes religieux sur vous : Oui / Non Si oui, le(s)quel(s) :

Croyez vous au mauvais œil: Oui / Non Aux Djinns : Oui / Non A l'astrologie : Oui / Non

Votre meilleur(e) ami(e) a t il(elle) les mêmes opinions religieuses que vous : Oui / Non

Selon vous, quelle devrait être la principale qualité d'un croyant :

Avez vous déjà essayé de convaincre quelqu'un du bien fondé de votre croyance, ou de votre

athéisme : Oui / Non Si oui, dans quelles circonstances :

Acceptez vous (choisir entre : Oui / Moyennement / Non / Sans réponse):

La contraception : L'union libre : Le divorce : L'homosexualité : L'avortement : Le suicide :

L'enseignement reçu à l'université est-il parfois contradictoire avec votre foi : Oui / Non

Etes vous membre d'une association : Oui / Non Si oui, laquelle :

Etes vous inscrit(e) sur les listes électorales : Oui / Non Avez vous déjà voté : Oui / Non

Politiquement, vous vous placez plutôt à :

L'extrême gauche / Gauche / Centre / Droite / Extrême droite / Ne sait pas

# 3 Vos projets

Voulez vous vous marier religieusement : Oui / Peut-être / Non

Pourriez vous vous marier avec quelqu'un d'une autre religion, ou sans religion : Oui / Non

Vous comptez élever vos enfants : Dans une tradition religieuse / En les laissant libre de choisir

/ En les tenant à l'écart de tout cela

Quel niveau de diplôme visez-vous : Quelle profession visez vous:

Pouvez vous nous laisser ci dessous votre nom prénom et téléphone pour un entretien ?

Merci!

# Face au drame algérien, l'UEJF s'engage (1954-1962)

# Myriam SOUSSAN<sup>1</sup>

Dès la première lecture de la collection des *Kadimah* -le journal de l'Union des étudiants juifs de France-, nous avons été sensible à la voix singulière de l'UEJF sur le drame algérien. Les numéros datés de 1955 à 1963 rendent compte d'un débat intellectuel de grande qualité et d'une position progressiste. Face aux répercussions de la guerre d'Algérie en France et par fidélité à ses valeurs morales, l'Union fait très vite le choix de l'engagement aux côtés de l'Union Nationale des étudiants de France. Cela entraîne une crise grave avec la section d'Alger et une distance avec les communautés juives de France et d'Algérie, qui ont préféré la neutralité. Nous étudierons, dans un premier temps, l'évolution de l'Union, à partir de 1955, vers une identité engagée; puis, il sera éclairant de nous pencher sur l'originalité d'un engagement fondé, à partir de 1957, sur la promotion du dialogue judéo-arabe et, enfin, de définir ce qui est nommé « une éthique UEJF de l'engagement ».

# Le choix de l'engagement

Dans le numéro de Kadimah daté de mars 1955, est reproduite la « Charte d'Unité de l'UEJF », votée lors du Congrès d'Uriage de septembre 1951, qui inscrit une exigence de neutralité politique dans l'identité de l'UEJF : « les étudiants juifs de France entendent se grouper, en dehors de toute appartenance idéologique et politique pour œuvrer ensemble dans le cadre d'un judaïsme vivant » ; « ils s'interdisent de mener dans le cadre de l'Union toute action politique ou discriminatoire de nature à attenter à la liberté d'opinion ou d'expression de leurs camarades et susceptibles de les diviser ».

Dès l'éditorial du numéro suivant, daté de juin 1955, intitulé « Destin nord-africain », nous pouvons observer, au-delà du désir d'informer, une volonté d'affirmer un idéal humaniste et progressiste. Et une volonté de prendre position sur les événements dramatiques en Algérie. C'est parce qu'ils se sentent « doublement » touchés, « en tant qu'étudiants et en tant que Juifs », que les étudiants de l'Union se doivent d'accomplir « un effort sincère de compréhension et de prise de conscience ». Il nous paraît éclairant de citer plus longuement des passages de cet éditorial, afin que soit entendue la force des convictions de l'UEJF, à partir de juin 1955, autour d'un engagement contestataire, anti-colonialiste et soucieux de l'avenir de la minorité juive en Algérie :

« Parmi les problèmes douloureux qui n'épargnent guère notre génération, il en est un qui sollicite avec acuité une solution, c'est celui des populations d'Afrique du Nord et plus particulièrement des populations juives [...]. Nous [nous] garderons d'adopter une position rigide et intransigeante dans un débat qui met en jeu des milliers d'existences humaines. Cependant, nous ne pouvons pas ignorer ou fuir systématiquement ces problèmes parce qu'ils sont épineux. [...] En tant qu'hommes, nous voulons affirmer clairement notre attachement aux idées de progrès et de liberté au nom desquelles nombre d'entre nous ont combattu le fascisme au péril de leur vie. Nous ne saurions nous solidariser en aucune façon avec le féodalisme capitaliste et colonial [...]. Qui, mieux que nous, qui avons lutté contre l'impérialisme britannique pour l'Indépendance de l'Etat d'Israël, peut comprendre les aspirations nationales des peuples d'Afrique du Nord? Qui, mieux que nous, qui avons payé de notre sang tout au long de l'histoire, l'intolérance et les préjugés raciaux, peut éprouver plus de solidarité pour la révolte contre toute oppression quelle qu'elle soit [...]. Par ailleurs, si notre sympathie pleine et entière est acquise aux peuples arabes cherchant leur indépendance, et l'amélioration de leurs conditions de vie, nous ne sommes malheureusement pas toujours payés de retour. Nous ne pouvons que déplorer la levée de boucliers du monde arabe contre le jeune Etat d'Israël. Considérés par les pays arabes comme des envahisseurs, des colonisateurs impérialistes, les Juifs d'Israël ont pourtant traversé une lutte de libération contre la Grande-Bretagne, analogue à celle des peuples coloniaux [...]. Nous savons bien quels sont les

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Je souhaiterais remercier chaleureusement les Anciens de l'Union qui ont accepté de répondre à mes questions : David Fuchs, Robert Misrahi, Freddy Safar, Alfred Scherr et Raphaël Visocekas.

véritables meneurs de cette Ligue arabe fantôme, mais le fanatisme de certains musulmans nous fait éprouver une grande inquiétude quand nous pensons au sort des Juifs d'Afrique du Nord. Et nous disons catégoriquement que si nous nous élevons contre l'oppression et l'exploitation colonialistes, nous n'admettrons pas que coule une seule goutte du sang juif nord-africain. Le sang juif n'a déjà que trop coulé! Comment les existences et les droits des populations juives d'Afrique du Nord pourront-ils être sauvegardés? [...]. Aussi désirons-nous ardemment que l'Afrique du Nord évolue vers une indépendance progressive et qu'elle échappe à l'exploitation éhontée des féodalités colonialistes, mais nous nous élèverons avec vigueur contre toute atteinte aux libertés ou à l'existence des Juifs d'Afrique du Nord, comme nous nous élèverons contre l'atteinte aux droits de toute minorité. »

Après la lecture de cet éditorial, nous comprenons que l'UEJF désire rompre avec une neutralité qui signifierait indifférence et combien la position défendue est complexe : elle s'inscrit dans un combat précurseur de soutien à la lutte d'indépendance du peuple algérien et exprime son inquiétude pour les Juifs d'Algérie à la présence millénaire sur cette terre.

Dans ce même numéro de juin 1955, est proposée aux lecteurs une enquête, réalisée auprès de « personnalités juives et non-juives de toutes tendances du monde politique, philosophique, scientifique ou littéraire », sur le futur du Judaïsme nord-africain : « Comment conciliez-vous la présence française et les aspirations nationales en Afrique du Nord ? Que deviendra la population juive dans ces perspectives ? Risque-t-elle d'être considérée, en dépit de l'attachement aux forces de progrès et de libération de certains, et du fait des intérêts d'une minorité, comme colonialiste et être victime du terrorisme ? » Un entretien avec Bourguiba et une note manuscrite de lui figurent également sur cette page, dans laquelle il est écrit : « Je me réjouis de la concorde fondée sur l'estime réciproque qui existe entre Juifs et musulmans en Tunisie et je souhaite qu'elle s'étende et se renforce dans toute l'Afrique du Nord. » L'UEJF, à travers son organe de communication Kadimah, affronte donc la question douloureuse du destin de la communauté juive d'Algérie, en s'ouvrant à la pluralité des sensibilités. Il s'agit, dès 1955, d'oser engager le dialogue avec l'Autre, sur les problèmes qui divisent, et d'avoir le courage de penser une réalité que les étudiants juifs de France pressentent incontournable : celle d'une Algérie libérée de la domination française.

Dans le numéro de décembre 1955, l'UEJF s'engage plus loin dans le débat, en France, sur les répercussions du conflit algérien sur la jeunesse française. L'Union prend position sur l'envoi du contingent en Afrique du Nord et publie intégralement dans *Kadimah* « L'Appel de Saint-Séverin ». La publication de cet Appel est accompagnée du texte d'une motion votée lors d'une réunion du Conseil d'Administration de l'Union, le 10 novembre 1955 et d'un chapeau explicatif. Dans cette introduction, nous apprenons que l'UNEF, après une crise interne sur « le problème du contingent et du rappel des disponibles », a suivi sa majorité et doit s'abstenir. L'UEJF fait alors le choix ouvert de s'engager : la publication de « L'Appel de Saint-Séverin » est à lire comme un acte politique de dénonciation de la « répression collective », pratiquée par la France, en Algérie, et de soutien à une solution négociée :

« L'Union des étudiants juifs de France interprète du sentiment des étudiants juifs, émus par les problèmes de conscience qu'entraîne la situation en Afrique du Nord, condamne toute politique de force d'où qu'elle vienne. Les étudiants juifs souhaitent que tous les problèmes de l'Afrique du Nord soient résolus par la négociation.

L'UEJF déplore l'envoi du contingent en Afrique du Nord ainsi que toute forme de répression collective. Elle considère qu'après la condamnation des crimes de guerre et d'occupation aucun jeune ne devrait être remis dans une telle situation [...].

Elle souligne la gravité des mesures de rappel des disponibles appliquées aux étudiants, qui en vertu de la Loi sur les sursis risquent d'être rappelés jusqu'à l'âge de trente ans, et leur répercussion sur les institutions et notamment l'enseignement [...] 1 »

On constatera que, dans le texte de cette motion, il n'est plus question du sort de la minorité juive d'Algérie. D'ailleurs, de manière générale, il n'est pas fait allusion aux victimes du terrorisme dans les *Kadimah*. Pourtant, des Anciens de l'UEJF se reconnaissent dans la vision libérale et nuancée d'Albert Camus, qui en 1955-1956, dans *L'Express*, publie une série d'articles dans lesquels il dénonce la violence aveugle du terrorisme : « Approuver les réformes, ce n'est pas approuver le massacre des populations civiles qui reste un crime. C'est au

-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Kadimah, « Afrique du Nord », décembre 1955.

contraire s'employer à épargner le sang innocent, qu'il soit arabe ou français. Car il est certainement répugnant d'escamoter les massacres des Français pour ne mettre l'accent que sur les excès de la répression. Mais on a le droit de condamner les premiers que si l'on refuse, sans une concession, les seconds. »<sup>1</sup>

Assurément, il existait à l'Union une pluralité de sensibilités politiques, qui variaient entre un soutien inconditionnel à la lutte de libération du peuple algérien et une position moins radicale, qui comprenait le déchirement des Français d'Afrique du Nord et appuyait une solution de coexistence.

Ainsi, l'Union des étudiants juifs de France a fait le choix de la rupture avec la neutralité politique inscrite dans ses fondements. La décision de publier « L'Appel de Saint-Séverin » et de s'engager publiquement contre les actions meurtrières de l'armée française en Algérie nous en offre un exemple probant. Mais, à partir de 1957, l'UEJF privilégie le dialogue judéo-arabe : il s'agit d'une orientation d'avant-garde, dans laquelle s'épanouit le courage visionnaire d'une jeunesse juive progressiste, animée par des idées de paix.

# Plaidoyer pour un dialogue judéo-arabe

Dans le numéro de *Kadimah* de mars-avril 1957, sous la rubrique « relations judéo-arabes », en première page, est publié un texte de René Kochman, intitulé « Plaidoyer pour un certain dialogue métropolitain ». Cette réflexion détermine une nouvelle orientation de l'UEJF en faveur de la paix et d'un dialogue ambitieux entre étudiants juifs, berbères et arabes.

Cette orientation répond peut-être aussi aux demandes de la section d'Algérie de s'abstenir de prendre position sur le problème algérien. Dans ce même numéro de 1957, figure le texte d'une motion adoptée par le VI<sup>e</sup> Congrès National de l'UEJF: « Les Camarades d'Algérie attirent l'attention du congrès sur la gravité de toute prise de position publique de l'UEJF qui peut créer des risques certains pour une communauté dont tous les étudiants juifs doivent se sentir solidaires » La création de cercles d'études sur l'Afrique du Nord, en présence d'étudiants d'autres « organisations confessionnelles », travaillant à une solution pacifique du problème algérien, est envisagée. Des vœux sont formulés, afin d'associer à ce projet de cercle d'études des étudiants musulmans, « pour une meilleure compréhension et un contact entre étudiants juifs et musulmans »<sup>2</sup>.

À l'évidence, cette demande de discrétion, adressée par la section d'Alger à l'Union, reflète la situation délicate dans laquelle se trouvaient les étudiants juifs d'Algérie : il régnait un fort climat de tension, à Alger, en 1956-1957. Il était donc risqué d'afficher ses opinions politiques, a fortiori libérales. Selon le témoignage de David Fuchs (secrétaire général de la section d'Alger en 1956), l'UEJF d'Alger avait pourtant osé protester en 1956, aux côtés d'autres associations étudiantes dites confessionnelles, contre la dissolution par le gouvernement de l'Association des étudiants Musulmans, sous le prétexte de collaboration avec le FLN. L'Association Générale des étudiants d'Alger, qui évoluait dans le sens d'une politisation en faveur de l'Algérie française, s'était alors abstenue. De nombreux contacts existaient, avant cette dissolution, entre les représentants des étudiants juifs et musulmans. D'après les souvenirs de Freddy Safar (membre de la section d'Alger en 1956), de nombreux étudiants juifs algérois soutenaient l'idée d'une Algérie algérienne, où pourraient vivre en bonne entente les différentes communautés. Ils s'élevaient aussi contre l'horreur des attentats, commis contre la population civile par le FLN; ils lisaient L'Express ou étaient abonnés à Combat. Ils souhaitaient s'engager, mais ne pouvaient le faire que de manière muette. Pour exemple, un groupe d'étudiants juifs en médecine, a fait le choix, le 2 février 1956, de ne pas se rendre sur le port d'Alger faire leurs adieux à Jacques Soustelle, comme la majorité des autres étudiants français pieds-noirs, assistant pendant ce temps aux travaux pratiques obligatoires. La plupart d'entre eux paiera cette absence à la manifestation par un échec aux examens de juillet. Le 6 février, devant la pression des manifestants pieds-noirs, dont de nombreux étudiants, Guy Mollet cède et nomme Robert Lacoste, à la place du général Catroux, au poste de gouverneur général. À partir de ce moment-là, du fait de la « capitulation » de Guy Mollet, se crée une rupture définitive entre les

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Chroniques algériennes, Gallimard, « folio essais », p. 145.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Kadimah, « Motions adoptées par le VI<sup>e</sup> Congrès National de l'UEJF », mars-avril 1957.

étudiants juifs libéraux et les étudiants musulmans, qui ont perdu confiance dans la gauche française et décident de rejoindre le maquis.

On remarquera ici que la position de la section d'Alger est assez proche de celle de la communauté juive d'Algérie qui, à travers la voix de Jacques Lazarus, secrétaire général du Comité juif algérien d'études sociales, choisira la prudence, en refusant les appels du FLN à s'exprimer publiquement pour « l'édification d'une Algérie libre et fraternelle », en refusant de donner « leur amitié à la révolution » ou de revendiquer « déjà avec fierté leur nationalité algérienne ». Le Comité juif algérien d'études sociales rappellera, au nom des associations qu'il représente, « en dehors de toute considération politique et de tout esprit partisan, [son] attachement à l'idéal de fraternité de tous les groupes ethniques qui cohabitent dans ce pays. » « Le judaïsme algérien, installé sur cette terre depuis des millénaires, émancipé par la France depuis près d'un siècle, ressent d'autant plus douloureusement le drame actuel de l'Algérie. » Profondément horrifié par les attentats terroristes, ces « crimes sans nom », perpétrés au nom de la Révolution algérienne, Jacques Lazarus appelle également de ses vœux « un règlement pacifique de ce conflit si douloureux » : « nous souhaitons ardemment une solution de justice qui assurerait la liberté et l'égalité entre tous les habitants de ce pays » l

Une grande partie du numéro suivant de Kadimah, daté de juin-juillet 1957, est consacrée au dialogue judéo-arabe. Dans l'éditorial, il est expliqué « qu'en Afrique du Nord ou au Proche-Orient, la vie des Juifs dépend de la coexistence pacifique avec des Musulmans. » Ainsi, l'UEJF « entend œuvrer au rapprochement judéo-musulman » en favorisant des contacts avec des intellectuels arabes. Il s'agit de lutter contre les préjugés racistes et de « considérer 'l'Autre' comme un être véritable ». L'éditorial s'achève sur cette phrase : « nous penserions avoir atteint notre but si les étudiants musulmans de France acceptaient d'engager avec nous le dialogue. »

Dans ce numéro, sont publiés une intervention de Kateb Yacine, puis une discussion avec l'écrivain algérien, un texte de commentaires de *Kadimah*, et enfin, deux articles intitulés « Pour un dialogue » et « Le commencement d'un dialogue » qui explorent les perspectives ouvertes par Kateb Yacine. Pour Richard Maruel, dans « Pour un dialogue », il est nécessaire de dépasser les solidarités naturelles et d'oser prendre position sur le drame algérien, même si son existence n'est pas menacée au quotidien. Il s'interroge : « est-il sain, par exemple, de calquer son attitude sur cette paralysie générale qui semble pétrifier les communautés juives à la seule évocation des problèmes d'Afrique du Nord ? » Il analyse ensuite longuement pourquoi les Juifs d'Algérie ne peuvent intervenir collectivement :

« Ce sera donc le rôle des Juifs de gauche, en France et ailleurs, conjointement à toutes les forces de progrès, de militer pour imposer une solution négociée qui satisfasse les aspirations légitimes du peuple algérien à l'indépendance, et amènera tant soit peu les Arabes à ne plus considérer les Juifs 'en bloc' et les fera glisser du nationalisme chauvin que provoquent les circonstances vers une attitude plus démocratique. » « Les forces de gauche doivent réussir, de part et d'autre, à faire s'accorder leurs volontés et ne plus lutter dans le sens de leurs chauvinismes respectifs. Car il est nécessaire et urgent que des confrontations fréquentes suscitent ce climat de discussion, de révision et d'autocritique nécessaire à l'action juste »².

Pour Robert Misrahi, l'auteur du texte « Le Commencement d'un dialogue », la discussion entre intellectuels juifs et musulmans permet de « comprendre et d'expliquer et non plus de haïr et de combattre ». Pour lui, le point crucial d'un dialogue, et la condition même de son inauguration sont les suivants :

« Tous les litiges judéo-arabes peuvent se régler par des négociations aussi longues et difficiles qu'on voudra, mais le point de départ absolu qui doit être accordé comme préalable ne peut faire l'objet d'aucune discussion de fait et de droit. C'est la reconnaissance réciproque de chacun par chacun comme existence autonome, légitime et libre. »<sup>3</sup>

A travers ces citations, nous comprenons un peu mieux la spécificité de l'engagement des étudiants juifs de France qui, animés par un désir de paix pour les peuples juifs et arabes -en Afrique du Nord et au Proche-Orient-, affirment une sensibilité juive de gauche, c'est-à-dire

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jacques Lazarus, « Situation de la collectivité juive en Algérie », Assises du Judaïsme algérien, 12-13 mars 1958.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Richard Maruel, « Pour un dialogue », *Kadimah*, Juin-juillet 1957, p. 12-14.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Robert Misrahi, « Le Commencement d'un dialogue », *Kadimah*, p. 16-17.

favorables à l'auto-détermination des peuples et donc à une Algérie algérienne, mais aussi amis et défenseurs d'un État d'Israël pour les Juifs, dans le respect de ses minorités.

# « Une éthique UEJF d'engagement »

Dans l'éditorial du numéro d'avril-mai 1958, l'UEJF appelle à la mobilisation face à une situation qualifiée de « préfasciste ». La liberté d'expression sur l'Algérie a été menacée au Quartier Latin par des manifestations de groupuscules d'extrême-droite, qui ont proféré des slogans antisémites. L'UEJF extrêmement choquée par ces événements ne comprend pas l'inaction des dirigeants officiels de la communauté juive, des organisations de jeunes catholiques et protestants. Pour l'Union, il s'agit d'un moment historique, où tous ceux qui ont des responsabilités au sein d'associations se doivent d'intervenir : « Il ne s'agit plus de l'habituelle question 'd'engagement'. On a parlé de responsabilité collective du peuple allemand, comprendra-t-on que la nôtre est en cause. Il est impossible tant les faits sont criants qu'un seul dirigeant responsable soit sourd ou aveugle... alors pourquoi sommes-nous tous muets ? »

Ce qui est appelé « la fascisation progressive du pays » entraîne l'Union des étudiants juifs à reconsidérer sa position sur le problème algérien. S'il s'agit encore de respecter l'interdiction de prendre position sur une solution du problème algérien votée au dernier congrès, il relève de l'éthique étudiante juive, et non d'une politique partisane, de s'engager dans la lutte antifasciste. Et, pour l'Union, le renouveau du fascisme en France est lié à la poursuite de la guerre en Algérie : « le C.A sortant estime nécessaire et indispensable que l'Union soit à la pointe de la lutte antifasciste, qu'elle le fasse au nom de ses motivations propres et en respectant en son sein la présence de tout étudiant qui se sente juif, quel que soit son engagement politique. » Plus loin, dans le rapport moral de 1958, il est écrit que « la ligne de l'Union lui a valu une large audience d'abord auprès des étudiants juifs qui ont suivi très nombreux ses mots d'ordre (un millier de participants au meeting du 28 avril, et cinq cents étudiants juifs dans la rue le 28 mai), ensuite parmi les étudiants et les intellectuels français. »¹

Dans le numéro de 1960, la première page porte la mention « UEJF 60 » face à « Algérie 60 ». Ce titre illustre le fait que le problème algérien reste « le souci permanent de toutes les consciences responsables ». L'éditorial explique que c'est du devoir des étudiants juifs de ne pas omettre cette question. Lionel Cohn, dans une tribune publiée dans ce même numéro, explique que les Juifs, désireux de réfléchir sur le problème algérien, se trouvent un peu dans la situation de Camus, pris entre deux feux : « l'amour pour leurs frères juifs, la passion de la justice. Et le choix n'est pas facile à faire ». Cohn prône une paix négociée et imagine une solution qui garantirait à la minorité juive la possibilité d'émigrer en Israël ou une égalité totale avec les citoyens d'une Algérie indépendante ou bien une « transplantation » en France métropolitaine.

Dans le numéro d'avril-mai 1961, l'éditorial est à nouveau consacré au problème algérien, parce que « l'actualité requiert que nous portions notre attention sur un aspect de cette question qui nous préoccupe au plus haut point : le sort de la communauté juive de là-bas dans un état algérien indépendant dont la mise en place semble maintenant très proche ». L'éditorial se poursuit ainsi : « Cela fait deux congrès, quatre ans, que l'UEJF s'est rendu compte qu'il fallait que cette guerre s'arrête ; d'abord parce qu'elle est l'oppression d'un peuple par un autre, ensuite parce que sa prolongation entraînerait la montée d'un fascisme nouveau en métropole. Mais, dans l'esprit de ses dirigeants, cette prise de position en faveur d'une paix vraie, d'une autodétermination vraie, d'une négociation vraie n'a jamais signifié une indifférence au destin des Juifs d'Algérie. »

L'UEJF apparaît une nouvelle fois déchirée entre le soutien à une indépendance désormais inéluctable de l'Algérie et une identification aux communautés juives d'Algérie inquiètes pour leur avenir dans ce futur état.

L'éditorial du numéro de *Kadimah* de décembre 1962 est dédié aux « camarades d'Algérie » : « Camarades d'Algérie, nous n'ignorons pas vos souffrances et votre amertume, mais vous êtes

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Kadimah, « Projet de rapport moral et d'orientation du CA de l'UEJF », 1959.

parmi nous maintenant et notre accueil fraternel vous aidera à oublier le passé. » L'éditorial revient sur la position de l'UEJF pendant la guerre, en rappelant qu'il s'agissait de vues réalistes qui envisageaient un avenir assez préoccupant pour les Juifs d'Algérie, vues partagées également par la jeunesse française dans son ensemble. C'est au nom de la dignité humaine et de l'antiracisme que l'UEJF a pris position pour une Algérie libre.

Le rapport moral publié dans le même numéro, et rédigé par Claude Olivenstein, revient également sur les sept années de guerre et éclaire les dilemmes politiques auxquels était confrontée l'Union :

« Notre Union [...] s'engagea tout naturellement aux côtés des organisations démocratiques et de la quasi-totalité des mouvements de jeunesse en ce qui concerne la question algérienne. [...] Trois générations de dirigeants et de militants de l'Union l'ont vécue, beaucoup sous l'uniforme et c'est là quelque chose, en particulier, que ne comprend pas du tout la communauté adulte. Nous touchant particulièrement, la guerre d'Algérie a polarisé les énergies de ceux qui avaient une vocation militante. Nous nous trouvions aux prises avec deux types d'étudiants juifs : ceux qui nous reprochaient de ne pas nous engager assez, et qui rejoignaient soit l'UNEF, soit les organisations politiques, et ceux qui nous reprochaient de trop le faire et de jouer avec leur sécurité. Nous avons dû composer pendant sept ans avec ces deux attitudes. Notre attitude fut d'abord morale : nous n'avons jamais transigé avec la torture. Mais nos Congrès et nos assemblées furent une longue lutte sur la solution du problème algérien et la liaison de cette guerre avec le fascisme. Si bien que, finalement, hormis le noyau de dirigeants qui après bien des débats et une évolution personnelle tourmentée avait réussi à définir une éthique UEJF d'engagement, la masse étudiante ne comprit rien à nos problèmes et s'en désintéressa. Rétrospectivement, nos pensons que nous avons eu raison de mener un tel combat.

Il faut ajouter que le rôle de dirigeants responsables n'est pas de faire de la démagogie, mais de voir les réalités en face et de préparer l'avenir et, en particulier, le nécessaire dialogue judéo-arabe. Quoi qu'il en soit, cette attitude nous coûta le désaveu de très nombreux étudiants juifs d'Afrique du Nord, qui ne comprirent rien à notre attitude baptisée de communisme, avec la bénédiction plus ou moins patente de quelques fonctionnaires du judaïsme alimentaire. »<sup>1</sup>

Tout est dit par Claude Olivenstein sur les difficultés de l'engagement de l'UEJF pendant la guerre d'Algérie : l'Union était écartelée entre la nécessité de dénoncer une réalité insupportable, qui s'est révélée progressivement au fil de l'aggravation des événements, celle de la torture, de la fascisation de la France et de la réapparition de l'antisémitisme, et la conscience que le nationalisme arabe pourrait entraîner l'exil de la minorité juive de la terre algérienne.

En conclusion, tout au long de cette étude des numéros de Kadimah, il nous est apparu que la Guerre d'Algérie a marqué une rupture dans l'histoire de l'UEJF, en « imposant une prise de conscience de l'engagement juif », selon l'expression d'Henri Atlan (Président de l'Union de 1960 à 1962). Cet engagement, confronté au retrait de la communauté juive sur la question algérienne et aux demandes de neutralité formulées par la section d'Alger, s'est construit douloureusement et a obligé l'Union à définir une voie d'action intermédiaire, en accord avec son identité politique spécifique, de gauche, très progressiste et attachée à l'existence d'Israël, basée sur la recherche d'un dialogue judéo-arabe. «L'éthique UEJF de l'engagement» signifierait une fidélité à la lutte antifasciste et pour la libération des peuples, au-delà de la solidarité naturelle avec sa communauté. Cette pensée de l'engagement est le fruit d'une réflexion portée par de fortes valeurs humanistes : les étudiants de l'Union avaient l'ambition de « représenter une forme de la conscience universelle » (David Fuchs). Les débats autour du drame algérien, dans Kadimah, témoignent de l'espace de confrontation d'idées qu'était l'Union et de sa volonté de parvenir à établir une plateforme commune. La richesse intellectuelle de ces débats constitue assurément une source d'enseignement précieuse pour penser le défi de notre actualité.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Claude Olivenstein, « Rapport moral », Kadimah, décembre 1962.

KADIMAH

# AFRIQUE DU NORD

Nous avons assisté à la crise que le problème du contingent et du rappel des disponibles, a suscitée à l'U.N.E.F. Cette crise est maintenant résolue : la majorité à fait admettre que l'U.N.E.F., organisation syndicale, doit s'abstenir.

Notre Association n'a pas la même position, ni les mêmes raisons de s'abstenir.

C'est pourquoi nous publions ici l'émouvant « Appel de St-Séverin » et la motion votée par le C.A. de l'U.E.J.F.

# APPEL DE ST-SEVERIN

CE QUE SIGNIFIE LA PRESENCE DES RAPPELES

A L'EGLISE SAINT-SEVERIN

Nous sommes des soldats de tous contingents — appelés, maintenus, rappelés — qui devons partir incesamment pour l'Afrique du Nord.

rappelés — qui devons partir incesamment pour l'Afrique du Nord.

Croyants et incroyants, chrétiens et communistes, juifs et protestants, nous voulons nous recueillir pour la palx et la fraternité en Afrique du Nord. Tous, de conditions, de professions et d'opinions diverses, nous sammes ici pour témoigner solemnellement au nom de tous nos camarades de notre angoisse et de notre honte à servir, par la violence, une cause qui n'est pas celle de l'ensemble des Français. Notre conscience nous dit que cette guerre que nous avons à porter contre nos frères musulmans, dont beaucoup sont morts pour défendre notre pays, est une guerre contraire à tous les principes chrétiens, à tous les principes chrétiens, à tous les principes de la Constitution Française, au droit des peuples à pouvoir disposer d'eux-mêmes, à toutes les valeurs dont notre pays s'énorgueillit justement, C'est parce que cette guerre est contraire à tous les enseignements que nous avons pu tirer pendant notre jeunesse, qui s'est déroulée sous une occupation étrangère, que nous avons appris le dégoût d'une armée installée chez un peuple étranger.

Nos leçons de courage et de dignité, nous les avons recues de nos frères

Nos leçons de courage et de dignité, nous les avons reçues de nos frères ainés qui ont fait la Bésistance. Ils nous ont donné précocement le goût des causes justes et la volonté de les défendre sans faiblesse.

Nous serions prêts, demain, à prendre les armes contre toute armée qui viendrait jouer ici le rôle que l'on veut nous faire jouer aujourd'hui en Afrique du Nord. Nous ne sommes pas des objecteurs de conscience, mais si nos bras tremblent en tirant sur nos frères musulmans, il faut que tous les Français le sachent, c'est parce que nos conscience se soulève.

Nous n'appelons pas les soldats au relus d'obéissance individuelle aux ordres du Gouvernement, mais le peuple français doit savoir que si nous obéissons, ce sera la mort dans l'âme. A lui de comprendre où est son devoir à l'égard de ses propres enfants et d'agir pour que cesse cette guerre qui le déshonore.

Que ceux, parmi les Français, qui sont prêts à nous taxer de défaitisme ou de lâcheté, nillent dans les ensernes interroger librement et hounétement les soldats sur la conscience qu'ils peuvent avoir de leur devoir à défendre la France, ils sauront que nous ne sommes ni des lâches ni des défaitistes, et qu'il y a parmi nous une immense soif de vraie justice et de justice pour tous les hommes, qui nous crée un devoir impérieux de savoir ce que nous défendons et qui nous défendons, sans contradiction et sans remords.

Motion adoptée
par le Conseil d'Administration
de l'Union des Etudiants Juifs
de France
lors de sa réunion
du 10 novembre 1955

L'Union des Etudiants Juifs de France Interprète du sentiment des Etudiants Juifs émus pur les problèmes de conscience qu'entraine la situation en Afrique du Nord, condamne toute politique de force d'où qu'elle vienne. Les Etudiants juifs souhaitent que tous les problèmes de l'Afrique du Nord soient résolus par la négociation.

L'U.E.J.F. déplore l'envoi du contingent en Afrique du Nord ainsi que toute forme de répression collective. Elle considère qu'après la condamnation des crimes de guerre el d'escupation ausum jeune ne devrait être remis dans une telle situation, encore moins les jeunes Juifs, accusateurs permanents des excès immoraux de toute politique de force.

Elle souligne la gravité des mesures de rappel des disponibles aupliquées aux étudiants, oui en vertu de la Loi sur les sursis risquent d'être rappelés jasqu'à l'âge de trente ans, et leur répercussion sur les institutions et notamment l'enseignement.

Elle souhaite l'ouverture, à l'échelle universitaires, de cercles d'études de mise au noint, et de réconciliation entre étudants et intellectuels aujourd'hui déchirés par des crises de ronscience que neus ne voulons pas admettre sans issue.

# A propos de l'assassinat de l'enfant noir Emmett Till!

L'U.E.J.F. bouleversée par la nouvelle de l'acquittement des assassins de l'enfant Till Fammet qui apparaît comme une manifestation flagrante d'un racisme odieux semblable 'à veclui qui 's'est 'notamment experime au cours du procès des Rosenberg, s'élève avec vigueur contre une telle discrimination inconcevable dans une véritable démocratie et qui menace les droits de toutes les minorités raciales des deux côtés de l'Atlantique.

Kadimah, numéro de juin-juillet 1957

# **EDITORIAL**

Nous consecrons une partie importante de ca numéro aux problèmes judéaarabes; en effet, que ce soit en Afrique du Nord ou au Proche-Orient, la vie des Juifs dépend de la coexistence pacifique evec des Musulmans. Et, il faut le constater, Juifs et Musulmans dans leur immense majorité s'ignorant ou se détectent.

L'U.E.J.F. entend œuvrer au rapprochement judéo-musulman dans son propre domaine : contacts avec les intellectuels arabes quels qu'ils soient, et discussions aur tous les problèmes qui nous séparent comme ils peuvent nous unir si nous sommes de bonne foi.

Il ne s'agit pas pour nous de créar des rapports faussement idylliques : les problèmes, les différends existent ; par ailleurs les Juifs comme vraisembloblement les arabes sont divisés sur les solutions à apporter aux problèmes politiques mais un pas important en avant serait fait si les préjugés racistes, si l'élément passionnel disparaissalent.

Il semble qu'il soit particulièrement difficile dans les temps que nous vivons de considérer "l'autro" comme un être véritable. Nous devons réagir avec force contre cette déshumanisation et contre le substitution de la raison d'État au de parti à l'homme: nous ne retirerons peut-être pas beaucoup de résultats de ces contacts d' a intellectuels », mais déjà la valeur humaine de ceux qui comme Kateb Yacine paient de leur personne, en cette période troublée est pour nous une récompense suffisants.

Nous penserions evoir atteint notre but si les étudiants musulmans de France, exaptaient d'angager avec nous le dioloque.

©L'Union des Étudiants juifs de France

Été 1954 : des étudiants, de toutes origines, en camping dans l'est algérois. Parmi eux (2ème à gauche), Salim Zmirli, qui partira dans le maquis après Février 1956. Son nom a été donné à l'hôpital El Harach dans la banlieue d'Alger.



Année 1955-56 : des étudiants en médecine, en stage dans le service de Chirurgie du Professeur Goinard, à l'hôpital universitaire Mustapha.



# BILAN U. E. J. F.

(Extrait du rapport de synthèse)

# Guerre d'Algérie et engagement juif

La guerre d'Algérie a pendant sept ans très fortement marqué notre Union abnel d'allieurs que l'ememble de la lemesse de Franca. Cette guerre nous a imposé une prise de conscience de l'engagement juif dans la Cité, dans un contexte neuveau et très particulier.

Si, jusque là, cet engagement était vées comme? quelque chose d'assez aimpé dans la mesure où il consinuait cebul de la Résistance et s'identifiait le jous souvent avec la iutte contre l'anticientistance, on peut dire qu'avec cette guerre l'UE-LF, a véeu le problème de l'engagement comme un long déchievement. D'une part, les incidences de la guerre s'UE-LF, a véeu le problème de l'engagement comme un long déchievement. D'une part, les incidences de la guerre militaire poussée du fascisme, dégradation des valeurs morales qui accompagnaient in généralisation de la torture) nous empéchaient de former les yeax sur cette réalist qu'au débus on clais tenié de repousser en la qualifiant pélorativement de politique «. D'autre part, notre magnetisuit ne poemait è re siespie, car dès le debus, l'ambiguité de notre position nous était apparue : pour défendre des valeurs morales qui s'impossaient par soire histoir et nos traditions, nous étions ameade à une sorte d'alliance avec le nationalisme arabe dont nous réune des diapes les plus déclaives qui ont marqué cette.

periodo par des conséquences qu'elle est susceptible d'avelr-encore aujourd'hui fut culle où nous décidêmes d'accepter une arisolon de fait avec la section d'Alger : noi camurades d'Algérie étalent beaucrup plus sembiblisés au danger de fantesemitaines arabe alors que nous, «métropolitains», res-tentions pous fortement le danger de la fascisation. Cette seis-sion, qui n'a jaenals été officialisée, s'était traduite tout sim-plement por le fait que l'U.E.J.F. avait repris sa liberté d'action après que, pendant des années, elle avait été freince dans ses prises de position par la section d'Alger. Cette inhibition était d'alleurs un phésomèse généralisé à toutes les organisations julves en France qui étalent soumèses aox pressions des Communausés Juives d'Algérie.

Nutra organisation fut à peu près la seule à décider en fin de compte de se libérer de ces pressions quot qu'il en coûtst, et il moss en a coûté. En effet, les prises de position de "UE.E.F., malgré nos efforts pour leur garder le caractère numce inhérent à l'unabiguile de notre situation de Juifs, out en pour résultant de rendre de plus en plus éfficie notre dialogue avec la masse des étudiants juifs Nord-Africains et Algrésens. Ce histus deviat à ce point génant que des membres du CA. durent aller s'en expliquer de vive voix devant une assessiblée générale de la Section de Maracille.

# Le dialogue judéo-arabe

Pourtant, à l'heure actuelle, bien que le problètive de l'Union suit précisément d'accueillir ces étudiants, nous de ons nous éléciter de notre attitude, cur, elle a eu pour conséquence de nous placer sujourd'hui dans une situation originale et pleine d'intérét. En effet, si elle était dictée par des exigences pteine d'intérêt. En effet, si elle était ditaté par des etigences d'order meant, elle l'était aussi, et de plus en plus, par le soust d'un intérêt juif à plus longue échéance. Nous esullores tenir compte de la nécestité pour le Judaisme Isréallen et donc messdiat, d'établir un dialogue judéo-arabs : diffétite, presque impossible, il n'empéche qu'il soit aussi inéluctable. Et cest pourquoi aujoura'hui (et cette raison a postériori lustrife notre action) notre solidarité avec Israèl peut se manifester par autre chose que la simple erganisation de voyages : par une action très originale, que nous sommes pentiètre les seuls à pouvoir mener, alors qu'étie est réconnue nécessaire par les autorités israéllennes elles-mêmes. Il s'agit d'addre les élites du Maghreb à mieux comsitre les réalités israéllennes, de noure des réalités israéllennes, de noure des réalités israéllennes, de noure des réalités par dessus les politiques officielles de guerre. Il ne s'egit évidemment pas de renoucer à notre lédentité au nom d'universalismes utopiques comms l'ont parfois tanté des gens de gauche, mais de fonder ce dialogue sur une compréhension munuelle de nos appirations, de nos différences et de nos besoins. Je crois cutrémement important que les nouvelles générations de l'UE-215, pour qué la guerre d'algérie appartiendra au possei, nértient de cette orientation et poursuivent avec putience et persévérance les quesques efforts déjà tentés.

Kadimah, numéro de janvier 1963 ©L'Union des Étudiants juifs de France

# Les étudiants catholiques sur le terrain syndical: La FFEC et l'UNEF, de 1929 à 1949

# **David COLON**

La Fédération française des étudiants catholiques (FFEC) est née après la Première guerre mondiale du désir de plusieurs groupes d'étudiants catholiques de constituer, au sein de l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF) une fédération corporative des étudiants, semblable à celle qui existait alors en Belgique. La FFEC voit le jour le 26 février 1922 à l'Institut catholique et placée sous la protection de son recteur, Mgr Baudrillart. Elle conserve jusqu'en 1929 un lien formel avec l'ACJF, dont elle se distingue alors clairement par sa vocation d'union corporative : « La FFEC, peut-on lire dans le deuxième article de ses statuts, a pour but d'assurer la représentation commune des étudiants catholiques tant en France qu'à l'étranger et de défendre leurs intérêts »<sup>1</sup>. Cet objectif représentatif fait donc de la FFEC un concurrent potentiel de l'Union nationale des étudiants de France (UNEF) et, de fait, jusqu'à la reconnaissance officielle de cette dernière par la FFEC, en 1949, les étudiants catholiques ont, à plusieurs reprises, cherché à s'imposer sur le terrain syndical, allant jusqu'à contester la représentativité de l'UNEF. Les années trente ont constitué un temps fort de cet affrontement, tandis que les années quarante ont marqué l'apogée du corporatisme des étudiants catholiques.

# Du terrain politique au terrain syndical

Jusqu'en 1935, l'équipe fédérale de la FFEC est davantage tournée vers les grands enjeux politiques et religieux du moment que vers l'action syndicale. Elle s'oppose à la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), créée en 1929, dont elle combat l'implantation dans le milieu universitaire, et conteste les prises de position pacifistes et démocratiques de l'ACJF. De 1929 à 1932, l'aumônier-général de la FFEC est le Père dominicain Marie-Albert Janvier, qui est en même temps l'aumônier de la Fédération nationale catholique (FNC) du général Edouard de Castelnau. Face à l'ACJF et à la JEC, dont les animateurs sont proches du Parti démocratepopulaire, fondé en 1924, la FFEC apparaît comme un môle conservateur, qui agrège les groupes d'étudiants catholiques hostiles aux orientations de l'Action catholique française (ACF), mise en place par l'Episcopat en 1931. La crise du 6 févier 1934 révèle au grand jour cette opposition politique au sein des étudiants catholiques : alors que le comité général de l'ACJF et la JEC condamnent fermement les débordements des manifestants, la FFEC, dont un membre est tombé place de la Concorde, appelle les étudiants à se préparer à l'action en vue de « rétablir le véritable ordre social » et qualifie la manifestation de « groupement spontané et irrésistible d'un peuple indigné, revanche du bien commun sur la légalité »<sup>2</sup>. A l'image de François Mitterrand, pourtant issu de la JEC, bon nombre d'étudiants catholiques de la FFEC sont alors tentés par l'organisation de jeunesse des Croix-de-Feu, les Volontaires nationaux, et par les manifestations de rue<sup>3</sup>. Ce goût de l'engagement politique immédiat et de l'action conduit la hiérarchie ecclésiastique à intervenir : en 1935, Mgr de la Serre, aumônier-général de la FFEC, favorise l'accès à la tête de la Fédération d'une nouvelle équipe, bien plus proche de la JEC: cette équipe est composée de Roger Millot, ingénieur des Mines proche des milieux démocrates-populaires, Alain Poher, issu de la Conférence Olivaint, et Roger Boudet, jéciste.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Statuts de la FFEC, 2 février 1930, BDIC, Fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 29.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> L'Étudiant catholique, n° 45-46, Janvier-février 1934, p. 25.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> François Mitterrand réside au foyer du 104 de la rue de Vaugirard, tenu par les Maristes, et participe aux activités de la Conférence Montalembert. Le « 104 » fait partie de la FFEC. On peut consulter à ce propos Pascal Diovada, Le 104 de la rue de Vaugirard et la revue Montalembert, 1914-1939, Paris, IEP, mémoire inédit, 1996, 156 p., et Pierre Péan, Une jeunesse française. François Mitterrand, 1934-1947, Paris, Fayard, 615 p.

Cette nouvelle équipe réoriente alors progressivement l'action de la FFEC vers le terrain syndical. L'affaire Jèze lui en donne la première occasion.

# L'affaire Jèze : le corporatif d'abord

A la rentrée universitaire de l'automne 1935, Gaston Jèze, professeur de droit fiscal réputé pour sa sévérité à l'examen, se voit reprocher par la droite d'avoir accepté de conseiller le Négus, qui a introduit un recours à la Société des nations (SDN) contre l'agression dont l'Ethiopie a été l'objet de la part de l'Italie fasciste. Les étudiants d'Action française, les Jeunesses patriotes et les volontaires nationaux engagent une violente polémique et perturbent son cours à partir de novembre 1935. Le cours est suspendu, mais sa reprise est empêchée le 10 janvier 1936. Le lendemain, le doyen Allix décide de fermer la faculté de droit. S'ensuit une grève qui touche essentiellement le droit et la médecine. Les organisations représentatives étudiantes restent toutes circonspectes devant une grève à la forte coloration politique : l'UNEF n'invite pas les étudiants à manifester et l'Union fédérale des étudiants (UFE), considère que « manifester contre Jèze, c'est manifester contre la liberté d'opinion »<sup>1</sup>. La JEC adresse le 15 janvier une lettre circulaire à ses militants dans laquelle elle leur recommande « d'éviter si possible une discussion publique sur un sujet aussi mêlé »<sup>2</sup>. L'auteur de la circulaire n'est autre que Robert Boudet, chargé de la liaison entre la FFEC et la JEC, qui insiste pour terminer sur la nécessité de l'union des étudiants catholiques : « La leçon à tirer de ces événements, écrit-il, qu'il faut essayer de la faire pénétrer autour de nous, est l'absolue nécessité que les étudiants soient représentés sur un plan corporatif, d'une manière désintéressée, à l'abri de toutes compromissions politiques. C'est le rôle de la FFEC, que la JEC doit soutenir »<sup>3</sup>. Le choix de l'abstention a été fait en commun entre la JEC et la FFEC, qui rejettent en bloc les manifestations et l'usage de la grève. Toutefois, la FFEC se trouve dans une situation délicate, du fait de la participation d'une partie de ses troupes aux manifestations contre Jèze. Dans son communiqué, la FFEC refuse de s'associer à « des manifestations d'un caractère plus politique que corporatif», mais « elle laisse à ses membres le droit de prendre individuellement la position conforme à leurs opinions »<sup>4</sup>. Elle réclame la réouverture immédiate de la Faculté et se prononce en faveur d'une incompatibilité entre la charge de professeur et des fonctions publiques. Dans un entretien à l'hebdomadaire Sept, Roger Millot critique l'action des élus aux conseils de discipline qui, à ses yeux, « ont sensiblement dépassé le but de leur mandat » en donnant « des mots d'ordre de guerre dans des questions où interviennent des rivalités politiques »<sup>5</sup>. Pour les étudiants catholiques, l'heure est à l'engagement corporatif, dans une complète indépendance à l'égard des partis politiques. Au « Politique d'abord », des étudiants nationalistes, les étudiants catholiques opposent préfèrent donc le « Corporatif d'abord ».

# L'augmentation des droits universitaires et la collaboration avec l'UFE

L'affaire Jèze se prolonge tout au long de l'année universitaire, mais elle a moins d'importance, aux yeux des organisations d'étudiants catholiques, que la question des droits universitaires, qui conduit la FFEC à entrer pour la première fois en concurrence directe avec l'UNEF.

L'annonce, par le gouvernement de Pierre Laval, d'un doublement du montant des droits de scolarité à la rentrée 1935 provoque des remous dans plusieurs facultés. La FFEC s'engage dans la contestation étudiante et trouve le soutien inattendu de l'Union fédérale des étudiants (UFE), proche du Parti communiste français (PCF). En effet, l'adoption, l'année précédente, de la tactique des « fronts populaires » au détriment de la tactique « classe contre classe » se traduit, dans le milieu étudiant, par un rapprochement des étudiants marxistes et des étudiants catholiques. Les jeunes communistes, en effet, cherchent à entrer en contact avec les jeunes catholiques, tendant par exemple une banderole à l'entrée du Parc des princes à l'occasion du cinquantenaire de l'ACJF, sur laquelle on pouvait lire « Les jeunes communistes saluent les jeunes chrétiens » ou criant « Les jécistes avec nous » lors du défilé du 14 juillet<sup>6</sup>. Les étudiants

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Entretien avec Hoschiller, secrétaire de l'UFE, Jacques Meautry, « grève au quartier latin », *Sept*, 24 janvier 1936, p. 12.

Lettre circulaire du 15 janvier 1936, signée Robert Boudet, Bibliothèque de documentation internationale contemporaine (BDIC), Fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 30.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Circulaire de la FFEC à propos de l'affaire Jèze, sans date, BDIC, Fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 30.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Jacques Meautry, « grève au quartier latin », *Sept*, 24 janvier 1936, p. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> PG, « Jeunes catholiques et jeunes communistes », *La Croix*, 1<sup>er</sup> octobre 1936.

marxistes de l'UFE soulignent dans leur revue, Etudiants, les points de convergence possible, notamment l'action corporative ou l'action contre la guerre. Cette politique de la « main tendue », rejetée par la hiérarchie catholique, a trouvé sa première application concrète à l'occasion du mouvement contre l'augmentation universitaire. L'UFE rencontre ainsi discrètement, rue d'Assas, au siège de l'Association catholique de la jeunesse catholique (ACJF), la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) et la FFEC. Il en ressort une entente sur les principales revendications et la promesse d'une collaboration concrète. Le 7 décembre 1935, le Conseil Fédéral de la FFEC approuve un texte de Robert Boudet, qui doit servir de bases aux négociations avec les pouvoirs publics. Le 20 décembre, Roger Millot organise, sur la base de ce texte, une réunion ouverte à toutes les organisations étudiantes. L'amicale des étudiants en pharmacie, la corporation de droit, l'Union corporative des étudiants et l'UFE répondent présents. En revanche, l'UNEF, par la plume de son secrétaire général, Alain Baron, refuse fermement de s'y associer en raison de la présence de l'UFE: «L'Union nationale des étudiants de France a depuis longtemps décidé formellement de ne jamais collaborer avec des associations présentant un caractère politique quelconque, écrit-il. Or, l'union fédérale des étudiants, quoique ses dirigeants puissent en dire, présente tous les caractères d'une association politique de combat<sup>1</sup> ». En outre l'initiative de la FFEC vient trop tard à ses yeux, l'UNEF ayant « déjà pris position sur la question il y a deux mois et demi ». Le lendemain de la réunion, le 21 décembre 1935, ont lieu les élections au conseil de discipline des facultés, qui voient la victoire de la liste d'Union corporative (proche de l'UFE) face à la liste d'Action corporative. Un tract signé par la FFEC encourage les étudiants à voter pour l'Union corporative, ce qui provoque de vifs remous. Une lettre anonyme d'étudiants catholiques de la Sorbonne est publiée dans le journal L'Aube du 22 décembre : se disant « troublés » par l'attitude de la FFEC, il « réprouvent l'immixtion de la politique dans ce qui doit être purement corporatif», trouvent « scandaleux que l'on fasse appel aux convictions religieuses des étudiants pour les inciter à voter dans te ou tel sens » et critiquent la FFEC, qui « se livre à une confusion étrange entre le spirituel et le politique»<sup>2</sup>. Millot répond le 24 décembre pour démentir que la FFEC ait appelé à voter en faveur de cette liste : « la FFEC, écrit-il, désavoue et blâme sévèrement l'étudiant sans mandat qui n'a pas craint d'emprunter le nom de notre fédération pour signer un tract dont il porte toute la responsabilité »<sup>3</sup>.

En collaborant avec l'UFE sur le terrain universitaire, la FFEC cherchait avant tout à asseoir sa représentativité, et les considérations politiques étaient secondaires. L'UFE, de son côté, se félicite de ce rapprochement avec la FFEC, à laquelle son journal, *Etudiant*, ne manque pas une seule occasion de rendre hommage. Le rapprochement de la FFEC et de l'UFE inquiète certains milieux catholiques, et en particulier la JEC, dont l'organe, *Chantiers*, consacre en mars 1936 un numéro complet à la question de la collaboration entre les groupes d'étudiants catholiques et certaines organisations politiques. Pierre de Sarcus, membre de la Conférence Olivaint et de la FFEC, y présente le rapprochement entre la FFEC et l'UFE comme étant purement conjoncturel :

« Il ne peut s'agir entre elle et nous que d'une collaboration temporaire, sur un point de détail, bien déterminé, en l'occasion : la réduction des droits universitaires. Entre étudiants marxistes et étudiants catholiques, les méthodes et le but final diffèrent trop » 4. Cependant, dans le contexte de la campagne électorale, ce rapprochement est perçu par l'équipe nationale de la JEC comme une incursion dangereuse sur le terrain politique. Les auteurs du tract anonyme de la Sorbonne étaient d'ailleurs, fort vraisemblablement, issus de ses rangs, même si Jacques d'Yvoire a formellement démenti la responsabilité de la JEC, se défendant de toute « attitude inamicale à l'égard de la FFEC » 5.

# Le groupement corporatif interfédéral des étudiants (GCIE)

L'absence de l'UNEF et les réticences de la JEC n'entament pas la volonté de Roger Millot d'engager la FFEC sur le terrain syndical et de la porter à la tête du mouvement contre l'augmentation des droits. Dans la circulaire qu'il adresse aux responsables de ses groupes, le

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lettre du 19 décembre 1935, BDIC, fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 29.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Lettre sans date, Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> L'Aube, 24 décembre, p. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> R. Capron, « Etudiants et politique » (revue de presse), *Cahiers de la génération nouvelle*, n° de juillet 1936. pp. 31-36.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ibid.

20 janvier 1936, il affirme que « le problème des droits universitaires doit être résolu dans l'intérêt des étudiants et non d'un parti ». La plateforme de revendications, approuvée lors de la réunion du 20 décembre, repose sur l'extension des exonérations complètes, limitées à 25% des étudiants par le décret gouvernemental, aux Pupilles et aux étudiants dont les parents ne sont pas assujettis à l'impôt sur le revenu. La FFEC demande qu'une réduction d'au moins la moitié soit accordée aux étudiants ayant un frère ou une sœur en cours d'études ou appartenant à une famille de 3 enfants ou plus et que le régime des bourses soit révisé chaque année par une commission qualifiée. Elle enjoint le gouvernement de faire en sorte que les « surtaxes imposées aux étudiants » contribuent « à l'organisation plus rationnelle et mieux outillée de l'enseignement supérieur » <sup>1</sup>.

Sur la base de ces revendications, la FFEC appelle à une nouvelle réunion commune le 28 janvier 1936, en vue de constituer un front syndical aussi large que possible. L'UNEF, demande depuis le 13 octobre l'abrogation pure et simple du décret et appelle à une grève générale pour les 11 et 12 février, décline à nouveau l'invitation de la FFEC : « le président de l'UN et moimême, écrit Alain Baron, après un examen extrêmement approfondi de la question, avons estimé que l'UNEF ne pouvait en aucune manière se départir de la ligne de conduite qu'elle a adoptée dès le début de la campagne contre les droits universitaires »<sup>2</sup>. La réunion se tient donc sans l'UNEF et sans la JEC. Y prennent part l'amicale des étudiants en pharmacie, l'association catholique des étudiants en pharmacie, l'association des étudiants en médecine, la Conférence Laënnec, la corporation de droit, l'union corporative des étudiants et l'UFE. La réunion débouche sur la création du Groupement corporatif interfédéral des étudiants (GCIE), dont Roger Millot prend la direction. Le 5 février, une délégation du GCIE, conduite par le sénateur démocrate-populaire Auguste Champetier de Ribes, ancien de la FFEC, est reçue par le ministre de l'instruction publique, Henri Guernut, qui leur déclare qu'une solution extrêmement rapide à la question de droits sera trouvée. Le même jour, Roger Millot adresse une circulaire à tous les groupes de la FFEC pour leur annoncer la création du GCIE, se féliciter d'avoir formé à Paris, « un véritable front des étudiants autour de son texte », et s'enorgueillir des résultats obtenus, « grande victoire pour la FFEC »<sup>3</sup>.

Devant l'ampleur croissante de la protestation étudiante, désormais relayée par la gauche, le gouvernement d'Albert Sarraut, qui a succédé à Laval le 24 janvier, choisit en effet d'enterrer le décret d'augmentation. Champetier de Ribes informe Millot dès le 11 février que « le ministre a pris toutes les mesures en son pouvoir pour abaisser le relèvement des droits et pour augmenter le nombre des dispenses »<sup>4</sup>. Une commission pour la révision du décret est constituée, à laquelle la FFEC est conviée aux côtés de l'UNEF: la concurrence entre les deux organisations est désormais ouverte. Face à la stratégie d'affrontement, que défend l'UNEF en l'espèce, la FFEC défend une stratégie que l'on peut qualifier de « corpolitiste », c'est-à-dire tournée vers la satisfaction des intérêts du milieu dans un dialogue constant avec les pouvoirs publics.

# La FFEC et l'UNEF face à face

Non contente d'avoir été reconnue comme interlocuteur par le gouvernement, la FFEC dénie d'emblée à l'UNEF sont caractère représentatif. Le 5 février, Roger Millot n'a pas hésité à signaler au ministre que « l'UNEF ne représentait qu'une minorité des étudiants ; qu'en particulier Paris n'était pas représenté par ce groupement et que le GCIE pouvait se flatter de regrouper plus de 40 000 étudiants tant à Paris qu'en province »<sup>5</sup>. La FFEC, à elle seule, revendique 16.000 adhérents réunis dans 68 cercles affiliés, dans 24 villes universitaires. Forte de sa représentativité nouvelle, la FFEC lance un appel à ne pas participer à la grève des 11 et 12 février : « Ce sera, si le mot d'ordre est fidèlement suivi, la plus belle démonstration de l'importance très relative de l'UNEF dans le monde des étudiants »<sup>6</sup>.

Toutefois, cette consigne de la FFEC est difficile à mettre en pratique à l'échelle locale, où les étudiants catholiques appartiennent très souvent à l'Assemblée générale locale (AG) locale. Le Cercle des étudiants catholiques de Poitiers, par exemple, indique que beaucoup de ses membres

 $<sup>^{1}</sup>$  Circulaire du 20 janvier 1926, BDIC, fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 29.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Lettre du 24 janvier 1936, Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Circulaire du 5 février 1936, Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Lettre du 11 février 1936, Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ibid.

faisant partie de l'AG, « son attitude est très délicate » <sup>1</sup>. L'association des étudiants catholiques de Toulouse met même en garde Roger Millot contre « les dangers d'une attitude trop nette, trop tranchante », considérant que les étudiants catholiques toulousains n'ont « pas intérêt à entrer en lutte avec l'AG». Plus difficile encore à mettre en œuvre est la collaboration avec les étudiants de l'UFE, qui pressent les groupes catholiques à former des antennes du GCIE dans les grandes villes universitaires, notamment à Lyon et Alger. La seule exception notable est Clermont-Ferrand, où les étudiants catholiques, qui pour beaucoup appartiennent à l'AG, forment un comité de coordination avec l'AG et l'UFE. L'aumônier demande et obtient par téléphone de Mgr de la Serre, l'aumônier général de la FFEC, l'autorisation de faire la grève, qui rencontre un large succès<sup>3</sup>. A Nancy, aucun mot d'ordre n'est donné aux étudiants catholique, le RP Lejosne, aumônier du GEC très conservateur, sans doute embarrassé par le rapprochement avec les étudiants de l'UFE, « laissant à chacun le soin d'agir suivant sa conscience »<sup>4</sup>. A Montpellier, l'AG refuse de s'associer à des groupements confessionnels ou politique. Dans une circulaire interne du 9 mars 1936, la FFEC en revient donc à une position plus prudente : « Dans les universités de province où il existe des AG solides avec lesquelles nos associations catholiques sont en bon rapports, il n'est pas question de se départir d'une lovale collaboration ; sur le plan corporatif, nous pouvons toutefois garder notre esprit et à l'intérieur des AG faire valoir nos solutions «5. Quant aux universités où les AG sont inexistantes, la FFEC considère qu'il lui appartient de défendre les étudiants. La FFEC refuse en tout cas de constituer partout, comme le demande l'UFE, des groupes à l'image du GCIE : La FFEC se considère en effet « suffisamment puissante et sûre d'elle-même pour n'être à la remorque d'aucun autre groupe », et lorsqu'elle collabore avec d'autres associations, ce ne peut être que sur un terrain strictement limité comme ce fut le cas pour la question des droits universitaires <sup>6</sup>.

L'UNEF, en tout cas, prend l'affaire très au sérieux. Son conseil national, réuni lors du congrès de Nancy en avril 1936, adopte une motion qui dénonce l'entrée de la FFEC sur le terrain syndical : « Dans le but de couper court aux tentatives de certaines associations politiques et confessionnelles qui essayent de prendre en main l'action revendicatrice des étudiants, rôle normalement dévolu à l'Union nationale, à l'office des lettres et à l'office des sciences, le conseil demande au bureau de l'union nationale de constituer, au cours du congrès, une « commission de revendications », destinée à établir la « charte des étudiants » 7. Un peu plus tard, dans Vendredi, Alain Baron qualifie le GCIE d' » enfant mort-né de l'UFE ». La contre-offensive de l'UNEF s'apparente, aux yeux de la FFEC, à une « attaque inconsidérée » et une atteinte à son droit « et son devoir de défendre les intérêts corporatifs de ses membres » 8. Max Hoschiller, pour l'UFE, prend la défense de la FFEC et salue l'action de Roger Millot, « qui a dirigé avec tact et autorité les travaux du GCIE » et s'en prend à l'UNEF qui, après la nomination de Millot aux côtés de Baron à la commission pour la révision du décret, a « sacrifié tout, revendications, grèves, etc. au désir d'écarter ce collaborateur gênant » 9.

# La FFEC, « syndicat des étudiants catholiques »

Le printemps 1936 puis le Front populaire constituent des temps forts de l'implication de la FFEC sur le terrain syndical. Roger Millot multiplie les communiqués, qui sont souvent repris par une partie de la presse (*L'Aube*, *Le Temps*, *La Croix*), donnant à la Fédération une audience toute nouvelle. En avril 1936, la décision de maintenir sous les drapeaux les sursitaires donne l'occasion à Roger Millot d'intervenir à nouveau auprès des pouvoirs publics. Il est reçu le 16 avril par le chef de cabinet du ministre, Roger Picard, qui lui indique à l'issue de l'entretien que des instructions ont été données par le ministre de la guerre pour le cas des étudiants qui doivent se présenter à des examens ou ont trouvé du travail soit envisagé avec la plus grande

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lettre du cercle des étudiants catholiques de Poititers, 10 février 1936, BDIC, fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 29.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Lettre du 13 février 1936, Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Lettre du directeur du Cercle Saint-Louis, 17 février 1936, Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Lettre du 7 novembre 1936, BDIC, fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 31.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Note sur « La collaboration avec les autres associations d'étudiants » du 9 mars 1936, BDIC, fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 29.

<sup>6</sup> Ibid

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> AG, « Le rôle et l'activité de la FFEC », *L'Aube*, 17 avril 1936.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> AG, « Le rôle et l'activité de la FFEC », op. cit.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> *Vendredi*, 19 juin 1936.

indulgence<sup>1</sup>. Il est ensuite reçu à plusieurs reprises par Jean Zay, ministre de l'Education nationale du gouvernement de Front populaire : le 18 juillet, il s'entretient avec lui de la question des droits universitaires et du chômage des jeunes intellectuels<sup>2</sup>. Le 30 janvier 1937, l'entretient de la situation des maîtres d'internat, des surveillants d'internat et des sursitaires. La FFEC se prononce alors en faveur d'un élargissement des exonérations des droits universitaires et « de l'accession des étudiants pauvres à la culture », prônant une fois encore l'union des grandes organisations au service des intérêts corporatifs des étudiants<sup>3</sup>. Le 29 janvier 1938, tout en se prononçant en faveur du projet d'Ecole nationale d'administration, la FFEC émet des réserves, souhaitant que soient créées des bourses et que l'on ne procède pas à une sélection prématurée. Aux yeux des étudiants catholiques, il est crucial que le recrutement des futurs hauts-fonctionnaires ne s'inspire pas d'un « esprit totalitaire » qui compromettrait leur indépendance et « *l'avenir de l'administration française* »<sup>4</sup>. Le 13 avril 1940, elle s'oppose avec force à la décision du gouvernement d'autoriser les titulaires de la capacité en droit à postuler pour le grade de licencié en droit, qui, à ses yeux « compromet à la fois le niveau des études juridiques et les intérêts légitimes des étudiants et des licenciés en droit »<sup>5</sup>. Le corpolitisme de la FFEC se traduit par des interventions fréquentes, que son vice-président, René Jouannet, justifie en affirmant que la Fédération a précisément pour « vrai rôle » d' » intervenir hardiment dans les conflits universitaires pour imposer, chaque fois que la chose est possible, notre solution catholique et, en tous cas, pour préciser notre point de vue »<sup>6</sup>. Roger Millot considère même que la FFEC se doit de rester « toujours sur la brèche » dans les milieux universitaires, afin de défendre au mieux les intérêts estudiantins<sup>7</sup>. L'organisation, au sein de la FFEC, de commissions corporatives (droit, lettres, sciences, pharmacie), reflète la volonté de la FFEC de répondre au plus juste aux aspirations et revendications des étudiants, mais aussi la foi de l'équipe fédérale dans le principe corporatif lui-même : « Il faut refaire, de toute nécessité, déclare un esprit corporatif, car c'est la seule condition d'un travail efficace et durable », déclare Roger Millot, qui rappelle qu'il s'est efforcer de développer « l'action proprement corporative » et de mettre l'accent, lors des congrès et en particulier celui de 1936, sur la profession<sup>8</sup>.

A la veille de la guerre, la FFEC apparaît donc nettement comme une sorte de syndicat des étudiants catholiques, et un concurrent affiché, à l'échelle nationale, de l'UNEF. Cette dernière se distingue de la FFEC, sous le Front populaire, par une plus grande proximité avec le pouvoir en place, un étudiant socialiste accédant à la présidence en 1937, et un intérêt plus marqué pour les questions sociales. L'UNEF tend à s'éloigner alors du corporatisme qui l'avait caractérisée auparavant. Sans doute la concurrence de la FFEC, désormais bien installée sur le terrain corporatif, n'est-elle pas totalement étrangère à ce que Stéphane Merceron appelle le « changement de cap » de l'UNEF.

### Vichy et l'apogée du corporatisme

Le régime de Vichy a constituée pour la FFEC l'apogée de son engagement corporatif. Un secrétariat fédéral se reconstitue à Vichy dès l'été 1940 avant de s'installer à Grenoble en septembre 1941. La FFEC bénéficie de l'appui du régime et de puissants soutiens tant au sein du Secrétariat général à la Jeunesse (SGJ) qu'au sein de l'épiscopat. Le 16 décembre 1941, la FFEC obtient l'agrément du SGJ et, à la différence d'autres organisations de jeunesse, bénéficie de subventions qui lui permettent de se doter d'un permanent ainsi que d'un mensuel, *Etudiants*, diffusé dans toutes la zone libre. L'équipe fédérale se caractérise alors par un maréchalisme très avancé, qui lui vaut des tensions avec la hiérarchie, et notamment avec les aumôniers jésuites de Grenoble et de Lyon.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> « La FFEC et les étudiants sursitaires », *L'Aube*, 17 avril 1936. Lettre de Roger Picard du 16 avril 1936, BDIC, fonds Roger Millot, F Delta 1065, I, 4, 29.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Roger Millot rédige un communiqué qui est publié dans *L'Aube* le 18 juillet, *Le Temps* et *La Croix* le lendemain.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Roger Millot, « La FFEC et l'union », La Vie catholique, 23 mars 1938, p. 8-10.

<sup>4 «</sup> A propos de la création d'une école nationale d'administration, la FFEC déclare », *L'Aube*, 29 janvier 1938.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> « Un communiqué de la FFEC », *L'Aube*, 13 avril 1940.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> René Jouannet, « L'Institut catholique et la FFEC », *La Catho*, n°44, Pâques 1937.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Roger Millot, « La Fédération française des étudiants catholiques », *Agence universitaire catholique internationale*, 4° année, n°6-8, 15 avril 1937, p. 1-4.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Paul Bazan, « Un entretien avec Roger Millot », *L'Echo de Paris*, 11 décembre 1937.

Le corporatisme de la FFEC a trouvé dans le régime un terreau favorable. La Fédération, pendant ces années noires, a assuré, difficilement, le lien avec les groupes étudiants de zone occupée, est venue en aide aux étudiants prisonniers, et s'est préoccupée du sort des étudiants incorporés dans les chantiers de la jeunesse puis de ceux requis par le STO. Comme les autres mouvements de jeunesse, elle s'est opposée, dans les colonnes de son journal, aux projets de jeunesse unique du gouvernement, en soulignant sa singularité par rapport à la JEC. En effet, à la faveur de sa proximité idéologique avec le régime, la FFEC a cherché à accroître sa représentativité dans le monde étudiant, et s'est posée en recours face à l'UNEF, à laquelle certains, à Vichy, reprochaient les engagements d'avant-guerre. Ainsi, René-Yves Le Mazou, lors du Conseil d'administration de l'UNEF du 11 janvier 1942, a raconté l'accueil très froid qui lui a été fait à Vichy ainsi qu'à Jean David en décembre 1940 : Jean-Jacques Chevallier leur a exposé une conception nouvelle de l'organisation des associations d'étudiants, reposant sur l'existence de trois associations sur le plan national (l'UNEF, qui devrait changer de nom, la FFEC et les Etudiants protestants), chaque étudiant ayant l'obligation de s'inscrire à l'une des trois)<sup>1</sup>. Ce projet n'a pas abouti, mais, plus tard, le projet de corporation étudiante est d'autant plus redoutée par l'UNEF que la FFEC lui conteste vivement et publiquement la prétention à représenter l'ensemble des étudiants. A l'échelle locale, les choses sont beaucoup plus complexes, dans la mesure où la double appartenance à la FFEC, qui fédère des groupes catholiques ou des maisons d'étudiants catholiques, et à l'UNEF, est fréquente. L'invasion de la zone libre en novembre 1942, puis la question du Service du travail obligatoire (STO), ont tendu en définitive à rapprocher les positions de l'UNEF et de la FFEC. En décembre 1943, cette dernière se reconstitue à Paris autour d'une nouvelle équipe, clairement engagée dans la résistance contre l'occupant et le régime de Vichy.

# L'Union patriotique des organisations étudiantes

A la libération, l'UNEF est affaiblie par la compromission de quelques-uns de ses membres dans la collaboration : les présidents des AG de Toulouse et de Lyon sont exclus par une commission d'épuration à laquelle participe Pierre Rostini. L'UNEF fait toutefois pleinement partie de l'Union patriotique des organisations étudiantes (UPOE), aux côtés notamment de la FFEC. Ensemble, l'UNEF et la FFEC adressent le 19 octobre 1944, au nom de l'UPOE, une lettre au ministre pour protester contre l'augmentation des droits universitaires.

La FFEC, en 1944-1945, est confortée par les succès électoraux du Mouvement républicain populaire (MRP), et encouragée par le cardinal Suhard, qui la reçoit le 13 octobre 1944, à poursuivre son action en milieu étudiant. La FFEC bénéficie de l'écoute du ministre de l'éducation nationale, René Capitant, au point d'inspirer son premier projet d'élection de délégués étudiants, qui prévoit l'élection d'une pyramide de représentants étudiants, qui doubleraient de la base jusqu'au sommet les représentants des AG. L'UNEF parvient toutefois à limiter l'élection des « délégués Capitant » aux seuls représentants des facultés.

L'UNEF s'efforce alors de recouvrer toute sa représentativité auprès des pouvoirs publics. Dans la circulaire qu'il adresse en mars 1945 aux présidents d'AG, Pierre Rostini fixe comme objectif de « redonner à l'Union nationale la place qu'elle s'était vue contester durant l'occupation et à la faire reconnaître [...] comme le seul organisme syndical et corporatif qualifié pour représenter les étudiants », faisant référence au passage aux « accrochages » qui se produisent avec les étudiants catholiques\_². De fait, la FFEC conteste plus que jamais la représentativité de l'UNEF. Dans une circulaire adressée aux présidents des groupes catholiques, Pierre Mugnier affirme que la FFEC, dont il est vice-président, ne « voit pas pourquoi une seule association, l'UNEF, qui d'ailleurs est loin d'être la plus nombreuse, s'arrogerait le droit de parler au nom de tous et de représenter la totalité des étudiants français »³. En octobre 1945, le président de la FFEC, Michel Charpentier, n'hésite pas à adresser un courrier au ministère pour se plaindre de la différence de traitement des deux organisations dans l'attribution des subventions. En effet, à cette date, la FFEC perçoit 60 000 francs, et l'UNEF 1 700 000. Une telle disproportion est inacceptable aux yeux des étudiants catholiques, qui revendiquent 30 000 adhérents, et s'assignent « une tâche professionnelle et corporative de défense des étudiants, non seulement

<sup>2</sup> Circulaire du 13 mars 1945, BDIC, 4 delta 1159, 1.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> BDIC, 4 delta 1159, 1.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Emmanuel Godin, *La Fédération française des étudiants catholiques (FFEC) dans la seconde guerre mondiale*, Mémoire de l'IEP de Grenoble, 1989, p. 178-179.

- 67 -

catholiques, mais de tous les étudiants qui désirent une organisation de l'Université fondée sur les bases chrétiennes »<sup>1</sup>.

# Le tournant du congrès de Grenoble

La FFEC était officiellement représentée au congrès de l'UNEF de 1946 à Grenoble. Pierre Mugnier, empêché de s'y rendre, y a délégué le responsable des étudiants catholiques grenoblois, Pierre Sédat, en lui donnant pour consigne « d'être présent et de noter ce qui y sera dit », en précisant que la FFEC « n'a pas à prendre position à ce congrès » et en lui demandant de lui envoyer un compte-rendu comportant la liste des élus, « avec leur tendance si possible »<sup>2</sup>.

La prudence extrême de Pierre Mugnier s'explique par le fait que le cercle d'étudiants catholiques de Grenoble est l'un des plus favorables à l'UNEF. Son aumônier jésuite, le RP Aubé, qui a été l'aumônier-directeur adjoint de la FFEC pendant la guerre, s'est orienté « énergiquement vers une formule nouvelle » passant par le rapprochement de la FFEC et de l'UNEF<sup>3</sup>. Des liens étroits se sont tissés pendant la guerre entre le groupe catholique grenoblois et l'UNEF, dont les locaux se trouvaient en face l'un de l'autre<sup>4</sup>. Pierre Sédat, à la libération, propose carrément que le groupe catholique rejoigne en bloc l'UNEF, ce qui lui vaut une réponse circonspecte du responsable de la commission de province, Jean-Louis Hoog, qui lui indique que l'équipe fédérale se préoccupe en effet de savoir si la Fédération et ses groupes doivent ou non être extérieurs ou intérieurs aux associations générales, manière de lui signifier qu'il ne lui appartient pas de prendre seule cette initiative<sup>5</sup>. Le cas grenoblois n'est pas isolé, puisque l'association catholique de Rennes s'est d'ores-et-déjà ralliée en bloc à l'AG et que Toulouse et Bordeaux s'y appreêtent. Dans un courrier qu'il adresse au vice-président toulousain de la FFEC, Henri Eschapasse, Jean-Louis Hoog indique de, « de toute façon, il semble que pour longtemps encore, la majorité des catholiques fera partie de l'UN»\_6. Au printemps 1946, la question des rapports entre les groupes et les AG est à l'ordre de jour de chaque réunion de bureau de la FFEC, et suscite à chaque fois de vifs débats.

Confrontée à la défection de certains de ses groupes, la FFEC engage une profonde réflexion sur son devenir. Contrainte de renoncer à la représentation des étudiants dans leur ensemble, elle se présente désormais comme ayant « le monopole, sur le plan national, de la représentation des étudiants des universités catholiques ». En février 1946, la FFEC contacte la Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC) afin de voir « dans quelle mesure un mouvement d'inspiration chrétienne [...] estime pouvoir étendre son action dans le domaine temporel et civique (par exemple en proposant un plan de réformes sociales), sans pour autant répudier son objectif essentiel qui est la défense de certaines valeurs spirituelles »7. L'objectif de cette démarche auprès de la centrale syndicale chrétienne est « de transposer toutes ces données sur le plan étudiant ». En cherchant à concilier l'engagement syndical étudiant avec les valeurs chrétiennes, la FFEC s'éloigne de la perspective corporatiste qui était la sienne avant et pendant la guerre. Le congrès de Grenoble marque un tournant dans les rapports entre la FFEC et l'UNEF, dans la mesure où la première conteste désormais de moins en moins la représentativité de la seconde. La négociation du mode de représentation des organisations étudiantes au comité parisien des œuvres sociales illustre ce tournant : la FFEC ne demande pas une représentation proportionnelle aux effectifs, qui l'avantagerait, mais privilégie la représentation des diverses tendances d'opinion, considérant que « l'UNEF tendrait peu à peu à être vraiment représentative du milieu étudiant »8.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Archives de la mission étudiante, série G.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Lettre du 24 avril 1946, Archives de la Mission étudiante, série G.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Lettre de Pierre Mugnier au RP Aubé, Archives de la Mission étudiante, série G.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Sur l'AG de Grenoble, on consultera avec profit le travail d'Olivier Rey, *L'Association générale des étudiants de Grenoble (AGEG-UNEF) de 1944 à 1968. La structuration d'un milieu comme fondement du syndicalisme étudiant,* Mémoire de l'IEP de Grenoble, 1987, 66 p.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Lettre du 26 mars 1946, Archives de la Mission étudiante, série G.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Lettre de Jean-Louis Hoog à Henri Eschapasse, 16 mars 46, Archives de la Mission étudiante, série G.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Lettre du délégué aux questions corporatives, 5 février 1946, ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Lettre du vice-président Claude Sautier au Directeur adjoint du comité parisien des œuvres sociales en faveur des étudiants, 15 rue Soufflot, 10 juillet 1946, Archives de la mission étudiante, Série G.

# La reconnaissance du monopole représentatif de l'UNEF

Dès l'année suivante, lors du congrès de la FFEC de 1947, la question de la reconnaissance de l'UNEF comme organisme représentatif unique est posée ouvertement, mais le principe en est rejeté. Deux ans plus tard, en 1949, sous l'impulsion de son président Georges Suffert, la FFEC reconnaît l'UNEF comme unique syndicat étudiant. Pour la plupart, les groupes qui ne l'avaient pas déjà fait rejoignent alors les AG locales.

Cet abandon du terrain syndical par la FFEC est la conséquence de l'affirmation de l'UNEF comme acteur central de la vie étudiante. Il traduit également des mutations plus profondes, qui affectent les structures et l'orientation des groupes de jeunesse catholique en France. En effet, depuis la Libération, la hiérarchie ecclésiastique s'est efforcée de substituer aux groupes catholiques d'avant-guerre, qui faisaient une large part aux conférences littéraires et aux engagements politiques, des aumôneries (généralement baptisées Centres catholiques universitaires) où toute activité politique ou syndicale est par définition exclue. Des groupes d'avant-guerre, il ne subsiste guère en 1946 que le Groupe des étudiants catholique (GEC) de Nancy ou l'Association des étudiants catholiques (AEC) de Toulouse, la Conférence Olivaint n'étant restaurée qu'en 1947. Cette reconfiguration répond à l'achèvement de la mise en œuvre, en milieu étudiant, de l'Action catholique, conçue par le Pape Pie XI en 1927 comme « la participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique ». Le mandat d'Action catholique, confié notamment à la JEC et à la FFEC, implique en effet la notion de mission confiée par la hiérarchie, ce qui implique à la fois l'indépendance des mouvements à l'égard des partis politiques et des syndicats et une dépendance plus marquée à l'égard de la hiérarchie. Rares, à la fin des années quarante, sont les groupes d'étudiants catholiques refusant cette logique : à Paris, seule la Conférence Olivaint fait exception, et elle quitte du reste la FFEC, remplacée en son sein par l'aumônerie des étudiants de Sciences Po. Toutefois, la distinction qui est faite en 1949 entre la vocation de la FFEC ou de la JEC et celle de l'UNEF, n'empêche nullement les étudiants catholiques de s'engager dans l'action syndicale, comme l'illustre, dans les années cinquante, l'entrée à l'UNEF de nombreux jécistes à l'UNEF. Les étudiants de la FFEC ne se désintéressent pas non plus des questions syndicales dans les années cinquante, s'inspirant notamment du modèle italien, puisque les militants de la FUCI sont nombreux à intégrer l'UNURI<sup>1</sup>. Les congrès de l'UNEF font l'objet de rapports détaillés, notamment celui d'Arcachon au printemps 1950, le premier postérieur la reconnaissance du monopole de l'UNEF. Jean-François Renaud, qui y représente la FFEC, considère que ce congrès marque « un tournant dans l'histoire de l'UNEF », du fait du « triomphe total de la tendance syndicaliste » et du remplacement complet de l'équipe qui l'a dirigée depuis la Libération<sup>2</sup>. Il se félicite de la réforme des statuts, qui se traduit par la mise en vente d'une « carte uniforme » de l'UNEF, à un coût très faible, ce qui permet, par une adhésion directe et massive à l'UNEF, d'accroître la représentativité de celle-ci :

« Désormais, écrit-il, une UNEF centralisée, fortement charpentée et représentative au maximum des étudiants va s'efforcer, par des voies souvent difficiles, de faire triompher certaines revendications étudiantes, desquelles on attend une plus grande démocratisation de l'enseignement ».

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Le secrétariat international de la FFEC échange avec le secrétariat international de la FUCI des renseignements sur l'UNEF et l'UNURI au début des années cinquante. La correspondance est conservée dans les archives de la FUCI, déposées à l'Institut Paul VI à Rome.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> « Compte-rendu du congrès de l'UN à Arcachon », Archives de la Jeunesse catholique italienne, Institut Paul VI, Rome, carton « Attivita internationale, 1946-1964 ».

# La Jeunesse étudiante chrétienne face à l'émergence du tiers-monde (1945 -début des années 1970) Quel apostolat face à l'émergence du Tiers-Monde?

# Charles-Edouard HARANG<sup>1</sup>

En 1965, plusieurs mouvements catholiques de jeunesse signent un manifeste intitulé « L'œuvre de notre génération »², qui explique leur engagement dans la coopération avec les États du Tiers Monde. Ce texte n'est pas une rupture, mais la continuité d'un engagement qui a prit naissance dix ans plus tôt avec la guerre d'Algérie. Il cherche à légitimer une nouvelle manière d'être missionnaire, car la décolonisation et l'émergence du Tiers Monde, ont obligé les mouvements catholiques de jeunesse et parmi eux, la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), a modifié leur vision, leurs discours, leurs rapports au monde et aux Autres. La JEC eut un rôle déterminant dans cette évolution.

Mobilisée contre la guerre d'Algérie et pour l'émancipation des peuples colonisés dès 1954-1955, la JEC s'affirma au sein de la jeunesse organisée, laïque ou catholique. Le mouvement prit sans doute rapidement la mesure de la mondialisation des sociétés et des enjeux nouveaux engendrés par les relations entre les cultures, enjeux nouveaux notamment pour l'apostolat catholique. Cette prise de conscience se fit dans la douleur, dans les déchirements et les crises. Elle donna lieu à des échanges vifs avec la hiérarchie catholique. Mais au cœur de ce cheminement il y a l'adaptation rapide de la JEC à l'émergence d'un Tiers Monde qui n'existait pas, ni culturellement, ni économiquement, ni politiquement avant que la conférence de Bandoung (1955), la nationalisation du canal de Suez (1956) et les décolonisations en Asie puis en Afrique, ne lui donnent un visage.

L'analyse cherche à comprendre l'impact de l'émergence du Tiers-Monde sur un mouvement étudiant et confessionnel. Comment le passage de la décolonisation à la coopération s'est-il opéré au sein de la JEC ? Quelle place la foi a-t-elle pu tenir dans ce cheminement ? À travers cette étude, nous allons tenter de penser le changement religieux dans le cadre d'une histoire globale. Ce changement religieux, doit être apprécié à deux niveaux de lecture, d'une part le changement global que la JEC subit et accompagne, d'autre part, l'action que la JEC peut imprimer sur ce changement.

# Une éducation au sens international entre la paix et la mission civilisatrice avant 1954 Evolution du mouvement 1930-1949

La Jeunesse étudiante chrétienne, créée entre 1929 et 1930, mouvement d'Action catholique spécialisé, avait pour mission la formation spirituelle de ses membres et l'apostolat dans le milieu étudiant. Les militants recevaient ainsi une formation centrée sur la lecture et la méditation en équipe au cours de réunions et de week-end. La méthode « voir-juger-agir » fut systématisée à la fin des années 1930 : il s'agissait de « voir », c'est-à-dire enquêter sur un sujet,

1

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Agrégé d'histoire, docteur en histoire

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Titre d'un manifeste signé par huit mouvements catholiques de jeunesse : la JOCF, la JICF, le MRJCF, *Pax Christi*, le Secours catholique, les Scouts de France, les Guides de France et la JEC Féminine. In *La Route*, mars 1965, archives des Scouts de France.

puis, en équipe, « juger », les résultats de l'enquête, et enfin, « agir » dans le milieu en fonction de cette réflexion. La mission des jécistes, fortement influencée par le catholicisme social de l'entre-deux-guerres, était sous-tendue par un christocentrisme affirmé et une volonté de « refaire chrétien son frère ».

Aussi, parce que mouvement d'Église et mouvement d'apostolat, la JEC était soumise (comme les autres mouvements d'Action catholique spécialisée<sup>1</sup>) au mandat. Les mouvements étaient mandatés par les évêques, et collaboraient à l'apostolat hiérarchique, leur action engageait donc l'Église.

À la Libération, la JEC entama une réflexion sur sa mission qui la conduisit entre 1945 et 1949 à abandonner le projet d'une contre-société catholique pour une action dans le milieu étudiant. Il ne s'agissait plus pour la JEC de christianiser mais d'humaniser avant de christianiser. Or pour humaniser le milieu, les jécistes furent conduits à agir sur les structures institutionnelles qui le régissaient, à commencer par le syndicalisme étudiant.

Partout, les jécistes devaient agir aussi bien dans les équipes de travail dans les facultés que dans les centres de vacances pour étudiants. Ils le firent surtout dans le supérieur en présentant des propositions pour « refaire l'école » : au sein de L'Union des jeunes patriotes<sup>2</sup> d'abord, au sein de l'Union nationale des étudiants de France (UNEF) ensuite.

Ce choix entraîna les jécistes à s'ouvrir aux réalités du milieu étudiant dans sa totalité<sup>3</sup>, c'est-àdire non plus seulement à la seule dimension spirituelle, mais aussi aux dimensions sociale et économique. Or, en mars 1946, une déclaration de l'ACA (Assemblée des cardinaux et archevêques) réaffirma la théorie du mandat, jugulant ainsi l'autonomie du mouvement et son action trop temporelle.

### L'éducation au sens international

Les premières années de l'après-guerre furent aussi le temps d'une ouverture plus grande à la dimension internationale. Elle n'était pas absente avant guerre, mais le mouvement s'était concentré dans ses publications ou ses conférences, sur les problèmes européens. Les préoccupations du mouvement rencontrèrent, à la Libération, celles des étudiants français réunis dans l'UNEF<sup>4</sup>. Jusqu'en 1954, cette éducation au sens international eut deux visages.

La JEC s'engagea pour la paix et la fraternité mondiale, en militant pour la création d'une société internationale<sup>5</sup> et pour une meilleure compréhension entre les peuples. Cette dynamique donna lieu à une réflexion sur la paix étayée par des textes produits par quelques intellectuels catholiques. La paix est alors relue en fonction d'un changement significatif : elle doit être promue à l'échelle du monde entier et plus seulement à l'échelle de l'Europe. Dès 1943, le dominicain Chenu expliquait dans un article publié dans la *Lettre aux Equipes Fédérales* de la JEC française, que la mission devait s'accomplir dans les dimensions mêmes de la communauté humaine. Il réintégrait l'histoire de l'Église dans celle de l'humanité toute entière. Réfléchir et agir à l'échelle de l'humanité impliquait de prendre en compte tous les hommes même les non catholiques. C'est au dialogue entre les peuples et entre les religions qu'invitait inexorablement cette évolution. Le père Hennion, aumônier de la branche prépa. et grandes écoles, dissocia

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jeunesse ouvrière chrétienne, Jeunesse indépendante chrétienne, Jeunesse agricole chrétienne et leurs homologues féminins.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Il s'agit d'un mouvement créé en octobre 1943, regroupant les mouvements antinazis du milieu étudiant : la Jeunesse communiste, le Front national estudiantin, l'Union féminine universitaire, les Etudiants de l'OCMJ (Organisation civile et militaire des jeunes), les étudiants du Mouvement de libération nationale, les étudiants résistants de la FFEC et les étudiants résistants de la JEC.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> La concrétisation de ce choix est l'engagement de jécistes au sein de l'UNEF, et l'intérêt plus général de la JEC pour le syndicalisme étudiant.

<sup>4</sup> Le charte de Crearle de la 1046 (manufic pour le charte de Crearle de la 1046 (manufic pour le charte de Crearle de la 1046 (manufic pour le charte de Crearle de la 1046 (manufic pour le charte de la 1046 (manufi

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> La charte de Grenoble de 1946 énonçait en matière internationale deux lignes de force : la recherche et la défense de la paix et de la solidarité internationale. Cité par Fischer, Didier. *L'histoire des étudiants en France de 1945 à nos jours*. Paris : Ed. Flammarion, 2000,p. 141 <sup>5</sup> En 1944, dans un livret reprenant des conférences de formation sociale proposées par l'Action populaire et édité par

la JEC, les auteurs réaffirmaient dans le chapitre « Relations internationales », que « la doctrine sociale chrétienne est apte à définir les normes de la Société internationale parfaite ». In Formation sociale, éditée par la JEC, 1944, pp. 20-22, archives de la JEC.

ainsi, en 1951<sup>1</sup>, l'Occident du christianisme, rappelant son universalité en écho à l'encyclique *Evangelii praecones* de Pie XII (2 juin 1951).

Cette nouvelle perception du monde et de l'apostolat catholique irrigua le mouvement jusqu'aux années 1970 et explique sans doute la facilité avec laquelle la JEC passa de la valorisation de la coopération à la dénonciation de l'impérialisme à la faveur de mai 1968. Car il s'agit finalement de la même logique qui guide la lecture des relations internationales. Mais jusqu'en 1965-1967, cette lecture reste fondamentalement catholique. Ainsi, l'Abbé Clément (aumônier JEC Féminine) expliquait au cours d'une session de formation de la JEC-JECF en novembre 1959² que « Notre devoir, est d'élargir nos perspectives aux dimensions du monde entier. Le moindre problème humain devient un problème à l'échelle humaine. [...] Aussi notre souci fondamental est double :

-vouloir l'éducation de tout l'homme, dans le développement total de ses virtualités physiques, intellectuelles, morales, sociales, spirituelles.

-vouloir l'éducation de tous les hommes. Le dessein de Dieu est un dessein de salut universel ».

Quelques années plus tard, Mgr Lalande (délégué général de *Pax Christi*) analysait, au cours d'une session de formation, l'engagement catholique à partir de l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris : « Pacem in terris dit que la même loi morale qui régit la vie des hommes doit régler aussi les rapports entre les groupes. [...] C'est d'abord la communauté de la nature qui fonde la solidarité humaine. [...] Le chrétien est déchiré entre la solidarité ecclésiale et la solidarité humaine [...]. Le catholique est un homme pour tous sinon il n'est pas catholique»<sup>3</sup>.* 

Aussi la JEC fut l'un des piliers du CIDI, le Centre international de documentation et d'information (créé en 1946)<sup>4</sup>, premier organisme international unifiant les différentes JEC du monde. Les premiers congrès du CIDI, dont celui de Pontoise en 1947, donnèrent lieu à une réflexion sur la fraternité mondiale, et à un partage, entre les différentes JEC, sur leur méthode. Mais ce centre avait peu de moyens. La guerre froide et la disparition des JEC d'Europe orientale et centrale en 1948 stoppèrent cet élan international.

En 1954, le CIDI fut rebaptisé JEC Internationale<sup>5</sup>. La JECI chercha à synthétiser la méthode par la publication de bases communes et à accentuer l'éducation au sens international au sein des différentes JEC nationales.

Le rapport à l'Empire colonial, devenu Union Française en 1946, sa place dans l'éducation au sens international, forment le second visage de cette éducation. L'ensemble des territoires constituant l'Union Française était détaché du thème de la paix et de la fraternité. L'Union Française relevait du système colonial, donc de la France, et non du domaine de l'international. Aux Territoires d'Outre-Mer était donc réservé le thème de la conversion, plus ou moins confondu avec celui de civilisation. La vision des Africains (l'Indochine est à peu près inexistante dans les publications de la JEC), était ainsi hiérarchisée : ils étaient des « indigènes », de grands enfants, ce qui justifiait leur conversion au catholicisme, leur permettant alors d'accéder à la civilisation. Cette vision racialiste était peu médiatisée et l'Union Française était peu évoquée en général dans les publications jécistes. Ces derniers connaissaient mal la réalité du système colonial, avant tout parce que la JEC n'était pas ou peu implantée dans les TOM<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Compte rendu dactylographié, session de formation JEC-JECF, février 1964, archives de l'Église de France.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> In « Paix du Christ et paix du monde ». ACE, n°1, octobre 1951, BNF.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Compte rendu dactylographié aux archives de l'Église de France.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> L'institution était au départ fort modeste. Le CIDI devait regrouper les efforts des JEC nationales, intervenir dans le domaine de la paix et travailler à une information sur le milieu scolaire dans le monde. Il éditait un *Bulletin International*, diffusé auprès des JEC nationales, qui regroupait des articles de fond, des informations pratiques et des nouvelles des différentes membres du centre. Les objectifs étaient sous-tendus par la même approche des relations qu'avant guerre : éduquer les jécistes et réussir à intégrer, dans les relations internationales, les valeurs de la doctrine sociale de l'Église.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> La JEC Internationale se donna pour objectif de développer le mouvement là où il n'existait pas et de collaborer avec plusieurs organismes internationaux dont l'UNESCO (Organisation des nations unies pour l'éducation, la science et la culture) ou la JOC Internationale. Elle permit également l'adoption par les JEC du monde entier, de bases communes, unifiant les mouvements dans un même esprit et dans une même dynamique.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Date de création des premières JEC en Afrique : 1939 à Madagascar, 1948 en Côte d'Ivoire, 1953 au Cameroun.

# L'engagement pour l'émancipation

### Le tournant de 1954

L'année 1954 semble être un tournant parce que la fin de la guerre d'Indochine, les tensions au Maroc et en Tunisie, et des contacts plus soutenus avec les étudiants catholiques africains et antillais, sensibilisèrent les responsables de la JEC française à la situation coloniale. Sans doute les accords de Genève de juillet jouèrent un rôle dans cette prise de conscience. À tout le moins, chez des étudiants qui n'étaient pas indifférents à Pierre Mendés France, l'action du gouvernement en faveur de la négociation a pu apparaître comme un acte allant dans le sens de la paix. Il avait le mérite de proposer une ouverture permettant de résoudre la contradiction attachée à l'éducation au sens international de la JEC qui voyait cette fraternité liée à un silence (si ce n'est un accord tacite) sur la réalité de la « mission civilisatrice ».

La hiérarchie catholique ne voulait pas laisser les communistes élargir leur influence au sein des étudiants africains catholiques et elle décida de consolider l'UECA, l'Union des étudiants catholiques africains, qui était basée dans le XIVe arrondissement de Paris (6 rue Thibaud)<sup>1</sup>. Cette aumônerie éditait *Tam Tam*<sup>2</sup> et organisa un premier congrès en 1956 à Pau pour tous les étudiants catholiques d'Afrique noire et de Madagascar qui effectuaient leurs études en France<sup>3</sup>. Le père Joseph Michel, père du Saint-Esprit et docteur ès-lettres, fut nommé aumônier des étudiants africains<sup>4</sup> de Paris en 1950. Les étudiants africains catholiques faisaient partie de l'élite de modernisation et de compromis. Ils revendiquaient une égalisation des droits entre Africains et Européens, et une évolution de l'Afrique, où se mêlaient une volonté de modernisation acculturante et un respect de l'authenticité africaine.

Sous l'influence du père Michel, le discours devint plus revendicatif. Les dirigeants africains de l'aumônerie, Joseph Ki-Zerbo et Jean Pliya « accomplirent une importante tâche de mobilisation, invitant l'élite catholique à prendre ses responsabilités et à s'engager pour l'Afrique »<sup>5</sup>.

Les contacts avec les étudiants catholiques africains favorisèrent un renouveau des idées des jécistes sur la colonisation. Dès le numéro de novembre 1954,  $ACE^6$  qui publiait des articles de  $Tam\ Tam$ , demanda à ses lecteurs de se rapprocher des étudiants d'Outre-Mer<sup>7</sup>.

Tam Tam dispensait deux idées importantes qui entamaient le discours officiel de l'État et le point de vu populaire sur la colonisation. D'une part le bulletin réaffirma le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, d'autre part, il rappela en 1954, que « la colonisation n'a jamais été une entreprise de pure philanthropie et que les abus, les discriminations, la misère sociale ne compensent pas toujours des bienfaits par ailleurs certains »<sup>8</sup>. Cette remise en cause de la réalité de la mission civilisatrice et de son utilisation comme légitimation de la colonisation,

<sup>3</sup> En 1959, outre l'aumônerie parisienne, des aumôneries d'étudiants catholiques d'Afrique noire (ou des Groupes d'étudiants catholiques africains (GECA)) sont attestées à Auxerre, Bordeaux, Caen, Clermont-Ferrand, Grenoble, Lyon, Montpellier, Marseille, Nancy, Poitiers, Toulouse in Les étudiants d'Outre-Mer, annexe 2, *ACE*, novembre 1959, BNF.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Les auteurs qui abordent les étudiants africains catholiques en France divergent en fait sur la chronologie de l'UECA et confondent la paroisse des étudiants africains et l'UECA. Selon Fabienne Guimont, l'UECA existait dès la fin des années 1940 mais pour Maurice Ahanhanzo Glele, l'UECA ne date que de 1964 (transformation de la paroisse en Union). In Glele, Maurice Ahanhanzo. *Religion, culture et politique en Afrique noire*. Paris : Ed. Economica/Présence Africaine, 1981, p. 180. L'auteur fréquentait lui-même cette aumônerie et fit partie de la délégation qui se rendit au congrès des étudiants africains catholiques, qui se tenait au collège de la Propagande à Rome (Pâques 1957).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Revue des étudiants africains catholiques, à partir de 1952.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Sur proposition de Mgr Marcel Lefebvre alors archevêque de Dakar et délégué apostolique pour l'AOF. Selon la notice *Joseph Michel : le devoir de décolonisation*. Disponible sur Internet <a href="www.spiritains.qc.ca/">www.spiritains.qc.ca/</a>. Il fut secondé par le père Blanc François de Montclos jusqu'en 1953.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Bah, Thierno. Les étudiants de l'Afrique noire et la marche à l'indépendance. In Ageron, Charles-Robert; Michel, Marc dir. *L'Afrique noire française : l'heure des Indépendances*. Paris : Ed. CNRS, 1992, p. 45.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Action Catholique Étudiante, revue mensuelle pour les étudiants de la JEC. Il en existait deux éditions, l'une pour les jécistes étudiants des universités, l'autre pour les jécistes des classes prépa. et grandes écoles.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Certains des articles de *Tam Tam* furent ainsi repris dans des revues étudiantes, et dans *Le Bulletin* de Jacques Chatagner, qui succéda à *La Quinzaine*, interdite par le Vatican en 1955.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cité par Georges Chaffard in *ACE édition universitaire*, décembre 1954, n°2, p. 19. L'article de Georges Chaffard reprend celui publié dans *Tam Tam* sous le titre « Hiérarchie catholique et morale coloniale ». Le jéciste recommande la lecture du bulletin des étudiants africains catholiques. BNF.

trouva sa source dans une conférence du père Michel, du 23 février 1954<sup>1</sup>, explicitement intitulée « Le devoir de décolonisation » et qui fit alors grand bruit. Publié dans le numéro de mars-avril de *Tam Tam*, le texte de la conférence fut repris dans *Alizée*, le bulletin des étudiants catholiques antillais et guyanais, dans *Fehim-Pihavanana*, le bulletin des étudiants catholiques malgaches et dans *ACE édition universitaire*.

Pour le père Michel, la colonisation ne s'entendait que comme un droit de tutelle. Le but de cette tutelle était la décolonisation lorsque le pupille aurait atteint sa majorité. En 1954, affirmer ce devoir de décolonisation tranchait avec le discours officiel et populaire, y compris chez les catholiques.

Surtout, et c'est sans doute le point le plus important de sa conférence, et celui qui récusait la propagande la plus partagée par les métropolitains, le père Michel dénonçait l'idée d'une mission civilisatrice en rappelant que les peuples colonisés ne l'avaient pas demandée au départ. Les infrastructures, tous les bienfaits de la métropole, avaient été réalisés selon lui au prix de destructions de vies humaines et des sociétés. L'argument était au centre de la réflexion des étudiants catholiques africains qui tentaient de dissocier colonialisme et christianisme<sup>2</sup>, pour affirmer que l'on pouvait être chrétien et africain, sans être français. Il s'agissait de réaffirmer l'universalité de l'Église et de proposer une alternative à l'idée que le maintien de la colonisation permettait le maintien de la chrétienté. Ce fut le sens d'un article de *Tam Tam* d'avril-mai 1956 intitulé « Un obstacle à la christianisation de l'Afrique noire, le système colonial » qui fut repris dans *Le Bulletin* de septembre 1956, par ailleurs lu par les jécistes<sup>3</sup>.

#### Face à la guerre d'Algérie

Lorsque la guerre d'Algérie éclate en 1954, l'éducation au sens international à la JEC avait retrouvé une nouvelle vigueur. La conversion éventuelle ne pouvait se réaliser que dans un esprit de fraternité et, pour les jécistes, le système colonial ne permettait pas la réalisation de cette fraternité. La guerre d'Algérie leur permit de mûrir cette réflexion<sup>4</sup> et de la concrétiser. L'événement joua donc un rôle catalyseur d'aspirations diffuses préexistantes, mais sans consistance véritable, sans qu'elles n'aient jusque-là trouvées un élément qui les rassemble et les synthétise. En cela les jécistes des années 1954-1957 furent des acteurs et des membres de cette génération algérienne, alors même que la guerre d'Algérie influençait l'évolution du mouvement.

La JEC fut donc d'une grande réactivité. Dès le 20 novembre 1954 elle signa, avec d'autres mouvements de jeunesse, une lettre adressée au gouverneur général d'Algérie. Les signataires dénonçaient la haine et demandaient la mise en oeuvre d'une politique sociale, seule capable, selon eux, de résoudre le fossé entre les deux communautés en Algérie<sup>5</sup>.

La JEC joua un rôle leader au sein du monde catholique et du monde étudiant, ayant une action coordonnée à l'échelle nationale et des militants formés. Sa position contre la guerre d'Algérie fut clairement assumée dans les publications du mouvement. « La JEC réaffirme le devoir de refuser l'idée et le fait de culpabilité collective; de refuser l'attitude raciste qui voudrait justifier la guerre par un conflit de races ou de religions; de ne pas céder à l'esprit de vengeance; de rechercher tous les moyens de refuser la guerre et bâtir la paix » pouvait-on lire

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dans les locaux de la rue Thibaud. Jean-Louis Janot, alors responsable en charge de l'international et des rapports avec l'Outre-Mer à la JEC y assistait avec plusieurs militants jécistes parisiens.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Les Semaines sociales de 1948, dont le thème était « Peuples d'Outre-Mer et civilisations occidentales », avaient également proposé une réflexion cherchant à dissocier la mission catholique du colonialisme et de la colonisation.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> N°11, pp. 5-20, archives Jean-Jacques Gauthé. Collection complète des numéros de 1956 et 1957 aux archives de la JEC, rue Linné.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Le rôle déterminant que joua la guerre d'Algérie au sein de la JEC et de ses membres fut mis en évidence par Nadine-Josette Chaline, Francis Demier et Gilles Le Beguec. « Jeunesse et Mouvements de Jeunesse en France aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Influence sur l'évolution de la société française ». In *La jeunesse et ses mouvements*. Paris : Ed. CNRS, 1992, p. 110. Didier Fischer dans son étude sur l'histoire des étudiants consacre plusieurs pages à la JEC, significativement placées dans le chapitre traitant de la question coloniale et de l'Algérie. Chapitre 4 : « de la question coloniale à l'engagement algérien » pp. 185-259. La JEC est traitée dans une sous-partie intitulée : « l'engagement algérien des étudiants jécistes » pp. 210-216 et, avec les socialistes en rupture de SFIO et quelques autres francs-tireurs, dans la sous partie « une influence déterminante » pp. 216-224. Fischer, Didier. *L'histoire des étudiants en France de 1945 à nos jours*. Paris : Ed. Flammarion, 2000. 610 p.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> En septembre 1955, la JEC signa un nouveau texte avec les mouvements catholiques, dont le contenu était semblable au précédent.

dans ACE en  $1956^1$ . Au sein de l'UNEF, la JEC chercha également à diffuser ses idées en matière d'émancipation des TOM. Robert Chapuis, responsable national jéciste fut élu responsable de la commission Outre-Mer de l'UNEF, en mars 1955.

Mais cet engagement ne plaisait pas à l'épiscopat qui y voyait un engagement temporel trop poussé et une prise de position contrevenant à l'apolitisme que se devait d'afficher tout mouvement d'Action catholique. Les tensions entre la JEC et l'épiscopat s'accentuèrent.

Ainsi en 1955<sup>2</sup>, des jécistes lyonnais avaient souhaité organiser une réflexion sur la décolonisation en tant que responsables d'un mouvement d'Église. Leur projet de déclaration accusait le régime colonialiste d'être la cause des violences en Afrique du Nord. Le cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, exprima son désaccord à l'équipe universitaire fin septembre 1955 en mettant en cause une phrase de ce projet. Pour le cardinal, qui n'approuvait pas pour autant la colonisation, la situation était plus compliquée et cette prise de position purement politique ne pouvait figurer dans un document signé par la JEC qui engageait toute l'Église.

Le même problème fut soulevé par le rapport d'orientation<sup>3</sup> que présenta Robert Chapuis secrétaire général adjoint au conseil national universitaire de la JEC en septembre 1956. Dans la partie « réflexion sur notre action », l'auteur rappela que la responsabilité des jécistes était constituée par un engagement dans le milieu étudiant dont l'une des manifestation visible était la solidarité avec les étudiants d'Outre-Mer. Cette solidarité « nous a conduits à agir avec des groupes de tendances non catholiques (musulmans, protestants, athées...) sur des problèmes tout simplement humains, qui ne mettaient pas forcément en jeu une présentation de l'Évangile et de la Vérité chrétienne »<sup>4</sup>.

Or c'est justement ce type de positionnement qui crispait les évêques parce que les jécistes détachaient de leur action d'évangélisation, qui était leur mission première, leur action civique et sociale, qui prenait ainsi un caractère politique. Le problème de l'Outre-Mer était bien celui sur lequel la question de l'apostolat devait être redéfinie. Suite à la note doctrinale de l'ACA d'octobre 1956, l'épiscopat demanda à la JEC de réduire son engagement auprès des étudiants d'Outre-Mer.

La JEC ne suivit pas ces recommandations et diffusa même le dossier Jean Muller, membre de l'équipe nationale Route des Scouts de France, tué en octobre 1956 en Algérie, et qui avait écrit plusieurs lettres au cours de son séjour. Son frère Jean-Jacques les réunies et *Témoignage Chrétien* décida d'en publier cinquante-huit extraits dans un numéro de ses cahiers daté du 15 février 1957. Le dossier se présentait en deux parties : la première abordait « d'une manière chronologique, les quatre mois et demi qu'il passa en Algérie. La seconde partie était consacrée à la description des camps d'internement en Algérie, les uns officiels, les autres clandestins, dans lesquels étaient mis en résidence surveillée plusieurs milliers de suspects dans des conditions matérielles très précaires »<sup>5</sup>. Le racisme ordinaire et la fracture entre les deux communautés y étaient dénoncés.

Le retentissement des cahiers dépassa largement la sphère catholique et la gauche s'en empara pour dénoncer la torture. Dès le 23 février 1957, *Le Monde* consacra un article au dossier. Le 26 février, *L'Humanité* en reproduisit une partie dans une page intitulée « La pacification vue du côté de la mitraillette ». Le journal fut immédiatement saisi pour atteinte à la sûreté de l'Etat. *France-Observateur* reproduisit le 28 février 1957 sur une page complète une grande partie des lettres de Jean Muller annoncées en couverture sous le titre « Le dossier Jean Muller est

<sup>2</sup> L'affaire est rapportée par Bernard Amouretti dans un témoignage publié in Cholvy, Gérard; Comte, Bernard; Feroldi, Vincent. *Jeunesses chrétiennes au XX*<sup>e</sup> siècle. Paris : Ed. Les Editions Ouvrières, Coll. Eglises/Sociétés, 1991, pp. 96-98. Bernard Amouretti, né en 1932, avait été Scouts de France de 1949 à 1952 puis jéciste de 1952 à 1957. Il suivait un cursus d'histoire à la faculté de Lyon.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> In Action Catholique Étudiante, mai 1956, n°7. BNF.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ce rapport est intégralement publié en annexe du livre de Robert Chapuis. *Les chrétiens et le socialisme*. Paris : Ed. Calmann-Levy, 1976.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Chapuis, Robert. Les chrétiens et le socialisme. Paris : Ed. Calmann-Levy, 1976, annexe.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Jean-Jacques Gauthé. Jean Muller, un rappelé témoigne à charge. *Histoire du Christianisme Magazine*, mars 2001, n°6, p. 44.

ouvert ». Ce dossier fut également diffusé à la Sorbonne auprès des étudiants et *Témoignage Chrétien* en écoula 34 000 exemplaires<sup>1</sup>.

Dans ce climat, l'équipe nationale universitaire poursuivit son orientation qui fut reprise dans de nombreuses villes de province (Toulouse en particulier). Mais face à l'impossibilité d'une entente avec l'épiscopat, 80 membres des secrétariats nationaux de la JEC et de la JECF² démissionnèrent, le 12 mai 1957. Par la suite l'engagement de la JEC suivit la ligne officielle de l'Église: participation à la semaine de prières pour l'Algérie en 1958 mais refus de défiler avec l'UNEF le 27 octobre 1960. Le texte publié à cette occasion dans ACE montre bien que la JEC a abandonné l'action militante au profit d'une prudence qui s'explique par la difficile reconstitution entre 1958 et 1960 d'une équipe nationale. « Appel de l'UNEF à la manifestation pour une paix négociée en Algérie, pour les garanties mutuelles de l'application loyale de l'autodétermination, pour la sauvegarde de la démocratie. La JEC et la JECF ont répondu à Gaudez qu'elles ne participeraient pas à la manifestation, mais qu'elles étaient d'accord sur les principes. [...] En tant que mouvement d'Action catholique, la JEC ne peut prendre position sur des moyens mais la JEC a publié une analyse »<sup>3</sup>.

La guerre d'Algérie a donc permis à la JEC de mûrir son engagement pour la fraternité, et donc de militer activement pour la paix en Algérie et l'émancipation des peuples colonisés. Mais cet engagement a provoqué une crise qui révèle les rapports tendus avec l'épiscopat et l'ambiguïté du mandat. L'épiscopat semble ainsi cautionner les prises de position et Monseigneur Feltin (responsable de l'information, cardinal, archevêque de Paris, président de *Pax Christi*) visite en novembre 1954 l'aumônerie des étudiants OM, après la conférence du père Michel. Mais l'année suivante le cardinal Gerlier (archevêque de Lyon, responsable de l'Action catholique), refuse que les jécistes lyonnais organisent une réunion sur le système colonial. La JEC cultive la même ambiguïté et multiplie les références à des textes d'évêques ou de papes qui cautionnent ses prises de positions. Sans doute des deux côtés, la volonté de préserver une présence missionnaire est réelle, mais les évêques ne veulent pas que cette mission ne leur échappe. Du côté de la JEC, la volonté de changer l'Église de l'intérieur et la conscience d'être à la pointe du militantisme catholique, furent les raisons à la fois de la démission et de la soumission à la volonté des évêques.

À la lumière d'une présence au monde renouvelée et de la décolonisation, la JEC prit conscience que sa stratégie missionnaire devait être redéfinie. C'est la guerre d'Algérie qui joue un rôle déterminant dans le retournement et l'abandon d'une vision du monde et d'une perception de la mission catholique, mais c'est par rapport à l'Afrique noire surtout que la nouvelle vision du monde et la nouvelle mission sont élaborées.

#### La coopération et le développement : une nouvelle forme d'apostolat

#### Promouvoir la fraternité : le développement et la coopération

La recomposition de l'éducation au sens international à partir de 1957 combla le vide laissé par la crise. Le développement permit à la JEC de poursuivre l'engagement sans affirmer une ligne trop politique.

La décolonisation de l'Afrique noire<sup>4</sup> (loi cadre de 1956, Communauté de 1958) a d'abord obligé l'Église missionnaire à redéfinir quelques-uns de ses objectifs en accentuant la formation

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dans sa chronique des années 1956-1958, Michel Winock revient sur cet épisode. Pour l'historien, à l'époque étudiant et catholique engagé dans la section Nouvelle gauche de la Sorbonne, le dossier Jean Muller fut une révélation. « Ce document fut le plus bouleversant de ce que nous avions lu sur la fameuse pacification. À la Sorbonne, le « dossier Muller » connut un succès extraordinaire : notre section Nouvelle Gauche dut se réapprovisionner plusieurs fois dans la semaine auprès de Témoignage Chrétien ». Winock, Michel. La République se meurt. Chronique 1956-1958. Paris : Ed. Seuil, 1978, 156 p.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Les branches universitaires des JEC masculines et féminines étaient déjà très liées.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Claude Medici, Action Catholique Étudiante, édition prépa. et grandes écoles, novembre 1960. BNF

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Dont on ne doit pas oublier qu'elle fut autant négociée qu'arrachée par les populations africaines. Les tensions au Cameroun, les inquiétudes de Léopold Sédar Senghor sur la Balkanisation de l'Afrique engendrée par la loi-cadre, le choix de la Guinée de refuser la Communauté au profit d'une indépendance immédiate (1958), le néocolonialisme des accords de coopération entre la France et les TOM devenus indépendants en 1960, rappellent que si la décolonisation de l'Afrique noire ne donna pas lieu à une guerre de décolonisation, elle fut moins sereine que la légende dorée le laisse entendre.

d'élites autochtones pour prendre le relais des français à la tête des communautés chrétiennes. L'encyclique *Fidei Donum* de Pie XII (1957) favorisa la formation d'un clergé et de laïcs africains et l'envoi d'européens pour permettre la formation de cette nouvelle élite. Parmi les mouvements de jeunesse, la JEC, et ses filiales en Afrique, furent privilégiées par les missionnaires pour former ces élites¹ et pour pérenniser l'Église catholique. La diffusion de l'utopie de l'Afrique nouvelle au sein de plusieurs mouvements catholiques, dont la JEC,

Cette utopie, diffusée depuis 1947 consistait à promouvoir une Afrique catholique qui ne serait ni capitaliste libérale, ni marxiste-léniniste. « L'Afrique ne sera pas le building superbe où trône le dieu Mammon, ni le kolkhoze déprimant, étouffoir de la personnalité; mais une authentique maison africaine, claire et joyeuse où règne mieux que la justice, la cordialité. Une belle demeure, voyez-vous; et sur son fronton, on gravera: Afrique nouvelle » écrivait l'un des promoteurs de cette utopie, l'historien Joseph Ki-Zerbo<sup>2</sup>.

favorisa une nouvelle forme d'action, la lutte pour le développement des peuples défavorisés.

Pour faciliter cette dynamique, la construction d'une Afrique nouvelle, et concrétiser la nouvelle fraternité, la JEC émancipa l'ensemble des filiales qui avaient été créées en Afrique, processus officialisé pendant le conseil de la JECI qui se tint à Rio de Janeiro fin juillet-début août 1956. Jean-Claude Guinamar, ancien Secrétaire général de la JEC, y fut élu « responsable africain au SG de la JECI»<sup>3</sup>. Son rôle était de « maintenir les contacts avec les responsables OM des mouvements européens et coordonner leur travail »<sup>4</sup>. Puis il était précisé que Jean-Claude Guinamar devait couper tout contact avec la JEC française. « Il faut éviter toute confusion possible entre la JEC française et la JECI étant donné que les Africains sont très jaloux de leur autonomie et ne veulent pas dépendre d'un mouvement national européen », était-il écrit dans le compte rendu<sup>5</sup>.

La JEC française prit également la décision de ne plus nommer de responsable Outre-Mer à partir de la rentrée scolaire et elle précisa que ses relations avec les JEC africaines seraient envisagées au même titre que ses relations avec d'autres mouvements JEC nationaux.

Cette évolution a été possible pour plusieurs raisons qui se croisent : l'engagement des jécistes pour la mise en place d'une communauté franco-musulmane et le rejet de la guerre en Algérie ont eu des répercussions sur leur perception des enjeux en Afrique noire et ont facilité le détachement des tout jeune mouvements africains de la métropole. La JEC française conserva les liens qu'elle avait tissé avec les aumôneries étudiantes d'Afrique noire et de Madagascar, après 1957<sup>6</sup>. En 1959, elle rappela, fort explicitement quelle devait être l'attitude des jécistes dans leurs relations avec les étudiants africains, jécistes ou non : « nous ne sommes plus leurs tuteurs mais leurs égaux, serviteurs de ces serviteurs de Dieu. Cela suppose beaucoup de tact, mais surtout de charité, car trop de doigté peut être mauvais aussi »<sup>7</sup>.

Le rapprochement des thèmes de la paix et de la mission, qui réintroduit les États africains bientôt indépendants dans le champ de l'international, réunit ensemble mission, développement et paix au point que Paul VI peut écrire : « Le développement est le nouveau nom de la paix »<sup>8</sup>.

Au début des années 1960, une série de textes du Vatican confortent ainsi les orientations de 1957 et permettent de concrétiser le lien entre le thème de la paix, celui de la fraternité et celui du développement. Les encycliques *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963), puis *Populorum progressio* (1967) servirent à théoriser, à légitimer, le vécu de la décolonisation. Ces

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ce qui renforce l'ambiguïté des rapports avec l'institution. Pour les missionnaires en Afrique la JEC était le mouvement permettant un encadrement et la formation des jeunes intellectuels africains et catholiques. Du reste, la JEC en Afrique ne cherchait pas, à cette époque, à s'émanciper de la tutelle de la hiérarchie, les différentes JEC des TOM étant encore trop récentes, et les militants trop jeunes (15-17 ans). L'esprit même dans lequel ces militants étaient formés, alliant la volonté de modernisation à celle du compromis, et non la revendication, n'engageait guère au rejet de la hiérarchie catholique.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> In *Afrique nouvelle*, paru le 5 juin 1947.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Compte-rendu des réunions de la commission internationale de la JECI, Conseil international de Rio de Janeiro, p. 47, archives de l'Église de France.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Idem*, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> *Idem*, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Elle envoyait ainsi des délégués aux congrès que les étudiants catholiques africains tenaient depuis 1956. En 1959, Nicolas Toufic, le président national des Groupes d'étudiants catholiques africains (GECA) écrivait dans *ACE*.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> In *Populorum progressio*. 1967. Encyclique disponible sur Internet : <u>www.portstnicolas.org</u>

sources qui étayent les prises de position en faveur du développement, permettent d'intégrer un certain nombre de formules à l'éducation au sens international : « le développement est le nouveau nom de la paix » et « la question sociale est devenue mondiale ». Le pape Paul VI exhorta ainsi les jeunes, dans l'encyclique Populorum progressio, à intervenir dans le développement du monde : « Le devoir d'œuvrer ensemble pour édifier l'avenir commun de l'humanité [...] concerne en premier lieu les plus favorisés. Leurs obligations s'enracinent dans la fraternité humaine et surnaturelle et se présentent sous un triple aspect : devoir de solidarité, [...] devoir de justice sociale [...], devoir de charité universelle [...]. La question est grave, car l'avenir de la civilisation mondiale en dépend »<sup>1</sup>. La nouvelle définition de ce qu'est l'Église, promulguée par Vatican II, l'Église n'est plus hiérarchique mais corps des croyants, légitime également l'engagement des laïcs.

#### L'engagement 1957-1967

Fort de ces réflexions l'engagement des jécistes prit trois formes. La première fut constituée par un effort accru de sensibilisation des militants, mais aussi des jeunes français scolarisés. Ainsi, la JEC, en France, publia à partir de 1957 une série d'articles sur l'Afrique noire. Plus généralement, elle adopta un ton nouveau, qui récusait explicitement toute idée de mission civilisatrice, même si le développement en reprenait certains aspects. L'idée était plutôt, à la JEC, de mélanger l'apport catholique à l'Afrique. « Comme la pâte qu'on pétrit change de forme [...], différentes civilisations en se rencontrant, en s'affrontant tournent et retournent la pâte africaine [...] L'Église doit se faire manger par l'Afrique » pouvait-on lire dans Messages<sup>2</sup> en 1958.

Cette sensibilisation porta aussi sur le problème de la faim et le développement du Tiers Monde. Elle passa par des stages de formation, par des articles, y compris dans des publications généralistes (*Record*, *Rallye*, *Tintin*) qui permirent de toucher la masse.

La JEC s'engagea, dans un second temps, auprès du Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD), créé en 1961. Au sein du comité, elle suivit les réunions de la commission jeune, qui réunissait plusieurs mouvements catholiques de jeunesse et qui cherchait à promouvoir une action de carême spécifique. Les équipes des différents mouvements étaient invitées à supporter et à financer un mini projet généralement en Afrique (achat d'une trousse de premier soin, financement de cahiers et de stylos pour une école...). Si le secrétariat général de la JEC sembla peu impliqué, les équipes en province furent plus mobilisées dans cette forme d'engagement<sup>3</sup>.

Dans un troisième temps, la JEC française poursuivit la formation des jécistes africains. Dès le conseil de Rio de Janeiro, les délégués affirmèrent que la croissance quantitative et géographique de la JEC était un impératif missionnaire à côté des efforts de l'Église. Le compte rendu expliquait ainsi que «luttant contre une infiltration de l'Islam, l'Église catholique en Afrique, tend à devenir de plus en plus une Église des Africains, ce qui amène à une première compréhension de leur rôle par les laïcs africains. D'autre part, l'école en Afrique, réservée encore à une petite élite de meneurs de demain, a fortement besoin d'une action de JEC »<sup>4</sup>. Pour que ce développement se réalise sur de bonnes bases, la JECI insista sur la formation et les publications. Or les JEC africaines étaient jugées trop jeunes pour avoir eu le temps de mettre en place des sessions de formation et c'est la JEC française qui dut les prendre en charge<sup>5</sup>. Elle

Paul VI. Populorum Progressio. 1967. Paragraphe 43 et paragraphe 44. Encyclique disponible sur Internet :

www.portstnicolas.org

<sup>2</sup> Bernard Reynaud. L'Afrique en attente. *Messages* (JEC), janvier 1958, n°22, pp.10-13, archives de la JEC. Cette réflexion, si elle récuse l'assimilation, ne rejette en rien l'acculturation.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Les équipes de province étaient composées surtout de lycéens plus sensibles à ce type d'engagement que les équipes d'étudiants. En Haute-Savoie, en Meurthe et Moselle, dans le Gard, en Ardèche, dans les Hautes-Alpes et en Seine-Maritime, des équipes de jécistes participèrent à des actions de carême du CCFD au début des années 1960. Ce qui n'a pas empêché des équipes de jécistes d'insister sur la sensibilisation, pratique plus dans leur tradition, comme dans le diocèse de Carcassonne, au cours du carême 1961 (selon Messages, « La JEC et la campagne de la faim », mars 1962, n°60, pp. 16-17. Archives du diocèse de Paris).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Compte-rendu des réunions de la commission internationale de la JECI, Conseil international de Rio de Janeiro, p. 47, archives de l'Église de France.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> C'est le sens des résolutions du second conseil mondial de la JECI à Dakar en 1958 : les JEC du Cameroun et des pays de l'AEF ont demandé à cette occasion une aide extérieure. Compte rendu du Conseil International de Dakar, 4-

s'assurait le contrôle des cadres et le contrôle de la pédagogie, bref de la physionomie générale des nouveaux mouvements en Afrique. Aussi l'autonomie n'était pas indépendance. La tutelle de la JEC française était finalement maintenue, même indirectement, sur les JEC africaines. Toutefois l'indépendance totale des mouvements JEC africains fut reconnue à partir de 1960 par la JECI<sup>1</sup>. Au début des années 1960, une nouvelle équipe de spécialistes se structura au Secrétariat Général de la JEC française avec à sa tête Michel Lachambre puis Jean-Guy Dufour<sup>2</sup>, équipe qui multiplia entre autre les stages de formation en France mais qui envoya également des jécistes français auprès des mouvements en Afrique pour en assurer l'organisation<sup>3</sup>. Dans la même logique, la JEC poursuivit son engagement au sein de l'UNEF et chercha un temps à associer le syndicat à la création d'un office de coopération mort né<sup>4</sup>.

Cette formation concrétisait la fraternité que le mouvement entendait promouvoir dans ses relations avec le monde, mais elle maintenait aussi, même indirectement, un lien vertical entre la JEC française détenant les formateurs et les moyens matériels de la formation, et les jécistes africains<sup>5</sup>.

Ainsi l'éducation au sens international prit une nouvelle dimension à la faveur des indépendances au sein d'une JEC qui s'était renouvelée à la suite de la crise de 1957 et qui retrouva au début des années 1960 une dynamique et un rayonnement certain auprès des mouvements catholiques de jeunesse comme du milieu étudiant (notamment au sein de l'UNEF).

#### Politisation et abandon 1965-début des années 1970

C'est sans doute ce qui explique la crise de 1965 puis le progressif abandon de toute éducation au sens international au sein du mouvement. Les jécistes toujours à la recherche d'une meilleure ouverture au milieu étudiant, se tournèrent à partir de 1963-1964 vers des analyses non

14 août 1958, archives de l'Église de France. Walter Molt, SG de la JECI, confirme la venue de jécistes du Cameroun, du Congo et du Sénégal en Europe, et notamment en France, dans une lettre envoyée au SG de la JEC Française, fin 1958, archives de l'Église de France.

<sup>1</sup> Pour être reconnus par la JECI, les mouvements devaient avoir un bulletin conséquent, organiser des journées de formation, et assurer un programme d'activités qui réponde aux bases communes définies régulièrement au conseil mondial. Entre 1963 et 1966, six mouvements africains répondirent à ces critères et furent admis comme membres de la JECI (Cameroun, Congo, Côte d'Ivoire, Gabon, Haute-Volta et Sénégal). Huit autres restaient des membres collaborateurs en attendant de souscrire à tous les critères (Mali, Madagascar, Dahomey, Togo et les JEC féminines de la Côte d'Ivoire, du Gabon, Haute-Volta, Sénégal).

<sup>2</sup> Michel Lachambre, responsable de la commission internationale de la JEC de 1962 à 1964, diplômé de l'ESTP en 1962, était en 1963-1964 étudiant à l'IRFED, l'Institut de formation des experts en développement créée par le père Lebret, spécialiste du développement. Jean-Guy Dufour, responsable de la commission internationale de la JEC de 1964 à 1965, était étudiant aux Ponts et Chaussées.

<sup>3</sup> 5 responsables jécistes africains firent un voyage en France au cours de l'été 1961 (compte rendu « D'un bord à l'autre de la méditerranée », in *Messages*, n°56, novembre 1961). En 1963, trois jécistes français effectuent un voyage d'étude en Afrique : Michel Lachambre entre mai et octobre 1963 est au Sénégal, au Maroc, au Mali, en Haute Volta, au Niger, au Dahomey, au Togo, en Côte d'Ivoire (dossier de préparation du voyage 1963 et lettre de Michel Lachambre à Henri Nallet du 22 octobre 1963, archives de l'Église de France). Philippe Lippens (qui devient membre du Secrétariat général de la JECI), est au Cameroun de juillet à novembre 1963 (rapport dactylographié de 20 pages, archives de l'Église de France). Louis Granier est au Congo, au Tchad, en République Centrafricaine (lettre à Jean-Guy Dufour du 2 septembre 1963, archives de l'Église de France).

<sup>4</sup> Jean-Guy Dufour appuya le Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne pour assurer la création d'un office neutre, avec « une base idéologique large quoique nette mais sans référence chrétienne explicite ». En mars 1965, le CCFD apprenait la création d'un office de coopération pour le départ Outremer composé de l'UNEF (sur proposition de la JEC), d'Inter-Service, d'Ad Lucem, des Maisons familiales et de la CIMADE. Le caractère neutre était peut être impropre pour qualifier cet office ouvert et œcuménique mais résolument influencé par la présence de mouvements chrétiens, catholiques et protestants. Le CCFD accepta de débloquer la somme de 10000 Francs pour son lancement. L'office avait pour fonction de prendre en charge administrativement les diverses activités de coopération des mouvements participants pour les coordonner, d'organiser l'offre et la demande, la formation et la sélection, et la création d'organismes homologues dans les pays du Tiers Monde. La crise de la JEC et celle de l'UNEF lui enlevèrent le soutien des étudiants et l'office ne semble pas avoir rempli son rôle. En 1967, l'Église de France organisa un autre service, la Délégation catholique à la coopération (DCC) qui géra l'envoi de volontaires et passa des accords avec l'État pour envoyer également des jeunes effectuant leur service militaire. Dossier complet (compte rendu de réunions, rapports internes), fonds Giraud, archives du diocèse de Paris).

<sup>5</sup> C'est la même logique de concrétisation de la fraternité et de la paix par la coopération qui pousse Michel Lachambre et Jean-Guy Dufour à s'impliquer dans la création de l'Association Française des Volontaires du Progrès en 1963-1964, association imaginée et soutenue par le ministre de la Coopération Raymond Triboulet.

chrétiennes de la société, en particulier le structuralisme et le marxisme. Au congrès de Dijon de 1964, la JEC développa l'idée que le mouvement devait agir sur les structures qui conditionnaient la vie des jeunes. La politisation de la JEC, de plus en plus marquée à l'extrême gauche, ne pouvait que rejaillir sur son éducation au sens international, et sur le sens de son apostolat.

De reste, cette politisation était suggérée par les réflexions engagées au sein du CCFD. En 1971, la démarche interne du Comité trouva sa pleine manifestation dans la mise au point effectuée au cours d'un week-end à Chantilly. « Au niveau des projets, il semble que le problème ne soit ni la faim, ni le sous-développement : les moyens existent pour lutter contre la faim. (...) Le problème fondamental est de faire que tous puissent se libérer de toutes les structures oppressives et de toutes les aliénations ». Aliénation, structure oppressive, libération, participation des masses, tout un vocabulaire hérité de la pensée marxiste et qui inspira l'analyse jéciste des rapports entre les nations, des rapports entre les peuples et de la place des catholiques dans le monde.

La JEC rejeta donc la coopération à partir de 1968, alors qu'elle avait été au début de la décennie, un mouvement engagé dans sa promotion au sein du milieu étudiant. La coopération devenait pour la JEC une affaire de droite. Ainsi pouvait-on lire dans *ACE prépa. et grandes écoles* les positions de la commission « université et Tiers-Monde » née à la Sorbonne en mai 1968. Cette commission stipulait que la coopération était une forme d'impérialisme. Progressivement, entre 1968 et 1971, la JEC abandonna toute éducation au sens international.

Du reste elle avait connu plusieurs crises entre 1965 et 1967 qui affaiblirent son rayonnement au sein de l'Église catholique et au sein du monde étudiant. Ces crises furent autant politique que sociologique : la massification scolaire lui enleva sa légitimité et remit en cause l'apostolat par milieu. D'autres mouvements d'Action catholique avaient un recrutement composé de jeunes scolarisés (le MRJC, Mouvement rural de la jeunesse chrétienne...). La querelle autour du mandat n'avait pas été solutionnée. Face aux orientations de 1964-1965, les évêques obtinrent la démission d'Henri Nallet (été 1964) puis ils démissionnèrent les responsables nationaux en mars 1965 et, enfin, en septembre 1966, créèrent la Mission étudiante enlevant la branche étudiante à la JEC, branche qui constituait son moteur et ses militants.

#### Quel apostolat pour la JEC ? De la mission à la sécularisation

La JEC a eu indéniablement une éducation au sens international catholique et cette éducation a évolué en fonction du contexte français et international (émergence du Tiers-Monde). Cette éducation fut autant marquée qu'elle ne marqua la dimension missionnaire, aux sources de l'identité et de la pédagogie du mouvement. Les crises de la JEC, l'ombre de la décolonisation, l'ouverture aux autres et au monde ont fait surgir la question du mandat, c'est-à-dire la question de la place des laïcs au sein de l'Église, leur autonomie mais aussi l'ouverture à d'autres théories d'explication du monde, donc à l'engagement social et politique. La religion est pourtant restée essentielle au sein de la JEC : c'est bien la nouvelle façon de vivre sa foi qui est au cœur du cheminement induit par la décolonisation puis la coopération. La modification de l'apostolat de la JEC se traduisit par une sécularisation accrue, concrétisée par la volonté de témoigner et non de convertir et l'engagement durant les années 1960 dans la coopération et le développement plus que dans le catéchisme. L'abandon au début des années 1970 de toute éducation au sens international est moins une rupture qu'un aboutissement de cette sécularisation qui se traduit par l'abandon de toute posture missionnaire catholique explicite.

## Le Mouvement Républicain Populaire et l'Action catholique : ralliement républicain et pluralisme politique des jeunes chrétiens de 1944 à 1965

Arthur PLAZA<sup>1</sup>

#### Introduction

La création du Mouvement républicain populaire à la Libération a intégré des anciens militants d'Action catholique en masse dans le nouveau parti politique. Cependant le vivier des mouvements d'action catholique n'a pas servi comme une source durable de cadres pour le MRP sous la Quatrième République. Pour l'Eglise catholique, l'existence d'un parti d'inspiration chrétienne a posé des enjeux pour la séparation des domaines politique et religieux. En tant que militants des mouvements mandatés par l'Eglise, les membres de l'Action catholique de la jeunesse française, la Jeunesse étudiante chrétienne, la Jeunesse ouvrière chrétienne et la Jeunesse agricole catholique devaient suivre les consignes de la hiérarchie de s'abstenir de faire de la politique partisane. Par ailleurs, une évolution après-guerre à l'intérieur des mouvements catholiques a aussi dirigé la JOC et la JEC vers la gauche tandis que la JAC a renouvelé les cadres ruraux du MRP à partir de 1956.

#### **Objectif**

Notre objectif est de comprendre l'évolution de la culture politique catholique depuis la naissance du MRP jusqu'à son effacement en 1965 afin d'expliquer pourquoi les mouvements d'Action catholique se sont progressivement éloignés du mouvement. Cette recherche nécessitera une analyse des transformations politiques à l'intérieur du MRP ainsi que les transformations au sein du catholicisme français pendant deux décennies. L'étude suivante complémentera l'analyse de Yohei Nakayama sur les équipes jeunes du MRP² et approfondira l'analyse de Coutrot et Dreyfus sur les mouvements catholiques de jeunesse.<sup>3</sup>

#### **Définition**

Tout d'abord, il est essentiel de définir la « culture politique catholique ». Nous la considérerons sous l'optique des rapports à l'intérieur d'un réseau des associations confessionnelles, des mouvements politiques et des autorités cléricales afin d'expliquer les mentalités, les priorités et les choix politiques des chrétiens. Clifford Geertz a introduit cette approche anthropologique dans les années 1970 en faisant attention aux rites culturels et à l'organisation sociale des communautés afin de comprendre la structure politique des sociétés. Serge Berstein a adapté la catégorie de « culture politique » pour faire l'analyse de la politique française dans l'ouvrage collectif, *Les cultures politiques en France* (Paris, Seuil, 1999).

Nous nous focaliserons sur les associations de jeunesse de l'Action catholique spécialisée, la hiérarchie catholique et le MRP pour tracer la promotion politique de certains militants chrétiens et l'éloignement progressif des mouvements spécialisés du MRP dans les milieux catholiques ruraux, ouvriers et scolaires. La périodisation de cette évolution suivra deux étapes : la première de ralliement, entre 1944 et 1950 suivi par le pluralisme des mouvements catholiques. Entre ces deux étapes, nous ferons une analyse thématique des frontières de l'action politique et l'action apostolique, avec une attention particulière à la question « laïque ».

<sup>2</sup> Yohei Nakayama, « Les regroupements de jeunes et d'étudiants du Mouvement Républicain Populaire : promotion bouchée et recrutement tari », dans les Actes du colloque des 11-13 mai 2000: Les regroupements de jeunes et d'étudiants et la formation de la classe politique en France et en Italie, 1939-1968.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> New York University

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> A. Coutrot & F-G. Drefus, Les forces religieuses dans la société française, Paris, Colin, 1966.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York, Basic Books, 1973.

#### Première partie : Ralliement républicain entre 1944 et 1947

A sa fondation, le MRP a regroupé des anciens dirigeants et présidents nationaux de l'ACJF, y compris Georges Bidault, François de Menthon (président ACJF de 1926-29)<sup>1</sup>, André Colin (président de 1936 à 1939) et Maurice-René Simonnet. Ils avaient rassemblé des anciens du Parti démocrate populaire et une partie de la Jeune République pour fonder un nouveau mouvement politique qui pourrait répondre aux besoins des masses populaires, réconcilier les chrétiens à la République et effectuer une révolution dans la loi. Dans un esprit plein d'espoir et d'enthousiasme après la guerre, délégué général André Colin a rappelé aux responsables fédéraux dans une circulaire du 17 août 1945 que « notre révolution se fait chaque jour ». 2 Jean Raymond-Laurent, ancien président du PDP, a noté l'enthousiasme des jeunes militants chrétiens aux réunions publiques du mouvement en novembre 1944 et janvier 1945. Il a remarqué que les jeunes sous l'impulsion de Georges Bidault manifestaient la volonté de créer un nouveau mouvement pour dépasser la formation des démocrates populaires.<sup>3</sup> André Colin dans un courrier personnel à Bidault du 27 juillet 1948 avoue que c'était grâce à l'autorité morale et la caution du président du CNR, que le MRP a pu naître rassemblant les « jeunes bonnes volontés qui se trouvaient disponibles à la Libération ». Avec la vieille droite discréditée, les jeunes forces issues de l'Action catholique ont pu fonder leur mouvement pour avancer un programme social qui suivrait dans la tradition du catholicisme social rompant avec le conservatisme social des éléments réactionnaires du catholicisme français.

#### Les cadres

La JEC était présente aussi à la conception du mouvement avec Gilbert Dru et Albert Gortais, tous les deux membres de l'équipe de rédaction des *Cahiers de Notre Jeunesse*, supprimé en juin 1943 par Vichy pour son refus au STO. Dru avait publié le premier manifeste du mouvement, qui a circulé dans clandestinité parmi les démocrates-chrétiens dans la Résistance. Après son assassinat par la Gestapo à Lyon en juillet 1944<sup>4</sup>, il devient le martyr du mouvement au Congrès constitutif de novembre 1944. Albert Gortais, secrétaire général de la JEC pendant l'occupation dans la zone non-occupée, est devenu secrétaire général adjoint du mouvement. C'est Gortais qui assumerait les fonctions importantes au secrétariat général en organisant le bureau d'études pour formuler les positions du Mouvement, en organisant la formation des militants et en assurant la liaison avec les équipes locales du MRP.

Une lettre aux équipes fédérales du secrétariat général de la JEC a confirmé l'attraction des jeunes étudiants pour un engagement politique :

« Bien des jeunes, surtout parmi ceux qui ont participé à la Résistance sont aujourd'hui séduits par l'action politique qui leur semble plus efficace et plus réelle que l'action catholique... En ce sens l'Action Catholique est donc une préparation magnifique aux responsabilités temporelles dans la cité (voir le nombre de nos anciens qui ont actuellement des charges dans l'état). Les militants jécistes peuvent donc s'ils en ont l'âge, (20 ans) adhérer à des partis ou mouvements politiques, ... Une seule réserve importante : on ne peut être à la fois dirigeant d'un mouvement d'Action catholique et d'un mouvement politique ».<sup>5</sup>

Il est clair que la majorité des jeunes issus de la JEC et d'autres mouvements de jeunesse à la Libération se trouvaient le plus à l'aise dans les structures du Mouvement républicain populaire étant donné son image de parti révolutionnaire, tout en étant dirigé par des anciens des mouvements catholiques qui ont fait preuve de leur loyauté à la France en faisant de la Résistance.

Les anciens de la Jeunesse ouvrière chrétienne étaient aussi présents à la naissance du MRP. Fernand Bouxom, ancien secrétaire général de la JOC en 1937 est devenu responsable national de la propagande du MRP. Il a collaboré avec le jociste Robert Abaziou dans le comité national de propagande pour que le MRP puisse intégrer les revendications des masses populaires dans

Archives de Paris: Fonds Raymond-Laurent, D 51 Z/57; voir aussi J-C Delbreil, *Du centrisme à la démocratie chrétienne*, Paris, Sorbonne, 1990.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Pour de Menthon voir la thèse de Laurent Ducerf, *François de Menthon (1900-1984), Un catholique au service de la République,* Doctorat nouveau régime, Univ. de Lyon, 2000 sous la dir. de J-D Durand.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Archives nationales: 350AP/55

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> J-M Domenach, *Celui qui croyait au ciel*, Paris, ELF, 1947 et B.Comte, J-M Domenach, C. Rendu, et D. Rendu, *Gilbert Dru : chrétien résistant*, Paris, Beauchesne, 1998.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Archives Historiques de l'Archevêché de Paris : 8K1 5 1. Circulaire du 27/9/1944.

son programme. Paul Bacon, ancien jociste et responsable national du Mouvement populaire des familles, est devenu responsable des équipes ouvrières et rédacteur des *Forces nouvelles*, hebdomadaire du mouvement, entre 1945 et 1947. Robert Prigent, délégué à l'Assemblée consultative d'Alger en 1943 a occupé les responsabilités du premier ministère de la Population de la Famille et de la Santé en 1945. Tous les trois se sont connus à la Ligue ouvrière chrétienne d'avant-guerre.<sup>1</sup>

#### Les structures

Avec les anciens militants chrétiens, le mouvement a aussi adopté certaines structures de l'ACJF, comme les équipes spécialisées. Ces équipes devraient regrouper les citoyens d'après les milieux sociaux comme l'ACJF qui a fédéré les mouvements de jeunes étudiants, ouvriers, et ruraux. Les équipes avaient pour objectif d'encadrer un milieu pour le MRP et de répercuter les revendications de ce milieu au sein du parti. Ces équipes ont rassemblé les milieux ruraux, ouvriers, jeunes, et les femmes. Ils ont connu une vie inégale entre 1945 et 1947. Les équipes ouvrières ont fonctionné le mieux tout au long de l'existence du MRP, tandis que les équipes rurales ont connu un essor à partir de 1955 avec l'arrivée de Léon Dubois, ancien vice-président national de la JAC, comme permanent.

#### **Formation**

Au Congrès national de 1944, Colin et Bouxom ont rappelé leur participation aux mouvements de jeunesse d'avant guerre tout en définissant la mission de formation envisagée par le MRP. Colin a expliqué la situation des jeunes à la Libération :

« Ils ont compris qu'en se soustrayant au travail obligatoire, en gagnant le maquis, en entrant dans la résistance c'est un choix politique qu'ils ont fait. Sans vouloir constituer une organisation qui soit spéciale aux jeunes, nous désirons faciliter leur action de demain en leur donnant dans des centres de formation l'éducation politique qui leur est indispensable ». <sup>2</sup>

Depuis 1944, les statuts du parti ont prévu l'existence d'une commission « jeunes » dans les fédérations. En décembre 1945, le parti a modifié ces statuts afin d'exiger des fédérations de prévoir l'existence des équipes jeunes, ouvrières, rurales et féminines avec l'objectif de faire « la propagande, donner une formation politique et pénétrer un milieu », d'après la vision de l'ancien jociste, Paul Bacon.<sup>3</sup>

Les tentatives de rassembler les jeunes ont été multipliées dans les fédérations, surtout dans la Seine et le Nord, qui représentaient les fédérations les plus importantes du pays. Dans la Seine, la députée Solange Lamblin, agrégée d'anglais, a rassemblé des étudiants pour faire une équipe étudiante à Paris dès octobre 1944. En décembre 1946, l'équipe regroupait 500 étudiants sous la présidence de Roger Gugliemi. La Fédération de la Seine a ouvert un centre de formation des militants fédéraux en 1946. C'est là qu'une conférence des anciens jécistes a rassemblé quelques centaines de personnes en 1947. Le sujet du colloque traitait la question : » L'homme nouveau sera-t-il marxiste ou spiritualiste? ». A travers les trois exposés de Gortais, Jacques Madaule (maire d'Issy-les-Moulineaux), et Marc Scherer (député et membre du premier secrétariat national de la JEC en 1933) les militants ont appris que la conception de l'homme élaborée par le MRP était « spiritualiste ». Les cadres du MRP s'efforçaient de distinguer le MRP du Parti communiste en tant que parti issu de la Résistance, tout en étant respectueux des valeurs spirituelles et loin du matérialisme athée du communisme.

Dans ses efforts d'encadrement des jeunes par ses propres organisations, le MRP s'est heurté aux difficultés extérieures. Faute de temps des militants pour suivre des cours, le centre de formation a fermé fin 1947 dans la Seine. Madaule, pour sa part, a rejoint le courant du progressisme chrétien, qui se rapprochait du parti communiste autour de ses appels pour la décolonisation et la solidarité avec la classe ouvrière. Dans le Nord, le préfet a constaté que le MRP se heurterait à la tendance des jeunes à se désintéresser de tout ce qui évoquait un parti

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Pour les parcours de Bacon et Prigent, voir B. Bethouart, *Les syndicalistes chrétiens en politique*, Arras, Septentrion, 1999 et F. Bouxom, *Des faubourgs de Lille au Palais Bourbon*, Paris, Editions ETC, 1982.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 350AP/12

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ibid

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Archives départementales du Nord : 28W 38457. *Nouvelles Etudiantes MRP*, n°2 – déc. 1946.

politique. Les jeunes universitaires du MRP, eux-mêmes reconnaissaient qu'ils devaient lutter contre l'attraction des jeunes vers les extrêmes comme le PRL à droite et le PCF à gauche.

Toutefois, en 1948 dans son rapport sur la vie du Mouvement, René Guyomard a constaté que 60 fédérations avaient envoyé une centaine de jeunes pour participer aux journées de formation politique à Bierville du 6 au 12 août 1947. Malgré la défection des sympathisants MRP de droite vers le RPF, le recrutement des jeunes n'a pas représenté un problème pour le mouvement. Ces journées de travail aboutirent à la rédaction d'une série de motions qui alimentèrent les travaux de la « Section d'études et d'action jeunesse » à qui revenait le rôle de donner vie à ces résolutions tant sur le plan parlementaire que gouvernemental.<sup>2</sup> Or, avec la polarisation des blocs communiste et gaulliste, le MRP a redoublé ses appels à la jeunesse pendant le Congrès national de 1949. Dans un appel dramatique, Colin a promis qu'il n'y aurait jamais une politique de la jeunesse au MRP, tant qu'il serait vivant. Il envisageait une politique nationale mise toute entière au service de la jeunesse.<sup>3</sup> Responsable national, Jean Gilibert, a situé les origines du malaise politique des jeunes dans un manque de confiance à l'égard de la Quatrième République. Il a prédit qu'un régime non soutenu par les jeunes disparaîtrait en constatant la séduction exercée sur les jeunes par le communisme et le néo-gaullisme. Gilibert a averti le MRP qu'il faudrait devenir chaque jour un peu plus un véritable mouvement... qui ne se laisserait jamais radicaliser par une installation dans le régime, ce qui cultiverait l'insatisfaction permanente des militants.<sup>4</sup> Ses paroles prophétiques se réalisèrent à partir des années 1950 lorsque le MRP a participé à des gouvernements avec les radicaux.

#### **Promotion**

Le MRP a facilité la promotion politique des jeunes de deux façons : aux fonctions internes du mouvement et puis aux positions élues. Tout d'abord, à la Libération le mouvement a intégré des militants issus des mouvements de jeunesse comme cadres comme nous en avons parlé cidessus. Ensuite, grâce aux élections législatives à la proportionnelle, le MRP a fait élire de jeunes militants comme députés. C'était le cas dans le Finistère où deux des cinq élus pendant la première législature étaient des jacistes en 1945. Louis Orvoën et Louis Guillou, ancien président fédéral de la JAC, ont accédé à la Chambre des députés grâce au MRP. Dans le Nord, Jules Duquesne, ancien jociste de Roubaix, est devenu président des équipes ouvrières en 1945. Il sera député à partir de 1946 grâce à la pression des équipes ouvrières sur le comité directeur fédéral pour améliorer sa position sur la liste MRP aux législatives. Plus banal, était le parcours des cadres MRP comme élus municipaux ou locaux. André Diligent et Gaston Bastard deux responsables des équipes jeunes de la fédération du Nord à la Libération sont devenus conseillers municipaux en 1947. Diligent deviendra député en 1958 et Bastard sera conseiller général de Tourcoing à partir de 1949.

Malgré ces promotions, il faut reconnaître qu'aucun des responsables nationaux jeunes entre 1944 et 1965 (ni Jean Gilibert, Pierre Bergougnan, Jacques Blot, Jean Mastias) n'a accédé à un poste élu.

#### La hiérarchie et la politique à la Libération

A la Libération, les évêques français se voulaient discrets après leur soutien ouvert au Maréchal Pétain. D'ailleurs, la hiérarchie manifestait une prudence vis-à-vis des formations politiques pour qu'ils ne soient pas accusés de faire du politique. Ils se réfugiaient dans un refus traditionnel de politique partisane, donc leurs interventions en matière politique lors des élections de 1945 et 1946 se limitaient à des rappels solennels aux chrétiens du devoir de voter. Certes, la présence des anciens militants chrétiens à la tête du MRP rassurait la hiérarchie et la masse des catholiques face au pouvoir des communistes issus des réseaux de résistance. Avec la vieille droite désorganisée, le MRP a bénéficié de ses voix lors des législatives de 1945 et 1946. En outre, dans certaines régions comme la Bretagne, le MRP a bénéficié du soutien et de l'influence des abbés démocrates, proche du PDP de l'entre-deux guerres.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Renseignements généraux de Lille, 16/12/1946. ADN 28W/ 38457

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 350 AP/15

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> L'Aube, 30/5/1949

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> ADN: Renseignements Généraux de Lille, 21/9/45. 19W/37112-2

En dépit du soutien tacite que le MRP a pu obtenir de certains milieux cléricaux dans des régions de haute pratique religieuse, la règle officielle de l'Eglise catholique était d'éviter toute implication politique partisane surtout parmi les jeunes qui étaient très attirés par le Mouvement. Par exemple, l'aumônier fédéral de la JAC du Finistère a écrit au secrétaire général Colin pour lui demander de ne pas créer d'équipes jeunes parce qu'elles saperaient la JAC de ses militants. Les objectifs ecclésiastiques étaient d'abord l'évangélisation de la société dans un combat contre la déchristianisation croissante depuis la Révolution française. En matière politique, l'Eglise maintenait une position officiellement hostile au communisme et pour la défense de l'école libre. Pourtant, ces positions traditionnellement de droite, ne donneronnt pas un soutien efficace au MRP, quand la droite s'est reconstituée autour du RPF en 1947.

#### Deuxième partie : laïcité et séparation des domaines religieux et politique

L'existence politique d'un mouvement des anciens militants chrétiens a posé un défi pour l'Eglise qui se voulait au-dessus des partis. Nous analyserons l'identité chrétienne du MRP dans l'image qu'il avait dans la sphère publique. Un élément central de cette identité se rattachait à la question scolaire et la définition de la laïcité élaborée par le MRP lorsqu'il s'efforçait de maintenir ses électeurs catholiques de droite. Du côté de l'Eglise catholique, la Hiérarchie se préoccupait de la lutte contre la déchristianisation de la société française. L'Action catholique devrait réaliser cet objectif en se consacrant à l'action sociale et l'évangélisation. En même temps, les mouvements voulaient conserver leur indépendance à l'égard des partis politiques. Ces trois éléments jouaient pour empêcher le MRP de recevoir une aide systématique de la part des militants catholiques. C'est une différence importante quand on compare l'appui systématique de *l'Azione cattolica* aux Démocrates chrétiens en Italie aux législatives de 1948, 1953 et 1958.<sup>2</sup>

#### Identité chrétienne du MRP

Le MRP ne s'est jamais appelé un parti démocrate chrétien, mais l'identité chrétienne a été associée au parti depuis ses origines. Il a rassemblé les anciens dirigeants des mouvements confessionnels et du parti démocrate chrétien d'entre les deux guerres, le PDP. Dans le Nord, la plus grande fédération du parti s'est fondée sur les bases de la Résistance d'inspiration chrétienne. Le délégué général du MRP dans le Nord, Jean Catrice, ancien dirigeant de l'ACJF et dirigeant du PDP, a défini le Rassemblement démocratique de la Résistance d'inspiration chrétienne : « Le RIC n'est pas confessionnel, ni chrétien, mais d'inspiration chrétienne. Il base son action sur tout ce que le christianisme a apporté d'humain, de noble, de juste dans la civilisation. Il s'adresse aux catholiques, aux protestants et même aux incroyants. »<sup>3</sup>

Des syndicalistes chrétiens n'ont pas hésité à adhérer au parti. En traitant du problème social Maurice Schumann, premier président national du MRP, a fait appel aux syndicalistes libres : « ... la révolution dans la loi et dans l'ordre doit commencer par un renversement profond de la condition ouvrière. Nous sommes spiritualistes et nous prétendons que, contrairement à ce que trop de gens simples s'imaginent, il est erroné d'estimer que le problème social réside uniquement dans un conflit d'intérêts » <sup>4</sup>

Lors des élections de 1945 et 1946, les communistes ont diffusé une propagande pour détacher les milieux populaires du MRP en mettant en valeur ses associations cléricales et accusant le MRP d'être le parti des évêques. Le MRP a dû rassurer par la voix de ses militants ouvriers qu'il n'était pas confessionnel mais né de la Résistance lorsque les propagandistes hostiles au mouvement ont inventé des sobriquets comme « Mouvement des révérends pères » ou « Machine à ramasser des pétainistes ».

Nous avons déjà cité la référence « spiritualiste » du MRP pendant la Libération. Sans doute cette auto-définition servait pour rassurer les milieux catholiques conservateurs que le mouvement ne serait pas un parti révolutionnaire et anti-clérical comme les communistes et les socialistes. D'autre part, le mouvement avait besoin de rassurer ses militants qu'il suivait la

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Archives de l'Evêché de Quimper : 22K11. Courrier de l'abbé Vincent Favé à André Colin, déc. 1945.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Pour une analyse des rapports entre l'AC et DCI voir : Carolyn Warner, *Confessions of an Interest Group*, Princeton, 2000.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ADN: 19W/37112, RGL, 23/9/44. <sup>4</sup> ADN: 19W/37112-2, RGL, 6/8/45.

ligne historique des démocrates-chrétiens en se proclamant l'héritier du Sillon de Marc Sangnier, du PDP et de la Jeune république.

Lors du Congrès national du 1947, Albert Gortais a donné un rapport doctrinal qui a clairement identifié la naissance du Mouvement d'un courant d'esprit...» attaché aux valeurs issues de la civilisation chrétienne...». Gortais a cité les encycliques sociales des papes dans une référence à la doctrine sociale de l'Eglise qui inspirait les syndicalistes chrétiens et les catholiques sociaux à transformer le régime économique et social. Il était très bien accueilli par les militants du mouvement et largement diffusé parmi les milieux sympathisants. Le mouvement a toujours espéré d'ouvrir ses portes à un grand électorat qui comprenait des catholiques, protestants et non-croyants. Toutefois, les dirigeants n'ont jamais réalisé cet objectif d'après les militants mêmes du MRP. Lors d'un sondage interne des militants en 1963, ils ont avoué que la caractéristique la plus marquante du parti était « catholique ».²

#### Laïcité et la querelle scolaire

Une des questions qui a enraciné le MRP à la droite de l'échiquier politique en tant que défenseur de l'Eglise catholique était la question scolaire. Cependant, le mouvement a énoncé une vision de la laïcité tout à fait d'accord avec la solution de la querelle scolaire qui sera adoptée avec la loi Debré de 1959. C'est-à-dire, le mouvement a soutenu une laïcité ouverte avec la possibilité d'intégration volontaire des écoles libres dans l'Education nationale à la Libération. André Colin a abordé la question de laïcité pendant le Comité national du 8 avril 1945 :

« Qu'est ce que la laïcité ? C'est permettre à l'Etat de donner aux enfants une instruction respectueuse de leurs tendances. Il s'agit de permettre aux enfants de recevoir un enseignement qu'ils auront, par ailleurs, complété en demandant que ce complément puisse recevoir une aide de l'Etat ».<sup>3</sup>

D'après le MRP, la laïcité de l'Etat devait respecter les croyances religieuses des familles tout en rendant une instruction religieuse possible avec une aide pour l'école libre. Mais, le MRP a refusé de préciser un programme avant les élections municipales de printemps 1945 qui risquerait d'être discrédité à cause des hostilités entre les adversaires de l'école libre et ses défenseurs qui pourraient rallumer le clivage « laïque / catholique » de la Troisième République. L'esprit d'union issu de la Résistance devait être conservé autant que possible.

Quatre mois plus tard Albert Gortais dans un rapport sur l'enseignement devant le conseil national du 25-26 août a annoncé le programme envisagé par le mouvement. Il a expliqué que les subventions scolaires accordées par Vichy n'étaient pas acceptables parce qu'il était difficile que l'Etat distribue des fonds à des institutions sur lesquelles il n'avait ni autorité ni contrôle. Il a confirmé la laïcité de l'Etat comme principe indiscutable à ses yeux. Il s'agissait de traiter toutes les écoles privées sur le même pied quelle que soit leur inspiration. Le secrétaire général adjoint a proposé un système scolaire national avec : (1) les écoles publiques laïques ; (2) les écoles libres soumises aux obligations suivantes, mêmes diplômes exigés des maîtres que dans les écoles publiques, et soumission au contrôle officiel ; (3) les écoles strictement privées, restant hors du service public. Le mouvement, défenseur de la nationalisation des industries clées de la Nation, a conçu un régime de nationalisation et de liberté à la fois. Il permettrait à chacun, en France, d'envoyer ses enfants à l'école de son choix dans un ensemble vraiment national encadré et dirigé par l'Etat.<sup>4</sup>

Le projet d'intégration des écoles libres dans un ensemble d'enseignement national n'a pas été réalisé pour plusieurs raisons, notamment l'hostilité des évêques de France qui ne relâcheraient pas le contrôle de l'enseignement libre. D'ailleurs, les évêques dans l'Ouest et Mgr Feltin de Paris (à partir de 1949) ont fait de l'école libre la pierre angulaire de l'engagement politique catholique pendant la Quatrième République. D'autre part, les parents chrétiens se sont organisés en groupes de pression dans les Associations de parents de l'école libre qui ont exercé une très forte pression sur les partis qui cherchaient les voix des catholiques en faisant de l'école

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. Gortais, Démocratie et libération, SERP, 1947, pp. 7,14.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 350AP/7

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> 350AP/55

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ibid.

libre, le premier sujet électoral des campagnes à partir de 1947. Mais, comment est-ce que les Jeunes étudiants ont considéré la question scolaire ?

D'abord, il faut constater que la JEC ne privilégiait le sort de l'école libre ni dans ses programmes ni dans ses prises de positions sur l'enseignement. En fait, la JEC a critiqué l'école libre assez sévèrement lors des réunions du comité national en 1946. L'aumônier national, le jésuite Père Drujon, a noté que les dirigeants critiquaient l'école libre et le statu quo. Il a essayé de modérer les esprits critiques à l'égard de l'enseignement libre parce que les jécistes ont rejeté une école libre médiocre et cléricale. Ils la considéraient comme un ghetto, école de caste si bien qu'elle rompait l'unité du pays.<sup>2</sup> En général, la JEC favorisait une intégration, comme celle proposée par Gortais.

Une circulaire destinée aux comités départementaux du secrétaire général de l'ACJF le 8 juillet 1948 abordait les polémiques suscitées par le Décret Poinso-Chapuis. Le gouvernement de Robert Schuman a conçu ce décret pour verser des subventions aux familles nécessiteuses pour l'éducation de leurs enfants. Il facilitait le financement de la scolarisation des enfants dans l'enseignement libre. Le Comité général de l'ACJF a affirmé, comme une exigence de justice sociale, la liberté effective des milieux moins fortunés d'avoir le choix entre divers types d'écoles. Toutefois, l'ACJF ne considérait pas les subventions comme une solution au problème. L'association demandait une intégration progressive des écoles libres qui en feraient la demande dans un système d'ensemble proche du plan annoncé par Gortais.<sup>3</sup> Dans ses soucis électoraux, le MRP s'efforçait d'apaiser les inquiétudes des évêques et des militants de l'école libre ce qui incitait le parti à chercher des solutions temporaires comme les allocations scolaires accordées par la loi Barangé de 1951. Sans une solution d'ensemble et une reforme du système scolaire en France, la JEC ne serait pas satisfaite par les mesures prises par le MRP.

#### La séparation de l'action temporelle et spirituelle

La question scolaire ne fut qu'un élément dans l'évolution qui éloignait certains mouvements chrétiens du MRP. Quant il s'agit des mouvements d'Action catholique, il est nécessaire de comprendre leur distinction entre l'action temporelle et spirituelle. En principe, c'était l'Assemblée des cardinaux et des archevêques qui surveillait les mouvements afin de les obliger à observer cette division entre les plans politique et religieux. Le mandat donné par l'épiscopat aux mouvements des laïques a été élaboré pour la première fois en 1931, mais l'Assemblée des cardinaux et archevêques l'a précisé plusieurs fois entre 1946 et 1957 afin de clarifier l'action apostolique admissible dans la sphère temporelle et l'action interdite aux mouvements en tant qu'associations adhérant à l'Eglise et alors soumises à l'obéissance à la hiérarchie. Le mandat a autorisé les mouvements à s'engager dans la mission évangélique de l'Eglise en formant les laïques qui ensuite prendront des responsabilités temporelles non en tant que chrétiens, mais avec une formation chrétienne approfondie. En même temps, les mouvements d'Action catholique étaient des associations loi 1901. Les statuts de la JEC en 1945 déclaraient que son but était la « rechristianisation du milieu étudiant. »<sup>4</sup>

En tant que mouvement d'Eglise, les mouvements d'action catholique avaient deux conditions limitant leur action temporelle. La politique partisane était interdite au nom du mouvement d'action catholique et toute action politique devait être individuelle sur la part des militants. Les dirigeants aussi, voulaient sauvegarder l'indépendance des mouvements vis-à-vis des partis. Dans son rapport au Conseil Fédéral de l'ACJF décembre 1946, le président national Rémy Montagne a prôné l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis des institutions temporelles. Il a affirmé qu'il n'est pas souhaitable qu'existent des partis catholiques :

« Quand le succès est là on oublie les dangers. Mais que viennent les défaites électorales... dira-ton que c'est une défaite catholique...? Notre génération a la tâche de libérer l'Eglise des pressions temporelles qu'on veut faire peser sur elle.»<sup>5</sup>

Pour la question scolaire sous la Quatrième République, voir : René Rémond, « La Question scolaire », dans Laïcité, Nice, PUF, 1960.

Archives Jésuites: 1 Pa 561

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> AHAP : 8K1 4a1

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> J.O. 4/1/1946, p. 160. « Déclaration à la préfecture de police, le 10 déc. 1945 » : « Cette association a pour objet la formation spirituelle, intellectuelle et sociale de ses membres et le service du milieu scolaire »

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> AHAP : 8K1 4a1. R. Montagne, « Pour une vie spirituelle de chrétiens engagés », 28-29 déc. 1946

A la Libération, un courant de militants chrétiens voulait conserver une distance vis-à-vis du politique, parce qu'ils craignaient reproduire l'implication de l'Eglise au service et au sein du régime comme cela s'est passé sous Vichy. L'engagement individuel des chrétiens en politique, soit avec le MRP ou d'autres regroupements politiques était acceptable, mais à condition qu'il soit à titre individuel afin de conserver l'autonomie de l'Eglise et des mouvements. Le résultat était que le MRP pouvait bénéficier des mouvements chrétiens pour ses cadres, mais au moment des campagnes électorales, les mouvements d'action catholique ne constitueraient pas des comités de soutien pour mobiliser les électeurs en faveur du parti.

En pratique, l'ACJF maintenait son indépendance à l'égard d'une politique partisane dans son action temporelle en se consacrant à un rôle pédagogique et éducatif. Quand elle publiait des fiches politiques d'information pour ses militants entre 1949 et 1953, elle donnait des renseignements sur tous les partis politiques sans exprimer une préférence. Par ailleurs, la Jeunesse ouvrière chrétienne, a jalousement gardé son indépendance vis-à-vis des partis politiques en répondant aux attaques de la Jeunesse communiste qui accusait la JOC de prendre des mesures politiques par l'intermédiaire de ses anciens, devenus députés. Au 22<sup>e</sup> conseil national, le mouvement a adopté la motion suivante :

« La JOC n'est pas un parti politique. Elle n'en patronne ni n'en recommande aucun. Elle s'interdit toute action et toute propagande politique. Elle ne reconnaît à AUCUN PARTI le droit d'utiliser son nom et ses forces à des fins politiques. »<sup>1</sup>

Dans le milieu ouvrier, les jeunes chrétiens ont valorisé leur liberté politique à l'égard des partis. Responsable de la propagande jociste, André Villette a écrit dans son éditorial paru dans *Jeunesse ouvrière* :

« à la JOC la liberté d'opinion politique est farouchement respectée et si, en quittant le mouvement, nos adhérents veulent s'embarquer dans un parti politique, c'est parfaitement leur droit. C'était le droit de Bouxom d'être MRP, comme c'était le droit de Pierre COT, ancien dirigeant de l'ACJF de Haute-Savoie, de participer au dernier congrès communiste ».

Avant les élections législatives de novembre, Villette a encore une fois affirmé que la JOC n'avait pas de candidats. « Nous n'en patronnons ni n'est recommandons aucun. Chez nous, pas de discipline de vote, encore moins de consignes électorales. »<sup>2</sup>

Cette fidélité à la liberté politique des jocistes et la sauvegarde de l'autonomie du mouvement vis à vis des partis, distinguait la JOC d'autres mouvements qui encadraient les ouvriers comme la CGT. Le mouvement voulait continuer son action apostolique dans le monde ouvrier et s'identifier avec le MRP nuirait à ses chances de se rapprocher des ouvriers non-croyants. D'autre part, en maintenant son autonomie sur le plan politique la JOC se distinguait de la CGT qu'elle considérait « colonisée » par le Parti communiste. Pour ses anciens engagés dans le MRP, comme Bouxom, il était important d'affirmer leur « crédibilité ouvrière » en affichant l'appartenance à un mouvement ouvrier. Enfin, les évêques ont tranché la question en demandant aux candidats de ne plus se réclamer des mouvements d'Eglise pour qu'ils n'impliquent pas les mouvements confessionnels dans la politique partisane.

#### Troisième partie : Divergences et pluralisme politique des militants chrétiens 1950-1965

A partir de 1950, un double mouvement à l'intérieur du catholicisme français et dans la politique gouvernementale du MRP a creusé un fossé entre les mouvements d'Action catholique et le parti. La promotion politique des militants issus de l'Action catholique ralentissait pour tous les mouvements sauf pour la JAC. Il est nécessaire d'analyser les stratégies du MRP et les orientations des mouvements confessionnels qui ont transformé ce rapport, privilégié à la Libération.

#### **MRP**

En 1958, Jean Fonteneau, ancien dirigeant jociste et membre de l'ACJF, devenu secrétaire général adjoint du MRP, a noté que le mouvement n'alimentait pas suffisamment ses cadres fédéraux. Il a rappelé que depuis le temps d'Albert Gortais, (1945-1949), le Mouvement a cessé

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jeunesse ouvrière, n°384 – 29 juin-6 juillet 1946.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Jeunesse ouvrière, n°3 – 9-16 nov. 1946.

de diffuser des bulletins d'informations politiques pour ses militants. La perte de Gortais, qui a démissionné de ses fonctions au secrétariat général, a affaibli le MRP d'un point de vue organisationnel. Entre temps, le mouvement a perdu plus de la moitié de ces adhérents partis vers le RPF, qui attirait des électeurs à sa droite de 1947 à 1953 dans une clarification qui a séparé les modérés et les gaullistes conservateurs des démocrates chrétiens.

Le mouvement a renouvelé ses efforts pour attirer les jeunes chrétiens du milieu ouvrier en confiant la permanence nationale des équipes ouvrières à Georges Delfosse en 1951. Il avait été responsable régional de la JOC dans le Nord en 1950. Quand il partait de Paris pour s'entretenir avec des ouvriers, les militants jocistes le cherchaient parce qu'ils le connaissaient de nom. A Brest en avril 1951, certains lui ont demandé l'avis du MRP sur l'injustice sociale actuelle. Il a rapporté au secrétariat général que les ouvriers rêvaient d'un parti ouvrier non-marxiste.<sup>2</sup>

Delfosse, parmi d'autres députés et militants populaires, a témoigné d'une tendance ouvriériste et syndicaliste au sein du MRP. Il a répercuté les impressions des milieux ouvriers au MRP. Au congrès national de 1951, il a reproché au MRP son éloignement de la classe ouvrière :

« Il y a quelques jours, dans une réunion de commission, M. Schumann nous déclarait : 'Je ne sais pas si j'oserais dire devant un auditoire d'ouvriers que la production a augmenté de 40%. Car ils pourraient demander des comptes.

Il ne faut pas leurrer le peuple : si la majorité gouvernementale reste la même, il n'y a pas beaucoup d'espérance de progrès. Il faut faire la révolution dans la loi si on veut éviter qu'elle ne se fasse dans la rue ».<sup>3</sup>

En rappelant les aspirations révolutionnaires présentes à la naissance du MRP, Delfosse cherchait à le rapprocher de la mentalité ouvrière nourrie par la JOC de l'époque. Toutefois, ses appels à la fidélité vis-àvis de ses origines populaires et révolutionnaires n'ont pas été suivis lorsque le MRP a fait partie du gouvernement de droite pendant « l'expérience Pinay ».

Il essayait d'expliquer l'amalgame des éléments constitutifs du mouvement à un délégué CFTC dans un courrier personnel. Cette lettre illustre bien le décalage entre les parlementaires comme Pierre-Henri Teitgen et Robert Lecourt et l'esprit révolutionnaire qu'il partageait avec les syndicalistes surtout en 1953 quand les grèves d'août avaient paralysé le pays :

« Il y a au MRP des gens d'origines diverses, certains d'entre eux peuvent être des chrétiens « sociaux » attachés au régime parlementaire et à ce titre vouloir mener l'action exclusivement dans le cadre de la loi. C'est un point de vue qui n'est pas le mien,... »

Pour sa part il explique qu'il croit que « la violence ouvrière est une réalité historique » et la grève est une arme que les travailleurs peuvent employer contre le patronat et contre l'Etat.

« Je ne crois pas que les grandes transformations se font dans le calme et si je crois à la révolution dans la loi, je pense qu'elle ne peut pas se faire sans la rue, ou en tout cas sans les forces vives de la nation, à commencer par la classe ouvrière. »<sup>4</sup>

Delfosse représente un cas de la promotion individuelle toujours possible dans le MRP pour un nombre restreint des militants chrétiens. Il a été promu au poste de secrétaire général adjoint, puis il s'est présenté comme candidat dans le Nord aux législatives de 1958. Après une longue carrière dans la famille centriste il sera élu député UDF en 1988.

#### Mouvements catholiques à partir de 1954

A partir de 1954, les jeunes militants des mouvements de jeunesse catholique n'ont plus été marqués par la guerre et l'expérience de la Résistance. Le relèvement économique de la France a commencé en 1948 avec le contrôle de l'inflation et l'aide Marshall pour mettre sur les rails la croissance des « trente glorieuses ». La JOC a maintenu sa fidélité ouvrière et son esprit révolutionnaire, tout en faisant de l'action catholique parce qu'elle « témoignait » une présence chrétienne dans les milieux ouvriers. Cette présence auprès des ouvriers l'a éloignée du MRP, perçu plutôt comme un parti bourgeois par la majorité des ouvriers. Cet élan ouvriériste a aussi tendu les relations entre la JOC et les autres mouvements d'Action catholique entraînant

.

<sup>1 350</sup>AP/1

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> 350AP/63

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> *Humanité*, 5/5/1951

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> 350AP/68, Courrier du 15 sept. 1953.

l'effondrement de l'ACJF en 1956. Les évêques français ont constaté la divergence politique parmi les mouvements spécialisés regroupés au sein de l'ACJF. Ils ont réaffirmé l'abstention des mouvements de la politique pure, tout en affirmant la liberté des chrétiens dans le domaine politique :

«... les mouvements de jeunes doivent s'arrêter à la frontière des problèmes de pure technique politique : ceux-là sont le domaine des Partis, relèvent d'options libres et donc provoquent logiquement des oppositions, des positions de combat. L'apôtre ne peut être un partisan dans son mouvement d'Action catholique. L'Action catholique doit demeurer en dehors et au-dessus des Partis politiques, pour unir tous les jeunes des divers milieux à la fois dans le souci apostolique et l'initiation progressive à la recherche du bien commun de la cité. »

En outre, pour beaucoup de jeunes jocistes, l'engagement dans le mouvement de jeunesse a précédé un engagement syndical. Donc, une fois adultes, ils s'impliquaient plutôt dans les formations syndicales comme la CFTC ou la CGT-FO, que dans un parti politique. Exceptionellement, il est arrivé qu'un jeune membre du syndicat chrétien devienne responsable du MRP, comme André Heurteaux, dernier secrétaire fédéral du MRP du Nord.

Dans le domaine politique le gouvernement de Pierre Mendès-France a suscité l'enthousiasme de jeunes catholiques dans ses orientations politiques. Mendès-France a réussi à mettre un terme à la guerre d'Indochine et il a lancé des comités interministériels de jeunesse auprès des ministères du Travail, de la Santé, de l'Education Nationale, de l'Agriculture et de la Défense. Le MRP s'est séparé de ses jeunes en s'abstenant pendant le vote d'investiture et puis en votant contre son gouvernement en mars 1955 calors que la JOC a exprimé un avis assez favorable à l'égard de son gouvernement dans son journal de masse.<sup>2</sup>

Quelle influence la politique de la jeunesse a-t-elle laissé sur les mouvements catholiques? Cette politique répondait aux désirs de l'ACJF depuis 1945 quand le conseil fédéral a demandé la suppression du Sous-secrétariat d'Etat à la jeunesse en revendiquant la création d'un service interministériel de la jeunesse. L'ACJF voulait qu'il y ait une « liaison organique avec tous les ministères et services publics qui sont amenés à prendre des décisions qui peuvent avoir des répercussions sur la vie des jeunes ». Paradoxalement, l'ACJF citait un article co-écrit par André Colin et Albert Gortais, paru dans les Cahiers de notre jeunesse en mars 1945. Dix ans plus tard, l'opposition du MRP au gouvernement Mendès-France a précipité la chute du gouvernement qui a réalisé les vœux des étudiants chrétiens.

L'objectif des militants chrétiens était de faciliter l'action représentative des mouvements de jeunesse auprès des pouvoirs publics. Avec la création des organes de consultation auprès des ministères, les mouvements de jeunesse pouvaient assumer une action représentative et politique en faveur de leurs membres et de leur milieu social. Or, cette action représentative a éliminé le besoin d'un engagement dans un parti politique parce que le mouvement de jeunesse pouvait désormais remplir une fonction représentative si bien qu'il n'était plus nécessaire de passer par un parti. La JEC a confirmé qu'elle considérait cette représentativité justifiée dans sa « Charte de l'action représentative de la JEC ». Les dirigeants ont décidé de déterminer deux conditions pour toute action du mouvement :

1° que cette action porte sur un besoin de la jeunesse d'âge scolaire ou universitaire (allocation d'étude, formation professionnelle, débouchés, loisirs, internat, etc.)

2° que cette action vise à exprimer les répercussions des problèmes généraux sur la jeunesse (problème d'Outre-Mer par exemple) en considération de leur gravité.<sup>4</sup>

A la veille des élections législatives, François Mauriac a déclenché une polémique (*L'Express*, le 8/12/1955) en déclarant que l'espérance des chrétiens était l'arrivée au pouvoir de Mendès-France. *La Croix* a mis en question les consignes de Mauriac à cause du danger qu'il faisait peser sur la survie de l'école libre. La réponse de Mauriac prenait pour cible les « politique de droite » et « politique coloniale » du MRP en visant le clivage entre les générations chrétiennes :

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> CNAEF: JEC, 12 LA 227, Note doctrinale de l'ACA sur l'ACJF et les mouvements de jeunes octobre 1956.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Jeunesse ouvrière, n°146 – mars 1955.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> CNAEF: 12 LA 265. ACJF, n°5 – Rapport du Conseil fédéral des 28-29 déc. 1946.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> CNAEF: JEC, 12 LA 60, Conseil fédéral - déc. 1955.

« Les parents d'élèves de l'enseignement libre auront peut-être le cœur de voter encore pour MM. Letourneau, Coste-Floret, ou Georges Bidault. Mais les élèves eux-mêmes devenus grands, ou du moins ceux d'entre eux qui nous écrivent se posent des questions à propos de ces messieurs. Ils espèrent que nous allons en délivrer le pays. Ils ne veulent pas sacrifier cette espérance aux vastes pensées des « parents d'élèves ». C'est ce que j'ai voulu dire et j'espère cette fois avoir été clair » (L'Express, le 15/12/1955).

Mauriac a révélé un fort courant de jeunes chrétiens qui se sentaient proches du mendésisme.

#### L'Afrique du Nord

La crise en Afrique du Nord a aussi suscité un clivage entre les jeunes chrétiens et le MRP. Plus proche des tendances progressistes de *Témoignage chrétien* et de la Jeune République que du MRP, la JOC dès 1955 a voté une motion sur les événements d'Afrique du Nord pendant son conseil national. Elle a dénoncé les conditions de vie et la discrimination raciale pratiquée en Afrique du Nord. La JOC a reconnu comme légitime les aspirations de tous les hommes « quelles que soient leur race et leur religion, à l'épanouissement de leur personne, par l'accession à leur propre culture et à la responsabilité ». En constatant « le profond désarroi dans la conscience des jeunes rappelés ou maintenus sous les drapeaux «, la JOC a appelé les responsables du pays à « envisager toutes les solutions susceptibles de mettre fin à un conflit engendrant la misère et la douleur des peuples... » Pour justifier cette intervention de nature politique, la JOC a déclaré qu'elle était fidèle à sa mission : « porte-parole de milliers de jeunes travailleurs nous avons le devoir de refléter fidèlement leur conscience ». \(^1\)

Deputé MRP et ministre des Finances, Pierre Pflimlin, a cru nécessaire de répondre à la JOC le 10 octobre 1955 pour défendre l'œuvre française en Algérie. Il a reconnu l'inquiétude des jeunes soldats et des rappelés envoyés en Afrique du Nord qui légitimement voulaient comprendre la signification du sacrifice qui leur était demandé. Il a admis ne pas connaître personnellement l'Afrique du Nord. Néanmoins, il a trouvé la motion de la JOC « injuste dans la mesure où (elle) semble condamner l'œuvre français en Afrique du Nord ». Pflimlin a longuement expliqué la mission française en Afrique:

« Il nous reste de nombreux progrès à accomplir et il est légitime que l'attention de la JOC se porte sur ces problèmes. Mais il serait regrettable que votre organisation, attentive seulement à certains aspects du problème, en vienne à condamner l'œuvre français en Afrique et à abandonner les responsabilités qui nous incombent et à l'égard de populations qui seraient vouées à un sort bien pire que celui qu'elles connaissent actuellement. Les nationalistes éclairés eux-mêmes le reconnaissent et affirment leur volonté – que je crois sincère chez bon nombre entre eux – de maintenir sous une forme nouvelle les liens unissant leur pays au nôtre ».

Pourquoi les jeunes chrétiens ont-ils pris des positions anti-coloniales ? Tout d'abord, c'était les jeunes qui ont été rappelés comme soldats pour faire le service militaire. Puis, parmi les anciens militants des mouvements circulaient des lettres concernant les conditions en Algérie. En 1955, dans la JEC circulait un bulletin avec des textes intitulés « Afrique du Nord et hiérarchie catholique ». Le bulletin dénonçait les tortures des prisonniers. En mai 1956, un document confidentiel diffusé par les JOC, JAC, JEC reproduit des lettres écrites entre mars 1955 et mars 1956 par des anciens militants rappelés pour le service militaire en Algérie. Ces courriers décrivaient le pillage, l'exécution des civils, femmes et enfants, la torture des prisonniers, et les camps d'internement en Afrique du Nord. Cinq jours plus tard, la JEC a reconnu l'aspiration légitime à l'indépendance des peuples algériens dans une circulaire communiquée aux équipes fédérales. L'ACJF en été 1956 se demandait si la guerre d'Algérie commençait. Elle a compris le malaise des Algériens comme conséquence de leur statut de « citoyens mineurs » :

« Nous avons accordé – sur le papier – la citoyenneté française en 1947 à 9 millions de Musulmans. Mais nous tardons à réaliser l'égalisation des conditions de vie économiques et sociales.

<sup>3</sup> CNAEF: JEC, 12 LA 170, « Documents confidentiels du 23/5/56 »; « Lettre aux secrétaires fédéraux du 28/5/1956

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Archives Départementales des Hauts de Seine : Fonds JOC, 44J/ 181. Conseil national 17-19 sept. 1955.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ibic

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> CNAEF: JEC, 12 LA 265, » ACJF, Confrontations n°2 – été 1956 »

Mais il y a aussi des causes politiques à ce malaise. Les Algériens souffrent en effet de la condition de citoyens mineurs qui leur a été faite par l'institution d'un double collège électoral et l'inégalité des représentations des deux communautés au sein des différentes assemblées ».

Le fossé entre le MRP et les jeunes de la JEC, JOC et ACJF croissait dans les années 1950 surtout autour des questions coloniales et de sa participation à des gouvernements de droite.

#### Rénovation Démocratique

Les jeunes des équipes étudiantes de la Seine se sont regroupés au sein du MRP en créant un mouvement minoritaire appelait « Rénovation démocratique » sous la direction de Pierre-Marie Biarnès, Jean-Marie Daillet et Pierre Bergougnan à partir de 1956. Ses collaborateurs avaient le soutien des députés et anciens ministres Francisque Gay et Robert Buron. Ils cherchaient une rénovation de la démocratie chrétienne pour que le MRP ne soit pas un parti bourgeois et s'opposaient à la politique de Robert Lacoste en Algérie. Le groupe diffusait un bulletin dans les fédérations MRP entre 1957 et 1961. Ils republiaient les dénonciations de la torture en Algérie de la part de l'Action catholique ouvrière. Paul Teitgen, ancien gouverneur général de l'Algérie et frère du président du MRP Pierre-Henri Teitgen, s'est moqué du terme « Algérie française », étant donné la faible minorité des Français parmi les populations d'Afrique du Nord.<sup>2</sup> Le bulletin était distribué dans 15 fédérations et touchait entre 4000 et 5000 personnes.<sup>3</sup> La Commission exécutive a interdit le bulletin le 4 mars 1958 dans une circulaire signée par Pierre-Henri Teitgen et du secrétaire général Simonnet.

Néanmoins, la publication mensuelle a continué à paraître, grâce aux efforts de Biarnès, Daillet, Philippe Saint-Marc. Simonnet a envoyé une circulaire aux fédérations déclarant que Rénovation Démocratique n'était pas éditée par les organismes directeurs nationaux du mouvement et que ses articles n'engageaient pas le MRP. Cet effort de renouveler le MRP dans une perspective anti-coloniale et sociale a été combattu par le secrétariat général qui voulait maintenir le contrôle sur le mouvement. Ce courant a disparu en février 1961. Parmi ses jeunes collaborateurs, J-M Daillet, accédera à des responsabilités politiques, étant élu député en 1973.

#### Les jeunes ruraux et le MRP

Tandis que la JOC dans son engagement syndicaliste et la JEC dans ses affinités vers le mendésisme se sont tournés à gauche du MRP, la JAC continuait de fournir au MRP des militants et cadres. Toute une génération proche du Centre national des jeunes agriculteurs, formée à la JAC accédait aux responsabilités syndicales et politiques dans les années 1950 et 1960. Les milieux ruraux se sentaient proches du MRP avec Léon Dubois à la tête des équipes rurales. Son collaborateur Michel Cuperly, ancien journaliste de Jeunes Forces Rurales, collaborait avec le député finistérien Louis Orvoën dans la section d'études rurales à partir de 1956 pour intégrer des propositions des jeunes ruraux dans les projets législatifs du mouvement. En outre, Simonnet a parrainé le lancement du journal Paysans en 1956 qui réunissait des anciens jacistes du CNJA et du MRP. Le congrès national de 1958 était dominé par des délégués ruraux, qui dirigeaient les séances et cherchaient des solutions aux problèmes de l'agriculture dans la réforme de l'exploitation familiale. Orvoën a salué l'élite issue de la JAC et il a prôné une révolution qui ne serait ni ouvrière, ni paysanne, mais humaine. Aux législatives de 1958, six des cinquante-cinq députés MRP étaient des ruraux. Les cadres et les élus ruraux du MRP ont noué des liens entre le mouvement et les militants chrétiens dans les mouvements familiaux et les associations syndicales et professionnelles.

L'affinité entre la JAC et le MRP se rattachait à une idéologie commune d'un progrès social qui mettrait la personne humaine au centre des problèmes économiques et sociaux. En même temps, la JAC s'occupait des questions professionnelles et syndicales si bien que les concepts de réformes et de révolutions se posaient aux jeunes ruraux. Michel Debatisse, secrétaire général de la JAC en juin 1955, a posé la question à la commission épiscopale rurale : l'Eglise était-elle pour le réformisme ou pour la Révolution, parce que c'était la question qui divisait les relations entre la JOC et l'ACJF. L'action de la JAC devenait plutôt professionnelle et syndicale que confessionnelle, ce qui a provoqué des conflits entre la hiérarchie et les dirigeants de la JAC.

Rénovation Démocratique, janvier 1958.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Rénovation Démocratique, janv. 1959

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Le Monde, 13 / 1 / 1960.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> AJ: 1Pa551, Notes du P. Dujardin « Entretien de la Commission Episcopale avec la JAC du 24/6/55

L'opinion favorable à l'égard du MRP dans les milieux ruraux était solide. Quand *Jeunes Forces Rurales* a publié des analyses des partis politiques pendant le gouvernement Mendès, elle a noté que le MRP s'est incliné à droite. Mgr Lefebvre, furieux, interdisait au journal de publier des jugements politiques parce que ce n'était pas le lieu et expliquant qu'il avait reçu de nombreuses « *réactions violentes* » de la part de chrétiens estimant que ce n'était pas le rôle du journal chrétien. En juillet 1956, Mgr Lefebvre, président de la commission rurale de l'Episcopat français, voulait faire démissionner Michel Débatisse, à cause de son orientation « *humaniste et pour l'éducation humaine* ». D'après l'évêque la JAC ne faisait plus d'évangélisation. Dans une lettre au président de la commission rurale de l'Episcopat, l'aumônier national, Père Dujardin, se défendait des accusations selon lesquelles il avait mené la JAC au « *déviationnisme politique* » en septembre 1956. La JAC n'était pas exceptionnelle à cet égard. Tous les mouvements de jeunesse se tournaient davantage vers l'action sociale et moins vers l'évangélisation d'une société française de plus en plus sécularisée.

#### Cinquième République

La vie du MRP sous la Cinquième République a surtout été marquée par son déclin électoral dans les grandes villes et en dehors des régions de forte pratique religieuse ce qui a bouché pour les jeunes les postes de candidats à pourvoir. Toutefois, un brillant orateur et jaciste comme Bernard Lambert a réussi à se faire élire en 1958. Si les postes nationaux ne présentaient plus beaucoup de possibilités pour ses jeunes adhérents, les débouchés locaux pouvaient offrir des possibilités de promotion pour le MRP. Au Congrès national de mai 1959, Simonnet a constaté le succès du MRP aux municipales de mars. Le parti représentait 15% des conseillers municipaux des grandes villes et il a augmenté de 400 le nombre de ses conseillers municipaux dans les communes de 9000 à 120000 habitants. Par ailleurs, parmi les sénateurs, le groupe le mieux représenté était celui des agriculteurs exploitants. Avec le départ des ministres MRP du gouvernement en 1962 et l'élection du président au suffrage universel, le parti a souffert des effets du gaullisme par son déclin électoral. Malgré les candidatures de jeunes jacistes ou syndicalistes dans l'Ouest et le Nord, le parti n'a pas pu résister à l'attraction des gaullistes sur son électorat de droite.

#### Gauchissement de la JEC

Par rapport à la JAC, la JEC s'est dirigée à la gauche pendant la Cinquième République tout en agissant dans les paramètres de l'action apostolique et en évitant le politique. Les lecteurs de sa publication Messages s'intéressaient plutôt aux informations politiques qu'aux articles de formation doctrinale.<sup>5</sup> Une enquête d'avril 1959 a révélé que les jeunes se posaient des questions sur la doctrine sociale de l'Eglise. Ils voulaient savoir « ce qui politiquement est chrétien et ce qui ne l'est pas ». L'auteur a signalé qu'elle affirmait « l'absolu respect des personnes humaines » mais sans préciser les options politiques des chrétiens si bien que la liberté politique des chrétiens s'est manifestée dans la présence des chrétiens dans tous les groupes parlementaires à l'Assemblée. Avec cette liberté politique et le devoir de faire des choix eux-mêmes dans l'interprétation de l'Evangile, les jeunes se heurtaient aux limites établies par la hiérarchie. Au conseil national de décembre 1960, la JEC a réaffirmé son soutien au droit à l'autodétermination pour le peuple algérien en signant la motion du GEROJEP et dans un communiqué elle a soutenu l'action de l'UNEF pour la prise de conscience des jeunes face au problème algérien. 6 Cependant, elle ne pouvait pas participer à la manifestation parce qu'elle n'était pas de son ressort. En tant que mouvement d'Action catholique, mandaté par l'Eglise, il n'avait pas à prendre une position politique

Dans son rapport moral de 1961, le secrétaire général Mastias a abordé la question « Avec qui bâtir une politique jeunesse? » Avant tout, il recommandait l'action avec les mouvements d'Action catholique spécialisée, mais il souhaitait que la JEC remplisse son rôle de « corps intermédiaire » dans la société en faisant une action de masse pour que le plus grand nombre puisse prendre des responsabilités. L'action restreinte à un milieu catholique ne serait pas

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> AJ: 1Pa551, Commission Episcopale Rurale, « Consignes de Mgr Lefebvre, 21/6/1955.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> AJ : 1Pa551, Notes du P. Dujardin après la conversation du 3/7/1956.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> AJ: 1Pa551, Lettre du 18/9/1956

<sup>4 350</sup>AP/35

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Messages, n°36 – octobre 1959, pp. 14-15.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> CNAEF: JEC, 12LA10

suffisante pour transformer le milieu scolaire. 1 Face à une société française de plus en plus séculaire, les jécistes cherchaient à aborder les injustices sociales avec les non-chrétiens, au lieu de limiter son action à l'apostolat d'évangélisation.

Le gauchissement de la JEC dans les années 1960 s'est révélé dans son programme d'action en faveur de la démocratisation de l'enseignement et ses intentions de nouer des liens avec des mouvements en dehors du cadre confessionnel. Depuis son conseil national de 1963, la JEC a déclaré que la société ne serait réellement démocratique, que si son école l'est.<sup>2</sup> Cette position a abouti à la crise de 1965, quand 28 dirigeants sur 45 ont démissionné suite à une confrontation avec la hiérarchie. Secrétaire général, Pierre Le Strat a expliqué le dilemme des jécistes dans ses projets pour une école démocratique :

« ... l'école n'est qu'un reflet de la société capitaliste qu'elle sert. La société capitaliste ne peut accepter qu'une école bourgeoise, où l'on retrouve les inégalités et les injustices qu'elle-même entraîne.

« Mais à quoi sert cette analyse si on nous refuse le droit d'en tirer les conclusions. Si on nous conteste le devoir d'en tirer des conséquences pratiques pour une action visant à la transformation des situations en place? »<sup>3</sup>

Les anciens de la JEC des années 1960 ont continué sur cette voie de gauche. Jean Mastias devient le dernier responsable national des jeunes du MRP à la suite des discussions avec le président et le secrétaire général du MRP qui lui avaient offert un poste au bureau national en 1962.<sup>4</sup> Son objectif était de dépasser le MRP avec une ouverture vers la démocratie sociale. En avril 1963, Mastias a abordé le faux dilemme entre la démocratie chrétienne et le travaillisme dans le bulletin des équipes jeunes du MRP. Il a redonné une impulsion aux espoirs des Républicains populaires de fonder un parti travailliste suivant le modèle du parti travailliste britannique. La dernière tentative de réaliser ce projet a échoué avec l'effondrement de la candidature de Gaston Defferre et l'espoir d'unir les démocrates chrétiens et les socialistes en 1965. Mastias avec d'autres jeunes du MRP, a rejoint Objectif 72 de Robert Buron, qui traçait une voie au socialisme pour les anciens MRP.

Son successeur à la JEC, Henri Nallet, a démissionné de ses fonctions en 1964 en raison du désaccord de la hiérarchie avec les objectifs du conseil national de Dijon, qui a demandé que la JEC soit solidaire en participant à tous les regroupements des mouvements de jeunes et présente dans l'élaboration des solutions aux problèmes du monde jeune.<sup>5</sup> Il a adhéré au Parti socialiste et fut élu député en 1986.

Enfin, Jean-Yves Cozan, secrétaire fédéral de la JEC du Finistère (1957) et responsable national des équipes universitaires à Paris (1960) a aussi partagé cette tendance de gauche de la JEC. En retournant dans le Finistère, il a rejoint le MRP en 1962 espérant renouveler un courant progressiste dans le parti.<sup>6</sup>

#### Conclusion

Le MRP a rallié une génération de catholiques issus des mouvements de jeunesse d'avant guerre qui ont participé à la Résistance. Son caractère neuf et révolutionnaire a trouvé un écho parmi les milieux des militants chrétiens à la Libération. Pourtant, avec son déclin électoral à partir de 1947 et l'implantation de ses parlementaires, le parti n'offrait plus autant de débouchés pour les jeunes générations. En même temps, les jeunes étaient décus par l'instabilité gouvernementale de la Quatrième République et l'image conservatrice du mouvement à partir de 1950 à cause de sa participation aux gouvernements de droite et de ses positions coloniales. Avec les limites imposées aux mouvements confessionnels par la hiérarchie, les militants chrétiens prenaient des distances vis-à-vis des partis, tout en mettant en valeur leur rôle représentatif de leurs milieux respectifs. A l'intérieur du catholicisme français un pluralisme politique parmi les mouvements a d'abord conduit à l'éclatement de l'ACJF, et ensuite marqué la génération des militants chrétiens dans le camp de la démocratie sociale et des rassemblements de gauche. Ce pluralisme

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ibid, Mastias, "Rapport moral", décembre 1961. <sup>2</sup> CNAEF: JEC, 12LA11

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Figaro, 12/4/1965.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Entretien du 10 mai 2005.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> La Croix, 10/9/1964

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Entretien du 5 juillet 2005.

à l'intérieur du catholicisme français était une conséquence de la transformation de sa culture politique. La génération du ralliement s'est rassemblée dans un parti neuf, mais qui regroupait principalement des chrétiens. Dans les années 1950 et 1960 les jeunes des villes cherchaient des liens avec d'autres mouvements soit du monde ouvrier ou du monde scolaire. Etant donné le fort taux de croyance dans les campagnes, et une vision humaniste de l'économie, les anciens jacistes ont continué à fournir des membres au MRP en rejoignant le mouvement démocrate-chrétien.

Quelles sont les implications pour d'autres recherches? Jurgen Habermas a introduit la notion de la transformation de la sphère publique comme facteur critique dans les ruptures politiques comme la Révolution française. Une étude poussée des mouvements catholiques à l'intérieur du catholicisme français présente une nouvelle piste de recherche pour élaborer les étapes dans la démocratisation du catholicisme français, d'un ralliement démocrate chrétien, vers un pluralisme politique et une percée à gauche dans les années 1960. Les fruits de cette évolution démocratique sont la présence des catholiques et anciens du MRP dans les formations allant de la droite à la gauche de l'échiquier politique et l'esprit humaniste dans les structures démocratiques et économiques françaises. L'intégration des chrétiens en masse dans le parti socialiste dans les années 1970 est aussi l'héritier du pluralisme développé durant cette période. Les catholiques du MRP et des mouvements d'Action catholique ont renforcé la démocratie française en introduisant leur souci de la personne humaine dans leur action politique et en insistant sur le respect de la liberté et la justice dans le cadre républicain. Paradoxalement, leurs divergences ont renforcé la démocratie participative et la citoyenneté des catholiques français tout en sonnant la disparition du MRP parti d'inspiration démocrate-chrétienne.



<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere : An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Thomas Berger & Frederic Lawrence, trans. Cambridge, Mass., MIT Press, 1989.

# Le rapport des mouvements catholiques étudiants avec les autorités religieuses : politique épiscopale et liens financiers (depuis 1956)

#### **Ludovic LALOUX**

En 1886, Albert de Mun fonde l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF). Sans être pour autant exclusive, cette organisation se tourne essentiellement vers le milieu estudiantin qui est assez restreint à l'époque. Fondée en Belgique en 1924, la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) se développe en France à partir de 1926. Cette apparition dans l'hexagone inaugure la mise en place pour les jeunes, en une dizaine d'années, d'une série de mouvements d'Action catholique, spécialisés en fonction des milieux sociaux<sup>1</sup>, qui se lient à l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF) et l'ouvrent davantage sur le plan sociologique. En 1938, une recommandation de l'Assemblée des cardinaux et archevêque de France encourage tout particulièrement le développement des mouvements d'Action catholique spécialisée. Ils sont déclarés spécialement mandatés pour contribuer à l'application de la pastorale des évêques dans leur diocèse, ce qui vaut à ces organisations une reconnaissance particulière et leur permet, finalement, d'exercer une prééminence par rapport aux autres œuvres de laïcs. Cependant, en 1956, de vives tensions internes, particulièrement entre la JOC et la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) provoquent l'éclatement de l'ACJF. Cette auto-dislocation invite à réfléchir au sens de cette disparition qui pourrait être de nature à une remise en cause en profondeur du bien fondé de la focalisation de l'épiscopat français en faveur des mouvements, de jeunes particulièrement, d'Action catholique spécialisée. Plus exactement, à propos des mouvements catholiques étudiants, l'épiscopat délimite-t-il à l'avance une politique à suivre ou se contente-til d'agir en fonction des événements qui surgissent?

Il convient de s'interroger pour savoir dans quelle mesure la crise de l'ACJF ne préfigure-t-elle pas d'autres séismes² qui affectent, pendant plusieurs années, des mouvements de jeunes et qui offrent comme point commun de remettre en cause l'autorité épiscopale à une époque troublée marquée par la guerre d'Algérie et l'émergence d'une contestation estudiantine. L'analyse de la période de 1965 à 1975 invite à réfléchir au degré de conviction de l'épiscopat dans ses tentatives de reprise de contrôle des mouvements contestataires. L'étude des trois décennies qui suivent cherche à évaluer le niveau d'équité entre les mouvements qui semble s'annoncer alors que les évêques votent, en 1975, la fin du mandat accordé jusque-là par leurs soins aux mouvements d'Action catholique spécialisée.

#### 1956-1965 : crises qui conduisent à un rejet de la tutelle épiscopale

#### Crise et éclatement en 1956 de l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF)

En 1954, est rédigé un projet de nouveaux statuts de l'ACJF au sein de laquelle les dirigeants de la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), en raison notamment de leur formation intellectuelle, exercent une large influence<sup>3</sup>. La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) s'oppose à ce texte en gestation qui, selon elle, ne permet pas, au sein de cet organe fédérateur, l'autonomie de direction des mouvements à laquelle elle se déclare attachée. En février 1955, malgré l'hostilité de la JOC, la commission exécutive de l'ACJF décide de publier des *Cahiers de l'ACJF*. Cette publication de l'organisation fédérative illustre la volonté de la majorité de ne pas tenir compte de la position de la JOC. En mars 1955, une note de l'Assemblée des cardinaux et archevêques

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jeunesse agricole catholique (JAC), Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), Jeunesse indépendante chrétienne (JIC) et la Jeunesse maritime chrétienne (JMC).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Sur ce point, Alain-René Michel apporte des éclairages dans son dernier ouvrage *Catholiques en démocratie*, Cerf, 2006, 734 p.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> De plus, à la base, la prolongation de la scolarité conduit à une diminution des ressources de la JAC et de la JOC au profit des effectifs de la JEC.

de France considère que seule une décision unanime des cinq mouvements<sup>1</sup> membres de l'ACJF peut véritablement correspondre au point de vue de cette dernière. Le 15 septembre 1956, André Vial, président de l'ACJF, démissionne de son poste en raison de la paralysie de fonctionnement à laquelle il s'estime confronté. Ce départ conduit à l'éclatement de l'ACJF.

Sur le fond, cette situation révèle deux conceptions différentes de l'apostolat à accomplir : la JEC préconise d'œuvrer dans le sens d'une éducation totale, tandis que la JOC entend se vouer à l'évangélisation. Il est probable que les évêques, marqués l'engagement de jeunes jocistes lors de manifestations politisées et soucieux d'éviter d'accentuer la fracture avec le milieu ouvrier visible lors de la condamnation des prêtres ouvriers (1954), aient voulu prendre partie pour la JOC apparue, cette fois, dans de meilleures dispositions à leurs yeux.

#### Crise en 1957 de la Route, branche aînée des Scouts de France

Au milieu des années 1950, la Route, branche aînée des Scouts de France, rassemble pratiquement pour moitié des lycéens et des étudiants<sup>2</sup>. Le 3 novembre 1956, une assemblée générale du mouvement adopte le texte « Proposition de la Route » dont le contenu tranche par rapport aux pratiques antérieures des Scouts de France. Ce document conduit à considérer la Route à la fois comme l'aboutissement du cursus scout et comme un mouvement de jeunes à part entière. De plus, dans une perspective non seulement individuelle mais aussi collective, il préconise une action sociale, civique et politique. À l'occasion de cette importante réunion est aussi approuvée « la ratification de la transformation des statuts officialisant le filtrage des candidatures au conseil national [...] »<sup>3</sup>, ce qui conduit à écarter certains dirigeants : « Il en résulte aussitôt un profond renouvellement du conseil national, dont dix membres seulement (sur vingt-quatre) conservent leur poste [...] »<sup>4</sup>. Ces bouleversements expliquent la démission en ce mois de novembre 1956 de Michel Menu, commissaire national de la branche éclaireurs, qui exprime de la sorte son désaccord.

Dans ce contexte tendu survient l'annonce d'une tragique nouvelle. Quelques jours plus tôt, le 27 octobre 1956 à Tablat en Algérie, a été tué Jean Muller, ancien chef de clan à Metz devenu membre de l'équipe nationale de la Route. Le 20 décembre, *Les Cahiers du Témoignage chrétien* publient des extraits de ses lettres. Appelé du contingent envoyé en Algérie pour y maintenir l'ordre, le chef scout y notait ses réflexions de chrétien confronté à la guerre. Le numéro de mai 1957 de *La Route* s'y réfère : « As-tu lu les lettres de Jean? Tu peux les commander au TC ». Désireux de ne pas entraîner le mouvement sur un terrain délicat, Michel Rigal, commissaire général des Scouts de France, bloque le numéro chez l'imprimeur afin que soit supprimé le passage jugé problématique. En réaction, le 9 mai 1957, l'équipe nationale démissionne dans un fracas médiatique. La Route cesse d'exister.

#### La Jeunesse étudiante chrétienne : des crises à répétition (1957, 1964, 1965)

Attachée à la formation civique et sociale, la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) veille jalousement à sa liberté d'action dans le choix de ses orientations. En octobre 1956, une note doctrinale<sup>5</sup> de l'Assemblée des cardinaux et archevêque de France tempère ses ardeurs. Refusant que leur soit ainsi dictée la conduite à tenir, les 80 membres des secrétariats généraux de la JEC et de la Jeunesse étudiante chrétienne féminine (JECF) démissionnent en mai 1957. Après cette crise, en survient une autre 1964. En avril de cette année-là, se tient à Dijon un conseil de la JEC qui, dans ses orientations, insiste sur la notion d'action, tandis qu'au cours du même mois le conseil de la JECF à Saint-Germain-en-Laye met l'accent sur les aspects sociologiques. Président de la commission épiscopale du monde scolaire, Mgr Veuillot exprime des réserves à propos du rapport élaboré à Dijon. En juillet 1964, comme préalable à toute discussion entre la JEC et l'épiscopat, cet évêque demande la démission d'Henri Nallet, secrétaire général du mouvement. Ce dernier s'exécute. En mars 1965, au nom du conseil permanent de l'épiscopat, Mgr Veuillot rencontre les responsables de la JEC et de la JECF pour

<sup>2</sup> 48,6 % d'après une enquête effectuée auprès des membres de la Route en fin d'année 1955. Voir *La Route*, janvier-février 1956.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> JAC, JEC, JIC, JOC et JMC.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Christian Guérin, L'utopie scoute de France, Fayard, 1997, 584 p., p. 365.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Philippe Laneyrie, Les Scouts de France – L'évolution du Mouvement des origines aux années 80, Cerf, 1983, 456 p. p. 256.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> La Documentation catholique, n° 1238, 11 novembre 1956.

leur demander si les orientations actuelles de leurs mouvements correspondent à la mission confiée par l'épiscopat dans le cadre du mandat. Parmi les 27 dirigeants, 15 répondent négativement. Dès lors, seuls les minoritaires demeurent reconnus par l'épiscopat afin d'assurer la direction des organisations respectives.

En novembre 1965, des étudiants ayant quitté la JEC en avril précédent et d'autres jeunes, issus notamment de l'Association des étudiants catholiques de Paris, fondent la Jeunesse universitaire chrétienne (JUC). Son manifeste récuse toute attache avec la hiérarchie ecclésiale. *Elle « se solidarise avec les luttes que poursuit le mouvement prolétarien et se rattache au courant socialiste dans son ensemble »*<sup>1</sup>. Très contestataire et numériquement faible, la JUC ne subsiste que pendant quelques mois.

#### 1965-1975 : tentatives épiscopales de reprise de contrôle ?

#### « Option pastorale ferme » en faveur de l'Action catholique spécialisée

Au cours d'une rencontre de leurs membres à Pontoise en septembre 1966, la Fédération française des étudiants catholiques (FFEC) fusionne avec la JEC-universitaire (JEC-U) qui se coupe du reste de la JEC. Ce regroupement donne naissance à la Mission étudiante dont la branche universitaire est l'Action catholique universitaire (ACU). Amputée de ses étudiants², la JEC n'évolue désormais guère que dans quelques aumôneries de l'Enseignement public et voit ses effectifs fondrent d'une manière drastique³. Les évêques de la commission épiscopale française du monde scolaire et universitaire souscrivent à cette refonte structurelle et confirment la suprématie de ces organisations d'Action catholique⁴: « Il existe dans l'Église, en France, un mouvement d'Action catholique qui a reçu mission pour l'évangélisation des jeunes à partir du monde scolaire et universitaire. En conséquence, la Commission épiscopale du monde scolaire et universitaire demande que toute action apostolique au service des jeunes en école ou en Université soit menée en relation organique avec la JEC et l'ACU. »

Dans l'esprit de la primauté de l'Action catholique, la déclaration du 15 novembre 1967 de l'épiscopat indique que « les évêques de France renouvellent *l'option pastorale ferme pour le type de présence* que représente, en France, *l'Action catholique* sous toutes ses formes. »<sup>5</sup> Deux ans plus tard, le 24 juin 1969, le Conseil permanent de l'épiscopat publie une note, « afin de dissiper les malentendus » qui ont pu naître, où il souligne<sup>6</sup> : « L'Apostolat des laïcs en France apparaît, dans sa diversité, comme orienté par le type de présence inventé et vécu par l'Action catholique. C'est ainsi que l'Action catholique donne le ton, le sens de la marche, le style de présence. Les mouvements d'A.C. comme tels jouent un rôle de pilotes. » Suit la liste des 18 mouvements « authentifiés officiellement comme mouvements d'Action catholique »<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> En 1998, présente dans dix diocèses, la JEC rassemble 500 membres. Ils sont environ 200 en 2005.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> D'après *La Documentation catholique*, n° 1461, 19 décembre 1965, colonne 2201. La JUC n'est pas à confondre avec la JEC-universitaire.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Quelques rares équipes d'étudiants émergent à la fin du XX<sup>e</sup> siècle.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> » La JEC et l'ACU: résolution des 6 et 7 mars 1967 de la Commission épiscopale française du monde scolaire et universitaire », *La Documentation catholique*, n° 1497, 2 juillet 1967, colonne 1218.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> » Déclaration, orientations et résolutions de l'Assemblée plénière de l'épiscopat français sur les exigences missionnaires », *La Documentation catholique*, n° 1506, 3 décembre 1967, colonnes 2036-2037. Dans ses résolutions de 1960, l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France emploie l'expression d'» attention privilégiée » pour caractériser l'attitude à adopter à l'égard de l'Action catholique spécialisée. Cette formulation devient « option pastorale ferme » et figure dans la déclaration épiscopale « Laïcs et exigences missionnaires » approuvée par un vote de l'assemblée.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> » Note du Conseil permanent [du 24 juin 1969] de l'épiscopat français sur l'Apostolat des Laïcs (Précisions sur les orientations de l'Assemblée plénière, à Lourdes, en 1967) », *La Documentation catholique*, n° 1545, 3-17 août 1969, p. 730-731.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Action catholique des milieux indépendants, Action catholique ouvrière, Chrétiens dans le monde rural, Jeunesse indépendante chrétienne, Jeunesse indépendante chrétienne féminine, Jeunesse ouvrière chrétienne, Jeunesse étudiante chrétienne, Jeunesse étudiante chrétienne féminine, Action catholique universitaire, Jeunesse maritime chrétienne, Mouvement rural de la jeunesse chrétienne, Cœurs vaillants - Ames vaillantes [Action catholique de l'enfance], Action catholique générale des hommes, Action catholique générale féminine, Mouvement des cadres chrétiens, Action catholique des membres de l'enseignement chrétien, Action catholique des milieux sanitaires et sociaux.

#### L'épiscopat ferme les yeux sur l'influence du marxisme

Au cours des années 1960, les thèses marxistes séduisent des mouvements d'Action catholique. Le Mouvement rural de la jeunesse chrétienne s'oriente dans cette voie avec le soutien de conseillers religieux comme le dominicain Paul Blanquart ou le salésien Giulio Girardi. Des responsables nationaux des années 1968-1972 admettent à propos du marxisme<sup>1</sup>: « On en a peut-être fait un absolu ». À l'occasion de son conseil national d'avril 1970 à Amiens, la JEC se définit comme « un lieu de confrontation entre une pratique marxiste et une pratique chrétienne toutes deux vécues par les mêmes militants »<sup>2</sup>. Alain-René Michel rappelle qu'à l'époque elle invitait à lire les livres de Feuerbach, Marx et Bakounine<sup>3</sup>. Selon Daniel Delaveau<sup>4</sup>: « Les militants maoïstes et trotskystes présents à l'intérieur en faisaient un lieu d'affrontement de chapelles et cherchaient à étendre leur influence en se servant du mouvement comme d'un réservoir de futurs militants pour leurs propres organisations. Une tentative d'OPA sur la J.E.C. fut même tentée par la Ligue Communiste au moment de la rencontre nationale de Dijon en 1972. »

À l'Action catholique universitaire (ACU), l'engagement politique prime sur l'évangélisation et s'inscrit dans la ligne du courant révolutionnaire. Sa rencontre nationale de 1971 s'adresse<sup>5</sup> « en priorité aux étudiants [...] dont l'analyse utilisant pour la plupart des outils marxistes les conduit à penser que l'Université et la Société ne sont pas réformables. Pour eux, se placer pour une action dans le cadre de cette société revient à aménager un système qui restera aliénant. Ils se situent donc dans le courant révolutionnaire. » En juillet 1972, la JOC et la JOCF approuvent la signature du « Programme commun de gouvernement » du Parti socialiste, du Parti communiste et du Mouvement des radicaux de gauche. Deux ans plus tard, ces mouvements soutiennent, en la personne de François Mitterrand, la candidature de l'union de la gauche et, le 1er juillet 1974, en réponse à leur invitation, le secrétaire général du Parti communiste, Georges Marchais, se rend au rassemblement « Objectif 74 » qui réunit 40 000 participants<sup>6</sup>. Cependant, cette vaste manifestation organisée par la JOC et la JOCF se révèle un gouffre financier. Le 23 juillet 1974, à l'unanimité moins un refus, les évêques du comité épiscopal financier leur accordent un prêt de 250 000 francs, sans intérêt et remboursable en cinq ans<sup>8</sup>, afin les aider financièrement. La JOC et la JOCF peuvent ainsi s'estimer confortées dans leurs choix.

#### Mise en œuvre d'une politique financière favorable à l'Action catholique

Outre les subventions versées aux mouvements à un échelon local, ou par les diocèses et les régions apostoliques, l'épiscopat octroie des aides financières au plan national. Le début du versement des subventions ordinaires ne s'effectue pas pour tous au même moment : 1967 pour le Mouvement rural de jeunesse chrétienne ; 1969 pour la Jeunesse ouvrière chrétienne et la Jeunesse ouvrière chrétienne féminine ; 1970 pour les Équipes enseignantes et 1974 pour le Mouvement eucharistique des jeunes (MEJ). À l'antériorité chronologique qui témoigne d'un privilège accordé aux mouvements d'Action catholique s'ajoute le fait qu'ils reçoivent la plus grande partie des subventions épiscopales ordinaires : 74,3 % en 1974. Cette situation

<sup>4</sup> Daniel Delaveau, « La JEC : un instrument irremplaçable », *Recherches JEC*, n° 28, 1979, 68 p., p. 49-60. Daniel Delaveau est membre de l'équipe nationale de la JEC de 1972 à 1975. Il en est le responsable national et le président de 1973 à 1975.

<sup>6</sup> » C'est avec plaisir que notre Parti a répondu à l'invitation de la Jeunesse ouvrière chrétienne à participer à son rassemblement national pour en suivre les travaux. » Georges Marchais, *L'Humanité*, 2 juillet 1974.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dans J.A.C./F. - M.R.J.C.: 1929-1979: 50 ans de notre mémoire, supplément à La Mèche, 1980, 283 p., p. 201.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> D'après Jean-Pierre Sueur, « Quand nous avons, à la JEC, découvert la lutte des classes », *Autrement*, dossier trimestriel n° 8, 1977, p. 42-55.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Entretien avec l'auteur, 16 mars 1988. Alain-René Michel est fédéral JEC en 1965.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> » Rencontre nationale, à Dijon (15-18 avril [1971]) organisée par l'ACU », *chrétiens dans l'université*, n° 4, marsavril 1971, 48 p., p. 34-35.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Qui s'ajoute à celui sans intérêt de 300 000 francs versé par l'épiscopat à la JOCF en février 1974 afin de lui permettre d'attendre le versement de subventions publiques déclarées attendues pour décembre 1974. Par ailleurs, en 1974, la JOC et la JOCF obtiennent chacune 78 000 francs au titre des subventions épiscopales ordinaires, soit un total de 156 000 francs.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> En cette période d'inflation importante, le remboursement de ce prêt de 250 000 francs aurait dû s'élever en francs constants à 404 622 francs en 1979. La différence représente pratiquement un doublement des subventions initialement octroyées en 1974. En francs et en euros constants, ces aides épiscopales nationales de 1974 représentent une somme 481 931 euros en 2006.

s'explique logiquement à l'époque du mandat. Toutefois, celui-ci cesse l'année suivante mais les faveurs financières s'accentuent à leur égard. En 1974, dans un contexte économique qui se dégrade, l'épiscopat décide un blocage des subventions, sauf pour les mouvements d'Action catholique.

#### Depuis 1975 : quel soutien épiscopal aux mouvements de jeunes ?

#### Une politique financière devenue exclusive en faveur de l'Action catholique

En 1979, les évêques suppriment les subventions ordinaires destinées aux mouvements d'adultes. Parmi les mouvements d'enfants et de jeunes, ceux d'Action catholique en obtiennent l'essentiel : 97,04 % en 1982, voire 100 % en incluant le MEJ dont la pédagogie se calque de plus en plus sur celle du « voir-juger-agir » de l'Action catholique. Rapportées à un membre d'un mouvement, les subventions se répartissent ainsi en 1982<sup>1</sup> : MEJ (0,31 F) ; JOC (10 F) ; JOCF (20 F); JIC (40 F); JEC (100 F). Cette année-là, les évêques décident de procéder à une revalorisation financière limitée aux seuls mouvements d'Action catholique spécialisée d'enfants et de jeunes, ce qui écarte la JEC et le MEJ. Effective dès 1983, elle conduit, en un an et alors que l'inflation en France est de 11,8 % en 1982, aux augmentations suivantes : 50 % pour la JIC et la JICF, 90 % pour la JOCF, 100 % pour la JOC et 118,2 % pour le MRJC. L'appui des évêques se révèle parfois décisif pour la survie de certains organismes. En 1995, la subvention épiscopale représente 48,7 % du budget de la Jeunesse indépendante chrétienne féminine. En 1999, en raison de la raréfaction de leurs effectifs, la JIC et la JICF votent la mise en place d'une confédération pour leurs deux mouvements. En 2000, la JICF compte moins de 50 cotisantes, ce qui ne lui confère guère une envergure nationale. Cette quasi-disparition permet de mieux comprendre le refus des évêques, lors de leur assemblée plénière de l'automne 2005, de lui accorder une subvention. De son côté, avec environ 300 membres, la JIC possède une implantation dans une quinzaine de départements en 2005, soit une hémorragie des deux tiers en une décennie.

#### Des mouvements s'affranchissent de leur ecclésialité mais restent soutenus par l'épiscopat

En 1977, archevêque de Strasbourg, Mgr Elchinger s'indigne de propos tenus dans Aristide, la revue de la JEC: « la manière dont on veut faire la formation biblique des jeunes est véritablement scandaleuse. »<sup>2</sup> Il dénonce aussi les encouragements aux relations sexuelles prônés par cette publication. Cependant, Mgr Yves Bescond intervient pour couvrir ce mouvement dont il est l'évêque protecteur. Cette année-là, la commission épiscopale du monde scolaire et universitaire dont dépend la JEC est la seule à obtenir l'enveloppe budgétaire demandée pour octroyer des subventions, ce qui tend à conforter la JEC. Un tract de celle-ci affirme qu'elle est « un mouvement ouvert à toutes les convictions et permettant la confrontation de toutes les opinions sur la Foi et l'Église »<sup>3</sup>. « Des célébrations bâties à partir des expériences vécues rejoignent le «C» de la JEC» note diplomatiquement la journaliste Isabelle de Wazières<sup>4</sup> en 1986. Elle ajoute cependant à propos de l'encadrement de l'association<sup>5</sup>: « les animateurs, s'ils veulent convaincre, doivent vivre ce qu'ils proposent. » Membre de l'équipe nationale, Pierre Laurent déclare en 1991<sup>6</sup> : « la JEC a toujours soutenu la pluralité confessionnelle au sein de son mouvement, voire même en y associant des gens qui se disaient athées, nihilistes, incroyants – aujourd'hui on se rend compte que c'est important »; « la notion d'évangélisation nous gêne ». Malgré ce genre de propos relatifs à l'annonce de la

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> En francs et en euros constants, cela donnerait les sommes suivantes en 2006 : MEJ (0,09 €) ; JOC (3 €) ; JOCF (6€); JIC (12€); JEC (30€). En 1982, ces subventions nationales ne tiennent pas compte d'aides obtenues à d'autres niveaux. À titre d'exemple, la JOC et la JOCF reçoivent au total 200 000 F en 1982 et 390 000 F en 1983 au plan national, tandis qu'elles perçoivent environ 200 000 F en 1983 par le seul évêché de Lille et les archiprêtrés de ce diocèse.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Léon-Arthur Elchinger, Conférence de l'épiscopat français – Assemblée plénière 3-9 novembre 1977, 1977, 365 p.,

Extrait du tract de la JEC pour son rassemblement national qui a réuni 200 membres d'avril 1983 à Lyon. Cité dans La Lettre, n° 296, juin 1983, 28 p., p. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Isabelle de Wazières, « La JEC sort du tunnel », *La Croix*, 18 avril 1986, p. 20.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Colloque du Futuroscope « Évêques - mouvements de jeunes » sous l'égide de la Commission épiscopale enfancejeunesse (19-20-21 mars 1991) : Aujourd'hui l'Évangile et les jeunes, Conférence des évêques de France - Secrétariat pour l'Apostolat des laïcs, 1991, 111 p., p. 49-50.

Bonne Nouvelle tenus devant des évêques, la JEC n'en continue pas moins de recevoir ses subventions épiscopales annuelles, soit 144 000 francs en 1991.

Après avoir compté 27000 cotisants en 1978 et 30000 en 1980, l'effectif du Mouvement eucharistique des jeunes stagne puis s'effondre : 29500 en 1985, 20000 en 1990, 7800 en 2000 et environ 4000 en 2005. Au seuil des années 1980, les équipes d'étudiants, alors en croissance avec un total de membres estimé à près d'un millier, connaissent une déliquescence numérique rapide et deviennent inexistantes à la fin de la décennie. En 1985, Mgr Georges Rol, évêque accompagnateur, intervient pour rappeler l'importance de l'adoration eucharistique à un mouvement qui devrait y être attentif mais qui n'y invite plus les jeunes. D'ailleurs, en 1990, lors des assises du mouvement à Laval, la motion relative à l'adoration eucharistique au sein du MEJ est rejetée lors du vote définissant les orientations pour les cinq ans à venir. Pour une part, la vive hémorragie s'explique par la crainte du mouvement, à l'échelon national, à présenter explicitement son identité: le concubinage est parfois prôné; l'expression « mouvement catholique » suscite des réserves, voire des refus ; la volonté délibérée de préférer une salle de spectacles plutôt que l'église immédiatement voisine pour célébrer une messe étonne pour un mouvement s'affirmant « eucharistique » ; le message de la foi est progressivement édulcoré dans les revues ; des entraves sont déployées pour empêcher une participation aux Journées mondiales de la jeunesse de 1991 à Czestochowa. Sur le plan financier, l'épiscopat semble ne pas tenir compte de ces points relatifs aux questions spirituelles : la subvention accordée au MEJ connaît un quadruplement de 1985 à 1991. Durant cette période, la baisse de ses effectifs s'élève à 37 %. Aussi, rapportée à chaque cotisant du mouvement, l'augmentation est-elle en réalité multipliée par sept.

À l'approche des Journées mondiales de la jeunesse de Paris en 1997, le Mouvement rural de jeunesse chrétienne critique vertement cette rencontre avec Jean-Paul II. Ses responsables s'adressent à Mgr Jacques Fihey président du comité épiscopal du monde rural<sup>1</sup> : « Le MRJC ne se retrouve pas dans cette démarche de type globalisante et qui étouffe la diversité des manières de faire Église au nom d'une unité niveleuse. » À l'occasion de ce courrier, le mouvement annonce aussi son refus de participer à cette rencontre. Malgré ces critiques, l'épiscopat continue néanmoins de lui verser sa subvention annuelle.

### Trois initiatives contrastées pour tenter de relancer une présence ecclésiale parmi les étudiants

Au cours du dernier quart du 20<sup>ème</sup> siècle, trois initiatives aux origines différentes visent de manière précise le milieu estudiantin : la Mission étudiante constituée des aumôneries étudiantes, les Équipes Notre-Dame jeunes dans le sillage du mouvement pour couples Équipes Notre-Dame (ENDJ) et Jeunes chrétiens services (JCS) lancé par un groupe de jeunes. Fondée en 1966, la Mission étudiante constitue, au cours de sa première décennie d'existence, une réalité peu palpable. De 1968 à 1978, les étudiants se désengagent des structures nationales. Les deux aumôniers nationaux se retrouvent pratiquement seuls pour assurer le fonctionnement de la Mission étudiante. L'autonomie des aumôneries d'étudiants paraît être de rigueur. À partir de 1978, des étudiants participent à nouveau aux sessions nationales avec les aumôniers et leur présence s'amplifie d'année en année au point d'y représenter le tiers des participants une décennie plus tard. En juillet 1981, lors du congrès eucharistique international organisé à Lourdes, la Mission étudiante endosse la responsabilité de l'un des 13 villages du camp des jeunes. Les pèlerinages, notamment celui annuel de Paris à Chartres au printemps, retrouvent leur vitalité antérieure. Changement significatif, en 1985, la Mission étudiante devient « Mission étudiante catholique de France » lors de son assemblée générale. Se manifestent ainsi une plus grande cohésion nationale et une identité affermie mais, à la base, l'autonomie des aumôneries demeure de mise.

Fondées en 1976 par des enfants de couples engagés dans les Équipes Notre-Dame, les Équipes Notre-Dame jeunes comptent 750 membres en 1985, 1 400 en 1988 et 1 700 en 1991. Cette croissance vive s'explique par une extension de l'aire de recrutement initial qui s'étend rapidement au milieu estudiantin de catholiques pratiquants et qui n'y rencontre guère de concurrence. Cependant, sans remettre en cause le dévouement entier des dirigeants, le

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cité par Emmanuel Merlin écrivant au nom du conseil d'administration national du MRJC, lettre à Mgr Jacques Fihey, 15 janvier 1996, 2 p.

renouvellement annuel pratiquement intégral de l'équipe nationale paraît préjudiciable à une politique de développement sur le long terme. Les bonnes relations entretenues avec les milieux romains contrastent avec la faiblesse des soutiens épiscopaux en France. Les effectifs s'effondrent à 800 membres en 1997 puis à 400 en 2002.

Organisatrice de conférences destinées à permettre à des croyants de témoigner de leur foi, l'association Lux et Caritas met sur pied un vaste congrès d'évangélisation. Intitulé « Apôtres pour l'an 2000 », il accueille 8000 étudiants et jeunes professionnels en mars 1988 à Versailles. Néanmoins, quelques journalistes de l'Agence France presse, du *Monde* et de *La Croix* dénigrent cette manifestation et s'ingénient à polémiquer pour discréditer le succès de ce rassemblement. Le 15 août 1988, les organisateurs du congrès, avec à leur tête Philippe de Saint-Germain, fondent Jeunes chrétiens service afin de promouvoir en Europe la « nouvelle évangélisation » que Jean-Paul II appelle de ses vœux. À l'occasion des Journées mondiales de la jeunesse de Saint-Jacques-de-Compostelle en août 1989, sur un total de 16300 pèlerins français 6150 viennent par le biais de JCS. Deux mois plus tard, Mgr Cornet<sup>1</sup>, président de la commission épiscopale enfance-jeunesse, et l'abbé Bernard Housset<sup>2</sup>, secrétaire de l'Apostolat des laïcs, présentent aux évêques, réunis à Lourdes en assemblée plénière annuelle, un compte rendu<sup>3</sup> de cette rencontre en Espagne qui, en huit pages, ne cite pas une seule fois JCS. En revanche, se trouvent mentionnés la JOC et le MRJC qui n'étaient pas présents. Toutefois, des contacts très positifs se nouent entre JCS et Mgr Hardy<sup>4</sup>, bienveillant à l'égard de cette initiative qui promeut une évangélisation explicite, afin qu'il en devienne l'évêque accompagnateur. Cependant, coupant court à cette éventualité, Mgr Cornet est imposé pour remplir ce rôle. De concert avec Mgr Pican<sup>5</sup>, devenu président de la commission épiscopale enfance-jeunesse, il discrédite JCS auprès des évêques français dans une note diffusée au sein de l'épiscopat en novembre 1990. JCS n'en organise pas moins, en mars 1991, un congrès d'évangélisation à Paris qui rassemble 12 000 participants et qui est encouragé par la secrétairerie d'État du Saint-Siège. À nouveau, les réticences proviennent de l'Hexagone : l'ardeur évangélisatrice de JCS froisse des mouvements de jeunes reconnus de longue date par l'épiscopat; des critiques se multiplient de la part de La Croix et du Monde, ainsi que de plusieurs évêques. Dans le contexte de la guerre du Golfe, des soutiens financiers du mécénat industriel ne se confirment pas et rendent très délicate la survie de JCS sur le plan financier. L'organisation est mise en sommeil puis, dans son sillage, apparaît en 1992 la Fondation de service politique, pour promouvoir une école de pensée politique spécifiquement française et d'inspiration chrétienne, et en 1997 la revue Liberté politique. Le milieu estudiantin voit ainsi s'éloigner la plus grande tentative d'évangélisation explicite en son sein depuis le concile Vatican II.

\*\*\*

En 1993, Mgr Hardy, évêque de Beauvais, déclare à l'assemblée plénière de l'épiscopat réunie à Lourdes<sup>6</sup> : « Le relatif désintérêt de l'Église de France, vis-à-vis de la VIII<sup>e</sup> journée mondiale de la Jeunesse à Denver [en 1993], aux États-Unis, m'amène à poser la question. Quelle pastorale des jeunes est voulue actuellement par notre Conférence ? Sommes-nous vraiment attentifs aux besoins de la jeunesse de notre temps, à son attente ? Pour cette jeunesse, quelle évangélisation ? La Commission épiscopale enfance-jeunesse est limitée dans son action : les mouvement de jeunes d'Action catholique spécialisée se veulent indépendants par rapport elle. » Mgr Hardy s'interroge ainsi sur la politique pastorale qui a prévalu jusque-là et, de la sorte, tend à remettre en cause un certain conservatisme. Le soutien épiscopal national aux mouvements d'Action catholique, avant comme après la fin du mandat en 1975 qui aurait dû mettre les mouvements sur un pied d'égalité, s'est concrétisé par de nombreuses nominations d'aumôniers, l'octroi de locaux et des largesses financières devenues exclusives. Toutefois, les

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Évêque de Meaux (1987-1999).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Devenu par la suite évêque de Montauban (1996-2006) puis de La Rochelle depuis 2006.

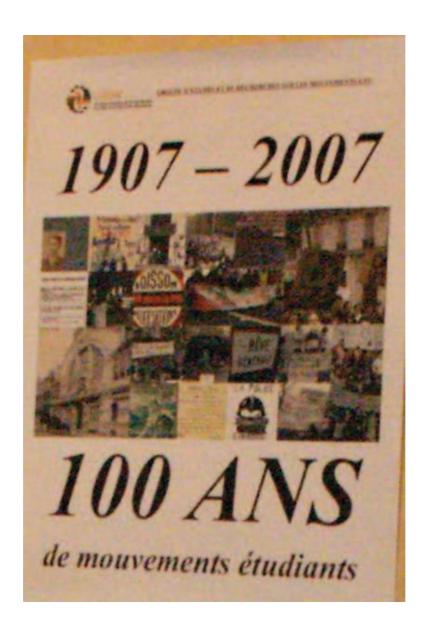
<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> » Pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle », dans Conférence des évêques de France – Assemblée plénière (24-30 octobre 1989), 1989, 525 p., p. 467-474.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Évêque de Beauvais (1985-1995).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Évêque de Bayeux-Lisieux depuis 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Adolphe-Marie Hardy, *Conférence des évêques de France – Assemblée plénière (4-8 novembre 1993)*, 1993, 374 p., p. 298-299.

fruits de cette politique se révèlent squelettiques sur le plan des effectifs de ces mouvements¹ et des initiatives ecclésiales reçoivent de leur part un écho limité². Quant à certaines tentatives pour évangéliser le monde étudiant d'une manière explicite, elles se trouvent contrecarrées non seulement par des attaques extérieures à l'Église mais aussi par un climat de défiance à l'intérieur de celle-ci. À l'aube du 21ème siècle, les mouvements catholiques³ qui rejoignent des étudiants ne paraissent plus guère que l'ombre de ce qu'ils furent et seules des propositions ponctuelles, comme des sessions de formation ou des pèlerinages, recueillent une relative audience.



<sup>1</sup> Deux exemples au début du XXI<sup>e</sup> siècle : JOC, 3 000 membres ; MRJC, 2 000 membres. Les étudiants ne représentent qu'une part de ces effectifs. Par ailleurs, pour mémoire, les mouvements scouts (Scouts et guides de France, Guides et scouts d'Europe, Scouts unitaires de France) comprennent des étudiants qui assurent une part de l'encadrement des plus jeunes.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Au point que, à titre d'exemple, la JOC avec 20 jeunes soit le seul mouvement subventionné par l'épiscopat à participer aux Journées mondiales de la jeunesse de Czestochowa en 1991. Tous les autres (JEC, JIC, JICF, MEJ, MRJC) refusent de venir.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ils offrent une conception extensive de la jeunesse, souvent jusqu'à 30 ans, et ne se définissent finalement guère par rapport au monde étudiant.

# L'inéluctable politisation? Des mouvements de jeunesse au séminaire français de Rome (1900-1930)

#### Paul AIRIAU<sup>1</sup>

Les séminaristes catholiques sont rarement considérés comme des étudiants. Étudiants ecclésiastiques, au plan administratif, pour la Direction des Cultes de la France concordataire, certes, et bénéficiant à ce titre d'exemptions militaires, supprimées avec la poussée anticléricale en 1889. Mais étudiants, le mot détone si l'on se situe à l'intérieur du monde catholique. Un séminariste est un séminariste, et la seule distinction que l'on établira sera celle qui tranche entre un « grand », qui se prépare activement aux ordres après les études secondaires, et un « petit », qui accomplit ses études secondaires et est censé, un jour, intégrer le « grand séminaire », sans que cela soit général malgré tout – puisque le petit séminaire, dans la France des  $19^{\text{ème}}$  et  $20^{\text{ème}}$  siècles, sert souvent de collège secondaire pour les classes moyennes, spécialement dans les régions de catholicité.

Le séminaire est donc difficile à situer au sein du système éducatif. Il a pour but de former des prêtres, c'est-à-dire de créer une structuration psychologique, intellectuelle et comportementale, de faire intégrer des habitudes qui forment l'habitude sacerdotale. Se conjoignent une structuration psycho-corporelle et une formation professionnelle associant enseignement théorique et technique. Le séminaire relève ainsi plutôt de l'enseignement professionnel supérieur et peut être rapproché des écoles militaires ou des écoles d'ingénieurs. Mais l'héritage des siècles passés le place du côté de l'enseignement supérieur non professionnel, bien que sa pédagogie, la formation de ses professeurs et sa coupure avec la société poursuivent l'enseignement secondaire. Il se trouve ainsi en position incertaine, qui reflète la situation du catholicisme dans une société dont la complexité se développe avec la spécialisation des tâches et des professions liées tant à la disparition de la société d'ordre qu'au développement de l'État, de l'industrialisation et des activités de service. Cette même complexification sociale, accentuée à partir des années 1870, isole davantage le séminariste, puis le prêtre, formés dans un modèle d'éloignement du monde. On pourrait également appuyer ces analyses sur des considérations sociologiques sur le recrutement. Le monde ecclésiastique séculier comprend sans doute majoritairement au 19<sup>ème</sup> siècle, et jusque dans les années 1930, des ruraux et même plus nettement des paysans. Le contraste avec le monde estudiantin largement issu des couches aisées de la population est réel. Il particularise davantage les séminaristes, d'autant plus que le séminaire est censé être un espace homogène, que les divisions de la société ne sauraient traverser<sup>2</sup>.

Pourtant les séminaires n'ignorent pas les divisions, quoi qu'ils en veuillent. Mais elles ne débouchent jamais sur une organisation structurée, et portent sur des sujets typiquement ecclésiastiques engageant le plus souvent d'abord les directeurs, plus que les séminaristes : doit-on accepter les positions traditionalistes du premier Lamennais, ou bien faut-il s'y opposer ? faut-il en tenir pour la morale de saint Alphonse de Liguori ou conserver les tendances jansénisantes du clergé gallican ? peut-on soutenir le catholicisme libéral de Lammenais et Lacordaire, jusqu'à s'abonner clandestinement à *L'Avenir* ? faut-il se rallier au thomisme, ou se contenter de l'ontologisme condamné ? la liturgie doit-elle être diocésaine ou romaine ? faut-il être du camp du supérieur du séminaire ou de celui de l'évêque ? Jusque vers les années 1880, le séminaire demeure, du point de vue des séminaristes, un champ clos sans tournois.

<sup>2</sup> On reprend ici rapidement Paul Airiau, « La formation sacerdotale en France, du XIX<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 133, 2006, pp. 23-44.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Maître de conférences à l'IEP de Paris

Malgré tout, les débats extérieurs y pénètrent peu à peu. L'universalisation du suffrage après 1848 fait progressivement du catholicisme une opinion, plurielle, traversée de conflits sur les positions à prendre face au monde moderne, plus encore après que Léon XIII a entendu organiser le mouvement catholique de reconquête de la société moderne. De plus, la formation est partiellement retouchée. L'affirmation du catholicisme intégral aboutit à l'appropriation des principaux débats de la vie sociale, en particulier la question sociale et la question intellectuelle appliquée aux religions (les conséquences sur les systèmes religieux d'une pratique scientifique supposant la recherche autonome, refusant l'argument d'autorité, visible principalement avec les sciences religieuses et la philosophie). Ainsi se créent des cercles d'études et des conférences consacrées aux œuvres sociales. Les œuvres de piété et de formation servent de base à l'importation des clivages catholiques au sein des séminaires, notamment parce qu'y arrivent des séminaristes ayant eu des engagements antérieurs dans des mouvements de jeunesse en désaccord sur certains enjeux de la présence catholique dans la société moderne. Ces clivages rencontrent les divisions intellectuelles issues de la confrontation devenue inéluctable avec les nouvelles sciences religieuses. Des tendances se constituent alors parfois au sein des séminaires, certains séminaristes pouvant imposer une ambiance, ou certains directeurs attirant par leurs positions des séminaristes finissant par constituer une tendance. A Quimper, en 1904-1909, la conférence des œuvres prend une orientation nettement démocrate-chrétienne et sillonniste, avant que les évêques successifs n'y mettent un sévère holà en expulsant les séminaristes sillonnistes. Des exemples comparables pourraient être cités pour la question moderniste.

Ainsi, l'affirmation par les catholiques d'une divergence entre le monde et l'Église aboutit à demander aux séminaires de former des prêtres capables d'articuler autonomie du jugement et adhésion à une religion, d'une manière ou d'une autre, et donc à introduire *in fine* au sein de l'institution la possibilité d'une rupture de l'unanimité et de l'obéissance<sup>1</sup>. Le risque est d'autant plus grand que les années 1900-1920 sont précisément le moment durant lequel s'accentuent les oppositions entre organisations de jeunesse ou mouvements politiques séduisant les jeunes catholiques : l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), le Sillon et ses héritages, et l'Action française se partagent le terrain.

\*\*\*

Ces points peuvent être étudiés plus précisément à partir du Séminaire français de Rome<sup>2</sup>. Dans les années 1900-1910 s'y développe un recrutement d'élèves passés par les mouvements de jeunesse catholique. Parmi la trentaine de vocations produite par la conférence Olivaint sous la Troisième République, sept se sont dirigées vers Santa Chiara, avant 1914<sup>3</sup>. L'ACJF fournit au moins trois élèves (deux avant 1914). Citons aussi le cas particulier, après la Première Guerre mondiale d'Émile Guerry, avocat et militant catholique, actif membre des syndicats libres de l'Isère, ou de Charles Buysschaert, ayant fréquenté les Equipes sociales. Il y a une dimension sociale nette à cet engagement dans la militance lycéenne ou estudiantine. Parmi les sept anciens de la conférence Olivaint, on compte trois aristocrates. D'autres cas sont aussi révélateurs : André de la Barre, Yves de Joannis et Fernand du Chayla participèrent à des cercles catholiques, ont une tradition familiale militaire, furent élevés dans les collèges ecclésiastiques, appartiennent à l'aristocratie catholique et peuvent être hostiles au régime

\_

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Sur ceci, voir Paul Airiau, « Les séminaire diocésains français, 1880-1914. », Revue de l'histoire de l'Église de France., n° 226, janv.-juin 2005, pp. 71-89, et Marie-Thérèse. Cloître, « "Séminaristes sociaux", "séminaristes démocrates": le cours ou la conférence des œuvres au grand séminaire de Quimper, 1885-1908 », Revue d'histoire de l'Eglise de France, t. LXXVIII, 07-12/1998, pp. 287-310.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Fondé en 1853 avec la bénédiction de Pie IX, jamais contrôlé par le gouvernement français, recevant des séminaristes ou des prêtres venant conquérir des grades romains, le Séminaire français de Rome, installé via Santa Chiara, près du Panthéon, est dirigé par la Congrégation du Saint-Esprit. Un spiritain supérieur ou recteur est aidé de spiritains appelés directeurs – sous-entendu : directeur « au » et non « du » – chargés de la formation spirituelle et pastorale et des répétitions des cours suivis par les séminaristes à l'Université Grégorienne dirigée par les jésuites. De 1904 à 1927, il a pour supérieur le P. Henri Le Floch (1862-1950). Sur le Séminaire français de Rome, *150 ans au cœur de Rome (1853-2003). Le Séminaire pontifical français*, ss dir. Philippe Levillain et Philippe Boutry, études réunies par le P. Yves-Marie Fradet cssp, recteur du Séminaire, Paris, Karthala, coll. Mémoire d'Églises, 2004, et Paul Airiau, *Le séminaire français de Rome du P. Le Floch, 1904-1927*, thèse d'histoire ss dir. Jean-Marie Mayeur, IEP de Paris, 2003, de laquelle on extrait l'ensemble des informations qui suivent sauf exceptions.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> David Colon, *Un cercle d'étudiants catholiques sous la Troisième République : La conférence Olivaint (1875-1940)*, Mémoire de DEA d'Histoire du XX<sup>e</sup> siècle, ss dir. Jean-Pierre Azéma, IEP de Paris, 1996, p. 102.

républicain. Just de Lalaubie peut leur être adjoint : polytechnicien, artilleur, participant aux œuvres sociales paroissiales, il démissionne pour entrer au séminaire.

Souvent, le choix du Séminaire français est raisonné et volontaire. A. de la Barre écrit à sa mère que « C'est [à Rome] que l'on comprend le mieux l'organisation de l'Église, la signification de ses cérémonies et de ses sacrements. C'est là surtout que – au point de vue de l'enseignement – on est sûr de recevoir la doctrine la plus pure de l'Église, interprétée dans son vrai sens... » Maurice Teisserenc (ancien Olivaint) est encouragé par M<sup>gr</sup> de Cabrières à partir au Séminaire français, mais tient s'informe auparavant, et reçoit des échos défavorables à la scolastique romaine – élément qui pouvait compter dans son choix puisqu'il est licencié ès-lettres et en droit, a suivi des cours à l'École des Chartes et au Collège de France.

L'engagement militant suscite une sensibilité à la dimension doctrinale ou intellectuelle de la formation sacerdotale, qui renforce celle que le milieu familial et le catholicisme qu'il représente a pu infuser. Le catholicisme est perçu comme corps de doctrine organiquement organisé lui procurant sa spécificité par rapport à toutes les autres formes religieuses ou politiques. Choisir de faire son séminaire à Rome, c'est faire primer un catholicisme raisonnant, et défendre une même valeur au plan social et au plan religieux, l'ordre (tant au sens de la hiérarchisation que du commandement), celui de la doctrine et celui de la société, liés l'un à l'autre. Ainsi chez M. Teisserenc, pour qui le catholicisme droitement pensé est la solution aux difficultés socio-politiques :

La dépopulation est une conséquence du mépris des lois chrétiennes du mariage...Les conflits sociaux s'envenimeront jusqu'au jour où l'on acceptera la solution chrétienne de la question sociale. Ce n'est pas avec de la haine qu'on fait la paix. La religion seule peut apprendre aux riches le bon usage de la richesse, aux pauvres la résignation, aux ouvriers la justesses dans leurs revendications, à tous la bonne volonté, l'amour de la justice, la charité, sans lesquels aucun apaisement n'est possible. Enfin, c'est encore la religion qui garde le mieux aux Français l'amour de leur patrie.<sup>2</sup>

Positions intransigeantes donc, qui traduisent la maîtrise d'un univers intellectuel. Antoine Lestra, qui demanda qu'on lui réserve une place à Santa Chiara, mais qu'il n'occupas pas finalement, vient confirmer l'engagement idéologique. Avocat d'une excellente famille lyonnaise, royaliste, il entend, en envisageant le sacerdoce, servir l'Église et le Christ, vrai roi de France dont le roi est un bon sergent.

Joue donc aussi l'autonomisation des catholiques, partiellement acquise par la dimension militante. S'engager dans un mouvement de jeunesse non encore construit selon les normes de l'Action catholique dominée par les clercs, qui s'imposeront dans les années 1930, c'est accéder à une pratique réflexive et réfléchie, poursuite de l'introspection psychologique et de l'examen de soi apprise dans les collèges privés et par les pratiques spirituelles. C'est aussi décider avec d'autres d'actions à mener et d'engagements à prendre. Ainsi André Leroux (ancien Olivaint), sorti du collège à 17 ans, engagé en politique, étudiant, qui participe à un patronage au contact d'un camarade, puis se lance dans les cercles d'études, les conférences, jusqu'au moment où la question de la vocation se pose comme choix nécessaire. Il écrit, dans le journal de l'ACJF : « [...] opter pour la vérité, opter pour l'ordre, opter pour l'amour, opter pour le salut de la France dans l'Église du Christ, c'est se donner tout entier, c'est se donner pour toujours. » Un engagement sacerdotal peut être l'aboutissement d'un engagement socio-politique, où les choix antérieurs connaissent une assomption qui leur donne leur place véritable.

\*\*\*

Aussi comprend-on qu'ait pu se développer au Séminaire français de Rome des oppositions à caractère politique à partir des années 1910-1920. Sont arrivés des séminaristes loin d'être tous passés par les petits séminaires, ayant déjà eu l'occasion de militer, poursuivant leurs

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. de la Barre, Une âme droite. André de La Barre de Carroy, ancien élève du Séminaire français, prêtre du diocèse de Blois, aumônier militaire au 102<sup>e</sup> de ligne, tué à Jonchery (Marne), le 26 juillet 1915, Paris, Action populaire, J. de Gigord, 1923, p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Jean-Baptiste Frey, *Un modèle de la jeunesse. L'abbé Maurice Teisserenc, clerc tonsuré de Montpellier (1889-1915)*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1930, p. 223.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> André Leroux, « Le chemin du séminaire », *Les Echos de Santa Chiara*, n° 60, 07-08/1909, pp. 394-396 (reprend André Leroux, « Le chemin du séminaire », *Les annales de la jeunesse catholique*, 01/03/1909, pp. 68-69).

engagements antérieurs au sein d'une institution théoriquement partiellement coupée du monde. Ainsi s'expliquent par exemple ces propos de Roger Johan, en mai 1925 :

« [Le gouvernement] [...] bafoue et brime [...] le fascisme français, si admirable et dans ses chefs et dans ses simples membres. Plût à Dieu que les jeunes catholiques défendissent leur Mère la S<sup>te</sup> [sic] Église, comme les Jeunes Patriotes défendent leur Mère la Vraie France! Le cœur saigne parfois de voir la lâcheté libérale entraver le courage des catholiques intégraux. La lutte s'impose, mais la lutte ne va à la victoire que lorsque les lutteurs ont des âmes sûres de vaincre. Or le libéralisme, défaitisme moral et religieux, tue l'optimisme chrétien [...] et pousse à l'abandon de la lutte pour le Christ-Roi. Quel bonheur, dans ces conditions que de se sentir l'enfant du Séminaire français de Rome. »

Les engagements en faveur de l'Action française sont les mieux connus, spécialement pour les années 1920. Mais la réalité existait sans doute déjà dans les années 1910, puisque Santa Chiara possède déjà cette réputation de maurrassisme, au moins fondée sur l'engagement net de son recteur, le P. Henri Le Floch, en faveur du droit public ecclésiastique et de la défense religieuse contre la République. Les conflits autour de la condamnation du Sillon (1910) et de certains prêtres démocrates (abbés Dabry, Naudet, Lemire) en sont notamment la cause. Il est fort possible que le P. Le Floch ait choisi de s'appuyer sur les séminaristes proches de l'Action française, contre le Sillon, à l'image de l'abbé H. Pourteau, vicaire général d'Agen qui soutint dans les années 1910 un groupe de séminaristes d'Action française contre des séminaristes sillonnistes, au nom de l'antilibéralisme catholique – et la condamnation romaine du Sillon en 1910 ouvre bien entendu une réelle voie à l'Action française.

La volonté d'alliance avec le mouvement maurrassien se renforce après la Première Guerre mondiale. Au nom du droit public ecclésiastique, selon une lecture antilaïque de l'application intégrale de la thèse catholique (reconnaissance de l'origine divine du pouvoir, hommages publics à Dieu, rôle régulateur de la loi naturelle à l'égard de la législation), largement soutenue par le P. Le Floch, certains séminaristes souhaitent une action politique catholique affirmée. Ainsi Victor Berto, licencié ès-lettres, ancien lecteur de l'Action française avant son entrée au séminaire, alors qu'il était professeur de lycée, souhaite un parti politique catholique. En l'attendant, il participe discrètement à une action de propagande doctrinale en France (articles pour Le Nouvelliste de Bretagne ou Rome – le journal du catholique maurrassien Robert Havard de la Montagne). Il est un des propagandistes du quotidien maurrassien, au point de dégoûter un de ses collègues - il en est fort marri: il a été désagréable sans le vouloir. Il adhère à l'Association Saint-Louis, groupe des catholiques d'Action française, sous l'impulsion de son confrère Lucien Lefèvre en janvier 1925, et réalise pour elle la traduction d'un ouvrage d'un des professeurs de l'Université grégorienne, le P. Capello, Summa juris publici ecclesiastici. Il est représentatif de séminaristes arrivés après la Première Guerre, qui ont propagé ou défendu les idées maurrassiennes à Santa Chiara, alors qu'elles n'y dominaient pas, et qui se sont vus débordés par des confrères ralliés plus tard.

La propagande est donc individuelle, de séminariste à séminariste. Robert Prévost le découvre rapidement après son arrivée, en 1919. En mars 1920, il eut une longue discussion avec son compagnon de chambre qui lui « [...] expliqua longuement [...] pourquoi il y avait une connexion nécessaire entre l'avènement du Roi et la restauration religieuse en France »¹. René de Balincourt se vit remettre le journal maurrassien à trois reprises, lors des élections législatives de 1924, et deux fois en 1925 avec cet avis : « Lisez cela, vous changerez vos idées ». On lui fit aussi passer les brochures du chroniqueur religieux à L'Action française, le commandant Dublaix. Enfin, un séminariste conseilla de remplacer dans les présentoirs paroissiaux La Croix par L'Action française. Circulent également des textes pro-maurrassiens : tapuscrit (1925) de l'abbé Roussel qui défend l'alliance des catholiques avec l'Action française ; Le catholicisme libéral de Dom Jean-Martial Besse, cours professé à l'Institut d'Action française en 1910 ; peut-être également la maurrassienne Gazette française d'Amédée d'Yvignac, fondée notamment avec l'appui du P. Le Floch, et que l'abbé L. Lefèvre, ayant quitté Santa Chiara, tentait sans doute de diffuse auprès de ses anciens confrères.

Cette propagande n'est possible parce que les séminaristes philo-maurrassiens sont plus ou moins soutenus par certains de leurs directeurs. Le P. Vœtgli, chargé de la formation spirituelle,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Robert Prévost, *Dieu n'échoue pas.* \* *Un témoin se lève*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1950 (Saint-Jorioz, Association Dieu n'échoue pas, 1983), p. 136.

émet bien des réserves doctrinales envers l'Action française (positivisme, naturalisme d'origine païenne) mais juge possible la participation à la ligue dans certains cas, jugeant le Ralliement sans valeur. L'essentiel est le soutien indirect du P. Le Floch, qui laisse agir les promoteurs du nationalisme intégral, en leur recommandant occasionnellement la prudence. En février 1925, Alphonse Roul fait savoir à V. Berto qu'il est prudent de ne pas trop parler de la ligue, sans doute de la part du P. Le Floch. En juin suivant, le supérieur conseille le même V. Berto : puisqu'il va devenir sous-diacre, il bénéficiera d'une autorité accrue ; il faudra l'utiliser avec discrétion, c'est-à-dire non pas cesser son travail d'influence doctrinale et politique, mais s'abstenir quand l'action n'aura pas d'effet. Le P. Le Floch laisse également se développer, sans les sanctionner, des critiques contre certains directeurs (deux d'entre eux plus particulièrement), jugés hostiles à l'antilibéralisme par des élèves.

La poussée pro-maurrassienne s'accentue avec l'élection de Pie XI (1921) et sa première encyclique, Ubi arcano Dei (1922), qui condamne le modernisme politique, juridique et pratique (c'est-à-dire les positions socio-politiques non conformes à la doctrine romaine), et l'arrivée au pouvoir de Mussolini. Les discussions se font plus pressantes et plus polémiques. La tension s'accroît à partir de 1923-1924, des clans se constituant en particulier l'année suivante. Discussions, brochures, débats, les séminaristes agitent la question politique et se regroupent par affinités idéologiques – sans qu'il y ait fortement stabilité des groupes : certains séminaristes évoluent durant leur présence à Rome, pouvant passer d'une absence de prise de position à un engagement plus net, ou inversement). Du côté philo-maurrassien, on peut repérer une dizaine d'élèves, soit environ 7% des effectifs. Leur aura est plus large grâce à l'appui des directeurs et aux fonctions exercées au sein du séminaire (participation à l'Association de théologie du séminaire et à l'Œuvre de Sainte-Catherine, catéchisme destiné aux enfants pauvres de Rome). Très vraisemblablement, des élèves moins engagés mais aussi favorables à l'Action française, ne voient pas d'un mauvais œil leur action (mais il est difficile de les quantifier). Face à eux, des séminaristes se tiennent sur une ligne apolitique, tels Alexis Riaud (malgré ses quelques fréquentations sillonnistes à Poitiers), et surtout deux d'entre eux, R. Prévost et É. Guerry, qui témoignent bien de la difficulté à éviter la question politique. Ne jugeant pas nécessaire, voire refusant de s'appuyer sur l'Action française pour l'application du droit public ecclésiastique, ils sont rapidement étiquetés « démocrates », et leur amitié et leur autorité (décorations militaires, compétences intellectuelles, diplômes) les fait accuser par certains d'être l'âme de la résistance à la ligne dominante du Séminaire. On se soucie de les faire rentrer dans le rang au nom de l'unité. Ils acceptent alors de briser leurs relations et de tisser des liens spirituels et humains avec ceux qu'ils appellent « les autres »<sup>1</sup>.

Une dizaine d'élèves sur la même ligne ou plus hostiles au maurrassisme peuvent aussi être repérés. S'ils sont presque aussi nombreux que les philo-maurrassiens, ils ne sont pas appuyés discrètement par les directeurs, au contraire, et leur unité paraît moins certaine. Pourtant, d'aucuns se concertent à partir de la rentrée 1925, tant au Séminaire, notamment durant les récréations, et parfois à l'encontre du règlement (visites et entrées dans les chambres, changement de groupes de promenade, travail collectif, fréquentations exclusives), qu'à l'extérieur (cours à l'Université Grégorienne, promenades). Une autre petite dizaine d'élèves restés dans l'ombre jusque là prennent position dans le même sens. Leurs relations s'intensifient après les vacances de Pâques 1926, sans doute à cause d'une maladresse du P. Le Floch. Il accepta le choix d'un des séminaristes catalogués comme antimaurrassiens, Jean Bolloc'h comme président de l'Œuvre de Sainte-Catherine, mais, dès le lendemain, le transféra sans le prévenir à la vice-présidence, sur l'intervention de l'abbé Collomb, doyen des séminaristes (jouant le rôle d'un représentant, mais choisi par le supérieur du séminaire), au nom de la permanence de la politique du Séminaire. J. Bolloc'h n'avait cependant pas le sentiment de jouer l'opposant, mais ce regroupement d'élèves distants face à l'ambiance de Santa Chiara fut interprété comme l'organisation d'une opposition.

1925 est un tournant. Le renouvellement des générations de séminaristes peut expliquer cette évolution. Les promotions du début des années 1920 vont quitter le séminaire, alors que dominaient au moins moralement en leur sein les philo-maurrassiens. Ceux-ci entendent imprimer leur marque sur leurs successeurs. Mais ils quittent Rome alors que s'en va le P. Vœtgli, en raison de sa mauvaise santé, et qu'arrivent de nouvelles recrues. Celles-ci, qui

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Robert Prévost, op. cit., pp. 152-153, 164-171, 173-174, 176-179.

représentent rapidement presqu'un tiers des élèves, vont mathématiquement peser davantage dans la communauté, alors qu'elles sont peu intimidées par la pensée romaine, antimoderniste et antilibérale, en raison des orientations théologiques déjà acquises dans leur séminaire diocésain. Le développement d'un climat hostile à l'Action française au sein des mouvements de jeunesse catholique (à l'ACJF par exemple) ne peut non plus être oublié.

\*\*\*

La condamnation de l'Action française par Pie XI, construite entre les mois d'août et de décembre 1926, accentue les clivages au sein de Santa Chiara. Avant le consistoire du 29 décembre qui clôt théoriquement toute contestation catholique, il y eut des mots et un flottement de l'observance du règlement. L'abbé Collomb lance à J. Bolloc'h qu'il pouvait quitter Rome car il n'avait pas l'esprit de la maison. Six élèves favorables à l'Action française furent absents au moins une fois sur deux aux cours de la Grégorienne alors que ceux-ci venaient de reprendre : ils étaient sans doute en train de se concerter et de disserter sur Maurras et le pape. Cinq anti-maurrassiens se réunissaient quant à eux sur les bancs supérieurs de l'amphithéâtre, s'agitant et troublant les cours au point que le préfet des études de l'Université dut se déplacer pour y mettre bon ordre.

À partir du consistoire, le P. Le Floch essaye de faire adhérer à la condamnation les maurrassiens, de circonscrire les critiques des opposants à sa ligne antilibérale et de faire respecter le règlement par l'ensemble des élèves quels qu'ils soient. Mais son attitude générale (minimisation de la position de Pie XI avant décembre, affirmation de soumission après le consistoire tout en se tenant dans le rhétorique et sans argumenter, marginalisation de ceux défendant activement la condamnation accusés de s'opposer à l'esprit du séminaire) ne facilite pas les choses. En janvier-février, des philo-maurrassiens se constituent en groupe durant les récréations, voire se visitent dans leurs chambres, se promènent ensemble, font circuler des documents favorables à l'Action française. Ils sont une dizaine, à la fois certains des années précédentes et d'autres jusqu'alors non identifiés comme maurrassiens. Ils critiquent tant l'ancien que le présent nonce en France (cardinal Cerretti, M<sup>gr</sup> Maglione), et même le pape au nom de la loi naturelle et de la raison. Parmi les actes de contestation, on relève un salve fasciste dans les couloirs, des annotations hostiles à Pie XI sur un article de revue évoquant l'affaire, la substitution dans le courrier d'un élève d'une brochure soutenant la condamnation par un plaidoyer en faveur de Maurras, etc. Ces élèves essayent d'influencer de jeunes séminaristes et sont en relation avec un chapelain de Saint-Louis-des-Français, l'abbé Jassédé, rappelé dans son diocèse à la demande de l'ambassadeur de France en raison de son refus de la condamnation. Il quitte Rome le 21 mars, accompagné à la gare par des amis de Santa Chiara. Le bruit se répandit dans Rome qu'ils eurent des propos et des cris hostiles à Pie XI – « Vive l'Action française », « À bas le pape, c'est un cochon, vive l'Action française, prévenez Billot ».

Les défenseurs de la condamnation se regroupent eux aussi. Appuyés par la décision papale, ils sont sans doute plus nombreux qu'ils n'ont jamais été, une vingtaine, mais avec des degrés d'implication divers. On retrouve des séminaristes déjà « engagés », rejoints par d'autres jusqu'alors plus discrets, certains anciens « engagés » se tenant pourtant en retrait. Onze séminaristes se retrouvent en fonction de leurs cours, cinq à huit autres étant plus discrets. Ils se fréquentaient plus ou moins depuis la rentrée, et la condamnation a servi de catalyseur. Un clivage géographique semble particulièrement actif (Dijonnais démocrates contre Nantais maurrassiens). Pour le P. Le Floch, onze autres élèves, la majorité depuis moins de trois ans à Santa Chiara, sont aussi hostiles à son attitude. Au final vingt à trente élèves (10 à 15% des effectifs) sont explicitement antimaurassiens ou en désaccord avec la manière dont le P. Le Floch gère la crise. Ils sont malgré tout marginalisés. Les deux doyens du séminaire, celui des prêtres et celui des séminaristes, collent de près au supérieur qui affirme que l'on est entièrement soumis à Santa Chiara, que l'on n'y a jamais été d'Action française, et que l'antilibéralisme demeure la ligne de touche de toute action dans la société républicaine. Ces affirmations sont largement diffusées lors des conférences spirituelles vespérales, et elles s'appuient sur la norme universellement valable dans les séminaires de l'obéissance et de l'unité intérieure derrière les directions prises par les supérieurs.

Les tensions politiques s'atténuent en février-mars. Mais la bande pro-maurrassienne se reconstitue durant la dernière semaine de mars. L'intervention indirecte de Pie XI au même moment, à l'occasion d'un discours aux élèves de Santa Chiara venu le visiter en audience,

l'action d'un directeur du séminaire en profond désaccord avec le P. Le Floch sur la manière d'obéir au pape et d'interpréter le magistère dans les affaires politiques française, la maladresse de deux sémininaristes, l'intervention de Francisque Gay, le directeur de l'acharnée antimaurrassienne *Vie catholique*, et la certitude du P. Le Floc d'être dans son bon droit, suscitent finalement une crise. Le supérieur demande une visite apostolique pour être blanchi de toute accusation. Ses fidèles et lui-même font alors de l'unité absolue du séminaire autour de sa personne et de ses actions un dogme qui sert à faire pression plus sur les antimaurrasiens, qui estiment qu'il y a toujours matière à obéissance, que sur les philo-maurrassiens. La visite, tenue en avril, est ainsi manipulée par le P. Le Floch, mais il commet des erreurs (pressions sur des élèves, renvoi déguisé d'un élève, certificat médical douteux contre le directeur qui l'a dénoncé). Celles-ci permettent au Saint-Siège de jouer de manière tortueuse du droit canonique fin mai et tout au long du mois de juin, et de démettre le recteur en juillet 1927, le départ étant camouflé en démission.

\*\*\*

Quel bilan? On pourrait évoquer les années suivantes, marquées par une chasse antimaurrassienne qui vit partir quelques élèves auxquels le P. Berthet, successeur du P. Le Floch, affirmait que l'air de Rome ne valait rien, ainsi que par une valorisation de l'Action catholique telle qu'elle est en train de se constituer (engagement apostolique et social, abandon de la défense religieuse et civique). Du point de vue des séminaristes et des clivages qui se développent, on peut souligner combien, finalement, le catholicisme s'imprègne de la modernité, du fait même qu'il entend substituer sa modernité à celle qui domine. Engagé dans l'action, il ne peut que voir s'affirmer en son sein les divisions issues de l'action, des choix nécessaires à opérer sur les sujets sociaux et politiques, tout en entendant s'organiser comme un corps monolithique. On pourrait souligner aussi que le Séminaire français de Rome demeure un cas exceptionnel, et qu'on a peu de traces de conflits semblables dans d'autres séminaires français. Il sert donc de poste d'observation pour percevoir des mutations en cours et les questions qui se posent au militantisme catholique. Et il est difficile de ne pas conclure sur la disparition, au sein des séminaires, des clivages socio-politiques : souvent passés par l'Action catholique, les séminaristes s'alignent sur le modèle de militance dominant, laissant aux laïcs et aux prêtres engagés la possibilité de s'entre-déchirer. Les conséquences dans les séminaires du développement de l'engagement ne sont donc qu'un temps de l'histoire catholique, remplacés ultérieurement par des clivages plus proprement religieux – spécialement au moment et après Vatican II.