N° d'ordre : 3466

50377
2004
7

Université de Lille 1

THÈSE DE DOCTORAT (nouveau régime)

Discipline : SOCIOLOGIE

DISCIPLINE SOCIALE ENTRE PRÊTRES

Bureaucratie et collégialité dans un diocèse français contemporain

par

Olivier WATTEBLED

JURY

M. Emmanuel LAZEGA (directeur de thèse, Université de Lille 1)

M. Bruno DURIEZ (Université de Lille 1)

M. Alexis FERRAND (Université de Lille 1)

M. Jean-Paul WILLAIME (EPHE)

M. Jacques PALARD (IEP de Bordeaux)

SCD LILLE 1
D 030 229806 1

UNIVERSITÉ DES SC. ET TECHN. BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE LILLE

Remerciements

Cette thèse n'aurait pu se faire sans l'accord, les encouragements et les commentaires d'E. Lazega.

Je suis particulièrement reconnaissant à l'égard du diocèse de Versailles et de l'ensemble de ses membres qui, de près ou de loin, ont accepté de participer à cette étude : les prêtres rencontrés dans le cadre de l'enquête exploratoire et du questionnaire ainsi que l'ensemble des laïcs. Je remercie également Mme Botton, qui m'a facilité la tâche dans la consultation des archives diocésaines.

Je tiens également à remercier tous ceux qui ont pris le temps d'apporter un regard critique sur cette étude. Bruno Duriez m'a ainsi prêté son concours dans la préparation de cette enquête. Les membres du GARES m'ont apporté leurs commentaires dans le domaine de l'analyse des réseaux de relations. Enfin je tiens à remercier plus spécialement le P. Nicolas de Brémond d'Ars, dont la relecture patiente, les commentaires approfondis et les désaccords n'ont pu qu'améliorer ma connaissance des phénomènes sociaux abordés.

Cette étude a été financée par le conseil régional Nord-Pas-de-Calais et le CNRS.

INTRODUCTION GÉNÉRALE 7

PARTIE 1 : TRAVAIL D'UNIFICATION ET COLLÉGIALITÉ ENTRE PRÊTRES 23
CHAPITRE 1 : LE TRAVAIL D'UNIFICATION DANS LE CONTEXTE CATHOLIQUE 27
CHAPITRE 2 : BUREAUCRATIE ET COLLEGIALITE DANS L'ACTION COLLECTIVE ENTRE PRETRES 66

PARTIE 2 : MÉTHODES DE RECUEIL DES DONNÉES EMPIRIQUES 105
CHAPITRE 3 : MODALITES D'ENQUETE ET PRINCIPES D'ANALYSE DES DONNEES RECUEILLIES 108
CHAPITRE 4 : DESCRIPTION DE LA POPULATION ENQUETEE 127

PARTIE 3 : ACTIVITÉ PASTORALE EN PAROISSE 139
CHAPITRE 5 : DESCRIPTION MONOGRAPHIQUE DE L'ELABORATION ET DE LA MISE EN ŒUVRE DE PROJETS PASTORAUX 143
CHAPITRE 6 : L'ACTIVITE PASTORALE EN PAROISSE 166
CHAPITRE 7 : TYPOLOGIE DES « OFFRES RELIGIEUSES » 206

PARTIE 4 : LES DISPOSITIFS DE CONSTRUCTION D'UN CONSENSUS DIOCÉSAIN 239
CHAPITRE 8 : L'EVEQUE ET L'ADMINISTRATION DIOCESAINE 245
CHAPITRE 9 : APERÇU DE LA POLITIQUE DIOCESAINE D'ALLOCATION DES RESSOURCES 278
CHAPITRE 10 : ELEMENTS D'UN « GOUVERNEMENT PAR CONSEILS » 298

PARTIE 5 : PROCESSUS SOCIAUX ET COLLÉGIALITÉ ENTRE PRÊTRES 319
CHAPITRE 11 : SYSTEME D'ECHANGE ENTRE PRETRES 325
CHAPITRE 12 : SOLIDARITE LIMITEE ET PRISE DE DECISION DIOCESAINE 367

CONCLUSION GENERALE 411

BIBLIOGRAPHIE 417

ANNEXES 431

LISTE DES TABLEAUX 469

TABLE DES MATIERES 471

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Cette étude porte sur la coexistence entre la bureaucratie et la collégialité dans l'organisation de l'activité pastorale dans un diocèse. Nous nous sommes précisément penchés – et c'est l'objet principal de cette étude – sur l'existence de processus sociaux entre prêtres en activité dans le même diocèse, permettant de renforcer la collégialité entre eux dans le contexte d'une institution aussi bureaucratisée que l'Eglise catholique. Comme le soulignait Isambert (1980 : p. 345) « (...) on trouve fréquemment dans les publications du clergé français [des prêtres particulièrement] l'idée que la collégialité des évêques, remise en honneur par le Concile, doit être complétée par une collégialité des prêtres ». L'idée de collégialité fut en effet réintroduite par le Concile Vatican II concernant les évêques. Dans le cas des prêtres, ce sont les notions de « presbyterium » et de « coopérateur de l'évêque » qui furent réactivées en référence à l'organisation de l'Eglise chrétienne dans ses premiers siècles d'existence, signifiant la responsabilité collective des prêtres dans leur mission et leur rôle diocésain, par l'intermédiaire du conseil presbytéral, en matière de participation à la prise de décision autour de l'évêque. Mais on ne sait pas *a priori* et de façon précise ce que recouvre la collégialité entre prêtres (notion qui n'a aucun fondement théologique) ni à quelles conditions des processus sociaux entre prêtres peuvent émerger ; et moins encore la façon dont de tels processus peuvent coexister avec une organisation bureaucratique et avec le leadership autocratique d'un évêque.

Cette étude pose ainsi l'hypothèse de processus informels entre prêtres que l'on peut rapprocher de ceux étudiés par Lazega (1999 ; 2001) avec d'un côté, l'existence d'une solidarité limitée entre prêtres exerçant dans un même diocèse et de l'autre, une prise de décision diocésaine caractérisée par la participation d'une oligarchie de prêtres dont la composition et les ramifications dépassent le seul cadre formel. La collégialité entre prêtres est définie comme la capacité de ces derniers à prendre en charge la résolution de problèmes d'action collective (coopération, contrôle et négociation des décisions diocésaines) sans intervention d'un leadership autocratique. Une telle démonstration implique d'ajouter une autre dimension que celle cherchant à étudier l'équilibre entre la bureaucratie et la collégialité au sein d'un diocèse, et qui porte sur les stratégies de préservation d'une marge de manœuvre entre chaque catégorie d'acteurs (évêques, prêtres, diacres permanents et « laïcs en responsabilité ») et entre niveaux hiérarchiques. Pour le dire autrement, la collégialité entre prêtres repose en grande partie sur leur intérêt commun à préserver et à redéfinir leur identité et leur autorité spécifique, à l'égard des laïcs et à l'égard de l'évêque. La prise en responsabilité des premiers dans l'activité religieuse et la centralisation diocésaine opérée par le Concile Vatican II autour de l'évêque, conjuguées à la diminution du nombre des prêtres, comportent en effet le risque de dissolution de la figure presbytérale. En ce sens, la collégialité dont il est question dans cette étude ne doit pas être entendue seulement comme un processus

de diffusion plus large de l'autorité pastorale parmi les prêtres, mais également comme résultant d'une volonté de préservation et de recomposition de leur pouvoir.

A la dimension décrivant un diocèse selon un continuum entre les types burcaucratique et collégial, il faut également ajouter l'enjeu de diversification et d'unification des modes d'identification catholique et de mobilisation de l'identité catholique. Cet enjeu apparaît permanent dans l'histoire de cette Eglise et est pris en charge par des dispositifs organisationnels autant que culturels. Ces derniers concernent, dans une perspective dynamique, un autre enjeu, celui de l'acculturation et de la préservation de « la » culture catholique à l'égard des cultures profanes. Le travail d'unification est défini de deux façons dans cette étude : d'une part, il est un travail de représentation par des événements, des personnes ou des objets d'une unité qui peut être objectivement factice ; d'autre part, le travail d'unification réside dans la substitution de rapports différents au catholicisme et notamment socialement différenciés, par un rapport à prétention universelle, celui entre prêtres et laïcs. L'organisation d'un diocèse et plus particulièrement celle des échanges entre prêtres répondent à ces deux aspects du travail d'unification. L'intérêt commun entre prêtres quant à la redéfinition de leur place et autorité spécifique et la cohésion de leur système d'échange, qui manifeste cet intérêt commun, entretiennent cet aspect du travail d'unification, qu'il faut cependant se garder de réifier. Il faut en effet considérer d'une part qu'il s'agit d'un élément du travail d'unification parmi d'autres, que d'autres configurations, avec d'autres catégories d'acteurs, sont possibles et qu'enfin il est l'objet d'un travail politique de la part des prêtres qui cherchent à se rendre, si l'on peut dire, indispensables dans l'organisation[1].

Les processus sociaux entre prêtres, dont il est question dans cette étude, répondent à ces deux aspects du travail d'unification. La neutralisation des rapports différenciés au catholicisme, qu'organisent les trois « offres religieuses » rituelle, militante et intellectuelle, est fonction de la cohésion presbytérale, et plus précisément de l'existence d'un système de solidarité limitée. Ce dernier assure la substitution de ces rapports différenciés par le rapport prêtres / laïcs, objet de la redéfinition de l'autorité des prêtres et intérêt commun entre ces derniers, au-delà des différences pastorales et théologiques qu'ils investissent dans leur activité. D'autre part, la représentation de l'unité catholique, localement et entre prêtres, repose sur l'émergence d'une sorte d'élite presbytérale dont la reconnaissance diocésaine, à la fois informelle par la concentration de ressources relationnelles et officielle par l'attribution de mandats élargis, est susceptible de faire converger les comportements des prêtres et de favoriser la construction d'un consensus. Néanmoins dans ce domaine, le rôle de représentation de l'unité de l'évêque apparaît fondamental.

La collégialité entre prêtres repose sur une discipline sociale, définie de façon générale comme une forme d'auto restriction, particulièrement dans l'étendu de ses revendications. Elle exige essentiellement des

[1] Le processus de rationalisation du catholicisme, et plus précisément d'intellectualisation, a comme conséquence le moindre recours par les laïcs à la délégation spirituelle à un corps de spécialistes et au contraire la tendance à l' « autoconsommation religieuse ». D'autre part, la « clergification » d'une fraction des « laïcs en responsabilité » leur attribue un rôle dans le travail d'unification.

prêtres d'agir selon les valeurs évangéliques, c'est-à-dire selon les « valeurs fondamentales » de cette Eglise en relation avec Dieu, et non selon leurs propres idées. Cette notion articule des aspects formels (la discipline ecclésiastique ou la définition théologique du prêtre selon le Concile Vatican II) avec une dimension informelle nécessaire afin de les soutenir et les renforcer. Cette discipline est indissociable de l'engagement du prêtre et de ses investissements relationnels notamment à l'égard de ses confrères. Elle prend une forme spécifique dans le contexte d'une organisation collégiale, caractérisée par une concurrence entre « offres religieuses ». Elle suppose une forte pression afin de considérer ces offres comme complémentaires et non antagonistes afin ainsi de ne pas bloquer la construction d'un consensus.

D'autres conditions contribuent à la formation de la collégialité entre prêtres. En plus de l'intérêt commun, aux jeunes prêtres particulièrement, quant à la recomposition de leur autorité, on peut ajouter que les phénomènes observés dans cette étude ne sont pas nécessairement généralisables à la majorité des diocèses français contemporains. Ils supposent l'apparition d'une nouvelle génération de prêtres et une relative incertitude quant à l'évolution de la population presbytérale ; les commentaires portant sur l'évolution de celle-ci oscillant d'un côté vers la disparition irrémédiable des prêtres sous leur forme actuelle ou au contraire vers une reprise des vocations presbytérales, telle qu'elle semblait avoir lieu dans notre diocèse. Dans les deux cas, la mobilisation du clergé – d'un côté, s'il est vieillissant et sachant qu'il ne sera pas remplacé et de l'autre moins vieillissant et avec une perspective de renouvellement – s'en trouve nettement changée quant à la défense de leur intérêt propre.

On peut souligner également un phénomène de convergence diocésaine des échanges entre prêtres, parallèle à un processus de centralisation diocésaine de l'activité pastorale, dont on trouve trace depuis les années 1950, et encore plus nettement ces dernières années : mise en oeuvre de synodes cherchant à faire converger l'activité pastorale autour de l'évêque ou encore organisation de la prise de responsabilité des laïcs au moyen de lettres épiscopales de mission. Cette convergence diocésaine provient notamment des précisions théologiques, opérées par le Concile Vatican II, quant à la définition du diocèse et de l'évêque et de la promotion diocésaine de l'ensemble du clergé presbytéral au rang de « coopérateur de l'évêque ». Elle se définit par la recherche de légitimité en matière d'activité pastorale dans le cadre diocésain. Jusqu'à une période récente, une telle recherche apparaissait disséminée de multiples manières : appropriation individuelle du sacerdoce associée à la recherche locale de légitimité et à la position d'intermédiaire en contact direct et continu avec les fidèles dans les paroisses ; l'activité pastorale principalement orientée par les mouvements spécialisés d'action catholique avec leur organisation extra diocésaine ; ou encore la participation des prêtres à des associations sacerdotales organisées sur le modèle « congréganiste » de façon nationale ou même internationale. La conception d'un « sacerdoce commun » à tous les fidèles, parmi lesquels les prêtres, et la participation collective de ces derniers, par l'intermédiaire du « presbyterium », à un « sacerdoce ministériel presbytéral » soumis à celui épiscopal, le retour au cadre paroissial dès le début des années 1980, la crise des mouvements spécialisés d'action catholique, et enfin la préférence donnée par les jeunes prêtres à des groupes

informels au sein du diocèse (sans « étiquette » ni règles contraignantes) vont au contraire favoriser la convergence des échanges et des recherches de légitimité dans ce cadre.

Troisièmement, le processus de rationalisation du catholicisme en France autant dans les rites et comportements religieux que dans l'organisation des diocèses et la façon de réaliser l'activité pastorale, apparente les diocèses à des organisations d'expertise, qui ne peuvent plus seulement légitimer leur décision à partir de l'argument d'autorité divine. La rationalisation de l'activité pastorale est manifeste avec la création des services diocésains, sortes de bureaux d'experts supposés être à la pointe d'un domaine pastoral (catéchèse, dialogue interreligieux, etc.) ou avec la diffusion d'une activité pastorale conçue sur le modèle d'une « économie de projets » parallèle à la complexification de l'organisation des paroisses (création d'organigramme, activité de coordination, méthode par projets, dispositifs de définition des « besoins religieux » locaux ou encore emprunt de techniques profanes telles que celles de gestion des groupes). La diversité observée dans le diocèse étudié, et en premier lieu la diversité socioprofessionnelle, ainsi que la complexité de l'activité pastorale, rendent moins pensable (mais toujours possible) une prise de décision autoritaire. Cela suppose une délibération qui cherche à impliquer le plus grand nombre d'acteurs pastoraux afin de favoriser la qualité de la prise des décisions et l'effectivité de leur application locale. Cela suppose aussi, dans le cas des prêtres notamment, de permettre l'expression d'opinions divergentes (polarisées au sein de groupes informels de prêtres, soustraits du cadre hiérarchique, mais dont il faut trouver des moyens d'intégration dans le diocèse), d'accepter l'expression de désaccords, une marge d'autonomie et de négociation de son engagement à partir de ses convictions personnelles, contrebalancée par l'exigence du jeu d'équipe et une forte pression vers le consensus.

Dans ce cadre, d'hypothétiques processus susceptibles de renforcer la collégialité entre prêtres reposent sur l'assimilation de l'activité pastorale à une forme d'expertise articulant l'élaboration de « projets pastoraux » avec une « définition théologique » de la situation et notamment des « besoins religieux » des fidèles. Cette forme d'expertise pastorale résulte de la « cohérence » de l'activité du prêtre acquise par l'intermédiaire de la délégation de nombreuses tâches à des laïcs, de l'importance de la dimension intellectuelle investie par le prêtre dans son activité et de la dissociation entre le « projet personnel », autant spirituel qu'organisationnel, du prêtre – en partie collectivement construit au sein de groupes d'affinité entre prêtres – et le projet des communautés locales, du fait notamment que les prêtres sont affectés pour une durée déterminée dans ces dernières. Cette forme d'expertise pastorale se justifie également en raison de la moindre emprise de l'Eglise catholique sur la société française et de la complexification de cette dernière.

Le travail du prêtre peut être décomposé en trois niveaux dont la maîtrise intellectuelle et l'articulation sont fonction de la rationalisation de l'activité pastorale. Tout d'abord, la « vocation presbytérale » imprégnée par l'exigence contemporaine d'accomplissement personnel et caractérisée par un travail de mise en cohérence (tendance intramondaine et moindre dissociation entre vie spirituelle et activité

pastorale) est corrélative d'un projet personnel au fondement de l'engagement du prêtre. Ce projet personnel est dissocié des affectations successives du prêtre dans des communautés locales, tout en lui permettant d'assurer une continuité dans son activité. Ce projet est soutenu par un réseau de relations (accompagnateur spirituel, groupes de prêtres ou de baptisés, fréquentations de communautés religieuses ou d'instituts divers) et est associé à la « carrière organisationnelle » et à l'investissement diocésain. Le deuxième niveau d'activité du prêtre concerne la définition, négociée avec les membres de la communauté locale, de projets pastoraux et plus largement d'objectifs religieux. Ce niveau d'activité s'inscrit dans une démarche qui, dans sa version la plus rationalisée, associe une définition de la situation, et notamment des « besoins religieux » des fidèles, l'élaboration d'objectifs pour la communauté, et enfin la définition, la mise en oeuvre et l'évaluation de projets pastoraux. C'est à ce niveau que l'on peut repérer des « offres religieuses ». Enfin l'activité quotidienne du prêtre forme le troisième niveau. On peut distinguer six grands types d'activité : l'activité sacramentelle, l'activité relationnelle et les réunions d'équipes, les réunions de préparation à une célébration auxquelles les prêtres prennent part, les réunions d'échanges paroissiaux et les réunions d'organisation. On peut ajouter le travail de bureau du prêtre et son activité de prière personnelle.

Cette forme d'expertise pastorale est complétée par des domaines de spécialisation, définis par l'idée d' « offres religieuses » : en l'occurrence, les offres militante, rituelle et intellectuelle. Celles-ci s'inscrivent dans un double rapport. D'un côté, elles sont le produit du rapport entre les prêtres et les fidèles laïcs dans les communautés locales et sont décrites comme des réponses aux « besoins religieux » (explicites ou latents) tels qu'ils sont négociés dans les paroisses. De l'autre, dans le rapport entre prêtres, elles se définissent par distinction les unes à l'égard des autres à l'intérieur d'un système d' « offres religieuses ». Enfin elles établissent une division informelle du travail entre prêtres et recouvrent approximativement la diversité socioprofessionnelle des paroisses. Cette « division informelle » permet de répondre à la diversité des rapports au catholicisme tout en cherchant à les canaliser de façon institutionnelle, dans une stratégie maximaliste, c'est-à-dire cherchant à conserver un maximum de fidèles sans sacrifier l'exigence d'unification. Cependant cette division du travail ainsi que l'exigence d'unité supposent des processus informels entre prêtres afin d'être entretenues.

En quoi consistent les trois offres distinguées dans cette étude ? L'offre rituelle se caractérise par la réintroduction d'éléments considérés comme traditionnels dans l'activité religieuse des paroisses (adoration particulièrement) associés au souhait d'encadrement religieux des jeunes (scoutisme européen) et à la revendication de l'identité catholique dans l'espace public. On observe également la mise en œuvre de projets d'évangélisation afin de recruter de nouveaux fidèles. Chez les jeunes prêtres ces trois aspects sont accompagnés par l'accent mis sur la dimension émotionnelle, manifeste avec l'implication affective du prêtre et le recours à des groupes charismatiques. Cette offre véhicule une conception du prêtre comme un chef sacerdotal cherchant à contrôler la circulation de la parole au sein des communautés locales, en faisant de la confession privée une priorité. L'offre intellectuelle s'inscrit

dans l'entreprise continue depuis la seconde guerre mondiale de disqualification du mode dévot d'identification catholique. Elle développe une adhésion réfléchie et libérale au catholicisme au moyen de formations théologiques. Celles-ci proposent, dans la confrontation avec la pensée contemporaine, de formuler la foi chrétienne dans des termes recevables selon une exigence intellectuelle. Contrairement à la « pastorale des milieux indépendants » dont elle fait figure de descendante, la dimension politique et de solidarité a disparu au profit de l'attention donnée à l'accomplissement personnel des fidèles dans leur vie familiale et professionnelle. Enfin cette offre s'accompagne d'une forte rationalisation de l'activité pastorale (méthode par projets, dissociation entre organisationnel et spirituel, définition précise des rôles). La place spécifique du prêtre est nettement revendiquée, même si apparemment elle se cherche encore, au moins comme un leader « intellectuel et manager », arbitre dans la définition des priorités de la paroisse. L'offre militante met l'accent sur le rôle social des communautés locales dans des contextes socioprofessionnels « populaires ». Le point de départ est le constat d'une unité entre le pastoral et le social qui oriente prioritairement l'activité vers des projets d'action sociale et la participation des fidèles à des associations confessionnelles ou non. Il s'agit de revendiquer l'identité chrétienne sous cet angle là en cherchant à se faire reconnaître comme un partenaire social ; de là également une activité visant parallèlement à développer un partenariat avec les collectivités locales. Une deuxième perspective consiste à provoquer des rencontres avec d'autres communautés afin de clarifier l'identité chrétienne. Mettant l'accent sur la mise en responsabilité des laïcs, le prêtre cherche constamment à atténuer son leadership et joue du décalage entre son discours et ses actes avec l'image traditionnelle du prêtre.

Les « offres religieuses » ne sont pas seulement fonctionnelles. L'engagement du prêtre repose en grande partie sur leur développement, dans l'articulation entre son projet personnel et l'activité quotidienne qu'il mène. Dans cette optique, il apparaît difficile pour un prêtre de réaliser seul une telle activité. Dans cette perspective, l'interdépendance entre prêtres concerne alors trois objets distincts : d'abord, la redéfinition et le maintien de l'autorité spécifique du prêtre, ensuite l'élaboration collective de projets pastoraux et enfin l'entretien symbolique de leur engagement. La spécificité de chaque « offre religieuse » se définit à partir de la combinaison de ces trois éléments. Et en même temps, les prêtres, et les jeunes prêtres en particulier, ont au moins un intérêt commun, au-delà de leurs divergences pastorales et théologiques, celui d'assurer la plausibilité de leur engagement, ce qui passe par la définition de leur place spécifique dans les communautés locales et dans le diocèse. Nous avons étudié l'interdépendance entre prêtres en activité en paroisse, dans le contexte d'un même diocèse, au moyen de quatre échanges : la collaboration sur un projet pastoral, la demande de conseil, les liens conviviaux (principalement, le fait de prendre un repas ensemble) et la réflexion personnelle approfondie sur leur activité. A partir de l'analyse de la circulation de ces ressources relationnelles, nous avons cherché à observer l'existence de processus sociaux capables de renforcer la collégialité entre prêtres, c'est-à-dire capables de prendre en charge la diversité des rapports au catholicisme et le travail d'unification.

Au moment de l'enquête, la régulation institutionnelle apparaissait bloquée, ou du moins en décalage avec la nouvelle génération de prêtres et l'état des « offres religieuses ». Outre la situation de transition entre deux évêques, la division formelle du travail de l'activité pastorale en zones apostoliques (chacune représentant un milieu social selon les méthodes d'action catholique), l'absence d'une politique d'affectation des prêtres en faveur de nominations « au coup par coup », les difficultés à mettre en place un système d'évaluation de la performance des prêtres (et non plus simplement de contrôle de la conformité) et le décalage générationnelle et en termes d'offres religieuses entre les proches conseillers de l'évêque (qui forment avec lui le conseil épiscopal) et la jeune génération, offraient une possibilité pour que des processus informels entre prêtres émergent afin de résoudre ces différents enjeux collectifs. En matière de prise de décision diocésaine, c'est la question de la représentativité du conseil épiscopal, et secondairement celle de l'efficacité du conseil presbytéral, qui étaient soulevées. Dans ce dernier conseil, des processus informels entre prêtres (et notamment leur cohésion) permettraient de rompre avec les « débats idéologiques sans fin » qui eurent lieu dans ce conseil depuis sa création et ainsi contribuer effectivement à l'activité religieuse en délibérant les normes à promouvoir dans l'activité pastorale (la préparation au mariage, par exemple) ou les transformations organisationnelles à apporter au diocèse (la suppression des quatre zones, par exemple). Dans le cas du conseil épiscopal, ces processus interrogent le principe de sélection des conseillers de l'évêque selon l'alternative entre représenter la diversité du diocèse et des prêtres, particulièrement selon les trois « offres religieuses », ou sélectionner de prêtres capables d'aider l'évêque à développer ses propres convictions.

L'évêque concentre théoriquement tous les pouvoirs à la tête d'un diocèse (exécutif, législatif et judiciaire autant que gouvernemental, sacramentel et prophétique dans le langage catholique). Il est chargé de ce fait de résoudre les problèmes d'action collective et notamment de gérer la coopération entre les différentes catégories d'acteurs pastoraux. Au moment de l'enquête, l'évêque en place (sur le point d'être remplacé) avait jusque là cherché à respecter la diversité socioprofessionnelle et religieuse du diocèse en garantissant l'autonomie de chaque échelon selon le principe de subsidiarité, et en n'imposant aucune ligne pastorale diocésaine. Imposer une politique diocésaine aurait eu comme conséquence, celle de se couper de fractions des fidèles (prêtres et laïcs). On peut considérer que cette attitude est encore un autre élément ayant favorisé le développement de processus informels entre prêtres. Le respect de la diversité a comme contrepartie l'élaboration d'orientations diocésaines sur la seule base de convictions personnelles (tendance « militante » et « intellectuelle » de l'évêque) dont la diffusion et l'application apparaissent localement problématiques. La principale orientation politique a concerné l'organisation de la participation des laïcs à l'activité religieuse, particulièrement en les intégrant dans les services diocésains et en créant le statut d' « animateur pastoral » et le principe d' « équipe pastorale »[2] dont l'objet est le gouvernement partagé entre prêtres et laïcs dans les paroisses. De façon générale, l'évêque est confronté à l'alternative entre jouer un rôle « gouvernemental » et jouer

[2] Appellations qui varient selon les diocèses.

un rôle « prophétique », l'investissement dans l'un empêchant l'investissement dans l'autre. Ainsi l'évêque en place au moment de l'enquête a-t-il privilégié le rôle « prophétique » associé au travail de représentation de l'unité catholique à l'égard du diocèse, ce qui suppose d'entretenir une position « au-dessus des parties en présence » et de déléguer les tâches administratives aux services diocésains et à ses proches conseillers (vicaire général et vicaires épiscopaux). Ces derniers endossent les conséquences négatives des décisions qu'ils prennent et jouent un rôle de protection de l'évêque en matière de tensions hiérarchiques.

Afin de résoudre les problèmes d'action collective entre prêtres (élaboration d' « offres religieuses » acculturées, évaluation et contrôle de la qualité de leur activité pastorale et participation à la construction d'un consensus minimal pour continuer à agir en commun et permettre aux réunions du conseil presbytéral, par exemple, de contribuer effectivement à définir des règles communes), il apparaît nécessaire que des processus informels entre prêtres émergent de façon autonome quoique marqués par la structure formelle. Ces processus informels résultent de la combinaison de deux stratégies élémentaires (Lazega, 1999 ; 2001) que nous avons cherché à appliquer aux prêtres : d'un côté, la recherche ou la création d'une « niche sociale » composée d'un ou de plusieurs groupes d'affinité, organisant un espace d'échanges entre prêtres soustrait de la structure hiérarchique, à la façon de séances de brainstorming, caractérisé doublement par une solidarité limitée (des règles d'engagement théoriquement souples qui se distinguent des associations sur le modèle « congréganiste ») et par une polarisation limitée autour d'une « définition théologique de la situation » voire d'une « théologie à moyenne portée ». Cette organisation souple et la polarisation limitée permettent d'échanger avec des partenaires en dehors du groupe d'affinité et favorisent la construction d'un consensus autour de la redéfinition de l'autorité du prêtre. De l'autre, la « concurrence de statut » entre prêtres résulte de la diffusion plus large de l'argument d'autorité fondé sur les contributions des prêtres au collectif, et en particulier au moyen du contrôle de fractions de fidèles. Ce contrôle définit l'idée d' « offre religieuse » et repose sur une définition de la situation qui permet d' « absorber l'incertitude » dans la relation aux fidèles et à l'environnement ; autrement dit sur des « raisons positives » ou plus largement la capacité à produire un discours « rationnel et systématique » favorisant une prise de décision de meilleure qualité. La construction d'un statut est structurée selon deux dimensions. Premièrement, elle se situe à trois niveaux différents. Le niveau « local » concerne les prêtres « en retrait » ou ne possédant pas les ressources pour entrer dans le jeu de la concurrence de statut au niveau diocésain ; les prêtres associés au niveau « diocésain » se sont appropriés la discipline issue du Concile Vatican II et cherchent à construire un leadership informel auprès de leurs confrères qu'ils peuvent échanger contre l'attribution par l'évêque d'un mandat diocésain ; et enfin le niveau « extra diocésain » concerne les prêtres « épiscopables », ou auxquels une responsabilité nationale a été confiée. Deuxièmement, la construction d'un statut se réfère à la division du travail entre prêtres en « offres religieuses ». Elle se manifeste par la reconnaissance par ses confrères d'une contribution significative à l'élaboration d'une offre et de la capacité à la représenter devant

l'évêque. Le caractère « multi-statutaire » d'un prêtre a trait à son aptitude autant relationnelle que politique à jouer un rôle d'intermédiaire entre « offres religieuses ».

Théoriquement deux processus sociaux sont susceptibles de renforcer la collégialité entre prêtres. D'une part, un système d'échange généralisé et multiplexe se caractérise par l'organisation des échanges entre prêtres à partir de « niches sociales » et par l'existence de cycles différés dans la circulation des ressources observées, manifestant les intérêts communs à long terme entre prêtres. D'autre part, un processus de prise de décision diocésaine est facilité par l'émergence d'une oligarchie de prêtres composée de prêtres « multi-statutaires » en lien les uns avec les autres.

Avons-nous observé ces deux processus ? Le système d'échange entre prêtres, construit à partir des déclarations de partenaires d'échange en matière de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel, peut être décomposé en deux « sous-systèmes » dont les proches conseillers de l'évêque constituent le pivot. D'un côté, un « sous-système noyau / périphérie » regroupe une « position hiérarchique » et une « position périphérique » composée par des prêtres pour la plupart relativement âgés et dont l'activité pastorale est limitée à un rôle d' « animateur de communauté » et l'investissement restreint au niveau local. Les rapports entre ces deux positions sont asymétriques en faveur de la position hiérarchique. De l'autre, un « sous-système de niches sociales » organise quant à lui une division informelle du travail entre les prêtres autour des différentes « offres religieuses », et dans laquelle la position hiérarchique est doublement caractérisée par sa qualité dans la structure formelle et par son association à une « offre religieuse » (la « pastorale des milieux indépendants »). Cette division du travail que traduit une partie du système d'échange résulte de l'interdépendance entre prêtres en ce qui concerne l'élaboration collective de projets pastoraux. L'intérêt commun aux jeunes prêtres quant à la définition de leur identité spécifique (s'inscrire dans un rapport prêtre / laïc au-delà des divergences pastorales) facilite, pour sa part, les relations entre « niches sociales ». La cohésion entre celles-ci permet un travail de compromis et de modération entre « offres religieuses » afin de maintenir l'unité entre prêtres.

Au sein du « sous-système de niches sociales », la solidarité limitée entre prêtres – au sein des niches sociales et entre niches sociales – est manifestée par l'existence de cycles d'échange différé, d'un côté mêlant plusieurs types de ressources et de l'autre concernant exclusivement l'amitié, sorte de ciment de la cohésion entre jeunes prêtres. Apparaissent également des cycles différés intégrant les membres de la hiérarchie. Ces derniers cycles ont une importance cruciale car ils soulignent combien la collégialité entre prêtres, ici synonyme d'affaiblissement de l'autorité hiérarchique, repose en partie sur le comportement des proches conseillers de l'évêque, et surtout de leurs successeurs qui seront sélectionnés parmi les jeunes prêtres. Afin de maintenir la collégialité entre prêtres, ils ne doivent pas se comporter en supérieur hiérarchique en tant que tel, c'est-à-dire accumulant et concentrant les ressources relationnelles, mais doivent assurer l'existence de cycles d'échange différé en envoyant eux-mêmes des demandes, de soutien personnel particulièrement, à leurs confrères « subordonnés » ou en tout cas qui ne sont pas situés au même niveau hiérarchique.

A la lumière des caractéristiques présentes et futures du système d'échange entre prêtres, on peut se demander comment la prise de décision diocésaine (définition de priorités pastorales ou transformations à apporter à l'organisation du diocèse) peut se dérouler. Etant donné le caractère récent de ces processus sociaux, qui concernent principalement les jeunes prêtres, les développements dans ce domaine demeurent hypothétiques. La formation d'une oligarchie de prêtres dotés de statuts non congruents est cependant très probable et les données empiriques recueillies le démontrent clairement. Ce phénomène d'oligarchie résulte de la division informelle du travail entre prêtres, de laquelle émergeraient des représentants distincts pour chacune des trois « offres religieuses ». Le caractère non congruent des statuts de représentant d'une « offre religieuse » réside dans le caractère irréductible des offres les unes à l'égard des autres, instaurant une fragmentation du leadership dans l'activité pastorale. Ces représentants potentiels au niveau diocésain des priorités associées à chacune des offres font l'objet d'une reconnaissance de la part de leurs confrères au sein des niches sociales, particulièrement par la concentration de demandes de conseil. Ce premier statut de représentant d'une « offre religieuse » pourrait être doublé et renforcé par la capacité d'un prêtre à jouer un rôle d'intermédiaire et par là de compromis entre « offres religieuses », en faisant notamment l'objet de sollicitations amicales au-delà de sa « niches sociale ».

La deuxième étape dans le processus de prise de décision diocésaine relève de l'évêque et de l'organisation de la coopération avec les prêtres au sein des espaces formels dévolus à cette activité, c'est-à-dire le conseil épiscopal et le conseil presbytéral. Il faut tout d'abord noter qu'afin d'analyser complètement le phénomène de prise de décision au niveau diocésain, il faudrait comprendre comment la participation des laïcs, et particulièrement les laïcs avec une lettre de mission, et des diacres permanents s'articule avec ces processus (modalités de participation qui sont objets de débats entre prêtres). Si l'on considère uniquement les rapports entre l'évêque et les prêtres, dans le cas du conseil épiscopal, l'évêque est confronté à la question de la sélection ou non de représentants « multi-statutaires » associés à chacune des « offres religieuses ». Le développement de la collégialité entre prêtres repose en partie sur cela et sur le comportement des proches conseillers sélectionnés par l'évêque à l'égard de leurs confrères et des « niches sociales » en particulier. Les quelques données que nous possédons sur ce thème soulignent la tendance du système d'échange à peser sur les décisions du nouvel évêque quant à l'attribution de missions diocésaines. Le « sous-système de niches sociales », amené à l'avenir à recouvrir complètement le système d'échange entre prêtres, peut être considéré comme un instrument important pour l'évêque afin de développer une politique diocésaine négociée avec les prêtres. Il pourrait faciliter la construction d'un consensus autour de décisions cruciales et favoriser leur mise en oeuvre effective par les prêtres, à l'inverse d'un système d'échange dans lequel les prêtres seraient relativement isolés les uns à l'égard des autres.

* * *

Afin de répondre à la problématique principale de cette étude – l'existence de processus sociaux entre prêtres susceptibles de renforcer la collégialité et de participer au travail d'unification catholique – trois dispositifs de recueil de données empiriques ont été mis en œuvre : la réalisation d'entretiens auprès de prêtres et laïcs en activité dans le diocèse à tous les niveaux de cette organisation ; la passation d'un questionnaire portant notamment sur les relations entre prêtres en activité en paroisse, accompagné de questions portant sur des attributs individuels ainsi que sur les projets pastoraux menés en paroisse et sur des opinions ; et enfin le dépouillement des journaux diocésains de 1966 à 2001.

Quels sont les objectifs associés aux trois dispositifs d'enquête ? Premièrement, nous avons mené une enquête exploratoire (1998-2000) composée d'entretiens semi-directifs (prêtres et laïcs en responsabilité) et d'observations (conseil pastoral, conseil presbytéral, déjeuners de doyenné), qui nous ont permis d'une part, de mieux comprendre l'activité religieuse (en paroisse, comme membre de la hiérarchie diocésaine ou comme membre des services diocésains) ; ensuite d'avoir une première approche des relations entre prêtres, mais également avec l'évêque, les laïcs et les diacres permanents ; et enfin pour objectif la description de l'organisation de l'activité religieuse dans le cadre diocésain, et particulièrement le « gouvernement par conseils » décrit dans le chapitre 10 (réunions de doyenné et de zone, conseils diocésains).

Deuxièmement, un questionnaire a été proposé durant les six premiers mois de l'année 2001 à 124 prêtres (en activité paroissiale ou vicaire épiscopal). Au final, 104 questionnaires se sont révélés exploitables. Ce questionnaire (proposé en annexe 3) est composé de plusieurs parties. Deux parties concernent respectivement des attributs individuels (séminaire de formation ou niveau de diplôme religieux, par exemple) et les activités accomplies par le prêtre en plus de la charge paroissiale et que l'on pouvait interpréter comme des mandats élargis : responsabilités dans le cadre du doyenné, activités diocésaines ou extra diocésaines. Nous avons d'autre part recueilli des données relationnelles au moyen de quatre « générateurs de noms » (collaboration sur un projet pastoral, demande de conseil, amitié, soutien personnel concernant le ministère presbytéral), et de questions portant sur l'appartenance ou non à des groupes de réflexion ou de spiritualité (associations sacerdotales, équipe informelle de prêtres ou de baptisés, appartenance à un institut de vie ou à un ordre religieux), sur l'accompagnement ou non par un guide spirituel et à partir d'un indicateur concernant le rapport à la hiérarchie. Des questions avaient trait aux projets pastoraux définis et mis en oeuvre en paroisse, les transformations apportées dans l'organisation de cette dernière. Enfin nous avons interrogé les prêtres sur leurs opinions concernant les responsabilités nouvelles à confier aux laïcs ou les transformations à apporter à l'organisation diocésaine.

Troisièmement, le dépouillement des journaux diocésains a été effectué avec trois objectifs. Tout d'abord, il s'agissait de prendre connaissance des principales décisions prises par l'évêque et annoncées dans le journal diocésain : par exemple, l'introduction des mandats à durée déterminée dans la

nomination des prêtres ou encore, plus récemment, la création du statut d' « animateur pastoral » organisant la prise de responsabilité par les laïcs dans l'activité religieuse. Ensuite nous avons souhaité préciser l'histoire de la mise en place progressive des instances de construction d'un consensus dans le diocèse avec principalement les doyennés et zones d'un côté et le conseil presbytéral de l'autre ; et enfin préciser des éléments de la discipline presbytérale qui s'est développée à partir des années 1960.

Trois spécificités du diocèse sélectionné pour cette étude, le diocèse de Versailles, peuvent être soulignées. En premier lieu, la diversité des contextes socioprofessionnels est supposée favoriser la diversification de l'offre des prêtres. La traduction dans l'organisation de ce diocèse de la problématique des mouvements spécialisés d'Action catholique (adapter l'offre religieuse au milieu considéré) au moyen de la division en quatre zones pastorales (zone rurale, zone « villes anciennes », zone « vallée de la Seine » et zone « Ville nouvelle ») souligne ce phénomène. Nous avons cherché à le confirmer par l'intermédiaire d'une typologie des communes / paroisses construites à partir de deux dimensions : d'un côté, l'opposition entre le milieu rural et le milieu urbain, ce dernier ayant été très tôt considéré, dans l'histoire de ce diocèse, comme le moteur de la vie religieuse ; de l'autre, l'opposition entre le milieu « populaire », caractérisé à partir des années 1950 par la dominante ouvrière de sa population et l'absence de « christianisation » de celle-ci, et désormais associée au phénomène de la « banlieue », et le milieu très aisé incarné par la ville de Versailles et caractérisé par un taux de pratique religieuse élevé. Deuxièmement, il s'agit d'un diocèse qui connaît depuis le début des années 1990 un nombre relativement important de prêtres nouvellement ordonnés (entre 3 et 5 par an : *cf.* annexe 4), ce qui a permis la constitution d'une génération de jeunes prêtres, que l'on peut considérer comme une ressource très importante pour ce diocèse. Enfin l'étude s'est déroulée à un moment crucial dans l'histoire d'un diocèse, celui de la transition entre deux évêques. Si de telles circonstances ne nous semblent pas avoir eu d'impacts sur la déclaration des échanges entre prêtres, elles ont été révélatrices quant aux attentes et anticipations à l'égard de l'arrivée d'un nouvel évêque. La deuxième partie du chapitre 12 propose plusieurs éléments qui semblent démontrer le poids du système d'échange entre prêtres sur les décisions du nouvel évêque.

De façon plus générale, trois autres remarques peuvent être formulées : la place des autres acteurs religieux que les prêtres dans cette étude ; la place de cette étude dans la sociologie du catholicisme ; la question de la spécificité du religieux. Dans cette étude, les « laïcs en responsabilité » et dans une moindre mesure les diacres permanents ont été considérés comme les acteurs d'une « structure locale de contraintes et d'opportunités », c'est-à-dire la paroisse ou le groupement de paroisses, quant à la mise en œuvre des convictions pastorales et théologiques du prêtre ; et comme membres de l'administration diocésaine, bien souvent considérée par les prêtres comme « bureaucratique », c'est-à-dire empiétant sur ce que les prêtres considèrent comme leurs prérogatives, par l'édiction de règles (âge de la communion ou choix des formations religieuses par exemple) s'appliquant localement ; les prêtres se figurant alors comme des « professionnels » coexistant avec une « administration pastorale » qui s'est largement

« sophistiquée » et parallèlement « laïcisée »[3]. On peut ajouter à ce traitement que l'on souhaite le plus réaliste possible, mais qui laisse de côté la problématique de la formation d'un « corps » de laïcs en responsabilité (et de diacres permanents) ainsi que la question de leur participation au gouvernement des diocèses et de leur possible politisation, une autre limite. Celle-ci réside dans la transformation déjà réalisée mais également anticipée, quoique dans une perspective encore mal définie, de l'Eglise catholique en France et du prêtre : la diminution du nombre de prêtres – moins sensible mais réelle dans le diocèse de Versailles dans lequel une « véritable » génération de jeunes prêtres s'est formée – avec comme conséquence pour nous l'étude de prêtres « en voie de disparition » ou de façon plus optimiste « en transition »

Deuxièmement, notre étude fait écho aux phénomènes macro-sociaux, tels que celui du réaménagement de l'organisation des diocèses et des paroisses du fait de la diminution et du vieillissement du clergé presbytérale ou encore celui, plus fondamental, « (...) de l'émergence de figures renouvelées de l'institutionnalité catholique correspondant aux processus contemporains d'une socialisation religieuse alignée sur le style général de la socialisation dans les conditions de l'ultramodernité. » (Hervieu-Léger, 2003 : p. 275) ; autrement dit, la formation d'offres religieuses « acclimatées » et « adaptées » aux conditions culturelles et sociales de la société française contemporaine – et plus spécifiquement aux différentes fractions culturelles et sociales de catholiques convaincus ou potentiels – dans un contexte organisationnel lui-même modifié afin de répondre à cette exigence d'acculturation. L'intérêt de l'étude d'un objet local ne provient pas seulement de sa disposition à illustrer des phénomènes plus globaux mais permet également l'observation de « processus sociaux » – produit de la combinaison des stratégies relationnelles entre prêtres en l'occurrence – spécifiques et irréductibles quoique comparables avec des processus similaires ayant lieu dans d'autres diocèses (ou d'autres organisations) mais qu'un regard global ne pourrait observer. Cette étude permet ainsi de mieux comprendre de l'intérieur l'activité religieuse dans un contexte catholique avec une perspective organisationnelle.

Enfin prendre pour objet l'organisation des échanges entre prêtres et la rapporter au travail d'unification soulève une interrogation fondamentale : cette organisation (ou plus largement celle d'un diocèse) peut-elle être étudiée de la même façon que n'importe quelle autre organisation ? Le chercheur est ainsi confronté à l'alternative suivante : soit l'organisation des échanges entre prêtres peut être comparée à toute autre organisation, en l'étudiant, par exemple, sous l'angle de la coexistence entre la bureaucratie et la collégialité et en la rapprochant d'une administration publique ou d'un cabinet d'avocats ; soit cette organisation se caractérise par un mode de fonctionnement idiosyncrasique fondé sur une spécificité du travail religieux[4], ce que soulignent les acteurs religieux rencontrés.

---

[3] Pour une introduction à la question de l'intégration de « professionnels » à l'intérieur d'une bureaucratie, on peut se référer à Davies (1983).

[4] Nous remercions N. de Brémond d'Ars d'avoir attiré notre attention sur cette question.

Trois remarques nous apparaissent nécessaires dans ce cadre. De façon générale, l'aspect organisationnel d'une religion ne doit pas être sous-estimé (Bormann, 1969 ; Kaufman, 1974). L'Eglise catholique est un phénomène hautement organisé, dans lequel on observe une solidarité entre les formes de socialisation religieuse et d'organisation sociale (Davis, 1982). La continuité de l'expérience religieuse, de la doctrine et de la Tradition ou encore l'impératif d'unité repose en partie sur la continuité organisationnelle. Les réformes religieuses ne sont jamais sans conséquence sur l'organisation et toute contestation de l'organisation est d'autant plus critique qu'elle est inséparablement critique de la doctrine. Ensuite, l'exercice du pouvoir à l'intérieur de l'Eglise catholique s'est transformée à travers les époques, en lien avec l'organisation sociale et politique du lieu[5] tout en cherchant à se libérer de l'emprise laïque (à partir de la réforme grégorienne particulièrement). Ainsi la formation organisationnelle de l'Eglise catholique n'a pas été sans être influencée et sans influencer d'autres institutions[6]. Enfin, la sacralisation de l'organisation hiérarchique et la sacralisation du prêtre, ou encore l'accent mis sur l'efficacité objective des sacrements, ont constitué pour l'Eglise catholique une réponse au dilemme constatant l'existence de « faiblesses humaines » au sein d'une Eglise d'institution divine. Plus largement, l'Eglise catholique s'est dotée d'une interprétation théologique d'elle-même, qui l'a longtemps protégé des regards extérieurs. Cependant, la rationalisation d'une religion (dans le contexte chrétien au moins) semble conduire à « chasser le sacré de l'organisation », et plus largement à dissocier l'organisationnel et le spirituel, le premier étant conçu sous l'angle du fonctionnel[7]. De plus, la position minoritaire de l'Eglise catholique en France et la volonté d'adaptation aux conditions culturelles et sociales inclinent celle-ci à accepter et même à provoquer la comparaison avec des éléments profanes et à emprunter des outils et des termes profanes[8]. Ainsi, dans une perspective sociologique, le degré de comparabilité d'une Eglise et de ses acteurs à des phénomènes profanes est-il fonction de ces deux facteurs, au moins. Par conséquent, la formulation initiale de la question nous paraît intenable. Il s'agit plutôt de se demander comment une organisation parvient à maintenir ne serait-ce qu'un noyau religieux « purifié » et à préserver la signification « proprement » religieuse des comportements qu'elle préconise. Autrement dit, comment entretenir une spécificité religieuse à l'intérieur d'une institution qui objectivement se rapproche des organisations profanes ?

Comme le souligne P. Bourdieu (1994), l'Eglise catholique a une sorte de réalité double : « la vérité de l'entreprise religieuse est d'avoir deux vérités : la vérité économique [ou organisationnelle] et la vérité religieuse, qui la dénie. Du coup, pour décrire chaque pratique (...), il faudrait disposer de deux mots,

---

[5] Ainsi comme le souligne Sesboüé : « Les délibérations du concile de Nicée s'inspiraient des procédures des assemblées politiques romaines, tout comme Vatican II le faisait à l'exemple des députations nationales dans le monde moderne. Pourtant, dans chaque cas, la procédure faisait une référence obligée à la règle de foi et aux différentes autorités qui s'imposent au concile. » Extrait de *Croire*, Paris, Droguet et Ardant, 1999 : chap. 21 particulièrement pour une introduction à l'ecclésiologie catholique.

[6] En ce sens, la notion d'acculturation – qui est au principe du type Eglise sur lequel nous revenons dans le chapitre 1 – véhicule en quelque sorte une conception restrictive, et doit être entendue comme tous les échanges d'ordre culturel et organisationnel entre deux cultures distinctes.

[7] Sans ce phénomène de rationalisation, notre étude n'aurait pas pu avoir lieu.

[8] Cette volonté de rapprochement avec les cultures profanes varie cependant selon les fractions de fidèles.

superposés, comme dans un accord musical : apostolat/marketing, fidèles/clientèle, service sacré/travail salarié, etc. » (pp. 203 et 204). On pourrait ajouter le double langage de cette Eglise selon qu'elle occupe une position dominante ou non au sein de la société : « pouvoir » / « service » ou encore « direction des consciences » / « accompagnement spirituel ». Il nous semble ainsi nécessaire de caractériser le travail religieux :

> « (...) On comprend ainsi combien il est essentiel, du point de vue méthodologique, d'éviter de dissocier les fonctions économiques et les fonctions religieuses, c'est-à-dire la dimension proprement économique de la pratique et la symbolisation qui rend possible l'accomplissement des fonctions économiques. Le discours n'est pas quelque chose en plus (comme on tend à le laisser croire quand on parle d' « idéologie ») ; il fait partie de l'économie même. Et, si l'on veut faire des comptes justes, il faut le prendre en compte, comme tant d'efforts apparemment gaspillés en travail d'euphémisation : le travail religieux comporte une dépense considérable d'énergie destinée à convertir l'activité à dimension économique en tâche sacrée ; il faut accepter de perdre du temps, de faire des efforts, de souffrir même, pour croire (et faire croire) qu'on fait autre chose que ce que l'on fait. » (Bourdieu, 1994 : pp. 209-210)

Nous partons du principe qu'il existe des processus sociaux sous-jacents aux phénomènes religieux, processus sociaux autant culturels qu'organisationnels qui sont nécessaires à l'existence empirique d'une religion. Afin d'étudier ces processus sociaux, il convient de rompre avec la conception désintéressée des pratiques religieuses – ou du moins l'inscrire dans l'évolution éthique d'une religion, et dans la façon dont celle-ci organise et fournit une signification spécifique pour des comportement donnés – et de rompre avec l'illusion de l'unanimité des croyances religieuses (Bizeul, 1980). Il faut au contraire souligner que l'intérêt collectif d'une religion instituée est d'autant plus promu qu'il coïncide plus ou moins à l'intérêt personnel (Schilling, 2002) – entendu au sens large et en lien avec la recherche générale d'approbation sociale – selon un processus de socialisation, c'est-à-dire l'association de son identité et de ses intérêts avec une institution et au-delà avec un dieu. Dans cette perspective, la religion catholique peut être considérée comme une institution qui revendique la monopolisation de la production du symbolique et dont l'existence est fondée sur des dispositifs organisationnels et culturels. Elle produit une façon particulière d'agir collectivement dans une sphère religieuse, qui d'un côté n'est pas exempte de déterminations sociales, culturelles ou économiques et de l'autre a des conséquences dans ces mêmes domaines. Dans la perspective wébérienne, l'étude du religieux consiste alors à confronter la socialisation telle qu'elle est opérée dans la sphère religieuse et dans la société environnante (Brémond d'Ars, 2000a : p. 53 et suiv.).

Enfin est-il pertinent d'établir une partition, comme le fait Willaime (2003), entre le « non-religieux » du religieux (notamment la recherche de légitimité par les « maîtres de religion ») et le « religieux » du religieux (le rapport à un dieu, par exemple) ? D'une part, une telle partition reprend le discours des acteurs eux-mêmes et par conséquent oublie l'une des principales caractéristiques du travail religieux, qui consiste à purifier les croyances et les pratiques de leurs conditionnements sociaux. Comme le

souligne Séguy (1980 : p. 92), dans sa lecture de *Religion, Wirtschaft und Gesellschaft* de Troeltsch, ou Boudon (cité par Michel, 2003) :

> « Les idéaux proposés par Jésus lui-même sont indissociables de la situation économique et des conditions climatiques et physiques de la Galilée. Ils ne pourraient absolument pas naître dans une grande ville moderne. De la même façon, toutes les normes éthiques de la vie économique élaborées ultérieurement au cours de l'ère chrétienne sont marquées, à leur insu et quoi qu'elles veuillent, par les circonstances qui les ont suscitées. Elles contiennent toujours des éléments en rapport avec une époque et une situation donnée, éléments, qui loin d'être reconnus comme tels, sont idéalisés sous forme de vérités éternelles, de préceptes divins ou encore d'interprétations divines. »

> « Boudon [*L'idéologie*, 1986] observait dans la même perspective [que Proust] que les synthèses religieuses résistaient mieux que les autres à la confrontation avec le réel, qu'elles apparaissaient plus susceptibles que les synthèses scientistes d'orchestrer l'oubli des formes, entre autres sociales, qu'elles avaient pu revêtir. » (cité par Michel, 2003 : p .161)

La spécificité du fait religieux, dans notre étude, est indissociable du type Eglise et du compromis entre celle-ci et la société environnante. Dans ce cadre, la réalité *sui generis* de la religion (Willaime, 2003) repose sur un travail religieux traversé par les exigences de diversification et d'unification d'un côté et d'acculturation et de préservation de l'autre. Objectivement, ce travail mêle le « non-religieux » et le « religieux » du religieux, tout en cherchant à entretenir autant de façon intersubjective qu'au moyen de dispositifs organisationnels et culturels objectifs, une originalité religieuse.

PARTIE 1
TRAVAIL D'UNIFICATION ET COLLÉGIALITÉ ENTRE PRÊTRES

L'objet de notre étude est l'observation de la coexistence entre les formes bureaucratique et collégiale par l'intermédiaire des relations entre prêtres au sein d'un diocèse français contemporain. Comment avons-nous construit notre objet ?

La caractéristique fondamentale du travail religieux dans une Eglise est le travail de diversification et d'unification, accompagné de celui d'acculturation et de préservation de l'offre religieuse à l'intérieur d'une société donnée. Tout au long de son histoire, l'Eglise catholique s'est dotée de dispositifs organisationnels et culturels afin de répondre à ces exigences. Le travail d'unification est doublement défini. D'un côté, il renvoie à l'activité de représentation de l'unité catholique au moyen d'événements, d'objets ou de personnes. De l'autre, il se définit par la neutralisation des rapports particuliers au catholicisme en faveur d'un rapport unifiant à prétention universelle, tel que le rapport entre prêtre et laïc.

L'organisation bureaucratique comme l'organisation collégiale du travail religieux cherche à prendre en charge cet aspect essentiel de l'activité religieuse. De façon générale, la première postule l'unité par le haut mais accepte aux échelons les plus bas une adaptation aux « besoins religieux » locaux. L'introduction de la collégialité suppose insuffisant le recours au postulat par le haut de l'unité et organise un travail d'unification sous une forme plus consensuelle. L'organisation selon l'une ou l'autre forme est fonction de la position de l'Eglise à l'égard d'une société donnée (plus cette position est problématique, plus l'activité d'acculturation est nécessaire et l'unité est inductive) et du degré de rationalisation d'une religion (plus le rapport dominant est un rapport intellectuel, moins le postulat de l'unité par le haut est efficace).

Dans ce cadre général, l'étude des échanges entre prêtres, de leur engagement et de la façon dont ils gèrent celui-ci dans le contexte d'un diocèse, peut être révélateur des modalités du travail de diversification et d'unification du catholicisme. D'une certaine façon, ce travail est intégré à l'engagement du prêtre, dont le contact direct avec les fidèles en avait fait, jusque dans la période contemporaine, un élément essentiel de préservation de la doctrine catholique et d'acculturation aux spécificités locales. Leur identité articule ainsi, et de façon diverse selon les époques et les lieux, des éléments de la société environnante et des éléments de l'institution au fondement de leur autorité spécifique.

Dans le contexte d'un diocèse français contemporain, l'engagement des prêtres apparaît indissociable d' « offres religieuses » différentes (rituelle, militante, intellectuelle). Cet engagement repose sur l'élaboration de projets pastoraux spécifiques et un entretien symbolique. La relative diversité des engagements parmi les prêtres permet ainsi de prendre en charge et de canaliser institutionnellement la diversité des rapports au catholicisme. Cette diversité peut être en partie rapportée à la pluralité socioprofessionnelle du diocèse que nous avons étudié. Dans cette perspective, les processus informels entre prêtres, susceptibles de renforcer la collégialité entre eux, reposent sur des stratégies individuelles (recherche ou création de groupes affinitaires et concurrence de statut) visant à développer et à

promouvoir l' « offre religieuse » constitutive de leur engagement. Il semble impossible d'entreprendre une telle tâche de façon isolée. C'est selon nous le premier fondement de l'interdépendance entre prêtres.

Celle-ci se caractérise d'autre part par une seconde dimension, celle de l'intérêt commun aux jeunes prêtres quant à la redéfinition et la préservation de leur place spécifique dans le diocèse que ce soit à l'égard des « laïcs en responsabilité » ou à l'égard de l'évêque. Cet intérêt commun parce qu'il facilite la cohésion entre jeunes prêtres contribue à l'unité du clergé presbytéral. De cette double caractérisation de l'interdépendance entre prêtres découlent ainsi trois niveaux : l'élaboration de projets pastoraux et l'entretien symbolique de leur engagement dans le cadre de la redéfinition de leur autorité. Les processus informels entre prêtres – solidarité limitée et formation d'une oligarchie de prêtres – répondent à ces enjeux, sans intervention d'un leadership autocratique. Cependant ils n'ont que des effets locaux et ne concernent que des enjeux spécifiques aux prêtres. D'un côté, le travail politique des prêtres consiste à faire de ces enjeux des enjeux d'intérêt diocésain et à se rendre ainsi indispensables. De l'autre, la collégialité entre prêtres doit être considérée sous la forme de « poches collégiales » à l'intérieur d'une organisation plus vaste au sein de laquelle collaborent plusieurs catégories d'acteurs religieux.

Chapitre 1 : Le travail d'unification dans le contexte catholique

L'Eglise catholique se caractérise par les dilemmes rencontrés par les religions à portée universelle. De façon générale, les organisations productrices de biens symboliques sont structurées par l'alternative entre accroître la force sociale du message religieux en le diffusant largement ou au contraire en préserver l'originalité. La conséquence de la première option est d'intégrer des groupes de fidèles dont les demandes diffèrent en degré d'intensité ou en substance. Ceci explique la tendance des Eglises à la scission (O'Dea, 1960 ; Coleman, 1968), et la mise en place de dispositifs organisationnels et culturels afin de contrer cet effet.

Dans cette étude, nous avons mis l'accent sur trois facettes problématiques de l'activité religieuse : les problèmes spécifiques liés à l'objectif spirituel d'une Eglise, le processus d'acculturation et de préservation dans l'activité religieuse ainsi que le travail de diversification de l'offre religieuse et la production d'une allégeance commune et d'une unité. Dans un deuxième temps, nous distinguerons deux grands types de dispositif visant à répondre à ces trois enjeux : les dispositifs organisationnels et culturels, tout en nous interrogeant parallèlement sur la situation contemporaine du prêtre dans l'activité religieuse catholique aux niveaux local et diocésain[9].

1. Le travail d'unification et son organisation

1.1 Caractéristiques générales du travail religieux

Nous sommes partis de la définition du type Eglise proposée par Troeltsch afin de décrire à grands traits les enjeux rencontrés par l'institution catholique. Ils peuvent être considérés comme des spécificités du travail religieux, structuré d'un côté par l'exigence de diversification et d'acculturation de l'offre religieuse et de l'autre par la recherche d'une unité cruciale pour la crédibilité de l'ensemble du système symbolique catholique. Ce travail religieux repose en grande partie sur des dispositifs organisationnels et culturels que cette Eglise a mis en place tout au long de son histoire.

[9] Toutes les remarques ayant trait aux prêtres et à l'organisation de leur activité se limitent au clergé presbytéral français.

1.1.1 Le type Eglise

La diversité des formes d'organisations religieuses d'inspiration chrétienne occidentale peut être ramenée à trois types idéaux : l'Eglise, la secte et la mystique. On reprend ici la lecture de Troeltsch proposée par Séguy, en s'intéressant particulièrement au type Eglise (1980 : pp. 101-111). Dans la perspective de Troeltsch, toute organisation religieuse combine ces trois types idéaux. Deux éléments sont moteurs dans les transformations religieuses : l'évolution sociale et les grandes personnalités religieuses.

Le type Eglise se caractérise principalement par le compromis défini par :

> « l'ensemble des transactions de type troc auxquelles le groupe-Eglise se livre avec son environnement social, dans le but de l'empreindre de l'esprit chrétien, du message évangélique réinterprété en fonction des conditions sociohistoriques. Il s'agit d'un processus d'adaptation stratégique par lequel l'Eglise vise à agrandir l'espace de son ministère et en accroître l'efficacité. » (Rémy et Turcotte, 1997 : p. 633)

Le principe de « compromis » serait d'une part typique du type Eglise (contrairement à la secte qui, elle, mettrait l'accent sur la radicalité) et d'autre part se manifesterait particulièrement autour de trois pôles, les représentations du Christ, la théologie et l'éthique. Il faut ajouter à cette approche qui met l'accent sur l'adaptation consciemment recherchée, se présentant comme une entente stratégique avec la société (ou une partie de celle-ci) des processus d'acclimatations par l'intermédiaire de la transformation sociale de la clientèle catholique et du clergé, et que l'on peut observer à partir de l'évolution de leur recrutement social.

L'Eglise s'assimile dans une certaine mesure à une institution sociale comparable à l'Etat, une nation ou une ethnie, phénomène qui culmine historiquement avec le Concile Vatican I et le droit canonique de 1917. Mais elle s'en distingue par sa capacité affirmée à réintégrer dans l'ordre des intentions divines la communauté humaine. Dans sa constitution, l'Eglise chrétienne s'est vu confier par son fondateur divin cette mission. Trois éléments caractérisent cette institution. Elle préexiste à ses membres (les membres naissent dans une Eglise), monopolise l'œuvre du salut et se présente comme la médiation indispensable du salut. La mission universelle de cette Eglise implique d'atteindre tous les humains par la prédication (l'annonce de la « bonne nouvelle », la mort et la résurrection de Jésus) et les sacrements. Tous les éléments sociaux doivent être amenés au contact de la grâce salvifique objectivement véhiculée par les croyances, les pratiques et l'organisation hiérarchique de cette Eglise afin de sauver intégralement l'homme. Ce caractère universel de la mission d'une Eglise n'implique pas seulement une extension géographique mais également la volonté de pénétrer les cultures et leur devenir coextensive. C'est cet aspect qui est au fondement du phénomène d'acculturation.

Il y a deux conséquences à cela : d'abord le relâchement de l'exigence religieuse (et particulièrement éthique) au moyen de l'objectivation de la grâce et puis la nécessité d'un compromis du fait de la

prétention à l'universalité. La première conséquence se manifeste par l'apparition d'une « double éthique » : d'un côté, l'éthique des préceptes est minimaliste en ce qu'elle définit un minimum nécessaire au salut obtenu par simple contact avec le divin médiatisé ; de l'autre, l'éthique des conseils se présente comme un mode de vie facultatif visant l'effort ascétique radical par la pratique de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance. Ces éléments furent accomplis pleinement dans le monachisme, et dans une moindre mesure par le clergé séculier. La seconde conséquence implique que l'Eglise catholique cherche à s'allier avec d'autres institutions sociales telles que l'Etat ou la classe dirigeante d'une société au moyen d'une entente négociée faite de concessions réciproques ; et cela même si l'ambition suprême d'une Eglise est d'imposer ses valeurs et ses normes. L'entente négociée consiste en un échange entre d'un côté acquérir les moyens de socialisation voire de répression de la société globale et de l'autre, la sacralisation et la justification des institutions telles qu'elles sont. C'est l'exemple de la synthèse thomiste médiévale dont les éléments ont perduré jusqu'au 20e siècle (néo-thomisme) et qu'étudie Bizeul (1980). La double tendance à intégrer les éléments sociaux au salut et le principe d'alliance conduisent à la rationalisation de l'intégration de l'ordre profane dans le processus du salut. Mais cette tendance n'est pas inscrite dans la prophétie de Jésus. Un tel rapport aux choses profanes est corrélatif de l'adoption de la « loi naturelle » des stoïciens, et la distinction entre la « loi naturelle relative », c'est-à-dire la société telle qu'elle est avec ses imperfections (inégalités, dominations, pauvretés) mais considérée comme un agencement rationnel quoique imparfait nécessaire à l'oeuvre du salut, et la « loi naturelle radicale », c'est-à-dire la société idéale (égalités des hommes, fraternités, richesse matérielle obsolète). L'adoption de la loi naturelle et l'intégration des éléments profanes dans le processus du salut sont au principe du compromis entre la radicalité du christianisme des origines et les conditions sociales existantes, qu'accomplit, d'après Troeltsch, l'Eglise catholique médiévale (*Séguy*, 1980 : pp. 159-163).

Les buts ultimes de l'Eglise catholique ne sont pas évidents (Schilling, 2002 : p. 38 et suiv.), en ce sens que toute Eglise propose plusieurs voies du salut (Weber, 1971 : p. 291 et suiv.) : unifier l'humanité avec Dieu, apporter le Salut aux hommes ou construire le Royaume de Dieu sur terre dénotent d'une orientation plus ou moins intramondaine et plus ou moins ascétique. Ces objectifs sont d'autre part suffisamment élastiques pour recevoir des interprétations différentes et préserver l'unité (Schilling, 2002 : p. 39). Deux éléments problématiques peuvent être ajoutés, à la suite de Schilling. D'une part, comment s'assurer que les activités empiriques menées s'insèrent dans un cadre spirituel et s'accordent avec la volonté du dieu concerné[10] ? D'autre part, il est possible de distinguer les objectifs opérationnels (définis par le relatif court terme de leur échéance et par la possibilité d'évaluation et de rationalisation) des objectifs spirituels. Ces objectifs opérationnels sont l'objet de reformulation à travers les époques et sont l'objet des débats à l'intérieur de l'Eglise catholique. On peut néanmoins considérer que l'objectif

[10] C'est ce qui fonde le recours à un accompagnateur spirituel pour les prêtres notamment. D'autre part, la discipline sociale entre prêtres pourrait être synthétiser ainsi : mettre en oeuvre les principes évangéliques plutôt que ses propres idées.

de l'Eglise catholique est de chercher à unifier l'humanité avec (le même) Dieu, c'est-à-dire à assembler le plus de personnes et s'assurer de leur harmonie (*ibid.*, p. 42)[11].

Il s'agit d'une recherche d'unité réglée selon différentes propriétés : un type de communauté de fidèles à construire dans un contexte social donné, susceptible de revendiquer un rôle dans le contexte social plus large (rôle d'intégration ou de moralisation, par exemple). Ce type de communauté propose particulièrement un dispositif cultuel destiné à entretenir la vie de cette communauté avec une forte dimension symbolique (rituel, langage, production d'une image de soi) et qui a pour fonction déclarée de mettre en rapport les hommes avec la divinité. La communauté catholique – dans notre étude la paroisse principalement – est un instrument d'intégration de ses membres dans des organisations sous forme de loyautés (locale vs universelle, ou transversales à travers l'appartenance à différentes communautés), plus ou moins compatibles entre elles et avec celles établies dans d'autres espaces sociaux (Dubach, 1992, p. 199 et suiv.). En ce sens, la construction et l'entretien d'une communauté supposent un travail permanent de gestion du langage rituel et verbal ainsi que des relations sociales, impliquant un fort investissement personnel, afin de perpétuer la continuité de la paroisse (ou du diocèse) comme une « grande famille » au « service » d'une « activité sacrée » (Bourdieu, 1994). L'activité symbolique vise ainsi les « (...) conditions mêmes du fonctionnement et de la réussite de l'entreprise religieuse, que les agents religieux croient dans ce qu'ils font et qu'ils n'acceptent par la définition économique [ou triviale] stricte de leur action et de leur fonction. » (*ibid.*, p. 205). L'activité symbolique consiste plus généralement à « manipuler les visions du monde (et, par là, de transformer les pratiques) en manipulant la structure de la perception du monde (naturel et social), en manipulant les mots et, à travers eux, les principes de construction de la réalité sociale » (Bourdieu, 1987 : p. 119) :

> « In Cheneys' (...) words, « The Roman Catholic Church, as a transnational bureaucratic organization, has been fundamentally engage in the management of identities throughout most of its history... Continually the Church has sought to balance its universal, or catholic, identity with local and particular concerns while encouraging individuals, the faithful, to derive a sense of self from allegiance to the Church. » This task of managing identities is largely a rhetorical enterprise, whereby Church leaders use language to persuade Church members to make decisions in accord with leaders' preferences. » (Schilling, 2002 : p. 49)

Dans ce cadre général de l'activité religieuse, on peut faire deux remarques. D'une part, la difficulté à contrôler l'expérience religieuse (chrétienne) personnelle et intérieure[12] (Davis, 1982) chez les fidèles

---

[11] « The operational challenge for the Church is to find ways of incorporating diversity on a global scale (consisting of the variety of ways that Catholicism is understood and practiced in all of world's region) into something that can be genuinely be called a unity. » (Schilling, 2002 : p. 44)

[12] Ce dernier élément n'est pas permanent dans le christianisme : le développement du phénomène de « subjectivation » religieuse est historiquement et socialement ancré dans la conception chrétienne du péché et plus largement dans la vie spirituelle proposée par cette religion. Ainsi Hahn (1986) souligne-t-il, dans la perspective de Bourdieu (1971a), combien ce phénomène résulte non seulement d'une réflexion théologique mais également de la réponse à de nouveaux problèmes et de nouvelles expériences contribuant à faire naître une nouvelle forme d'individualité : l'essor des villes, l'accroissement de la mobilité sociale, l'extension supra régionale du commerce,

comme chez les prêtres s'est accompagnée de la mise en oeuvre d'un contrôle du « for interne », d'autant plus efficace qu'il est consenti[13]. D'autre part, l'impossibilité de mesurer la réussite de l'activité religieuse à l'égard de ses objectifs spirituels (le Salut, particulièrement) ou de mesurer l'efficacité des moyens proposés par cette Eglise oblige à recourir à l'argument d'autorité (notamment divine que cette institution cherche à confondre avec celle hiérarchique) dont les sources de légitimité interne, à l'égard de la « clientèle », sont d'autant plus problématiques que l'institution occupe une position déclinante au sein d'une société donnée.

1.1.2 Double enjeu de l'activité religieuse catholique : préservation / acculturation et unité / diversité de l'offre religieuse

Dans la perspective de la description de l'Eglise catholique à partir du type Eglise, l'activité religieuse peut être caractérisée de deux façons complémentaires (Bourdieu, 1971a : pp. 314-315). D'une part, dans une perspective dynamique, l'activité religieuse semble indissociable d'un processus d'acculturation et de préservation dans la relation entre les « cultures profanes » et la « culture catholique ». D'autre part, le fait qu'à chaque moment de son histoire, la production religieuse catholique, afin d'assurer sa diffusion au sein d'une société, se caractérise par la diversité de son offre – dérivée d'un même message – à l'égard de groupes sociaux différents (usage social différent des croyances et pratiques religieuses), tout en cherchant à produire ou maintenir une unité. Même si nous n'insisterons pas sur cet aspect dans la suite de cette étude, il est important de préciser que le processus de préservation de la culture cléricale ou plus simplement la domination de l'Eglise catholique à l'égard de la société n'ont pas été, dans bien des cas, sans l'usage de moyens coercitifs.

Premièrement, l'activité religieuse est indissociable d'un processus d'acculturation[14] entre l'expérience de la vie quotidienne sociale, économique ou familiale des fidèles d'un côté et la doctrine catholique de l'autre (Davis, 1982). La notion d'acculturation est définie par « l'ensemble des phénomènes d'interactions entre deux cultures » (Wachtel, 1974 : p. 174)[15], c'est-à-dire un processus double

---

l'accroissement de la différenciation professionnelle, l'ouverture d'espaces au jeu de l'initiative personnelle ou encore l'épanouissement de la vie intellectuelle au sein des universités sont autant d'élément, à partir des 11 et 12e siècles, favorisant l'émergence d'une nouvelle conception de la personne caractérisée par l'intentionnalité et la responsabilité de ses actes.

[13] Le for externe se réfère à la loi publique, et particulièrement au droit canonique. Le for interne concerne quant à lui la relation personnelle à Dieu. Le rapport problématique entre les deux relève de celui entre la règle et la conscience.

[14] Selon Donégani (2001), on peut souligner trois caractéristiques du phénomène d' « inculturation » du christianisme. Premièrement, il n'existe pas de « christianisme sans inculturation » et donc pas de christianisme anhistorique, abstrait et pur. Deuxièmement, l'inculturation résulte de l'interaction entre d'un côté la « tradition chrétienne » telle qu'elle provient à un groupe et de l'autre, les valeurs, la rationalité et les structures symboliques de ce groupe. Néanmoins, le caractère transculturel du message évangélique implique de ne le confondre avec aucune culture en particulier.

[15] Comme le souligne Wachtel (1974 : pp. 174-175), la notion d'acculturation est à manier avec précaution. D'une part, car il s'agit d'un concept qui recouvre un large faisceau de phénomènes tels que la diffusion, l'influence ou

d'acclimatation non intentionnelle à l'environnement social et culturel et d'adaptation recherchée et élaborée (Hervieu-Léger, 2003 : pp. 72-73) répondant aux « besoins religieux » de fractions de fidèles. Ainsi l'activité religieuse n'est-elle pas une activité de diffusion à sens unique qui se déroulerait du haut vers le bas : « les croyances et les pratiques religieuses ne doivent leur survie qu'au fait qu'elles ne cessent de se transformer afin de s'adapter aux intérêts des groupes, eux-mêmes sans cesse renouvelés, qui les accueillent » (Bourdieu, 1971a : p. 315)[16]. Enfin Wachtel introduit la possibilité – reprise par Bonzon (1999) dans le cas de la réforme tridentine –, d'un phénomène d' « acculturation interne », c'est-à-dire les interactions entre deux cultures au sein d'une même société, soulevant les questions de

---

l'imitation. D'autre part, parce que ce terme fut forgé dans le contexte colonial afin de décrire la relation entre des cultures hétérogènes et caractérisées par la domination directe ou indirecte de l'une sur l'autre.

[16] Troeltsch a proposé une histoire de l'Eglise catholique sous l'angle du compromis et de l'acculturation, articulant dynamiques internes au christianisme et transformations socioéconomiques de l'Europe occidentale (Séguy, 1980 : sur les périodes typiques du Christianisme pp. 155-185). On peut prendre quatre exemples d' « acculturations » (en l'occurrence, d'influence des cultures laïques sur la culture cléricale) à travers l'histoire de l'Eglise catholique :

- Comme le développe Gaudemet (1994 : p. 50), l'Eglise chrétienne va, à sa naissance, employer la technique juridique romaine – en plus des emprunts faits à la « religion traditionnelle » – afin d'élaborer son droit mais également, et c'est ce qui nous importe le plus, son ecclésiologie et sa théologie : il s'agit principalement d'emprunts de termes mais qui dépassent ce simple cadre pour atteindre celui des idées : « [Dieu] est Pater et Dominus, ce qui évoque tour à tour l'affection et l'éventuelle rigueur. Le baptême est promesse, pacte avec le Saint-Esprit. Les relations entre le pécheur et le Rédempteur sont comparées à celles du débiteur et de son créancier. »
- Le Goff (1967) décrit comment l'expansion chrétienne d'abord associée aux classes urbaines moyennes et inférieures dans le monde romain du 4e siècle va, du fait de l'écroulement de cette classe urbaine, se désolidariser de cette dernière au profit de l'aristocratie à dominante rurale et des masses paysannes (manifeste avec la « colonisation » du clergé par cette aristocratie). Les conséquences d'un tel phénomène furent, selon Le Goff, un jeu subtil d'acculturations internes entre d'un côté la culture cléricale relativement homogène malgré des différences de niveau au sein du clergé et la culture laïque caractérisée par une « régression » et la résurgence de techniques, de mentalités et de croyances « traditionnelles ». Les relations entre ces deux cultures furent de trois sortes : le partage de traits communs tels que la confusion entre le terrestre et le surnaturel, l'adaptation de la culture cléricale à celle laïque afin de faciliter l'évangélisation (usage de la langue locale, recours aux formes orales d'expression ou encore attribution de fonctions profanes aux saints locaux) et enfin le refus par la culture cléricale de certains aspects de la culture laïque.
- L'essor économique et le développement des villes à partir du 11e siècle vont obliger l'Eglise chrétienne à adapter sa conception du salut en réhabilitant les activités (des marchands particulièrement) qui participent à l'essor économique en mobilisant la notion de « travail-châtiment » présente dans la Genèse (Le Goff, 1964 : p. 64).
- Dans la perspective de Bourdieu, Grignon (1977) souligne, quant à lui, la tendance dominante à l'intellectualisation du rapport au catholicisme dans la période entourant le concile Vatican II : « Ainsi l'importation de savoirs profanes et de cultures laïques à l'intérieur de la culture catholique, « l'ouverture » de celle-ci à la psychanalyse, aux sciences humaines, à la sociologie et, dernièrement, au « marxisme » correspond à l'apparition et à la montée, dans les mouvements comme la JEC, d'une nouvelle génération d'intellectuels catholiques et, plus généralement, aux transformations intervenues dans la formation des dirigeants et dans les stratégies de reproduction de la classe dominante. La tendance à « l'épuration » et à l'intellectualisation de la religion, dont témoignent l'abandon des techniques de piété réputées « populaires » et entachées de « superstition » (comme la récitation du chapelet, la pratique des ex-voto), les efforts déployés pour donner sinon une explication du moins une interprétation symbolique « acceptable » de la présence réelle du Christ ou de l'Immaculée Conception, doit être mise en relation avec l'augmentation de la durée et du niveau des études suivies par les enfants de la classe dominante (et plus particulièrement par les filles, dépositaires traditionnelles des formes traditionnelles de piété et de croyance) et, plus récemment avec le renversement des hiérarchies culturelles et des placements scolaires d'une « élite » qui se détourne de la culture classique (et notamment du latin) au profit des études et des diplômes scientifiques. Il faudrait aussi rapprocher le style savant et « inspiré » des « nouveaux prêtres », enclins à ne plus respecter les formes, à donner au mauvais moment – par exemple pendant l'Eucharistie – de petites leçons de théologie, bref à sacrifier la « lettre » à « l'esprit », des changements intervenus dans la formation du clergé, scolarisé plus longtemps que par le passé dans des institutions dispensant un enseignement moins spécialisé et de niveau plus élevé, et notamment dans les universités. » (pp. 12-13).

l'hétérogénéité des cultures en présence – la « culture cléricale » et les « cultures laïques » – et de leur distance.

Deuxièmement, depuis sa formation, l'Eglise catholique a cherché à forger une unité interne capable de transcender la diversité de ses membres[17]. Durant des siècles, le pape et les évêques ont joué un rôle de symbole de cette unité et ont participé à l'élaboration de celle-ci. Le pape en communion avec le collège des évêques est à la tête de la hiérarchie catholique et cherche à maintenir le principe « un Dieu, une Foi, un Baptême ».

> « Maintaining this unity has never been easy. Quite literally, the Church faces a world of challenges within its own ranks. Roughly one billion persons across the globe call themselves catholic, but they do so according to widely ranging cultural viewpoints and individual experiences (...). How is it possible to join and hold such a diversity together within a single organizational unity? How can individual bishops respect the specific realities of life in their own diocese while integrating in the same time into the life of the Church universal ? How can the Pope address the needs of the many and at the same time act to foster oneness ? And when the Pope and a bishop find themselves in disagreement, how do hey know when to listen and when to speak, when to yield and when to stand ? » (Schilling, 2002[18] : p. 17)

> « The implication for the handling of intrahierarchical conflicts is that a range of intraecclesial and extraecclesial concepts of authority can be drawn upon to support one's position. Even two parties referring to the same object and using only descriptors endorsed by the Church will not necessarily characterize the object in the same way. Hence God may be invoked as sovereign (« Almighty God », « The Lord ») but also suffering servant ; the Church may be described as a « fortress » or as « a pilgrim people » and the world may be presented of praise or rejection. » (*ibid.*, p. 84)

Selon Bourdieu (1971a), L'Eglise, en tant que « champ de production continue de biens symboliques », se caractérise à la fois par la capacité à répondre à des exigences différentes au moyen d'interprétations différentes à l'égard de questions fondamentales de l'existence, tout en produisant une image unifiée de cette offre religieuse, unité incarnée par la hiérarchie catholique et renforcée au moyen de dogmes et de rites communs à tous les catholiques. Le « fonctionnement en champ »[19] de l'Eglise catholique permet ainsi :

---

[17] On trouve trace contemporaine de l'enjeu de l'unité et de la diversité dans le débat ayant trait à l'élaboration d'un « catéchisme universel » (c'est-à-dire un « enseignement de la doctrine catholique valable pour tout lieu et pour toute époque »). Un tel catéchisme suppose « l'existence d'une sorte de contenu permanent de la doctrine de la foi et des mœurs, qui ne serait pas en soi affecté par les diversités historiques et culturelles » (introduction à la revue *Concilium* (n°224, 1989) sur le thème « catéchisme universel ou inculturation »). Une approche supposée critique de ce principe de catéchisme universel suppose de se débarrasser de l'idée qu'un christianisme anhistorique, abstrait de la culture et ethniquement neutre existe (Metz, 1989 ; Donégani, 2001).

[18] L'étude Schilling est centrée sur la façon dont l'Eglise catholique gère les conflits entre centre et périphérie, et en l'occurrence entre le pape et la curie romaine d'un côté et un évêque américain de l'autre.

[19] Le principe du « fonctionnement en champ » réside dans l'effet conjugué de la structure sociale (ou plus largement de phénomènes sociaux extérieurs au champ religieux) et de la concurrence interne au champ religieux, entre spécialistes.

> « de traiter de façon aussi homogène que possible une clientèle distribuée (de manière différente selon les époques) entre les classes sociales, les classes d'âge et les classes sexuelles ou de traiter de manière aussi différenciée que possible des clients qui, quoique très différents sous différents rapports ont en commun d'être catholiques. » (Bourdieu et Saint-Martin, 1982 : p. 34)

Une telle perspective met l'accent sur la capacité de cette organisation religieuse à élaborer une offre diverse capable de répondre à la diversité des demandes religieuses, tout en produisant une unité (qui peut être objectivement factice[20]), ou encore une allégeance commune au moins en dernière instance. Cette double exigence de diversité et d'unification recouvre la coexistence supposée au sein de l'Eglise catholique entre un « fonctionnement en champ » et une « organisation bureaucratique » ; la combinaison des deux conceptions aboutissant à une conception en « champs » hiérarchiquement emboîtés (champ des laïcs, champ des prêtres et champ des évêques) caractérisés par une homogénéité d'autant plus forte des prises de position que l'on monterait dans la hiérarchie catholique (Bourdieu et Saint-Martin, 1982). Bourdieu (1971a : p. 324) interroge la façon dont cette structure emboîtée s'articule – de manière complémentaire ou concurrente – avec un sous-champ théologique, dont l'existence est à chaque époque menacée, dans son droit d'expression, par la hiérarchie catholique ; le sous-champ théologique jouant en effet un rôle important dans la production d'une offre religieuse diversifiée et dans le processus d'acculturation à partir de la production d' « idéologies », susceptibles d'être employées dans les luttes pour le pouvoir au sein de l'Eglise catholique. Dans la période contemporaine, les « nouvelles théologies », qui vont inspirer différents courants pastoraux chez les prêtres ou les mouvements laïcs, constituent une bonne illustration de ce phénomène[21].

Cette étude met l'accent plus particulièrement sur le travail d'unification. On peut chercher à caractériser ce travail d'unification à partir de deux caractéristiques de l'économie des biens symboliques (Bourdieu, 2001), qui recouvrent en partie les trois enjeux distingués précédemment. D'une part, les symboles, les rites ou les concepts religieux ont la capacité à faire exister par eux-mêmes ce qui n'existe pas dans les choses. L'activité religieuse tire partie de cette caractéristique des symboles (parmi lesquels, les mots), « du fait que les capacités génératives de la langue peuvent excéder les limites de l'intuition ou de la vérification empirique pour produire des discours formellement corrects mais sémantiquement vides. » (*ibid.*, p. 65).

---

[20] Ainsi Bourdieu souligne-t-il que « (...) l'unité de façade de l'Eglise catholique au 13e siècle ne doit pas dissimuler l'existence de véritables schismes ou hérésies internes qui permettaient à l'Eglise de donner à des intérêts et à des exigences radicalement différentes une réponse en apparence unique contribuant par là à dissimuler les différences. (...) La structure des systèmes de représentations et de pratiques peut trouver un renforcement de son efficacité mystificatrice dans le fait qu'elle donne les apparences de l'unité en dissimulant sous un minimum de dogmes et de rites communs des interprétations radicalement opposées, des réponses traditionnelles aux questions les plus fondamentales de l'existence. » (1971a : p. 315) Il faut souligner que l'article de Bourdieu, est publié au début des années 1970, alors que l'Eglise catholique reconnaît la pluralité des tendances et sensibilités parmi les fidèles et s'interroge sur la complémentarité de ces différentes tendances ; un tel contexte ne pouvait qu'encourager une telle conception de l'Eglise catholique.

[21] Pour un aperçu de ce que l'on a appelé les « nouvelles théologies » : Winling, 1983 et 1989 ; Cholvy et Hilaire, 1989 : pp. 151-156 ; Gibellini, 1994.

D'autre part, la communication des symboles se caractérise par un paradoxe. D'une part, elle suppose l'emploi d'un medium commun, ou si l'on préfère de signifiants communs, mais d'autre part dont la signification n'est réalisée qu'en référence à des expériences singulières, socialement marquées :

> « (...) La religion et la politique tirent leurs meilleurs effets idéologiques des possibilités qu'enferme la polysémie inhérente à l'ubiquité sociale de la langue légitime. Dans une société différenciée, les noms que l'ont dit communs, travail, famille, mère, amour, reçoivent en réalité des significations différentes, voire antagonistes, du fait que les membres de la même « communauté linguistique » utilisent, tant bien que mal, la même langue et non plusieurs langues différentes – l'unification du marché linguistique faisant qu'il y a sans doute de plus en plus de significations pour le même signe. (...) La polysémie du langage religieux et l'effet idéologique d'unification des opposés ou de dénégation des divisions qu'il produit tiennent au fait qu'au prix des réinterprétations qu'impliquent la production et la réception du langage commun par des locuteurs occupant des positions différentes dans l'espace social, donc dotés d'intentions et d'intérêts différents, il parvient à parler à tous les groupes et que tous les groupes peuvent le parler, à l'inverse du langage mathématique qui ne peut assurer l'univocité du mot groupe qu'en contrôlant strictement l'homogénéité du groupe des mathématiciens. *Les religions que l'on dit universelles ne le sont pas au même sens et aux mêmes conditions que la science.* » (*ibid.*, pp. 62-64 ; c'est nous qui soulignons)[22]

Le degré d'univocité d'un langage dépend du degré d'homogénéité de l'ensemble de ceux qui en font un usage plus ou moins homogénéisé. L'universalité du langage mathématique suppose une sélection de ses usagers permettant d'assurer au maximum l'homogénéité de son emploi. A l'inverse, l'universalité du langage catholique suppose l'usage d'un « langage à tiroirs » – les mêmes signes pouvant référer à des usages différents et à des expériences individuelles et sociales différentes – du fait de l'hétérogénéité sociale des fidèles.

Ces deux spécificités de l'économie des biens symboliques peuvent éclairer la nature du travail d'unification et de préservation de la doctrine catholique. D'une part, l'unité catholique peut être figurée par l'intermédiaire de symboles humains ou objectivés (le prêtre ou le pape, la croix chrétienne ou l'hostie, les grands rassemblements). Si objectivement l'unité catholique est factice du fait de la pluralité (passée et contemporaine) des rapports au catholicisme, la capacité des symboles à figurer une unité objectivement inexistante, tend à rendre celle-ci réelle au moins dans les consciences. D'autre part, un deuxième moyen d'unification réside dans le travail de neutralisation de l'usage pratique ou si l'on préfère socialement différencié des rites, concepts ou symboles religieux. Ce travail de neutralisation comprend la capacité de l'institution à substituer une relation particulière de transaction avec des groupes sociaux donnés par une relation universelle entre prêtres et laïcs, c'est-à-dire qui vaut pour tous les groupes sociaux même si les modalités de cette relation peuvent être ici ou là différentes ; et en premier lieu, le degré de délégation spirituelle ou d'exclusivité accordée au représentant ecclésial.

---

[22] Bourdieu ajoute cependant que l'efficacité du langage religieux ne réside pas seulement dans sa polysémie, mais également dans la similarité des positions occupées par ceux qui produisent le discours au sein du champ religieux et ceux qui le réceptionnent dans le champ des classes sociales. Une telle correspondance assure qu'un discours dominant dans un champ spécifique vaut pour tous les dominants (2001 : pp. 64-65).

Les offres religieuses observées dans cette étude – offres « rituelle », « intellectuelle » et « militante » – (à partir des projets pastoraux déclarés par les prêtres) constituent des réponses à la diversité des demandes des fidèles et à l'exigence d'acculturation (plus ou moins réussie) à l'égard des différentes fractions socioprofessionnelles de la population d'une société donnée. L'observation de différentes « offres religieuses » parmi les prêtres laisse néanmoins ouverte une série d'interrogations. Premièrement les prêtres n'ayant pas le monopole de l'élaboration ou de la diffusion d'offres religieuses, quelle place leur donner dans la sphère catholique ? Comment expliquer la genèse des convictions religieuses du prêtre au fondement des différentes offres religieuses observées et plus particulièrement comment la production d'offres religieuses articule-t-elle les transactions avec les fidèles et la concurrence interne entre courants pastoraux et théologiques ? Enfin on peut se demander quelle place accordée aux « offres religieuses », puisque d'une part celles-ci ne sont pas ou faiblement nommées comme telles, ou si l'on préfère jamais présentées de façon cohérente et transposable en tant que telle mais, dans sa forme la plus rationnelle, comme une série de projets pastoraux en réponse aux « besoins » religieux des fidèles, c'est-à-dire sous la forme de transactions ; et que d'autre part, le diocèse n'est pas – pure hypothèse d'école – structuré autour de ces « offres religieuses ». Ce serait manquer une dimension fondamentale de la réalité catholique que de penser ces « offres religieuses » indépendamment du travail d'unification qui les fait ne pas être pensées ou exprimées comme telles.

1.2 Du « champ religieux » à l'étude d'une organisation religieuse

Que ce soit les deux enjeux de préservation/acculturation ou d'unité/diversité de la doctrine catholique ou bien les deux spécificités de l'économie des biens symboliques décrites précédemment, ils peuvent faire l'objet de plusieurs remarques. Nous souhaitons également passer d'un raisonnement en terme de champ religieux à une sociologie des organisations.

1.2.1 La problématique introduite par la notion de champ social

Tout d'abord, ils recouvrent une problématique classique en sociologie des religions, celle des rapports entre croyances et pratiques religieuses et intérêts socioéconomiques et symboliques des classes sociales. A notre sens, l'irréductibilité du religieux par rapport aux intérêts associés à des groupes sociaux ne doit pas être postulée, mais au contraire doit être considérée comme un travail permanent de l'institution catholique – nécessaire du fait du processus d'acculturation, qui implique des influences réciproques entre doctrines religieuses et intérêts socioéconomiques, ou du fait de l'alliance entre une organisation religieuse et des groupes sociaux –, au moyen de dispositifs organisationnels et de processus sociaux, afin d'assurer la continuité du « champ religieux » en tant qu'espace autonome de production d'une doctrine religieuse ou d'une culture cléricale, continuité et autonomie corrélatives de la prise de distance

à l'égard des cultures laïques. C'est en ce sens là que nous comprenons une des dimensions de l'idée de « préservation d'un capital symbolique » proposée par Willaime (1992), et que plus généralement il nous semble nécessaire d'associer au phénomène d'acculturation celui de préservation de la doctrine catholique. Cet enjeu de l'acculturation et de la préservation recouvre le double risque d'un côté de décalage (ou de l'« exculturation ») à l'égard des cultures profanes ; et de l'autre de dissolution dans les cultures profanes[23]. Cependant que le processus de « sortie de la religion », comme le souligne Hervieu-Léger (1999), peut également résulter d'un déséquilibre interne entre les différentes dimensions de l'expérience religieuse – particularisme vs universalisme ou émotion vs culture (*ibid.*, pp. 78-81). Le travail de l'institution, par l'intermédiaire de ses représentants tels que les prêtres ou plus largement les représentants pastoraux, étant d'assurer en permanence la régulation de cette double tension[24].

Dans cette perspective, la notion de « champs », malgré ses ambiguïtés constitue un concept important, une sorte de maillon intermédiaire entre la structure sociale et l'activité religieuse. Tout d'abord, l'existence d'un « champ religieux » est conditionnée par la formation d'une organisation plus ou moins bureaucratisée de spécialistes visant le monopole de la gestion d'un capital symbolique[25] (Bourdieu, 1971a). La conséquence en est la formation d'un « champ de production restreinte » – une production de spécialistes pour spécialistes dégagée de la relation à une clientèle, et donc dégagée de l'usage pratique des symboles, rites ou concepts religieux et des intérêts socioéconomiques – et d'un « champs de grande production » dans lequel exerce le prêtre de base en relation directe avec les fidèles (Bourdieu, 1971b). Ensuite, le « fonctionnement en champ » articule un effet de structure sociale donnée sur l'offre religieuse avec un effet de concurrence interne dans le cadre d'une organisation bureaucratique. Autrement dit, il associe d'un côté l' « acclimatation » imposée par les transformations sociales et culturelles, qui se traduisent, par exemple, par des modifications de l'offre par l'intermédiaire de la pression des fidèles et du recrutement de prêtres (origine sociale et culturelle). Et de l'autre l' « adaptation » (ou non) élaborée par l'organisation à travers la lutte et la concurrence entre différents courants internes, tels qu'au 19e siècle l'opposition entre ultramontanisme et gallicanisme (Gough, 1986)

---

[23] Il faut bien souligner que les risques de « dilution » ou de « décalage » furent employés comme arguments, dans les années 1950 à 1970 (mais également auparavant), par les différents courants revendiquant pour les uns la préservation de la « culture cléricale » et dénonçant le risque de « dilution » du religieux, par exemple, chez les prêtres ouvriers (Viet-Depaule, 2001 ; Suaud, 2001) ou marins (Le Doaré, 2001) ou les prêtres investis en « milieu indépendant » ; et inversement, les prêtres privilégiant l' « enfouissement » dans la société ou l'insertion dans des groupes sociaux particuliers faisant valoir le risque de décalage entre la façon traditionnelle d'annoncer l'Evangile et la façon dont elle est reçue par les fractions de la population les plus éloignées du catholicisme.

[24] Pour une description plus précise de ces quatre dimensions, *cf.* partie 3 chap. 7.

[25] Ainsi une telle organisation religieuse (qui ressort du type Eglise) ne vise-t-elle pas un segment donné du « marché des biens symboliques » mais la monopolisation de celui-ci. Elle propose par un phénomène d'acculturation des réponses aux questions ultimes de toutes les sociétés, et tous les groupes sociaux au sein de ces dernières, qu'elle a réussi à pénétrer.

ou l'opposition entre catholicisme intransigeant et catholicisme libéral (Hervieu-Léger 1986 : chap. 6 s'inspirant des travaux de Poulat)[26].

Cependant, malgré l'intérêt de la notion de champ afin d'appréhender l'activité religieuse, d'une part son usage inflationniste[27], à la façon des poupées russes, la rend peu opérationnelle et d'autre part elle tend à sous-évaluer l'effet des mécanismes organisationnels[28] et plus largement l'effet de processus sociaux (non-intentionnels) – tels que ceux produit par la combinaison des stratégies relationnelles entre prêtres – dans un cadre organisé, afin de contrer les forces centrifuges qui pèsent sur l'activité religieuse et afin de construire un consensus. D'autre part, la « dissolution du champ religieux » corrélatif de la perte d'emprise des religions chrétiennes instituées et d'autre part, la promotion de l'échelon théologique et administratif que constitue le diocèse afin de construire un consensus peuvent justifier l'abandon d'une approche à partir de la notion de « champ ». Nous avons pour notre part préféré construire notre objet à partir des instruments élaborées par la sociologie des organisations (Crozier, 1963 ; Crozier et Friedberg, 1977 ; Perrow, 1972 ; Reynaud, 1993) et l'analyse des réseaux de relations (Lazega, 1994 ; 1998) afin d'étudier précisément la contribution des prêtres au travail d'unification catholique et à la construction d'un consensus dans le cadre d'un diocèse[29]. On peut souligner à cet égard l'existence, parmi d'autres publications, de deux études de réseaux de relations appliquées à un contexte religieux avec Balswick et Faulkner (1970) et Balswick et Layne (1973).

1.2.2 Sociologie d'une organisation religieuse

Afin d'étudier une organisation telle qu'un diocèse, et plus spécifiquement l'organisation des échanges entre prêtres à l'égard du travail d'unification, nous avons choisi de mettre l'accent sur la coexistence entre les formes bureaucratique et collégiale, toutes deux cherchant dans notre perspective à unifier l'Eglise catholique selon des moyens différents.

1.2.2.1 Transformation de l'exercice de l'autorité religieuse entre ordonnés et laïcs

Le point de départ d'une approche organisationnelle serait de bien souligner la distribution formelle de l'autorité au sein de l'Eglise catholique et plus largement l'organisation formelle de celle-ci par le droit canonique. Mais il nous faut surtout insister sur le fait que la période contemporaine se caractérise d'une

---

[26] La plus grande difficulté de cette approche théorique de la dynamique d'un champ religieux est son observation empirique. L'étude de Bourdieu et Saint-Martin (1982) en est l'un des rares exemples.

[27] Particulièrement l'inflation dans l'usage du terme afin de décrire, en France, autant l'espace interorganisationnel polarisé par les Eglises chrétiennes autour desquelles gravitent d'autres entreprises religieuses concurrentes, que l'espace intraorganisationnel, par exemple, de l'Eglise catholique (l'emboîtement de champs de différentes catégories d'acteurs formant le « champ du pouvoir religieux »).

[28] On peut comme le fait Goudet (1997), chercher à allier une approche en « champ » et une approche organisationnelle. Mais cela oblige à élaborer des notions peu explicites comme celle de « champ religieux catholique diocésain ».

[29] Pour une transition plus spécifique entre une sociologie en termes de champs sociaux à une sociologie des réseaux d'échanges, on peut se référer à la partie 2 chap. 3.

part par une redistribution de l'autorité dans la recherche d'un équilibre entre les formes bureaucratique et collégiale et dans les rapports entre prêtres et laïcs (Duriez, 2001) et parallèlement la remise en cause des sources de légitimité de cette autorité (légitimité rationnelle, c'est-à-dire la possession d'une forme d'expertise pastorale ou théologique, face à la légitimité traditionnelle avec principalement le pouvoir d'ordre). Avec la diminution du nombre des prêtres, le rétablissement du diaconat permanent, l'apparition de permanents pastoraux (bénévoles et salariés), la réorganisation des instances d'orientation et de décision, Duriez (2001) s'interroge sur la façon dont les rapports d'autorité au sein des diocèses français se recomposent. Deux séries de facteurs expliquent une telle évolution. D'un côté, des facteurs externes regroupent l'évolution sociale des formes d'autorité au sein de la société français et qui par acclimatation (la prise de responsabilité par un nombre important de laïcs, sensibles par exemple à une relative démocratisation des rapports à l'intérieur des diocèses) s'imposent dans les diocèses, ou encore l'allongement de la durée de la scolarisation qui ne manque pas de modifier le rapport au catholicisme. De l'autre, on retrouve des facteurs internes avec le développement d'une théologie du laïcat à la suite des mouvements d'Action catholique particulièrement, la définition renouvelée de l'Eglise catholique insistant sur les notions de « Peuple de Dieu » ou de « Sacerdoce commun », la formation théologique des laïcs et enfin la reterritorialisation de l'activité religieuse (paroisses et diocèses). Ces deux séries de facteurs (en plus de la diminution du nombre des prêtres) se sont traduits[30] notamment par la création d'« équipes d'animation pastorale » à la tête des paroisses avec lettre de mission attribuée par l'évêque ou par la division du travail dans les paroisses et dans le diocèse entre laïcs formés à la pastorale et au savoir théologique. Ces laïcs deviennent comparables à des clercs, et participent à la continuité du travail religieux. Cependant, d'un autre côté, le contexte des diocèses est également le lieu d'un travail symbolique permanent de reconstitution de l'autorité, et notamment celle des ordonnés :

> « (...) Les réorganisations actuelles des structures d'Eglise peuvent être interprétées ainsi : comment faire pour que les prêtres associés directement au ministère épiscopal, continuent d'assurer le pouvoir, même si celui-ci s'exerce davantage que par le passé sous la forme de l'arbitrage ou de l'animation d'équipes responsables. La création d'instances nouvelles comme les conseils presbytéraux renforce l'identité de corps et associe plus étroitement les prêtres à leur évêque. » (*ibid.*, pp. 9-10)

Il faut ajouter le passage (dans les diocèses français et américains au moins) d'une bureaucratie traditionnelle vers une bureaucratie d'expertise[31] (Gellard, 1977 ; Granfield, 1988 ; Reese, 1989), ce que l'on peut observer autant dans le cadre diocésain que dans le cadre paroissial avec l'accent mis sur la compétence dans le recrutement des laïcs. Le phénomène de laïcisation de l'activité religieuse est ainsi indirectement lié à ce processus de bureaucratisation d'expertise. La participation de laïcs aux services diocésains particulièrement, a comme conséquence le recours de plus en plus généralisé à l'expertise

[30] La « traduction » n'a rien d'automatique et est l'objet de débats dans les diocèses.
[31] Concernant ces deux formes de bureaucratie, on peut se référer à Weber (1971) et Perrow (1972 : pp. 1-8)

comme forme possible de légitimité dans l'activité religieuse[32]. Mais cette source de légitimité est objectivement en conflit avec le pouvoir d'ordre détenu par les prêtres, qui relève plutôt d'une bureaucratie traditionnelle. Cependant le niveau de diplôme relativement élevé de la majorité des jeunes prêtres permet d'équilibrer leur rapport avec la fraction des laïcs les plus formés. Ajoutons enfin que qans la perspective de Perrow (1972), l'organisation bureaucratique de l'Eglise catholique et des diocèses constitue un instrument dans les mains du Pape et des évêques afin d'étendre leur pouvoir, faciliter la prise de décision, l'assemblement et le traitement d'informations au moyen de « curies » romaine et diocésaines. Le pape et les évêques peuvent être considérés à cet égard comme des éléments non bureaucratiques à la tête de ces organisations (Schilling, 2002).

1.2.2.2 Définition de la bureaucratie et de la collégialité

Le deuxième aspect à souligner dans ce cadre concerne la coexistence entre la bureaucratie et la collégialité dans le contexte diocésain. Notre étude se fonde sur l'analyse stratégique – raisonnement principalement développé dans un milieu hiérarchique (Crozier, 1963 ; Crozier et Friedberg, 1977). Elle part du travail réalisé par un ensemble d'acteurs afin d'étudier l'interdépendance qui en résulte. Autour de cette interdépendance, dont certains aspects cruciaux (et notamment les rapports avec l'environnement) sont appelés « zones d'incertitude », se nouent des relations de pouvoir (définies comme un échange asymétrique de comportements, et qui se distinguent de l'échange entre égaux et de la domination totale) que l'autorité hiérarchique cherche à circonscrire au moyen de règles. Le « système d'action concret » se définit par l'ensemble des relations et par la manière dont les acteurs s'organisent afin de résoudre les problèmes posés par l'activité à réaliser dans un contexte plus ou moins formellement organisé. Le pouvoir d'un acteur repose sur l'importance de la zone d'incertitude qu'il contrôle dans ce système.

Nous nous proposons de définir la bureaucratie et la collégialité de façon générale. Leur définition respective peut être décomposée en deux parties : une définition formelle complétée par une définition issue d'une investigation empirique. Afin de définir la bureaucratie, il apparaît inévitable de se référer à Weber (1971) qui a proposé un type idéal de la bureaucratie et l'a d'ailleurs appliqué à l'Eglise catholique. En effet, selon lui, l'administration du culte, au fondement de l'émergence d'une sphère religieuse, a constitué l'une des premières expériences bureaucratiques par l'intermédiaire de la formation d'une référence permanente (la tradition écrite) et d'un travail de systématisation de la doctrine religieuse. Pour Weber, l'action rationnelle s'incarne dans un modèle particulier de domination et d'organisation, la bureaucratie. L'autorité légale-rationnelle (synonyme de l'idée d'expertise réglementée) s'exerce en vertu de la légalité, c'est-à-dire de la croyance en la validité d'un statut légale

[32] Ce n'est pas un hasard si les conflits entre prêtres et services diocésains sont aussi manifestes : le rapport intellectuel que ces laïcs entretiennent avec le catholicisme et le recours à l'expertise comme mode de légitimation, sapent le besoin de délégation spirituelle au profit d'une « autoconsommation ».

(procédure légale), et en vertu d'une compétence positive (expertise), les deux fondés sur des règles établies rationnellement. Plusieurs caractéristiques sont associées à l'organisation bureaucratique :

1) L'individu n'est pas propriétaire de sa fonction et ne peut la transmettre. Il est subordonné à une autorité impersonnelle définie par des règles fixes. Ce ne sont pas les titulaires des fonctions qui définissent les postes.
2) Les postes sont rigoureusement définis. A ces derniers correspond une spécialisation des fonctions et des compétences des individus qui les remplissent. Le recrutement est réalisé par concours et la formation est précise et limitée.
3) La bureaucratie fonctionne selon les règles et refuse toute acception de personne comme tout cas particulier. Les pouvoirs sont limités par des règles impersonnelles et écrites. La coordination entre individus et entre services est assurée par une gestion formelle et rationalisée fondée sur l'écrit.
4) Une organisation bureaucratique est structurée par une hiérarchie de fonctions, distinguant le subalterne du supérieur. La hiérarchie est chargée du contrôle des opérations effectuées dans l'organisation, dont la régularité est fonction de la reproductibilité.
5) Une bureaucratie emploie des fonctionnaires, c'est-à-dire des spécialistes à plein temps et qui y font carrière ; ce qui assure la continuité de l'organisation.

Crozier a cherché à définir la bureaucratie à partir de quatre caractéristiques (1963). Premièrement, le travail accompli est défini par des procédures impersonnelles. Le contrôle de l'activité réalisée suppose d'examiner sa conformité avec les règles. Les cas complexes auxquels sont confrontés les acteurs, et que les procédures impersonnelles ne résolvent pas, sont rapportés à l'échelon hiérarchique supérieur, (qui prend ou) arbitre la décision à prendre sans avoir à subir les conséquences de celle-ci auprès des clients, usagers ou fidèles (forme de protection du prêtre sur le terrain qui peut légitimer ses décisions au moyen de la hiérarchie). La conséquence en est cependant l'isolement des catégories hiérarchiques les unes à l'égard de autres, les tensions hiérarchiques entre catégories (entre prêtres et évêques, dans notre cas) et (à moins que des groupes informels n'émergent et ne dépassent la structure formelle) la pression vers la conformité exercée dans chaque catégorie. Enfin les « zones d'incertitudes » et de façon générale l'incertitude qui réside dans l'interdépendance entre acteurs ou catégories d'acteurs conduisent à la formation de relations de pouvoir parallèles, au sens où elles n'apparaissent pas dans la structure formelle et peuvent concerner des subalternes dans l'organisation qui en contrôlent un élément crucial.

L'approche néo-wébérienne des organisations collégiales (Waters, 1989 ; 1993) décrit celles-ci comme des organisations d'experts théoriquement égaux entre eux mais spécialisés dans des domaines différents. Elles sont également orientées par la recherche d'un consensus entre membres lors de prises de décision. Plusieurs caractéristiques dérivent de cette définition d'une organisation collégiale. Tout d'abord, ces organisations emploient une connaissance théorique. Leurs membres sont considérés comme des professionnels et leur carrière est différenciée en deux étapes au moins, d'apprentissage et de pratique,

cette dernière découlant d'une forme de titularisation. Bien qu'orientées vers la performance, elles rencontrent des difficultés à comparer la performance entre spécialistes. Elles s'autorégulent au sens où elles se contrôlent elles-mêmes. Elles se donnent des méthodes de surveillance de la qualité de la production (échanges d'avis entre collègues). Elles organisent la prise collective de décisions au sein de forums, gage de qualité et d'efficacité lorsqu'il y a de nombreuses connaissances à maîtriser. A l'inverse des quatre caractéristiques de l'organisation bureaucratique décrite par Crozier, une organisation collégiale caractérise les activités complexes et donc difficilement routinisables au moyen de procédures impersonnelles. C'est ainsi moins le contrôle de la conformité à des procédures impersonnelles que la mesure de la performance qui permet d'évaluer le travail réalisé. Les cas les plus complexes ne sont pas rapportés et arbitrés par l'autorité hiérarchique mais examinés entre confrères. On assiste non à des tensions hiérarchiques mais à une concurrence entre clans défendant des valeurs et des intérêts différents. Enfin malgré la diffusion égale de l'argument d'autorité entre experts, la coopération, le contrôle et la prise de décision reposent sur des processus sociaux, tels qu'un système de solidarité, un régime de contrôle latéral ou une négociation oligarchique des valeurs (Lazega, 1999 ; 2001), processus que nous définirons plus précisément dans le chapitre 2.

Un aspect fondamental de notre étude concerne la définition du travail réalisé par les prêtres (dont une approche générale est développée en début de chapitre 2) et le degré d'interdépendance qui en résulte (entre prêtres, avec les laïcs ou avec l'évêque). Le degré de routinisation et de complexité d'une activité (en partie déterminé par la « technologie » employée) en commande l'organisation. Une activité routinisée et peu complexe a ainsi toutes les chances d'être organisée de façon bureaucratique. Dans le cas des prêtres, trois dimensions de leur activité peuvent être considérés dans cette perspective : la dimension intellectuelle, et notamment théologique, investie dans le travail pastoral ; la « cohérence » de la tâche accomplie au contraire de la description qu'en fait Gannon (1971), soulignant le caractère traditionnellement anarchique de l'activité pastorale qui empêche le prêtre de s'investir pleinement dans les différentes dimensions de celle-ci ; enfin l'exigence d'élaboration d' « offres religieuses » adaptées rend le recours à des procédures prédéfinies insuffisant.

1.2.2.3 Autres dimensions à prendre en compte afin d'étudier l'Eglise catholique

Ce n'est qu'avec le Concile de Trente et plus particulièrement au 19^{e} siècle que l'Eglise catholique (non sans divergences internes) a commencé à se concevoir comme un ensemble organisé avec une structure sacralisée culminant avec la figure du Pape. En ce sens, la bureaucratisation de l'Eglise est un phénomène, au moins dans certaines de ses manifestations (infaillibilité de certains enseignements doctrinaux du pape, droit canonique unifié et codifié), assez récent. Considérer l'organisation de l'Eglise catholique à partir des seuls instruments de la sociologie intra organisationnelle (afin d'étudier un diocèse, et plus particulièrement les échanges entre prêtres), et précisément le continuum entre la

bureaucratie et la collégialité, constitue une réduction importante. Avant d'en arriver là, il nous faut caractériser l'Eglise catholique à partir d'autres dimensions.

En premier lieu, l'Eglise catholique appartient au type Eglise (à prétention universelle et missionnaire) dont la principale caractéristique (par rapport au type secte) est de privilégier la diffusion du message religieux et son expansion sociale, comme nous l'avions souligné au début de ce chapitre. Le type Eglise a des conséquences sur le plan organisationnel que l'on a considéré d'une double façon. Afin de rompre avec la conception homogénéisante et unifiante de l'Eglise catholique, on peut ainsi affirmer avec de Brémond d'Ars (2000b) : « L'Eglise peut être perçue comme une multinationale, très structurée et très riche, mais ce serait la méconnaître gravement, car il est peu d'exemples d'organisations laissant une telle part de liberté à l'échelon le plus bas de la structure hiérarchique. » Affirmer cela, c'est dire qu'une organisation de type Eglise est obligée de laisser une marge d'autonomie à ses acteurs locaux afin d'assurer le principe d'extension et d'acculturation de son message religieux. Cependant, il nous semble nécessaire d'équilibrer cette première caractéristique avec l'exigence d'unité de l'Eglise catholique en précisant que l'Eglise catholique est une sorte d'entreprise religieuse transnationale qui se caractérise par une densité importante de décisions à prendre à tous les échelons. Cela exige une certaine décentralisation tout en maintenant, à des degrés différents selon les périodes, les décisions doctrinales, et donc les décisions les plus importantes, dans les mains de la hiérarchie (Evêque de Rome et curie romaine, concile œcuménique, synode des évêques, consistoire, conférence épiscopale nationale et évêque) et les décisions micro aux échelons les plus bas[33]. La notion de « pastorale » prend ainsi la signification de décision micro, d'adaptation locale des directives doctrinales définies par les instances catholiques supérieures, directives auxquelles les « agents pastoraux de base » n'ont pas contribué à l'élaboration. Le travail pastoral ne doit pas être systématiquement associer au phénomène typiquement bureaucratique « d'adaptations dans le dos maître » mises en oeuvre aux échelons les plus bas ou au principe de double langage.

Trois principes canoniques ou théologiques peuvent être soulignés afin de rendre compte de cet aspect de l'organisation catholique. Il faut considérer que ces principes n'ont pas une efficacité infuse, mais sont mobilisés afin de justifier discours et actes. De façon générale, le degré d'autonomie laissé à chaque échelon est canoniquement et théologiquement plus ou moins légitimé selon les époques. Il est exprimé, dans le langage moderne, par le principe de « subsidiarité » – notion largement mobilisée par les prêtres

---

[33] Cette idée s'inspire largement de l'exemple proposé par Perrow (1972 : pp. 172-173) : « General Motors is celebrated in a number of books as a highly decentralized organization, yet decisions as trivial as leg room, and as important as basic styling, body design, advertising, pricing, capital investment, pollution control, and scheduling in factories that assemble cars for several divisions, are not in the division manager's hands. They are made at the top. The division manager is not thereby reduced to the status of a clerk; in an enterprise as large as, say, the Chevrolet division, he has a great deal to do, and the decisions he makes are important ones indeed. But he is not influencing the goals of the organization in any very meaningful sense. General Motors is a highly centralized organization; it just happens to be big and produce a variety of cars, weapons, trucks, locomotives, and so on, so that the density of decision making is correspondly greater."

et l'évêque en place dans le diocèse étudié. Il signifie le respect par les entités sociales plus larges de l'autonomie des entités plus étroites[34]. L'inverse de la subsidiarité consiste à retirer aux groupements d'ordre inférieur au profit d'un groupement de rang plus élevé les fonctions que ces groupements sont en mesure de remplir. Dans le cas de notre étude, le principe de subsidiarité se définit par le fait de laisser à l'échelon d'organisation le plus proche, ou bien celui supposé le plus adapté à la situation locale, ce qui peut y être traité. Il invite également à faire remonter à l'échelon immédiatement supérieur ce que cet échelon ne peut assumer. L'ambiguïté du principe de subsidiarité exprime différemment ce que nous disions plus haut : si l'organisation catholique est un emboîtement successif d'échelons hiérarchiquement organisés et fondés sur le dieu catholique, alors la subsidiarité signifie que le pouvoir central décide de ce qu'il faut faire et octroie une autonomie de gestion à des échelons subordonnés. Ou au contraire il peut signifier le fait de favoriser la prise de décision aux échelons locaux ou intermédiaires ; l'autorité centrale n'intervenant que lorsque c'est nécessaire[35].

Deuxièmement, la notion de « réception » se réfère au fait que malgré la « révélation », la « réception » ne cesse pas, « l'Esprit Saint introduisant l'Eglise toujours plus profondément dans la vérité toute entière »[36]. Ces deux concepts constituent une sorte d'outil théologique légitimant les transformations de l'expression de la foi catholique dans une perspective de rationalisation ou d'acculturation (« réception »), tout en maintenant leur continuité (« révélation »). En théorie, la « réception » concerne toute la vie spirituelle de l'Eglise et n'est pas le monopole des actions officielles de synodes ou des dirigeants de l'Eglise catholique. Concrètement, elle désigne tous les aspects du processus par lequel l'Eglise accepte et intègre à sa vie telle décision doctrinale, telle modification de la liturgie ou telle proposition œcuménique ; et est en ce sens synonyme de consentement. La portée d'une décision ou d'une modification n'est ainsi censée se révéler qu'à la mesure de sa « réception », depuis le Concile Vatican II particulièrement, par le « peuple de Dieu tout entier » (selon le principe que « l'ensemble des fidèles (...) ne peut se tromper dans la foi puisqu'ils possèdent le sens surnaturel de la foi »). Plus prosaïquement, cela peut signifier qu'un texte ou qu'une directive adoptée à telle époque peut tomber en désuétude à telle autre. De façon plus problématique cela peut signifier que si une directive émane de la curie romaine, elle n'a de valeur que si la base la met en application. Dans le cadre de l'Eglise catholique, le rapport entre ce principe et l'autorité hiérarchique est cependant problématique. Particulièrement, l'infaillibilité des enseignements *ex cathedra* du pape ne dérive pas de leur « réception ». Les principes de hiérarchie et de réception expriment l'opposition entre la décision

---

[34] Il faut rappeler que cette notion fut initialement employée par le Pape Pie XI dans l'encyclique "Quadragesimo Anno" afin de justifier l'importance des « corps intermédiaires » par rapport à celle de l'Etat ; et ce n'est que par la suite que la notion de subsidiarité fut appliquée à l'intérieur de l'Eglise catholique.

[35] C'est dans ce sens là que l'évêque en place au moment de notre enquête employait la notion de subsidiarité afin d'encourager et de légitimer l'élaboration de projets pastoraux par les conseils pastoraux paroissiaux, en raison de la diversité locale des contextes sociaux et des moyens (*Réflexions pastorales* proposées Mgr J.C. Thomas pour les années 1997-2002).

[36] Extrait de Lacoste J.Y. (eds.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Puf, 2002, 1314 p.

hiérarchique et la décision par consensus[37]. On peut enfin songer au principe canonique de « juste cause » ou plus largement à la conception éthique de l'activité religieuse qui met l'accent sur la prise de décision « en conscience ».

Deux autres éléments (en plus du type Eglise) doivent être également soulignés. D'un coté, le degré d'emprise de l'Eglise catholique à l'égard d'une société facilite la stabilisation de l'activité religieuse au moyen de procédures impersonnelles et le postulat, par le haut, d'un consensus. Lorsque cette Eglise est alliée avec l'Etat, elle dispose potentiellement de la force publique afin de contraindre ou réprimer. De l'autre, la dominante urbaine ou rurale du catholicisme est associée à des « religiosités » et des conceptions du prêtre différentes. Un catholicisme à dominante urbaine développe tendanciellement un rapport culturel, éthique et personnel à un dieu.

2. Dispositifs de diversification et d'unification de l'offre religieuse

Quels sont les dispositifs mis en place par l'Eglise catholique afin de répondre aux précédents enjeux ? Nous avons distingué deux types de dispositifs. Les dispositifs organisationnels concernent la structure de distribution de l'autorité et celle de définition ou construction d'une unité religieuse. Les dispositifs culturels résident quant à eux dans l'usage différencié des mêmes rites, symboles et concepts religieux. Ces deux types de dispositif sont solidaires et ne sont présentés séparément que par commodité.

2.1 Les dispositifs organisationnels

A l'inverse de la « précarité protestante » décrite par Willaime (1992) – dont la principale origine provient du fait que l'accès à la vérité religieuse ne repose pas sur une institution mais sur l'interprétation ouverte à tous de la Bible –, le catholicisme est souvent considéré sous l'angle de la « solidité » de son organisation. Quels en sont quelques uns de ses principaux aspects ?

2.1.1 Double langage doctrinal et pastoral

Un premier élément d'unification réside dans la concentration des pouvoirs organisationnel et idéologique dans les mains de la hiérarchie catholique et la capacité de celle-ci à produire une image unifiée d'elle-même (Willaime, 1992) – sorte d' « illusion nominaliste » du fait de l'emploi du singulier

[37] La notion de « réception » est largement développée et mise en oeuvre, même si elle fait l'objet de débats, au sein de l'Eglise orthodoxe.

pour désigner « le » catholicisme (Rousseau, 1980 : pp. 539-540[38]) – s'appuyant sur l'allégeance commune à Rome[39]. Une telle affirmation exigerait une histoire précise de la bureaucratisation de l'Eglise catholique[40], afin de comprendre le processus de concentration des ressources religieuses dans les mains d'une instance centrale à la fois au niveau romain mais également au niveau diocésain[41]. On peut ajouter à ce premier élément la stratégie d'occupation du terrain médiatique par le pape, avec comme conséquence la forte association (chez les non catholiques et chez une partie des fidèles catholiques) entre l'image de cette Eglise avec celle du pape.

Au côté de cette concentration des pouvoirs, le pluralisme, souligne Willaime (1992 : p. 22 et suiv.), est possible à la base tant qu'il ne concurrence pas l'expression institutionnelle. Cependant il soulève la question du travail de traduction d'un langage ésotérique en langage exotérique (Davis, 1982), du travail d'interprétation d'une doctrine – le principe de « vulgarisation pour l'évangélisation » (Bourdieu, 1971a) – associé à l'idée que le champ religieux ne peut fonctionner de façon complètement autarcique – c'est-à-dire en tant que production de spécialistes pour spécialistes – mais ne doit sa survie qu'en réponse aux exigences des laïcs, ne serait-ce que pour assurer la pérennité économique de l'organisation religieuse (Davis, 1982). Le double langage doctrinal et pastoral (Hervieu-Léger, 2003 : p. 195) est un élément typique de la bureaucratie catholique, manifestant l'écart entre niveaux hiérarchiques : à la base, est employé un langage pastoral, c'est-à-dire d'atténuation et d'adaptation du discours doctrinal ; à des niveaux hiérarchiques élevés – dégagés directement des intérêts socioéconomiques et plus généralement

---

[38] « Enfin – résultant de ces deux problèmes [le caractère rudimentaire des CSP et l'étude simplifiée du rapport au catholicisme], les études disponibles ne sont guère allées plus loin dans l'analyse des divers modes d'appartenance au catholicisme : on connaît relativement bien celui des clercs et celui des mouvements laïcs, le reste est encore mal balisé. En particulier, victime du langage et des fantasmes communs, on donne si souvent l' « Eglise » comme sujet aux phrases qui sont censées décrire les catholiques, que l'on s'empêche de voir avec précision comment s'accordent (et se désaccordent) les sous-ensembles de clercs et de fidèles. »

[39] En fait, l'emploi d'une allégeance commune ne se réduit pas à Rome uniquement. Ces allégeances font l'objet d'une histoire spécifique. La période contemporaine se caractérise par la pluralité des loyautés « transcendantes », c'est-à-dire dépassant toutes les appartenances locales : par exemple, le cas, dans le diocèse de Versailles, de la formation d'une communauté traditionnelle à Port-Marly. (*Sources*, dec. 1986), sont mentionnés plusieurs types d'allégeance : le respect de la messe de l'évêque et du pape à l'égard de ceux célébrant la liturgie selon le rite de Saint Pie V, la loyauté à l'égard de « tout le Concile Vatican II » ; ou encore à l'égard de la Bible. Le postulat de la référence à un même dieu permet mobiliser celui-ci afin de renforcer l'unité.

[40] Cette histoire se fonderait, en partie, sur la question de la régulation de l'orthodoxie (Willaime, 1986) au sein de l'Eglise catholiquement et particulièrement sur la problématique de la légitimation des affirmations en matière religieuse. Faure (1986) souligne combien cette question est au cœur de la mise en place d'une organisation de l'activité religieuse dès la naissance du christianisme, particulièrement en réponse aux conflits doctrinaux et institutionnels. Faure décrit trois étapes dans le christianisme : l'administration de la preuve quant à ses propositions religieuses par l'intermédiaire des textes sacrés (Bible et Evangiles); puis l'introduction de deux concepts permettant de s'accommoder avec le monde : l' « apostolicité » et l' « Esprit Saint » ; et enfin la constitution de l'institution comme lieu de la Vérité afin d'assurer la continuité de la prophétie du Jésus.

[41] Différentes monographies de diocèse autour de la période de la réforme tridentine contribuent à la compréhension de ce phénomène: par exemple, celle de Perouas (1961) décrit le processus de centralisation dans le diocèse de La Rochelle du 17 et 18e siècles selon différents aspects : contrôle épiscopal des nominations par l'intermédiaire du contrôle des bénéfices ; élaboration d'un droit diocésain et de statuts diocésains ; mise en place d'institutions judiciaires et d'une administration financière ; visites des paroisses par les évêques afin de resserrer les liens avec l'autorité diocésaine ainsi que la création d'échelons intermédiaires entre l'évêque et la « base » ; création d'un séminaire diocésain permettant la formation homogène du clergé ; et enfin rédaction de manuels notamment pour le catéchisme.

de la pression des fidèles – est employé le discours doctrinal destiné à préserver la « culture cléricale ». La volonté affichée notamment au Concile Vatican II de réduire la distance institutionnelle entre les différents échelons hiérarchiques, et en particulier entre les prêtres et les évêques, peut être interprétée comme une réponse à une crise d'autorité interne et comme une réponse à la disjonction entre la pression des fidèles (ou de fractions de fidèles) à l'égard de prêtres, disposés à les entendre, et le discours doctrinal.

Comme le souligne Goudet (1997 : p. 208), cette division du travail pastoral et doctrinal recouvre la division hiérarchique traditionnelle de l'autorité au sein du clergé catholique, avec d'un côté, le haut clergé, groupe restreint et coopté de prêtres chargés de la défense de la tradition catholique, et de l'autre, le bas clergé, groupe dispersé d'agents en relation directe et continue avec les fidèles. A cette division entre haut et bas clergé, il convient de joindre la division du travail entre les clergés séculier et régulier (Gannon, 1979a) : d'un côté l'activité ordinaire (et donc routinisée) dans un territoire circonscrit et soumis à l'autorité épiscopale attribuée aux prêtres séculiers et de l'autre, une activité extraordinaire et supra territoriale au sein d'une organisation (un « ordre ») dont le fondement est plus ou moins en rupture avec l'institution. Cette double division du travail était complémentaire et permettait d'assurer la stabilité de l'activité religieuse ainsi que le changement à même de maintenir l'emprise catholique sur la société. Notre étude part du principe, comme on le verra par la suite que cette double division au sein du clergé doit être en partie abandonnée : d'une part du fait de la moindre prégnance des ordres religieux actifs (au moins dans le diocèse étudié) ; et du fait de la conception diocésaine du prêtre développée à partir des années 1960 en réponse à la crise du clergé et qui cherchait à gommer la division entre haut et bas clergé.

La division du travail entre prêtres et laïcs constitue un autre dispositif dans la perspective double d'acculturation et de préservation de la doctrine catholique : traditionnellement, le prêtre, selon la conception de celui-ci en tant qu'être « séparé » du monde, constituait localement le gardien de la tradition catholique. Au 20e siècle, dans un contexte supposé de « déchristianisation », les groupes d'action catholique étaient organisés sur ce modèle, les militants laïcs s'occupant de refaire « chrétiens leurs frères » alors que les prêtres étaient chargés de l'accompagnement doctrinal et spirituel de cette activité dans le monde. Cependant à partir des années 1950, une fraction du clergé français va chercher à se situer « en première ligne » souhaitant s'immerger dans un milieu social donné, que ce soit le milieu ouvrier ou le milieu « indépendant ». La période contemporaine – à partir des années 1980 – a vu, par contre, s'opérer un retour de l'activité religieuse dans les paroisses (Palard, 1985 ; Mercator, 1997) et donc à un retour à la division traditionnelle du travail entre prêtres et laïcs. Dans tous les cas, la position du prêtre apparaît cruciale, articulant les intérêts de la hiérarchie catholique avec les intérêts symboliques des différents groupes sociaux auxquels ils sont confrontés. Ils sont parmi les agents directs du phénomène d'acculturation / de préservation de la doctrine catholique du fait de leur relation directe et continue avec les fidèles. Ils ont un rôle de « Communion » locale articulées avec celles diocésaine et

universelle, tout en étant potentiellement porteur de convictions répondant de façon privilégiée aux demandes religieuses d'une fraction de fidèles. La prise de responsabilité par les laïcs, la conception « diocésaine » des prêtres et leur participation au gouvernement du diocèse par l'intermédiaire du conseil presbytéral et l'introduction des mandats à durée déterminée dans leur affectation transforment ainsi formellement la figure du prêtre.

2.1.2 La monopolisation de la production des biens symboliques au moyen d'une organisation bureaucratique

A l'instar de l'Etat bureaucratique en France (Birbaum et Badie, 1982[42] ; Bourdieu, 1997), l'Eglise catholique, pour se situer au-dessus de la société[43] (c'est-à-dire mettre à distance la doctrine catholique par rapport aux cultures profanes), s'est appuyée – en plus de la production d'une image d'elle-même comme divinement instituée – sur un corps de fonctionnaires que l'on a cherché à extraire de son milieu d'origine, théoriquement animé par le seul zèle pastoral et dont l'intégration dans la fonction et la carrière était organisée de façon impersonnelle. Historiquement, cet idéal correspond au modèle de prêtre promu par le Concile de Trente, que l'on a souhaité abstraire de son enracinement local afin de l'intégrer à un corps presbytéral cohésif et solidaire mais non dénué de concurrence (Lemaitre, 2002 : voir particulièrement le ch. 9)[44]. En ce sens, cette perspective culmine avec l'introduction des mandats à durée déterminée dans la nomination des prêtres et dont l'adoption se généralise dans les années 1970 dans les diocèses français.

Premièrement, comme le soulignent Weber puis Bourdieu, la production d'une culture cléricale autonome suppose la monopolisation de celle-ci par un groupe de spécialistes. L'organisation plus ou moins bureaucratisée de ce groupe est la condition nécessaire à l'émergence d'un « champ religieux », c'est-à-dire à l'administration continue et de masse de biens symboliques au moyen de la concentration,

---

[42] Comme le soulignent les deux auteurs, l'Etat et l'Eglise n'ont pas été sans s'influencer mutuellement ni s'allier dans leur tentative pour régenter le système social et dans d'autres circonstances soumettre l'autre pouvoir au sien. On peut également se demander si la thèse proposée par les deux sociologues – le degré de bureaucratisation de l'état moderne, c'est-à-dire formé au sortir du Moyen Age, est fonction du degré de résistance des périphéries à l'égard du centre politique et plus précisément la résistance de l'organisation féodale – n'est pas, en partie, transposable au cas du processus diocésain de centralisation confronté au système bénéficial.

[43] On peut illustrer cela par l'idéal de neutralité du prêtre à l'égard des différentes catégories de la population que l'on retrouve dans un manuel pour jeunes prêtres édité par le diocèse de Montpellier au 19e siècle (1827).

[44] Ainsi l'opposition et le passage entre deux modèles de prêtres (Tabbagh, 1993) aux 15 et 16e siècles : (a) le « clergé de masse » composé, par exemple, par des communautés de prêtres-filleuls exerçant dans leur paroisse d'origine, dans lesquelles le recrutement sacerdotal est numériquement très élevé ; les membres de ces communautés, relativement indépendantes à l'égard de l'autorité épiscopale, adoptaient un mode de vie séculier et monopolisaient la prière pour les morts de la communauté (on trouve une description intéressante de ces communautés et notamment leur rôle économique dans les communautés rurales, dans Lemaitre, 1988 : p. 282 et suiv.) – le salut est inséré dans le contexte d'une solidarité familiale et paroissiale, entre vivants et morts, et est pris en charge financièrement par la communauté – et (b) un « clergé d'élite » chargé du soin des âmes – le salut est conçu comme le « résultat d'une conscience purifiée et droite, d'un comportement conforme à l'évangile, la récompense d'une aventure personnelle d'imitation du Christ » (Tabbagh, 1993 : p. 189) – et dont le recrutement est plus rare, la formation poussée, et l'éloignement social plus grand ; modèle de prêtre promu par le Concile de Trente.

de l'homogénéisation et de la banalisation de la production du symbolique (Bourdieu, 1971a). Dans cette perspective, l'organisation bureaucratique de cette production repose d'une part sur le principe de délégation à un « corps de prêtres, fonctionnaires du culte interchangeables, donc quelconques sous le rapport au capital religieux, [du] monopole de la distribution institutionnelle ou sacramentelle, en même temps qu'une autorité (ou une grâce) de fonction (ou d'institution) de nature à les dispenser de conquérir ou de confirmer continûment leur autorité et à les mettre à l'abri des conséquences de l'échec de leur action religieuse. » (Bourdieu, 1971a : p. 320). Cette délégation est fondée sur la banalisation de l'exercice du charisme et à la qualification uniformisée du prêtre lui permettant de soutenir une action « homogène et homogénéisante ». La limitation de la capacité d'improvisation du prêtre face aux problèmes non résolus est assurée par l'intermédiaire d'ouvrages couvrant un certain nombre de questions et dont les réponses sont transférables à d'autres cas. D'autre part, cette délégation repose sur l'élaboration et le maintien d'une « idéologie professionnelle » de la vocation qui implique, de la part du futur prêtre, une qualification personnelle spécifique reconnue institutionnellement (repris par Séguy, 1982)[45].

Cependant, comme nous l'avons souligné précédemment, les rapports entre Eglise et société ne se réduisent pas seulement à une mise à distance mais, dans la perspective d'une acculturation, se caractérisent également par des influences réciproques : une sorte de double mouvement plus ou moins contradictoire qui fait de cette Eglise une institution au-dessus de la société mais dont la domination et l'expansion sont conditionnées par l'alliance à des groupes sociaux (et particulièrement des groupes capables de lui fournir les ressources nécessaires à sa survie) ce qui se manifeste notamment dans le recrutement du clergé catholique. On peut ainsi souligner qu'à l'instar des fonctionnaires en France, et à des degrés divers, il n'y a jamais complète rupture du prêtre avec le monde et avec son milieu d'origine (contrairement à ce que véhiculait la conception du « prêtre séparé »). Ainsi peut-on supposer que les milieux sociaux au sein desquels se recrute le clergé catholique et le degré d'hétérogénéité de ce recrutement manifestent les « déplacements » culturels de l'Eglise catholique et son degré de prestige au sein d'une société donnée.

De façon générale et schématique, la bureaucratisation de l'Eglise catholique et la mise à distance à l'égard des cultures laïques sont conditionnées par le recrutement d' « oblats »[46] (Bourdieu et Saint-

---

[45] La notion de « charisme » est réinterprétée en tant que « pouvoir symbolique que leur [aux spécialistes du religieux] confère le fait de croire en leur propre pouvoir symbolique » (Bourdieu, 1971a). Il s'agit d'une sorte d'idéologie professionnelle qui soutient la foi non seulement du prophète mais que l'on peut étendre au prêtre (au sens de « structure de plausibilité » de la vocation presbytérale) dans sa « mission », lui fournissant les principes de son éthique professionnelle.

[46] L'étude modèle du recrutement de prêtres oblats est celle de Suaud (1978) concernant le recrutement du clergé diocésain en Vendée depuis le début du 20ème siècle. On notera avec intérêt une des conclusions de Suaud : « Dans la mesure où, par la formation reçue, les séminaristes réalisaient leur incorporation au clergé diocésain en subissant un travail de neutralisation et de transformation des caractéristiques héritées de leur classe sociale d'origine, il va de soi que l'accès au petit séminaire servait en premier lieu les intérêts des individus appartenant aux catégories les plus défavorisées. C'est pour eux, et pour eux seulement, qu'un tel démarquage social correspondait objectivement à une translation vers le haut dans la structure sociale locale puisque, d'une position basse, ils parvenaient à

Martin, 1982 et Bourdieu, 1997), définis comme des étrangers, déracinés de leur milieu d'origine, auxquels on attribue un « pouvoir viager », c'est-à-dire sans avoir la capacité de monopoliser le pouvoir dont ils disposent et de le transmettre à leur descendance (célibat du prêtre), qui doivent tout à l'organisation qu'ils servent, et à l'égard de laquelle ils ne peuvent rien opposer, n'ayant ni intérêt ni ressources propres : par conséquent, incapables d'une quelconque distance à l'égard de l'institution qui les contrôle.

> « La loi qui régit les échanges entre les agents et les institutions peut s'énoncer ainsi : l'institution donne tout, à commencer par le pouvoir sur l'institution, à ceux qui ont tout donné à l'institution, mais parce qu'ils n'étaient rien en dehors de l'institution et sans l'institution et qu'ils ne peuvent renier l'institution sans se nier en se privant de tout ce qu'ils sont par et pour l'institution à laquelle ils doivent tout. » (Bourdieu, 1997 : pp. 246-247)

Un recrutement d' « oblats » a comme conséquence une coupure avec les élites sociales et culturelles manifestant la perte de prestige et l'absence de ressources culturelles ou relationnelles transmises par la famille[47] (ce qui caractérise le recrutement social du clergé catholique à partir du 19e siècle en France). Autrement dit, l'exigence de bureaucratisation implique un recrutement, au plus bas de l'organisation, d' « oblats » alors que le besoin de redoublement de la légitimité religieuse par la légitimité sociale, culturelle ou économique, susceptible de renforcer l'emprise de cette Eglise sur une société donnée, suppose un recrutement d' « héritiers », dont les caractéristiques sont inverses de celles des « oblats ». Pendant bien longtemps, cette division du recrutement entre « oblats » et « héritiers » a recouvert la division entre clergés séculier et régulier (Gannon, 1979a) et entre bas et haut clergé (Goudet, 1997). La modification du recrutement des séculiers après la Révolution française amena dans l'institution des hommes de condition modeste, phénomène qui fut considéré comme problématique par les prélats français (Launay, 1986 : chap. 3 ; Gough, 1996 : chap. 1)

Dans ce cadre, on peut se poser la question du rôle de l'organisation (des carrières cléricales) comme variable intermédiaire entre origine sociale et activité religieuse[48]. Les carrière cléricale furent, jusqu'à la Révolution au moins, ségrégée intentionnellement selon l'origine sociale des prêtres : l'accès aux

---

occuper, en tant que prêtres, une position centrale dans les communes (c'est le pôle « proximité » de la fonction sacerdotale) pour y exercer un pouvoir effectif (on trouve le pôle de la « distance » à la fois sociale et religieuse). » (p. 126) Cela signifie que « le travail de discipline et de dressage (...) resterait tout à fait impuissant sans la complicité qu'il trouve dans les dispositions de soumission forcée ou élective que les agents importent dans l'appareil et qui sont elles-mêmes continuellement renforcées par la solidarité des dispositions affines ou par les intérêts inscrits dans les postes d'appareil. » (Bourdieu, 2001 : p. 254)

[47] Comme le souligne Hervieu-Léger (1986) concernant la période récente, la crise de l'Eglise catholique et du sacerdoce obligent les prêtres à mobiliser des ressources sociales et culturelles que ne leur fournit pas la formation au séminaire afin de mettre en œuvre des stratégies de conservation de leur « capital de reconnaissance ». Mais on peut généraliser cette proposition à l'histoire du clergé catholique et se demander à chaque époque les conséquences de l'investissement de tels capitaux dans l'activité religieuse.

[48] Pour une étude faisant figure de modèle et centrée sur cette problématique, on pourra se référer à l'ouvrage de Boudon (1996) concernant l'épiscopat français au 19e siècle.

bénéfices ou aux positions canoniales, de vicaire général[49] ou d'évêque était grosso modo réservé aux membres de l'aristocratie. Les critères qui président la carrière des prêtres sont bien souvent présentés à partir de l'alternative entre la « faveur » et le « mérite » (Boutry, 1986), en plus de l'ancienneté, avec historiquement le passage de l'un vers l'autre.

Enfin le statut social du prêtre est déterminé d'une part par la place de l'institution qu'il représente au sein de la société et d'autre part par la division du travail entre ordonnés et laïcs. Cependant, on peut souligner combien le statut du prêtre au sein de la hiérarchie sociale d'une société donnée demeure en partie indéterminée, *a priori* n'appartenant ni aux classes dominantes (du fait de sa position dominée au sein de l'organisation religieuse) ni aux classes dominées (car revendiquant un pouvoir symbolique à leur égard)[50]. Du fait de cette relative plasticité du statut de prêtre à l'égard d'une société, et peut-être plus encore lorsque l'institution qu'il représente occupe une place « minoritaire » dans la société, il est possible d'investir différemment le rôle de prêtre par rapport à la structure sociale à travers une activité de représentation de soi, sorte de condition subjective nécessaire à l'action et qui emprunte à la structure sociale dans le contexte d'une crise « identitaire » du sacerdoce. Phénomène que l'on peut observer de trois façons au moins : à quelles professions les prêtres se comparent : homme politique locale, enseignant ou intellectuel par exemple[51] ? Quelles sont les catégories sociales côtoyées de façon privilégiée et quelle est la façon de se positionner par rapport à elles : entrepreneurs, familles immigrées, ouvrières ou encore des membres du rotary club ? Et comment cela s'articule avec la façon dont le prêtre se conçoit au sein de l'organisation : fonctionnaire, profession libérale ou conception « quasi épiscopale » du prêtre ?

---

[49] Par exemple, selon Boudon (1996) et Cholvy (2002), on assiste à une « démocratisation » de l'accès à l'épiscopat et à la position de vicaire général, en faveur de la bourgeoisie urbaine au lendemain de la Révolution française, sous le Concordat de 1801.

[50] Ce qui peut poser problème quant au niveau de revenu du prêtre et au mode de vie qu'il doit assurer en regard du milieu social fréquenté, du fait de l'égalisation, depuis les années 1960, de la rémunération des prêtres à un niveau inférieur au SMIC. Ainsi dans la *Semaine Religieuse du diocèse de Versailles*, publiée en février 1969 (n°13), la question de l'égalisation des traitements entre prêtres est posée avec cette remarque : « Les laïcs du monde indépendant [composé par la bourgeoisie traditionnelle et les classes moyennes émergentes] nous voient comme plus pauvres qu'eux, ceux du monde ouvrier comme des cadres, et tirant nos ressources presque exclusivement de la bourgeoisie – ce qui crée un obstacle à l'évangélisation. »

[51] S'interrogeant sur les mutations du clergé (et sur les causes endogènes ou au contraire exogènes) dans les années 1960 et 1970, Isambert (1980) souligne ainsi : « Certes, ce mouvement est surtout sensible chez les intellectuels : c'est le lieu de bien percevoir que le prêtre d'aujourd'hui ne s'identifie plus lui-même, en général, comme notable, mais comme intellectuel. Il faut chercher à comprendre les raisons profondes de cette mutation. Il est trop facile de l'expliquer seulement par la volonté d'acquérir un nouveau pouvoir, ou de se différencier du « peuple ». Il y aurait à poser l'hypothèse de l'impossibilité, pour le clergé actuel, de se dissocier socialement et culturellement d'une *intelligentzia* (au sens que ce mot prend en Europe centrale, c'est-à-dire non pas « élite intellectuelle » mais « couche des travailleurs intellectuels ») que la généralisation de l'enseignement secondaire et la multiplication des emplois où domine la multiplication des symboles sont placée en position stratégique dans notre société. Reconnaître cette identification comme une nécessité sociale oblige aussi à ne pas se contenter d'assimiler le clergé actuel à la « petite bourgeoisie », ce fourre-tout, défini surtout par ce qu'il n'est pas. La couche sociale à laquelle le clergé s'identifie à ses limites, certes, mais aussi des normes intellectuelles d'une exigence particulière et un certain *ethos* de l'accomplissement individuel. » (pp. 242-243)

La base du recrutement[52] du clergé catholique contemporain s'est rétrécie et se concentre aujourd'hui autour des classes aisées. Ces prêtres ont le plus souvent réalisé des études supérieures et disposent d'un niveau de diplôme religieux relativement élevé. On observe ainsi parmi le clergé diocésain contemporain un recrutement d' « héritiers ». Dans notre enquête, comme on le verra par la suite, plus de la moitié des jeunes prêtres déclarent posséder un niveau de diplôme égal ou supérieur à la licence canonique (c'est-à-dire équivalent à la maîtrise universitaire) dans un domaine religieux, principalement théologique (*cf. infra.* chap. 4). Comme le souligne Rousseau (1980 ; 1982a[53]), observant ce phénomène depuis les années 1970, c'est-à-dire l'effort de qualification théologique du clergé dans le contexte plus général de rationalisation du catholicisme français (*ibid.*, pp. 551-552), cela soulève si ce n'est la question de trouver un poste dans lequel investir une telle compétence, au moins celle concernant la façon d'accomplir l'activité pastorale.

2.1.3 Coexistence entre bureaucratie et collégialité dans l'organisation catholique de l'activité religieuse

Dans les périodes de forte bureaucratisation de l'Eglise catholique, la collégialité est maintenue au sommet de la pyramide (avec par exemple le collège des cardinaux). Elle se caractérise par la production d'un consensus ou d'une unanimité (Palard, 1985) « par le haut » mais n'empêche pas, à la marge (dans les communautés paroissiales notamment) et « dans le dos du maître », une adaptation aux demandes des fidèles[54]. A d'autres périodes – comme celle inaugurée par le concile Vatican II – la collégialité et la coopération sont réintroduites à des niveaux plus bas de la hiérarchie catholique (Palard, 1990 : p. 126) afin de construire de façon plus inductive un consensus, ce que l'on observe assez bien au niveau des paroisses et diocèses français contemporains avec la création d'instances telles que le conseil presbytéral, le conseil pastoral diocésain ou encore les démarches synodales.

On peut souligner avec Willaime (1986) combien le mode de régulation effectif (principalement lié à des facteurs externes) au sein d'une organisation religieuse peut être différent de celui souhaité (fonction de facteurs internes)[55] – autrement dit, l'équilibre entre les formes bureaucratique et collégiale est fonction

---

[52] L'annexe 1 propose quelques repères concernant l'origine sociale du clergé durant les dernières décennies.

[53] L'une des raisons de l'élévation du niveau théologique des prêtres réside pour les évêques, selon Rousseau (1982b), dans la « nécessité, à partir de 1965, de disposer d'un corps de prêtres acquis à ce mode de pensée [c'est-à-dire une doctrine « mise à jour », reprenant à son compte les avancées théologiques récentes : conception de l'Eglise, du monde et du laïcat], ainsi que la légitimité très forte des théologiens professionnels ».

[54] C'est certainement ce que recouvre la notion de « paroissialisme » utilisé par Routhier (1994, p. 240) afin de décrire le fonctionnement en « enclos autarciques » des communautés paroissiales, fonctionnement fondé sur l'inamovibilité du curé et sur l'esprit bénéficial.

[55] Quels sont les différents facteurs internes puis externes ? (a) la nature des biens symboliques et l'expérience religieuse valorisée, (b) le type d'autorité accordé aux « maîtres de religion » et (c) la division du travail entre clercs et laïcs ; d'autre part, (a) l'alliance avec le « bras séculier » (b) l'ambition de régence du système social ; autrement dit, le rapport à l'espace public, (d) la position – dominante ou dominée – dans l'espace social (réduction des secteurs sur lesquels l'autorité religieuse s'exerce) et (e) la transformation du mode d'exercice de l'autorité sous l'influence des fidèles (Willaime, 1986).

de cette double série de facteurs. Ainsi Willaime souligne-t-il le phénomène d'épiscopalisation – c'est-à-dire l'émergence d' « évêques informels » – parmi les présidents de région ou d'église dans les Eglises protestantes afin de solutionner les délibérations sans fin (1986 : p. 45 ; 1992, p. 25). Ou encore dans le contexte d'un diocèse catholique contemporain, on peut observer l'exercice « diffus » du leadership avec la formation d'une « behavioral elite » (Hougland et Wood, 1979) – sorte d'oligarchie de prêtres entourant l'évêque – permettant de résoudre les problèmes posés par la division du travail religieux en « offres religieuses » différentes. Autre exemple, l' « épiscopalisme » comme mode d'autorité au sein des diocèses catholiques (et parallèlement le renforcement de la bureaucratie) ne s'est imposé pleinement qu'avec le Concordat, c'est-à-dire la double emprise de l'Etat et de la hiérarchie ecclésiale sur les prêtres ; l'évêque en contrôlant la nomination des « desservants » – c'est-à-dire les prêtres qui n'étaient pas nommés à une cure, telle que celle-ci était définie par la constitution civile du clergé – , devenant le chef absolu du clergé catholique, équivalent du préfet dans l'organisation civile (Cholvy, 2002).

Les diocèses français constituent des organisations particulièrement intéressantes à étudier afin d'observer la coexistence entre les formes bureaucratique et collégiale d'organisation. Etudier la coopération et la régulation de l'activité religieuse entre prêtres au sein d'un diocèse consiste à adopter une perspective de moyenne portée, les diocèses étant des organisations intermédiaires situées entre les communautés locales – les paroisses ont longtemps été considérées comme au centre de l'activité religieuse – et l'Eglise universelle incarnée par le Pape (et le concile oecuménique). Le Concile Vatican II a donné une nouvelle importance au diocèse – celui-ci primant théoriquement sur les paroisses avec la mise en place de programmes interparoissiaux et de façon générale en incitant à la coopération entre communautés locales – et a remis en cause les fondements traditionnels de la position épiscopale et de la structure diocésaine d'une part en les définissant théologiquement (et non plus simplement de façon administrative) et d'autre part en instaurant au sein des diocèses (conseil presbytéral et conseil pastoral diocésain) et entre évêques (conférence épiscopale nationale) des instances de délibérations théoriquement plus collégiales. Ce processus de centralisation diocésaine vise l'élaboration de politiques pastorales diocésaines (voire nationales avec les conférences épiscopales et la conception collégiale qu'elles véhiculent quant à l'activité de l'évêque), en réponse d'une part à l'atomisation de la pastorale au sein des paroisses (« paroissialisme ») conjuguée à la revendication d'une autonomie par les curés et d'autre part à l'organisation extra diocésaine de la pastorale au sein par exemple des organisations d'action catholique. Comme le souligne Palard (1997 : p. 42 et suiv.), la centralisation diocésaine et l'organisation bureaucratique des diocèses coexistent dans la période contemporaine avec le développement associatif (mouvements et groupes en tout genre composés de laïcs), que les paroisses, dans notre étude, cherchent à organiser et à canaliser.

La construction d'un consensus concerne principalement trois domaines : l'élaboration d'orientations pastorales diocésaines et les transformations de l'organisation du diocèse et des communautés locales, les deux s'appuyant sur la production d'une théologie « diocésaine » que l'on pourrait qualifier de

« moyenne portée » (Harris, 1969). Un diocèse est une organisation qui dispose d'une relative marge de manœuvre cependant que, dans la période contemporaine, l'évêque ne dispose pas de la possibilité juridique de modifier le droit pastoral[56] (Palard, 2001). D'autre part, la construction d'un consensus est rendue problématique du fait que l'activité religieuse est accomplie dans un environnement social, économique et politique caractérisé par une plus ou moins grande diversité pouvant impliquer des modèles pastoraux différents[57].

Après la crise des années 1960 et 1970 (Pelletier, 2002) qui a vu les risques tout autant de dilution du religieux dans le politique que de décalage avec les cultures laïques et une radicalisation des modèles pastoraux entre prêtres parallèle à la reconnaissance de la pluralité des sensibilités religieuses[58], la période actuelle, plus calme, se caractérise toujours par des phénomènes de politisation (telle que nous définirons la notion par la suite) entre prêtres et par l'enjeu d'unification des catholiques dans le contexte de la reconnaissance de la pluralité interne des rapports au catholicisme.

2.2 Les dispositifs culturels

Au côté des dispositifs organisationnels, on peut souligner l'existence de dispositifs culturels destinés à gérer la diversité de l'offre religieuse tout en maintenant son unité.

Comme le soulignait Durkheim, les religions contemporaines ne sont pas des objets pertinents afin d'étudier les formes religieuses fondamentales car elles sont constituées d'un « enchevêtrement touffu de cultes multiples, variables localement et historiquement » (1912 : p. 7) au premier rang duquel se trouve la conception trinitaire du dieu catholique (Weber, 1971 : p. 164) – qui décrit ce dernier selon une triple facette – secondé par une multitude de cultes locaux. Durkheim (1912 : p. 622[59]) et Wach (1955 : p. 36) soulignent également, et ce malgré un processus de rationalisation sous la forme d'une doctrine religieuse et d'objectivation, combien les symboles, rituels et concepts religieux se caractérisent par une certaine « plasticité » dans leur usage. Plus largement encore, la richesse importante de la Tradition catholique (ou des traditions catholiques) et particulièrement les différentes voies du Salut constituent un

---

[56] L'exemple le plus frappant, récurrent depuis la fin des années 1960, concerne les divorcés-remariés et le droit pour les prêtres de leur donner la communion.

[57] Ce qui implique de postuler (voire de démontrer) que les modèles pastoraux sont ancrés dans un environnement socioéconomique donné, comme le fait Harris (1969) par exemple. Ce que nous avons cherché approximativement à faire dans le chapitre 9.

[58] Ainsi le Concile Vatican II affirme-t-il que « l'union à l'Eglise peut comporter des degrés et des dimensions diverses et que la grâce de Dieu n'est refusé ni aux fidèles d'une autre religion monothéiste, ni même aux hommes qui se disent areligieux mais ont une vie droite. » (cité par Donégani et Lescanne, 1986 : p. 22)

[59] « Chacun de nous les voit [les représentations collectives] à sa façon. Il en est qui nous échappent complètement, qui restent en dehors de notre cercle de vision ; d'autres, dont nous n'apercevons que certains aspects. Il en est même, et beaucoup, que nous dénaturons en les pensant ; car, comme elles sont collectives par nature, elles ne peuvent s'individualiser sans être retouchées, modifiées et, par conséquent, faussées. De là vient que nous avons tant de mal à nous entendre, que, souvent même, nous nous mentons, sans le vouloir, les uns aux autres : c'est que nous employons tous les mêmes mots sans leur donner tous le même sens. »

ensemble de ressources dans lequel puiser afin d'exprimer religieusement des expériences sociales nouvelles. L'usage de la Tradition est de préserver avec le moins de changement possible un capital symbolique de départ, c'est-à-dire à transformer les vérités révélées (c'est-à-dire rehiérarchiser les éléments de la tradition en éléments premiers ou secondaires) tout en postulant la continuité.

Le rituel (messe et sacrements) joue un rôle important dans le système cultuel de l'Eglise catholique et permet une gestion plus aisée du dissensus (Willaime, 1992 : p. 104[60]) ; en ce sens d'une part, qu'il n'exige pas, comme la prédication, d'être constamment renouvelé afin de conserver son efficacité mais au contraire tire son efficacité de son « évidence » et de son caractère intangible ; et d'autre part, constitue – dans sa version traditionnelle – un événement commun fédérateur acceptant une « diversité des rapports personnels à la croyance » ou encore une « marge de liberté intérieure » (Pelletier, 2002 : p. 203). Comme le souligne Tranvouez (1980 : p. 467), dans le contexte des mouvements d'action catholique de l'entre-deux-guerres, « La communion est l'alimentation tonique qui conforte les âmes militantes, cependant que les fêtes eucharistiques et « apothéoses du Saint-Sacrement » manifestent la force du groupe catholique et tendent à réduire ses divergences internes : l'hostie, fortifiant et fédérateur. ». La réforme liturgique des années 1950 et 1960 va remettre en cause cela à la fois en réduisant la marge laissée à chacun pour vivre la messe à sa façon (par exemple, l'usage du français ou l'expression d'intentions pour la prière universelle[61]) et en remaniant les rôles du prêtre et des laïcs. Cette réforme va ainsi impliquer le passage d'un rituel dont la signification est relativement flottante au profit d'un rituel « intellectualisé » : « (...) il devient de plus en plus verbal, c'est-à-dire réduit à des mots, et des mots qui fonctionnent de moins en moins dans la logique de la coercition magique, comme si l'efficacité du langage rituel devait se réduire à l'action du sens, c'est-à-dire à la compréhension » (Bourdieu, 1987 : p. 122-123). Une telle conception de l'activité rituelle va favoriser les célébrations en petits groupes partageant les mêmes significations associées aux mêmes rites, concepts et symboles[62] ; à l'inverse, et dans la période plus récente, les grands rassemblements diocésains (messe chrismale ou fête des ordinations) ou internationaux (JMJ) vont chercher à entretenir une image consensuelle et une identité commune[63].

Parallèlement, sans que cela en soit la seule cause, on assiste à un phénomène de sélection des communautés locales d'appartenance parmi les fidèles (mais également parmi les prêtres par l'intermédiaire d'équipes, d'associations ou d'instituts). On peut souligner combien l'existence de lieux

---

[60] Citant l'ouvrage de Remy J., Voyé L. et Servais J., *Produire ou reproduire ? Une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, eds. universitaires, 1988, tomes 1 et 2, 383 p. et 347 p.

[61] Ainsi la Semaine Religieuse du « grand » diocèse de Versailles, publiée le 7 octobre 1966, se fait-elle l'écho – dans la période post-conciliaire si critique – du conseil donné aux prêtres par l'évêque de ne pas politiser les intentions de la prière universelle (p. 2/402), de proscrire l'influence de groupes de pression politique et d'offrir aux fidèles (à l'accueil au presbytère, par exemple), un éventail de presses de diverses tendances politiques.

[62] Cette fragmentation est la conséquence typique du processus d'intellectualisation du catholicisme.

[63] Dans le cours habituel des liturgies en paroisse, l'existence de multiples prières eucharistiques (enfants, grands rassemblements, etc.) permet de renouveler, d'exprimer des sentiments différents et d'adapter la cérémonie à la catégorie des personnes visées.

permettant de vivre une expérience religieuse plus ou moins choisie semble récurrente dans l'histoire du christianisme : par l'intermédiaire de différents types de paroisse (Desportes, 1988) ou des confréries, principalement au Moyen Age[64] (Lemaitre, 1988), et sous leur forme actuelle avec toutes les formes associatives de fidèles. Par exemple, c'est sous la forme d'association publique de fidèles que les communautés « traditionnelles » sont reconnues par le diocèse de Versailles. Ainsi l'Eglise catholique a-t-elle disposé tout au long de son histoire des moyens culturels permettant de reconnaître et d'encadrer la diversité des expériences religieuses.

Deuxièmement, on peut souligner la pluralité des courants spirituels au sein de l'Eglise catholique tout au long de son histoire (Donégani, 1992). Cette pluralité n'était tenable que tant que les représentants de chaque courant (a) affirmait une allégeance (prioritaire ?) à l'institution (les évêques ou Rome) et (b) que ce courant ne soulevait pas l'opposition du pouvoir temporel. Les ordres religieux furent parmi les principaux représentants de ces différents courants spirituels. Comme le souligne Desportes (1988 : p. 51) concernant les ordres mendiants au Moyen Age : « Une des raisons majeures du succès des Mendiants tient au lien qu'ils surent établir entre eux et l'ensemble de la communauté urbaine, sans pour autant présenter un visage uniforme. Au contraire, leur division en familles rivales permettait d'opter pour le couvent dont la sensibilité religieuse (...) convenait le mieux. » La nouveauté de la situation actuelle de l'Eglise catholique est la reconnaissance en tant que telle de cette pluralité (Donégani, 1992). Elle est parallèle à la stratégie de maximisation adoptée par l'Eglise catholique dans la période post-conciliaire (Séguy, 1982) cherchant à conserver le plus grand nombre de fidèles possible.

Troisièmement, on peut mentionner l'usage de procédés discursifs de double sens et d'euphémisme, d'unification et d'atténuation des conflits sociaux (Bourdieu et Saint-Martin, 1982 : pp. 50-51). Ces procédés comprennent l'état objectivé de la culture cléricale notamment sous la forme d'ouvrages – ouvrages de pastorale telles que des recueils de cas difficiles, des manuels pour prêtres ou de confesseurs, des traités consacrés au commentaire de prières, des recueils de sermons modèles ou encore des ouvrages de controverse à l'adresse des protestants ou des anticléricaux. Cependant, ces manuels ont pu également permettre la diffusion des procédés de diversification de l'offre religieuse, tels que les manuels de confesseurs au 13e siècle qui définissaient les péchés et les cas de conscience selon les états professionnels (Le Goff, 1964 : p. 242 et 243). L'état objectivé de la culture cléricale comprend également un mode de gestion des groupes (a) selon le modèle familial et fraternel instaurant des relations sociales larges et superficiellement intimes chargées de concilier les intérêts contradictoires des membres (Bourdieu et Saint-Martin, 1982 : p. 42) et (b) en usant de techniques d'unanimisation dans les situations d'assemblée (Bourdieu, 2001 : p. 271)

Cet état objectivé du capital religieux est à mettre en parallèle avec la formation uniforme du clergé (au moyen du séminaire qui n'apparaît que progressivement à partir du Concile de Trente au 16e siècle)

---

[64] La dernière trace de confrérie dans le diocèse de Versailles remonte aux années 1960 (confrérie du Saint-Sacrement), si l'on se fie au rapport *ad limina* de 1962 rapporté par Duchêne (1999).

dotant les membres de ce dernier d'un ensemble homogène de dispositions à agir et penser (Bourdieu et Saint-Martin, 1982) et visant la mise à l'écart social et culturel du futur prêtre, l'intériorisation des normes institutionnelles et plus largement d'une personnalité nouvelle (Sutter, 1985 ; Hervieu-Léger, 1986 : pp. 76-77)[65]. D'autre part, cet ensemble de manuels a été remplacé, de façon générale, par la formation continue, dispensée par le diocèse ou d'autres lieux.

On peut résumer l'ensemble de ces dispositifs culturels et organisationnels par la notion de « technologie sociale », c'est-à-dire l'ensemble des actions réalisées par un individu sur un objet, avec ou sans l'aide d'outils et afin de modifier l'objet (Perrow, 1967 ; Schilling, 2002 : p. 61 et suiv.). Cette technologie sociale est à la base de la formation du prêtre. Elle :

> « fonctionne comme instrument unitaire et unificateur, capable d'intégrer plus ou moins fictivement ceux qui se servent de la même langue religieuse pour dire des expériences différentes du monde, et comme instrument différencié et différenciant (on sait le mépris universel des lettrés pour la « religion populaire ») : du fait de sa polysémie, le message religieux permet de vivre et d'exprimer des expériences différentes, voire antagonistes, dans des formes verbales et gestuelles communes, retardant ou empêchant ainsi la pensée claire des différences et l'émergence de langages capables de l'exprimer. » (Bourdieu et Saint-Martin, 1982 : p. 42)

3. Trois modèles de production de l'offre religieuse par les prêtres

La conception diocésaine du prêtre et, à des degrés divers, sa participation à la construction d'un consensus à un niveau intermédiaire entre les communautés locales et l'évêque, et le dépassement du modèle tridentin dans l'activité pastorale du prêtre, impliquent une conception différente de son activité, notamment sur la façon dont l'offre religieuse des prêtres est produite. On a distingué trois modèles : les deux premiers sont des « classiques » en sociologie et conservent tout leur intérêt ; mais on a préféré introduire la problématique d'un troisième modèle que nous développerons plus précisément dans le deuxième chapitre.

Quatre éléments nous semblent expliquer l'abandon du modèle tridentin dans l'activité pastorale (bien souvent formulé selon l'idée que la messe ne suffit plus à entretenir une communauté locale). Premièrement, le processus d' « exculturation » ou de « sécularisation (interne) »[66] depuis la révolution française au moins qui implique une activité de diffusion du message religieux à l'égard des populations considérées comme « déchristianisées » voire « exchristianisées » (Isambert, 1980) ; ensuite, le processus de rationalisation du rapport au catholicisme à partir de la seconde guerre mondiale au moins : avec comme conséquence notamment le fait que la recomposition de l'autorité presbytérale est conditionnée

---

[65] Pour un aperçu général et historique de la formation des prêtres en France, voir Launay (2003).
[66] Pour une discussion de cette notion, ainsi que celles de « christianisation » et « exchristianisation », voir Isambert (1980).

par la transformation des modalités de l'action symbolique, non plus fondées sur la coercition magique mais sur un rapport (plus ou moins) intellectualisé au catholicisme ; et enfin un processus de diversification de l'offre religieuse au sein du clergé diocésain.

3.1 Le modèle transactionnel et le « fonctionnement en champ »[67]

Le modèle de la « transaction » (Weber, 1971) est largement repris par Goudet (1997) qui développe ce modèle de façon systématique et condensée tout en l'associant au modèle du « fonctionnement en champ » afin de chercher à rendre compte de la structuration du « champ religieux catholique diocésain » et à expliquer le recours à l'instrument synodal de gouvernement par l'évêque.

Selon Goudet, l'Eglise catholique se caractérise par le monopole clérical des productions religieuses essentielles, tout en acceptant, à des degrés divers, la participation des laïcs. A partir de cette division du travail, se développent entre clercs et laïcs des rapports bilatéraux de clientèle dont les clercs ont la maîtrise et qui visent à inculquer aux fidèles un habitus spécifique de manière à façonner des demandes peu susceptibles de s'écarter des offres, tout en acceptant d'adapter l'offre religieuse à l'évolution socioculturelle dans une société donnée et à l'égard des différents groupes sociaux qui la composent. Les limites imposées à ces transactions proviennent de la répartition verticale de l'autorité entre le haut clergé, groupe réduit et coopté de prêtres organisés collégialement autour de l'autorité romaine centrale, et le bas clergé, plus ou moins maintenu isolé dans les communautés locales. Cette division du clergé permet de bénéficier à la fois de la diversification de l'offre religieuse accomplie par le bas clergé (séculier ou régulier) et en même temps d'en délimiter les possibilités par le rôle attribué au haut clergé en matière de défense de l'intégrité du dépôt religieux. Il n'en reste pas moins que sur cette base, l'organisation catholique s'est fortement bureaucratisée autour de la curie romaine.

Comment s'articulent transactions locales et organisation de la diversité de l'offre religieuse au niveau macro ? Les transactions locales se développent selon deux axes : (a) l'échelon local dans lequel on observe des ajustements multiples entre prêtres et laïcs ; lorsque les transactions deviennent trop complexes, l'arbitrage de l'évêque est requis ; (b) à l'échelon national, la mise en relation et l'organisation des différentes offres religieuses (selon les modèles de l'action catholique dont l'organisation est supra diocésaine) constituées en filières parallèles dotées de formes rituelles et de constructions doctrinales qui se diffusent ensuite à l'échelon local ; la diversité de l'offre religieuse et

---

[67] Les deux modèles ont en commun d'être fondés sur un raisonnement en terme d'effet d'agrégation de comportements individuels mais se distinguent quant au principe de convergence des comportements. Dans le cas du « fonctionnement en champ », on peut distinguer trois principes de convergence des comportements : la notion d'habitus (sorte d'orchestration collective des comportements individuels en l'absence de chef d'orchestre), l'adhésion aux enjeux propres à un champ social donné qui polarise les comportements et enfin le fait que les transformations macro-sociales ont un effet similaire (ou en tout cas permettant un ajustement non intentionnel) sur l'offre et sur la demande religieuse par l'intermédiaire des habitus.

l'organisation de celle-ci se réalise cependant au détriment de l'unité diocésaine, ce qui oblige une deuxième série de transactions cette fois-ci au niveau macro entre les diocèses et les multiples filières verticales. Dans ce cadre, comment expliquer le recours au synode par l'évêque ?

> « Ces jeux deviennent trop complexes et n'offrent plus la possibilité d'ajustements respectant à la fois la singularité des demandes et l'unité du champ religieux diocésain dans une conjoncture de recomposition sociale et culturelle globale comme celle que présente la société postmoderne. L'autorité épiscopale se trouve face à un dilemme : laisser se diversifier les contenus, les modes d'accès et de gestion des prestations religieuses conduit à une segmentation en filières plus ou moins divergentes, génératrices d'éclatement de l'unité du système et de perte de crédibilité ; procéder par voix autoritaire à des arbitrages brutaux expose à voir s'accélérer l'éloignement de bon nombre de clercs subalternes et, surtout, de laïcs dans une conjoncture de baisse et de vieillissement très accentués des effectifs. » (p. 210)

On peut ajouter quelques précisions concernant le « fonctionnement en champ » (Bourdieu, 1971a ; Bourdieu et Saint-Martin, 1982) dans lequel premièrement c'est la trajectoire sociale du spécialiste religieux et sa position dans le champ du pouvoir religieux qui détermine son offre religieuse, plus ou moins ajustée – par un effet d'homologie dû à l'expérience de conditions d'existence similaires et d'homologie de position (dominé ou dominant) dans le « champ du pouvoir religieux » ou le « champ des classes sociales » – à la demande d'une catégorie de fidèles. Deuxièmement, les transformations de l'offre religieuse résultent d'un ajustement non conscient des habitus de ceux qui exercent l'action symbolique et des habitus de ceux qui la subissent et plus généralement d'une homologie entre les divisions observées au sein de l'Eglise catholique – dues à un effet de concurrence entre producteurs du religieux – et les divisions sociales observées au sein de l'ensemble des fidèles selon le principe que les mêmes causes (de façon générale, les conditions économiques et sociales d'existences d'une classe d'individus, ou plus spécifiquement et dans une perspective dynamique, des processus macro-sociaux tels que celui d'urbanisation ou de scolarisation) ont des effets sur le champ de l'offre et sur celui de la demande, capables d'assurer objectivement leur ajustement en dehors de toute action volontaire[68]. On peut souligner enfin un autre élément dans ce modèle. Bourdieu et Saint-Martin (1982) font coexister la notion de champ social, comme principe d'explication de la diversité de l'offre religieuse avec un travail collégial d'unification, en l'occurrence au niveau épiscopal[69].

---

[68] Par exemple : « C'est que les mêmes causes agissaient, directement ou indirectement, sur le champ de production de l'offre. Les changements sociaux qui, comme l'exode rural et l'urbanisation et aussi la généralisation de l'accès à l'enseignement secondaire, contribuent à transformer le rapport que les différentes classes entretiennent avec l'offre des services religieux, contribuent aussi, par l'intermédiaire de la crise des vocations et des changements de composition du corps sacerdotal, à déterminer une transformation de la composition sociale du corps des évêques et de toute la logique du champ sacerdotal. En fait, c'est seulement au travers des milliers d'actions et de réactions, d'initiatives et de directives qu'autorise ou suscite la modification des rapports de force au sein du champ sacerdotal et de la composition sociale des différents corps, que s'opère le travail de reconversion qui aboutit à ce que l'on appelle *aggiornamento*. » (Bourdieu et Saint-Martin, 1981 : p. 35)

[69] Cependant l'absence d'une approche véritablement organisationnelle fait affirmer aux deux auteurs que cette activité collégiale d'unification (coextensive de l'homogénéisation du champ épiscopal) est le fait d'évêques dont les dispositions religieuses sont relativement homogènes. Ne se distingueraient alors au sein du corps épiscopal que

3.2 La relative autonomie du clergé diocésain dans la production d'une « offre religieuse »

A ces deux modèles, non exempts de critiques mais qui n'ont pas perdu leur intérêt, il convient d'ajouter une troisième dimension qui concerne l'organisation par les prêtres de leur activité. Celle-ci repose sur plusieurs éléments : la mise en valeur d'une sorte d' « expertise pastorale » afin de répondre aux « besoins religieux » spécifiques des fidèles, la recherche de légitimité auprès de confrères et plus précisément à l'intérieur de groupes informels, la conception de l'engagement presbytéral sous la forme d'un projet personnel qu'il s'agit d'intégrer dans l'institution ou encore l'apparition d'une catégorie de prêtres intellectuels cherchant à théoriser l'activité pastorale[70].

Vassort-Rousset (1986 : chap. « Les évêques et les prêtres ») s'intéresse aux « (...) perceptions comparées des évêques, des clercs et des laïcs sur l'évolution de la fonction sacerdotale en réponse aux changements de la société. » (p. 122) et plus particulièrement aux modalités de détermination des orientations pastorale, en partant du principe que les prêtres se trouvent au carrefour des exigences des forces sociales et politiques et des intérêts de la hiérarchie (p. 127). Elle observe un décalage entre la vision de la fonction presbytérale des laïcs et celle des prêtres, mais surtout l'hétérogénéité des conceptions au sein de ces deux catégories de population. Elle conclut sur le fait que :

> « (...) les prêtres ne sont peut-être pas prêts à transmettre et à appliquer les orientations [romaines] récentes qui mettent l'accent sur toutes les formes d'adoration. Cela suggère que le rôle des prêtres n'a pas été redéfini par les fidèles, mais par le prêtre lui-même à la suite de leaders intellectuels. Et que des tensions pourraient naître entre la hiérarchie et le clergé sur le rôle des prêtres et les modalités d'adaptation de ce rôle à l'évolution de la société. » (p. 126)

Ainsi Vassort-Rousset souligne-t-elle la relative autonomie du clergé catholique, qui, comme le soulignent Vigneron (1976) et Isambert (1980) et à partir des années 1950, voit émerger un certain de nombre de prêtres qui vont faire passer leur activité locale au second plan et se spécialiser dans un effort intellectuel (ouvrages et conférences) afin de produire des modèles pastoraux. On retrouve parmi eux majoritairement des prêtres réguliers si l'on en croit Bonnet (1971 : p. 135).

La question de l'autonomie du clergé catholique se fonde sur les rapports du prêtre avec les fidèles, les confrères et la hiérarchie. Par exemple, Struzzo (1970), dans une étude du clergé catholique américain contemporain, souligne combien le degré de « professionnalisation »[71] du clergé catholique – défini par le principe d'adaptation de l'offre religieuse par le prêtre à la demande des fidèles, adaptation susceptible d'entrer en conflit avec les normes produites par la hiérarchie – repose en partie sur l'appartenance à une

---

certaines « fortes personnalités ». Ce qui est une façon psychologisante de rendre compte des phénomènes de concurrence de statut entre évêques et de régulation au sein de la conférence épiscopale nationale.

[70] Nous n'avons pour ce dernier élément aucune confirmation de sa persistance à l'époque de notre enquête.

[71] Pour une critique de l'application de l'idée de « profession » afin de décrire le clergé, voir l'article de Gannon (1971).

association de prêtres et sur la possession d'un niveau de diplôme élevé. Cette étude s'interroge ainsi sur les modalités de résolution des conflits d'autorité ou d'allégeance (locale vs hiérarchique) et souligne combien les confrères peuvent constituer une source importante de légitimité vis-à-vis de la hiérarchie ainsi que vis-à-vis des fidèles (Dewey, 1971 ; Shupe et Wood, 1973). Comme le souligne Mitchell (1967) dans le cadre d'une enquête auprès de pasteurs, l'idéalisme et la prise de risque au sein des paroisses peuvent être considérés comme des productions collectives de la part d'une communauté professionnelle. Ces productions collectives visent autant la maîtrise intellectuelle de l'activité réalisée que la préservation de l'engagement personnel parfois aux dépens des rapports avec les fidèles ou avec la hiérarchie. Notre étude confirme largement cette perspective et montre combien l'élaboration d' « offres religieuses » et la reconnaissance d'un prêtre comme leader parmi ses confrères est en lien avec la participation à une équipe de prêtres. Struzzo oublie tout de même de préciser que la hiérarchie catholique n'est pas nécessairement monolithique : l'allégeance à l'évêque peut s'associer à une critique de la curie romaine ou du pape et inversement, l'allégeance au pape peut s'accorder avec une critique de la hiérarchie diocésaine.

On peut enfin reprendre la façon dont Gannon (1979a) distingue le clergé séculier du clergé régulier. L'objet de Gannon dans deux études (1979a ; 1979b) concerne le phénomène de segmentation[72] au sein de la prêtrise catholique. De façon générale, il considère que la structure et la culture d'une profession au sens large ont un impact important sur les idéaux de ses membres, le déroulement des carrières et l'activité quotidienne. La segmentation au sein de la prêtrise catholique peut s'observer à partir de critères génériques tels que l'identité professionnelle, la « mission », l'activité quotidienne accomplie, les relations nouées avec la clientèle ou les rapports avec les confrères. La prêtrise catholique est segmentée de deux manières : une sorte division du travail entre « clercs séculiers » et entre « clercs réguliers » et la segmentation du « clergé régulier » en ordres différents.

Concernant le premier aspect, Gannon souligne la différence, à partir de données empiriques recueillies dans les années 1970 auprès des deux clergés aux Etats-Unis, d'une part de recrutement social (le clergé régulier recrutant dans des milieux plus aisés ou plus cultivés) et d'autre part de rapport entre individu et organisation. Deux modèles sont distingués : le modèle de l' « échange » pour le clergé séculier[73] et celui de l' « accommodement » pour le clergé régulier. Ce dernier modèle repose sur deux éléments : d'une part, la participation à l'Eglise catholique par l'intermédiaire d'un ordre religieux, dont le principe est de proposer une voie religieuse originale par rapport à celle proposée par l'institution ; d'autre part, l'accommodement des objectifs de l'ordre avec ceux de l'individu, en cherchant à faire en sorte qu'en

---

[72] « Segments pursue somewhat different objectives in different ways and are more or less delicately held together under a common name at particular periods oh history." (Gannon, 1979b : p. 183)

[73] Ce modèle est présenté de façon peu explicite et souligne en réponse à l'étude de Struzzo précédemment citée que la négociation de la participation du prêtre dans l'organisation catholique ne peut concerner qu'un domaine transgressant les règles de la discipline presbytérale (travailler en usine, par exemple en échange de la prise en charge d'une paroisse « périphérique ») et d'autre part se déroule de façon isolée à l'égard des confrères particulièrement.

accomplissant ses objectifs personnels – manifestant un engagement personnel –, le membre de l'organisation serve les objectifs collectifs.

> « The accommodation model asserts that integration between the individual and the organization is achieved by the organization adjusting its objectives to the individual goals of its members. The model suggests, therefore, that the *individuals' personal characteristics are indispensable input for the assigning of tasks required to attain the organization's objectives.* Rewards, then, are not conditional upon achieving these objectives and solidarity incentives could be acquired through work divergent from what most members of the organization do. In the accommodation model, strong ties to the clerical subculture need not be related to solidarity incentives and professional perspectives are affected more by the internal beliefs and values of members than by the order or church's authority structure. Since accommodation is not characterized by a bargaining relationship between the participant and the organization, acquisition of work satisfaction and solidarity incentives need not promote traditional professional identity. » (Gannon, 1979b : p. 193 ; c'est nous qui soulignons)[74]

Le modèle de l' « accommodement » repose principalement sur le phénomène d'ajustement (plutôt que de négociation) de l'organisation aux projets personnels de ses membres. Il s'agit pour l'organisation de tirer partie des caractéristiques personnelles de ses membres[75].

Ce modèle – qu'il nous faudra préciser par la suite au moyen des notions de « politisation » des échanges entre prêtre et de « discipline sociale » afin d'articuler engagement personnel et intérêt collectif – nous semble applicable au clergé diocésain étudié : du fait de la moindre prégnance des ordres religieux[76] (particulièrement sensible dans le diocèse étudié), du recrutement social du clergé diocésain actuel et enfin du fait de l'existence, au sein d'un diocèse, de groupes de prêtres défendant un ensemble de convictions liées à leur engagement comme prêtres. Deux aspects nous semblent essentiels : d'une part, le principe de segmentation interne parmi les prêtres diocésains caractérisés par des engagements différents et corrélativement par le développement d' « offres religieuses » différentes ; d'autre part, les rapports entre organisation et projets personnels. Dans ce dernier cas, il parait exagérer de parler d'ajustement (le terme véhicule une conception quasi mécanique du phénomène) et mieux vaut reprendre le principe de négociation au sein de l'organisation des projets personnels des prêtres. Contrairement au modèle de l'échange, les projets personnels des prêtres ne sont cependant pas considérés comme transgressant une conception unifiée et impersonnelle de l'activité pastorale ; mais au contraire, l' « offre

---

[74] Gannon propose, dans l'article cité, de comparer quatre ordres religieux (Ordre bénédictin, ordre franciscain, société de Jésus et missionnaires de Maryknoll) selon six thèmes : l'activité réalisée, l'équilibre personnel (« solidarity incentives » concernant l'équilibre affectif ou l'expérience de la solitude), l'intensité de la vie en communauté (« clerical subculture »), les relations informelles (« friendship particularistic » et « colleague support »), l'attitude à l'égard de différentes conceptions et normes morales diffusées par l'Eglise catholique (« normative conformity » et « continuity in belief and membership »).

[75] Les autres éléments soulignés par Gannon cherchent à rompre avec la conception des ordres religieux selon le continuum « communauté » traditionnelle (cohésion interne forte assurée par un faible développement organisationnel et par la petite taille des communautés, ce qui renforce l'équilibre personnel et une conception traditionnelle : par exemple, les bénédictins) et « société » libérale (organisation rationalisée avec une moindre cohésion, équilibre personnelle problématique et conception moins traditionnelle : par exemple, les jésuites).

[76] Pour une approche contemporaine des ordres religieux, on peut se référer à Talin (2000).

religieuse » développée par les prêtres, constitutive de son engagement, peut être un élément profitable à l'organisation, en permettant de conserver des groupes de fidèles dans le cadre institutionnel.

La notion de « projet personnel » associée à l'engagement du prêtre relève de plusieurs phénomènes. Tout d'abord, il y aurait apparemment un renversement des raisons avancées pour le choix de s'engager dans la vie presbytérale ou religieuse, avec l'accent mis sur l'accomplissement personnel et une expérience spirituelle forte. Cette transformation est soulignée par de multiples commentaires sur le catholicisme contemporain français (Charles, 1986 : pp. 12-13 ; Villemin et Caillot, 2001 ; Hervieu-Léger, 2003) :

> « Il en va de même pour les individus religieux qui s'impliquent concrètement dans la vie d'Eglise, et qui séparent de moins en moins l'engagement « diaconal », au service de la communauté, de l'accomplissement personnel que leur « dévouement » est supposé leur valoir. Certes, une problématique classique de l'abnégation – en vigueur bien au-delà des seuls milieux religieux – a toujours mis en avant (au moins implicitement !) les gratifications subjectives attachées au sacrifice consenti pour le bien de tous. Mais ici, le bénéfice n'est pas « donné par surcroît », il est l'objet d'une recherche explicite de la part des intéressés. Il tend à devenir non seulement le critère d'authenticité, mais également le principe de légitimité de l'engagement dévoué lui-même. Une anecdote permettra d'illustrer ce déplacement d'accent : lors d'une émission de télévision qui réunissait un certain nombre de témoins et d'observateurs du catholicisme français contemporain, l'animateur de l'émission demanda à un jeune séminariste à la veille d'être ordonné – qu'on lui avait signalé comme « tout à fait représentatif des nouvelles vocations » – de s'expliquer sur les raisons qu'il avait de s'engager dans le ministère sacerdotal. Avec beaucoup de spontanéité, celui-ci mit en avant, en premier lieu, le fait qu'il avait envie d'être prêtre pour « devenir pleinement lui-même ». Cet épisode est très révélateur – toutes proportions gardées – du changement culturel qu'on essaye de dessiner ici : dans les circonstances publiques d'une émission de télévision, ce jeune homme abandonnait spontanément la rhétorique attendue du « service de l'Eglise » et même de l' « appel de Dieu » pour faire valoir, au crédit même de la qualité spirituelle de son engagement, les bénéfices d'accomplissement humain qu'il escomptait. (...) Une telle représentation ne dévalue en rien le choix de ce séminariste : elle indique simplement (et l'on pourrait multiplier les exemples en ce sens) que les représentations religieuses de la vocation sont elles-mêmes désormais infiltrées et modelées par les représentations modernes de l'accomplissement de soi. » (Hervieu-Léger, 2003 : pp. 150-151)

On peut ajouter deux autres facteurs. D'un côté, le niveau de diplôme de prêtres indique une maîtrise intellectuelle plus importante de leur engagement. De l'autre, l'affectation à durée déterminée des prêtres a comme conséquence une dissociation (qu'il faudrait pouvoir mesurer précisément) entre la cohérence et la continuité de l'activité du prêtre et les communautés locales. Il est enfin intéressant de noter que des associations de prêtres comme celles du Prado, des Fils de la Charité ou du Sacré Coeur se sont organisés sur le modèle « congréganiste »[77] (Lemaitre, 2002 : pp. 374-376), c'est-à-dire sur le modèle des ordres religieux.

---

[77] Comme le mentionne Tranvouez (1980 : p. 507), ces instituts furent parmi les principaux réformateurs de la paroisse dans les années 1920 à 1960.

* * *

On a placé cette étude sous l'angle du processus d'unification du rapport au catholicisme ; enjeu dont on a montré la permanence dans l'histoire de cette Eglise face à la diversification de son offre religieuse au côté des enjeux de la préservation et de l'acculturation de la doctrine catholique à l'égard des « cultures profanes ». On a parallèlement cherché à décrire la figure contemporaine du prêtre à partir des dispositifs organisationnels et culturels mis en place par l'Eglise catholique afin de répondre à ces enjeux. Nous avons souhaité partiellement rompre avec une approche de l'Eglise catholique en termes de « champs » au profit d'une sociologie des organisations combinée avec une étude systématique des échanges entre prêtres dans le contexte diocésain. Cependant nous avons retenu trois éléments du concept de champs : la rupture avec une conception de l'Eglise assimilant celle-ci exclusivement à un « appareil bureaucratique » ; le processus d'autonomisation de l'offre religieuse à l'égard des demandes des fidèles ; le fait qu'il existe des éléments non-organisationnels sous-jacents aux phénomènes organisationnels.

Comment avons-nous décrit la figure contemporaine du prêtre ? La position du prêtre contemporain est bien différente de celle qu'il occupait lorsque l'Eglise catholique entretenait une forte emprise sur la société française. Inamovible et inséré localement, le prêtre monopolisait le rôle d'intermédiaire entre les fidèles, la hiérarchie et le dieu catholique. Son activité était accomplie sur le modèle tridentin (administration des sacrements et préservation locale de la tradition catholique) auquel il faut ajouter l'élément de notabilité. Dans une société caractérisée par la perte d'emprise du catholicisme, la position du prêtre s'est largement transformée. Sa nomination à durée déterminée et sa participation au gouvernement diocésain le situe un « cran au-dessus » et il est conçu comme un leader de passage au sein des communautés dont la continuité est assurée par les laïcs. La prise de responsabilité par les laïcs, conjuguée à la présence à temps partiel du prêtre dans une communauté locale (du fait du cumul des charges) et à l'introduction des mandats à durée déterminée font théoriquement du prêtre, un leader dont la principale activité – outre la seule présence et la célébration des sacrements – est de décider, plus ou moins collégialement avec les fidèles sur place, les grandes orientations de la communauté[78]. Parallèlement, cela soulève la question de l'identité du prêtre, c'est-à-dire la question de l'existence d'un domaine spécifique aux prêtres et de questions spécifiques aux prêtres : façon d'entretenir et de reproduire une autorité proprement presbytérale autour de la recomposition du rôle du prêtre tel que nous l'avons dessinée à grand traits.

Au terme de ce premier chapitre, nous pouvons souligner que l'existence d'hypothétiques processus informels entre prêtres susceptibles d'avoir un impact sur ce processus d'unification repose sur différents éléments. Tout d'abord, le processus de rationalisation de l'Eglise catholique, depuis la seconde guerre

[78] C'est explicitement la conception du prêtre diffusée par les conseillers de l'évêque dans le diocèse étudié.

mondiale au moins[79], associée à la situation problématique, caractérisée actuellement par l' « exculturation » (Hervieu-Léger, 2003), de l'Eglise catholique par rapport à la société française et au recrutement en « héritiers » du jeune clergé diocésain, voit se transformer la façon de concevoir l'activité pastorale (sous la forme de projets en réponse à une définition théologique de la situation). Cela exige ensuite que les prêtres associent leur activité pastorale à des convictions personnelles sur le modèle des ordres religieux et cherchent à négocier individuellement ou collectivement leur participation à l'organisation catholique. Ensuite on peut souligner la centralisation diocésaine dans l'élaboration des orientations pastorales, cherchant à contrer deux forces centrifuges : d'un côté l'organisation extra diocésaine de l'activité pastorale (mouvements spécialisés d'action catholique ou associations de prêtres organisées de façon nationale ou internationale) et de l'autre l'esprit d'indépendance du « prêtre de base » associé à l' « esprit de clocher ». Ce qui signifie que les processus de rationalisation et de relative centralisation diocésaine ont convergé vers la construction d'un « intérêt diocésain », premier élément (formel) de la discipline sociale entre prêtres. Ainsi la problématique de la collégialité entre prêtres peut-elle se reformuler en interrogeant l'articulation entre les convictions personnelles des prêtres et l'intérêt collectif, assimilé à l'intérêt diocésain ; convictions personnelles au fondement de l'investissement dans le rôle et qui sont indissociables de la structure d'autorité (Schoenherr et Greeley, 1974[80]). Comme dans le cas du modèle de l' « accommodement », cela suppose d'introduire un niveau intermédiaire articulant les niveaux individuels et collectifs et entre les niveaux local et diocésain.

---

[79] Il est difficile de dater le processus de rationalisation qui, en France, a transformé autant les comportements et rites religieux que l'activité pastorale et son organisation. On trouve déjà des éléments de rationalisation parmi les débats entre prêtres lors des deux congrès « sacerdotaux » à la fin du 19e siècle (Rémond, 1964) : critique de la « religion populaire », souhait d'une meilleure formation intellectuelle des prêtres ou encore usage de données statistiques afin de conduire l'activité pastorale.

[80] Dans leur étude, Schoenherr et Greeley cherchent à bâtir un modèle explicatif distinguant les prêtres persévérant dans leur activité de ceux qui envisagent de démissionner. Ils introduisent dans leur modèle une variable appelée « inner-directed » qui se réfère au fait d'agir selon ses propres principes. Les prêtres qui font appel à leur propre conviction – en l'occurrence, bien souvent imprégnée de valeurs libérales, rejetant la structure traditionnelle d'autorité et la règle du célibat – sont les plus sensibles à la possibilité de démission.

Chapitre 2 : Bureaucratie et collégialité dans l'action collective entre prêtres

Après avoir posé les conditions de l'existence de processus sociaux entre prêtres, il nous rester à en déterminer la nature ainsi que la façon dont ces processus renforcent la collégialité et coexistent avec la dimension bureaucratique d'un diocèse et avec la présence d'un leadership autocratique détenu par l'évêque. Il s'agit ainsi de contribuer à la construction d'une théorie de l'action collective entre prêtres dans le cadre d'un diocèse. Dans la perspective de l'analyse stratégique, l'organisation d'une activité – en l'occurrence celle des prêtres – résulte de la nature de celle-ci, et particulièrement de son degré de routinisation ou encore de la fréquence de confrontation avec des cas délicats. Elle suscite un certain degré d'interdépendance entre ceux qui l'accomplissent et génère des relations de pouvoir autour de la maîtrise de zones d'incertitude. Ainsi dans un premier temps voudrions-nous définir en quoi consiste l'activité pastorale en partant du principe que celle-ci est indissociable de son contexte organisationnel, nous incitant à distinguer l'activité pastorale accomplie dans un contexte bureaucratique de celle accomplie dans une organisation plus collégiale. Il s'agira de souligner combien dans ce dernier cas, les prêtres réalisent une activité qui peut s'assimiler à une forme d'expertise, spécialisée dans des « offres religieuses » différentes, mais sont également tenus de construire un consensus au sein du *presbyterium* (conçu comme une forme de responsabilité collective de la prêtrise en coopération avec l'évêque et au « service » des autres fidèles) afin de préserver l'unité des prêtres, de contribuer à celle de leur Eglise et d'engager les transformations jugées nécessaires à leur activité et à son organisation.

Dans un deuxième temps, nous chercherons à appliquer le modèle collégial aux échanges entre prêtres et nous préciserons la façon dont la bureaucratie et la collégialité coexistent, ou plus précisément comment des « poches collégiales » entre prêtres peuvent exister au sein d'un diocèse. Nous insisterons particulièrement sur la notion d' « organisation normative », appliquée à un diocèse, selon laquelle l'engagement des membres, et en particulier des prêtres, dépend du travail d'entretien de l'adhésion aux valeurs de l'organisation. Cependant ces valeurs se scindent en valeurs « centrales » et valeurs « périphériques » ou « précaires » dont les frontières sont floues et l'unité des « valeurs centrales » problématique. L'action collective entre prêtres repose principalement sur leur interdépendance en matière de redéfinition de leur autorité, sur les phénomènes de politisation des échanges entre prêtres et de discipline sociale qui les accompagne visant notamment à atténuer ces deux derniers phénomènes. Dans un troisième temps, nous définirons la nature des processus sociaux entre prêtres avec d'un côté une solidarité limitée nécessaire au maintien de la coopération entre prêtres et entretenant les intérêts à long terme qui les unissent (particulièrement entre jeunes prêtres) et de l'autre un processus de négociation des « valeurs précaires » permettant de faciliter les délibérations entre prêtres (avec l'évêque et d'autres acteurs) quant aux transformations à opérer dans l'organisation du diocèse. Ces processus

résultent de l'interdépendance entre prêtres, et plus précisément de la combinaison de deux stratégies élémentaires : la recherche ou la création d'une « niche sociale » et la « concurrence de statut ».

De façon générale, l'histoire systématique des relations entre prêtres, plus précisément celle des formes d'action collective entre prêtres, reste à faire. Elle est pour l'instant fragmentaire (de Chalendar, 1963 ; Rémond, 1964 ; Tackett, 1977 ; Desportes, 1986 ; 1988 ; Boutry, 1986 ; Dole, 1987 ; Vincent, 1993 ; Meuvret, 1995 ; van Kley, 1996 ; Bonzon, 1999 ; Vigier, 1999 ; Lemaitre, 2002[81]) mais permet cependant de souligner la permanence du phénomène dans l'histoire du clergé catholique français depuis le Moyen Age. L'action collective entre prêtres à l'intérieur comme à l'extérieur de l'institution catholique peut être considérée parallèlement à la volonté d'extraire le prêtre de son enracinement local (social et culturel) afin de l'intégrer à un corps presbytéral solidaire[82] (c'est-à-dire confronté plus ou moins aux mêmes questions), également marqué par une concurrence interne (succès pastoraux et carrière cléricale). On peut généraliser le propos de Bonzon (1999), dans le cas du Concile de Trente, en affirmant que les relations entre prêtres ont constitué un facteur interne (parmi d'autres, internes et externes) aux transformations successives de l'Eglise catholique et plus particulièrement celles de la figure du prêtre. Les réunions et associations de prêtres vont susciter de façon générale une attitude ambiguë de la part de l'épiscopat : à la fois encouragées du fait de l'idéal augustinien de vie commune et parce que ces réunions étaient et sont conçues comme favorisant la formation du clergé et le contrôle entre pairs, situation plus acceptable que l'isolement d'un prêtre au sein de la communauté locale ; en même temps que, comme on l'a souligné précédemment, la solidarité entre prêtres les met en situation beaucoup plus favorable afin de négocier leur participation à l'activité religieuse auprès de l'évêque[83].

---

[81] « Décidément, les curés de la seconde moitié du XVIIIe siècle sont indulgents à l'égard de leurs fidèles. Ils songent beaucoup plus à cultiver avec leurs homologues un esprit clérical, voire corporatif, de plus en plus affirmé. L'insatisfaction du bas clergé se développe en effet lentement dans la France ou dans l'Italie prérévolutionnaire, manifestant un malaise croissant. C'est qu'en effet, espérance de vie aidant, il faut attendre en général plus de dix ans pour obtenir un bénéfice. Cette inquiétude, traduite dans les campagnes d'opinion, porte sur la portion congrue, haussée à 700 livres en 1786. En fait, les curés voudraient aussi être associés au gouvernement du diocèse ; ils secouent une hiérarchie bloquée sur ses privilèges : c'est ainsi que soixante-neuf curés du diocèse de Sées adressent en 1740 une remontrance à leur évêque parce qu'il vient de publier un nouveau rituel sans les consulter. Déjà, des têtes émergent, comme l'abbé Grégoire, curé d'Emberménil dans le diocèse de Nancy, ou le curé congruiste de Saint-Georges de Vienne, Henri Reymond, qui publie en 1776 un traité des *Droits des curés* et des paroisses qui sera réédité quatre fois jusqu'en 1791. Ce syndicalisme presbytéral inquiète les autorités, qui tentent de le limiter en 1781 et 1782, mais l'esprit d'examen, le goût de la discussion et de l'action collective dépassent désormais les sages questions de pastorale dans les conférences ecclésiastiques. Les rassemblements de curés à portion congrue de Provence et du Dauphiné expriment ce désir de participation au gouvernement. Lorsque le même Henri Reymond publie en 1781 le Droit des pauvres, dans lequel il fait des curés les protecteurs naturels de ceux qui n'ont rien, le corporatisme de ces curés rejoint la protestation contre les injustices sociales, ce pouvoir de subversion présent en permanence dans le christianisme. Les curés, la seule catégorie sociale (avec les notaires) à côtoyer l'ensemble du corps social, expriment une fois de plus l'air du temps, en dépit ou à cause de l'esprit du séminaire où ces Messieurs voulaient les retirer du monde. L'esprit clérical, qui semblait si puissant et si unifié, laisse couver en réalité bien des passions enracinées dans l'Evangile. Ce sont elles qui anticipent l'action du bas clergé dans l'orage révolutionnaire. » (Lemaitre, 2002 :p. 245)

[82] L'ouvrage réalisé sous la direction de Lemaitre (2002 : *cf.* chap. 9 « Le bon pasteur de l'école française de spiritualité ») concernant l'histoire des curés systématise ce dernier phénomène.

[83] « Plus connues dans le monde des villes que dans celui des campagnes, les confréries de prêtres regroupaient leurs membres dans une perspective de double entraide, matérielle et spirituelle. Elles garantissaient les plus

1. Définition de l' « activité pastorale »

On peut chercher à étudier les relations entre prêtres dans le cadre diocésain à partir des types bureaucratique et collégial d'organisation, sans prétendre, à partir de la seule étude des relations entre prêtres, épuiser l'analyse sociologique d'une organisation aussi complexe qu'un diocèse. Dans notre perspective, l'Eglise catholique constitue d'abord une organisation bureaucratique mais qui a cherché à réintégrer, si l'on se réfère à l'organisation de l' « Eglise primitive » par exemple décrite par Lynch (1988), des éléments de collégialité dans son organisation avec le Concile Vatican II. On souhaite ainsi observer, à travers les relations entre prêtres exerçant dans un même diocèse, la coexistence de la bureaucratie massive de cette organisation avec, nous en faisons l'hypothèse principale de cette étude, des processus à tendance collégiale qu'il nous faudra définir. La problématique de la coexistence de la bureaucratie avec la collégialité s'exprime principalement par le degré de routinisation de l'activité du prêtre, la marge d'autonomie laissée au prêtre afin de l'accomplir et le niveau d'interdépendance avec les autres acteurs religieux.

1.1 Remarques générales

Avant de définir ce qui nous apparaît comme les traits fondamentaux de l'activité pastorale, il semble nécessaire de revenir rapidement sur les conciles de Trente et de Vatican II, et leur description du rôle du prêtre et ensuite préciser la situation contemporaine de ces derniers.

1.1.1 Conception du prêtre dans les conciles de Trente et Vatican II

Il est nécessaire, avant de décrire les deux modèles de l'activité pastorale, de revenir sur les traits significatifs de l'activité du prêtre définis par deux conciles distants de quatre siècles : le concile de Trente (1545-1563) et le second concile du Vatican (1962-1965). La description de ces conciles est largement inspirée par l'approche historique proposée par Lemaitre (2002 : chap. 6, 7 et 17)

C'est dans le double contexte de la Réforme protestante et de l'exigence de réforme du clergé séculier (indignité supposée de celui, stigmatisée notamment par le « clergé régulier ») qu'il faut resituer le concile de Trente. Celui-ci définit les dogmes catholiques et les associent aux pratiques catholiques

---

modestes d'entre eux contre le risque de funérailles indignes de leur état de vie. Aux secours prodigués lors de l'inhumation, elles ajoutaient la prière commune que les membres adressaient régulièrement les uns pour les autres, morts et vivants. Enfin, les rencontres périodiques qu'elles instauraient entre confrères étaient sans nul doute l'occasion de débattre de leurs difficultés communes, tant en matière de pastorale que de défense de leurs droits face aux diverses autorités. Certains évêques, dont celui de Norwich au XIIIème siècle, tentèrent de limiter de tels rassemblements qui, certes, pouvaient leur servir d'appui dans la formation des clercs, mais qui étaient également susceptibles de concurrencer l'action directe de leur administration. » (Lemaitre, 2002 : p. 93).

rénovées en mettant l'accent sur la médiation sacerdotale du prêtre et sur le culte eucharistique. Dans cette perspective, on assiste à une assimilation du sacerdoce au presbytérat, et à sa dépossession vis-à-vis des fidèles laïcs. Cela a comme conséquence la sacralisation de l'institution et la définition de l'Eglise catholique à partir des seuls ordonnés. D'une part, le prêtre est conçu comme un médiateur entre les fidèles et Dieu, est placé à part et identifié totalement au Christ. D'autre part, le prêtre est considéré comme un pasteur à la tête des communautés, proches des fidèles tout en étant séparé (idéal de résidence du prêtre dans la paroisse, de culture et de ferveur), dont le principal moyen d'influence est la confession privée (dont il possède désormais l'exclusivité aux dépens des ordres religieux). Outre la création des séminaires qui a pour objet la formation initiale des prêtres jusque là formés « sur le tas », les visites pastorales des évêques (et l'exigence de résidence dans le diocèse et de souci pastoral pour ces derniers), la création des instances intermédiaires entre lui et les paroisses (archiprêtres, doyens), la création des conférences ecclésiastiques et enfin l'accès à la charge curiale par concours (théoriquement sous le contrôle de l'évêque) visent à contrôler l'exécution correcte des sacrements mais également à contrôler la qualité de l'action pastorale, la maîtrise des connaissances théologique de base, l'enseignement de l'Evangile et surtout du catéchisme. Supposant que l'une des causes du schisme avec les protestants est l'ignorance des fidèles et des prêtres, le curé a ainsi pour mission l'enseignement religieux (catéchisme), qui devient pour lui une tâche obligatoire et un chemin de perfectionnement (selon le modèle jésuite).

La tendance « mystique extra mondaine » est accentuée par les développements apportés par l'Ecole française de spiritualité. Cette conception du prêtre a plusieurs conséquences très importantes :

> « (...) elle [la tendance sulpicienne] accentue malheureusement la tendance individualiste du clergé, insiste peu sur l'aspect collégial du sacerdoce, et semble oublier le lien avec l'évêque, une fois l'ordination finie et la nomination faite. Pour les commentateurs de M. Olier, le prêtre est le religieux de Dieu plus que le délégué de l'évêque ; il est le célébrant de sa messe et le pasteur de sa paroisse plus que le collaborateur des autres prêtres et le membre d'une communauté ; il est témoin de l'Eternel et modèle de sainteté plus que solidaire de l'histoire spirituelle d'un peuple et d'une cité. Cela explique sans doute que, malgré la très haute idée de la vie sacerdotale proposée depuis trois siècles dans les grands séminaires – et il y eut beaucoup de saints prêtres formés par Saint Sulpice –, tant de prêtres épris de sainteté aient cherché à s'insérer dans un cadre religieux, ou tout au moins dans quelque association, fraternité, tiers ordre ou institut séculier, pour y trouver un soutien plus efficace et pour mieux lutter contre leur isolement, voire leur abandon, contre les tentations et les pesanteurs de l'existence. L'exercice même de la charge sacerdotale, les relations avec les fidèles et les incroyants, la vie fraternelle de communauté avec d'autres prêtres, les contacts personnels avec l'évêque devraient pourtant constituer un soutien efficace et une exigence suffisante pour aider le prêtre à vivre l'Evangile et à devenir un saint. » (de Chalendar, 1963 : p. 110)

La période entourant le Concile Vatican II se caractérise (de façon très générale) par des mutations structurelles de la société française (urbanisation et généralisation de l'accès au secondaire entre autres choses) et un enthousiasme presbytéral depuis la seconde guerre mondiale jusqu'au début du pontificat de Jean Paul II pour aboutir au final aux constats d' « exculturation » croissante de l'Eglise catholique à l'égard de la société française et de diminution et vieillissement du clergé presbytéral. La description de

cette période est complexe et objet de polémiques. Nous noterons une seule chose : le décalage entre les aspirations d'une fraction du clergé presbytéral (insertion dans les réalités sociales, culturelles et politiques, disqualification du rapport » magique » au catholicisme au profit d'une liturgie « dépouillée » et intellectualisée, ordination d'hommes mariés) et le concile Vatican II. Celui-ci donne la priorité au « Sacerdoce commun » et à la participation de tous les fidèles (laïcs, religieux, religieuses, diacres permanents, prêtres) à l'activité religieuse. Il repositionne l'évêque au centre de l'Eglise locale avec la reconnaissance sacramentelle de la consécration épiscopale et le rôle pastoral attribué à l'évêque et la réaffirmation de la promesse d'obéissance du prêtre faite à l'évêque et à ses successeurs lors de son ordination[84]. Si l'on se fie à l'ouvrage sous la direction de Lemaitre (2002 : chap. 17), les textes de ce concile n'offrent que peu de nouveautés dans la définition du rôle du prêtre, mis à part l'accent mis sur l'évangélisation et la compatibilité entre le travail dans le monde et le prêtre. Le concile Vatican II supprime le système bénéficial et abolit de fait l'inamovibilité du curé (même si celle-ci est maintenue théoriquement dans le droit canonique). Ce concile cherche à diminuer les tensions hiérarchiques entre prêtres et évêques avec la création encouragée du conseil presbytéral. Il encourage la vie commune entre prêtres (dans la perspective des associations de prêtres sur le modèle « congréganiste ») et souhaite également réduire les tensions entre curé et vicaire.

1.1.2 Situation contemporaine du prêtre

Le texte de Villemin et Caillot[85] (2001) part de la théologie du prêtre selon le Concile Vatican II en l'articulant avec un ensemble de constats concernant l'activité des prêtres dans les diocèses français contemporains. Le texte mêle les enjeux qui caractérisent la discipline presbytérale telle qu'elle est diffusée dans les années 1970, avec les impératifs du travail d'équipe, de la dimension diocésaine de l'activité du prêtre et de sa collaboration avec l'évêque et ses proches conseillers. On retrouve là quelques traits de la définition du ministère presbytéral opérée par le Concile Vatican II : l'identité du prêtre se définit dans l'exercice du ministère ordonné diocésain en lien avec les autres fidèles et en particulier les autres prêtres et autour de l'évêque. Cette approche met l'accent (et c'est le principal objet du texte de Villemin et Caillot) sur la dissociation entre la mission confiée au prêtre et celui-ci (ne pas s'accaparer « sa » mission ; le dispositif mis en oeuvre afin de préserver cela réside dans le fait que la mission est un confiée par un autre, dispositif théologisé par la notion d' « envoi » du prêtre dans une communauté locale, par exemple). Cette conception du prêtre implique de ne pas considérer le prêtre « en soi » ou « tout seul ».

L'accent est mis sur ces dimensions de la discipline presbytérale en l'articulant avec différents constats : (a) la position considérée comme avancée et exposée du prêtre, (b) le phénomène contemporain

[84] La rupture de cette promesse n'entraîne cependant pas la réduction à l'état laïc.
[85] Il s'agit de deux théologiens catholiques. Le texte est publié dans une revue, *Prêtres diocésains*, attachée à une association de prêtres, l'*Union apostolique du clergé*.

d'élargissement rapide dans leur carrière de la responsabilité des prêtres au-delà du cadre paroissial (mission diocésaine principalement), (c) l'exigence d'inventivité faite aux prêtres avec comme conséquence une activité pastorale conçue sur le mode de « coups pastoraux à monter », (d) la diminution du nombre des prêtres est supposée rendre plus flagrante leur diversité, faisant obstacle à la solidarité au sein du presbyterium ; notamment du fait qu'elle oblige à faire appel à des communautés religieuses et nouvelles afin de prendre en charge les paroisses, ce qui rend plus difficile l'élaboration d'une pastorale diocésaine (on retrouve là l'éclatement des recherches de légitimité[86] ; phénomène qui touche un certain nombre de diocèses en France[87]) ; et enfin (e) la conception personnelle de la vocation résultant d'une expérience spirituelle forte et du choix négocié du séminaire et du diocèse d'exercice.

Si l'on se fie aux deux auteurs, les risques de cet ensemble de phénomènes seraient une hyperpersonnalisation de l'activité pastorale et, au gré des affectations successives des prêtres, une réduction de l'activité pastorale à une suite de « coups » dont l'efficacité est mesurée à court terme ; les deux conjugués comportant le risque de ruptures pastorales dans les communautés locales. D'autre part, l'activité pastorale est considérée sous l'angle de l'inventivité, s'y ajoutant un élargissement de l'activité du prêtre à des missions extra paroissiales, ce qui entraîne une concurrence accrue (et par contre coup des comportements de repli de la part de prêtres), ce qui manifeste une Eglise de « prêtres forts » qui s'étendrait jusque dans l'exercice de l'épiscopat.

1.2 Conception de l'activité pastorale selon le contexte organisationnel

1.2.1 L'activité pastorale dans le cadre bureaucratique

Nous avons repris les quatre caractéristiques de la bureaucratie proposée par Crozier (1963 : p. 229 et suiv.). Dans un cadre bureaucratique, l'activité pastorale est définie par des procédures impersonnelles. Ceux qui réalisent n'ont pas contribué à définir ces dernières. Les cas les plus complexes sont soumis à l'arbitrage de la hiérarchie qui n'a pas à subir directement les conséquences de ses décisions auprès des

---

[86] On retrouve cet enjeu dans le propos d'un évêque tenu lors d'une conférence épiscopale nationale (cité par Raffin, 2001) : « Il est faux de croire, disait-il, que nous sommes sortis de la crise. Nous savons maintenant ce que sera le clergé français dans quelques années, notamment la situation d'éclatement et d'éparpillement des prêtres aux origines diverses. Le moment n'est-il pas venu de prendre acte de cette diversité et de favoriser une coordination mieux maîtrisée des prêtres qui, incardinés ou non incardinés, séculiers ou religieux, de communautés nouvelles ou d'ordres plus anciens, de monastères ou de couvents, habitent ou habiteront demain l'ensemble des diocèses de France à des titres diversifiés ? Plus encore : à un moment où la majorité des prêtres français ne dépendent plus directement de l'évêque par le statut juridique de l'incardination, mais de divers supérieurs de communautés. » (p. 10) Selon Raffin, les principales difficultés résident dans le fait de ne pas partager l'histoire locale, une même formation théologique et spirituelle, de ne pas avoir participé à l'élaboration de la pastorale diocésaine.

[87] Cet enjeu ne se posait pas ou peu dans le diocèse étudié du fait du nombre relativement important des prêtres nouvellement ordonnés dans les années 1990 : au moment de l'enquête seules deux paroisses avaient été confiées à une communauté religieuse (communauté salésienne pour l'une et communauté bénédictine pour l'autre) ; quelques prêtres attachés à des ordres religieux ou des sociétés de vie étaient également en activité dans quelques paroisses du diocèse.

fidèles. La conséquence en est une divergence d'intérêt entre niveaux hiérarchiques. Cependant la maîtrise de zones d'incertitude favorise le développement de relations de pouvoir parallèles. Dans cette perspective, les prêtres sont considérés comme des exécutants.

La première caractéristique de la bureaucratie concerne l'emploi de procédures impersonnelles définies par le centre et ne laissant formellement que peu d'initiatives localement. L'isolement des catégories hiérarchiques constitue la deuxième caractéristique de la bureaucratie, avec comme manifestation l'existence d'un double langage, doctrinal et normatif d'un côté et pastoral de l'autre[88]. Lorsque la norme est édictée par Rome, l' « activité pastorale » peut être définie comme le travail d'adaptation locale aux requêtes des fidèles, particulièrement dans le cas où la norme officielle est en contradiction avec la demande locale. Il s'agit dans ce cas d'une adaptation « dans le dos du maître ». A la manière de Rousseau (1977), on peut comparer l'activité pastorale à « une petite épicerie de campagne » (qui s'oppose et au supermarché et à la boutique de luxe), « où l'on trouve de tout, au gré des besoins de la population (...) le choix est restreint en qualité [mais] très large en quantité, les relations de connaissance réciproque des hommes et de leurs habitudes favorisent le contrôle par le vendeur des besoins du client. »

L'isolement des catégories hiérarchiques s'explique par la dispersion des prêtres dans les différentes paroisses, par la stratégie épiscopale d'isolement des prêtres et par la conception individualiste développée par les prêtres de leur activité et du sacerdoce. Comme le souligne Crozier concernant la période contemporaine et la « crise » de l'Eglise catholique :

> « Ce sont les institutions qui ne peuvent se prévaloir d'une fonction dont les résultats soient immédiatement compréhensibles et mesurables qui sont perturbées. (...) La crise (...) se développe tout naturellement autour du problème de la liberté. (...) A des degrés divers, le prêtre, l'officier, l'éducateur échappent au contrôle des hiérarchies qui ne peuvent plus les isoler et les maintenir ainsi en situation de dépendance comme autrefois. Si l'institution parait se désintégrer, c'est qu'elle a du mal à trouver d'autres moyens de contrôle que des modes d'autorité de droit divin » (« La transformation des modes de contrôle social et la crise des régulations traditionnelles », communication au colloque, de l'Association pour le développement des sciences sociales appliquées, Paris, mai 1978, multigraphié, p. 8 ; cité par Palard (1985 : p. 110)).

Dans cette perspective, l'isolement du prêtre (qui résulte du type Eglise et de la division géographique du travail entre prêtres) peut devenir un élément typique d'une organisation bureaucratique au sens où l'activité pastorale est routinisée (le « prêtre de base » est considéré comme un exécutant, ce que stigmatise l'expression « bas clergé » [89] cumulant le recrutement social, le niveau de formation initiale et

---

[88] Comme le souligne Hervieu-Léger dans la période contemporaine à plusieurs reprises dans son dernier ouvrage (2003 : p. 15 ; p. 195 ; p. 320).

[89] Comme le souligne Vaillancourt dans sa critique de l'ouvrage de Rousseau (1995) : « D'abord l'expression « bas clergé ». Pourquoi utiliser ce concept si peu approprié ici, et démenti par plusieurs des articles ? Peut-on imaginer, par exemple, personnage plus « haut clergé » que le père Cyrille Beaudry, supérieur du Collège de Joliette et de sa congrégation pendant, respectivement, quarante et douze ans? Pareille distinction n'a guère de bon sens ici. En présentation, L. Rousseau explique que ce terme désigne « le personnel pastoral de la base, réparti sur tout le

continue des prêtres et la marge de manoeuvre qui leur est officiellement laissée). Le contrôle ou la réflexion sur l'activité pastorale est monopolisée par la hiérarchie (les conférences ecclésiastiques puis les réunions de doyenné). L'action collective entre prêtres réside dans ce cas dans la capacité à soustraire leurs échanges du cadre hiérarchique (évolution des réunions de doyenné dans les années 1960 et 1970 et les échanges au sein de groupes informels). L'isolement des prêtres dans leur paroisse est d'autre part renforcé par l'argument d'autorité divine que leur attribue le concile de Trente (la conception mystique du prêtre et son rôle de médiateur entre le dieu catholique et les fidèles). Les échanges entre prêtre supposent (au moins en partie) de rompre avec cette conception mystique et avec la monopolisation de l'argument d'autorité divine. En effet, la conception mystique du prêtre implique que les ressources de l'activité pastorale résident dans la seule relation personnelle à Dieu. Cependant les prêtres ne se sont pas toujours trouvés isolés face à l'évêque. On peut souligner l'existence de formes de protestation organisées au sein du bas clergé (du 17 au 19^{e} siècle), contribuant à entretenir les tensions hiérarchiques et qui furent de nature à favoriser (selon des modalités qu'il faudrait préciser) des pressions du groupe presbytéral (et plus spécifiquement curial) sur ses membres.

Troisièmement, le fait que la prise de décision soit centralisée, c'est-à-dire que l'élaboration des règles présidant l'exécution des sacrements ou bien encore la modification du catéchisme, par exemple, sont concentrées par l'autorité diocésaine ou par l'autorité romaine. Dans la période contemporaine, les évêques (individuellement et même au niveau national) et *a fortiori* les prêtres n'ont ainsi pas l'autorité formelle afin de modifier le droit pastoral (Palard, 1997) ; droit qui est monopolisé par une instance qui n'a pas à subir les conséquences directes de ses décisions (ou, dans d'autres cas, de ses déclarations) dans la relation aux fidèles au sein de communautés locales[90]. Pour l'exprimer autrement, on pourrait dire que les orientations pastorales, les transformations de l'organisation à opérer et la production d'une théologie sont le fait de la hiérarchie, ou en tout cas contrôlés par celle-ci. En ce sens la dimension théologique (et donc théorique) de l'activité des prêtres est restreinte à sa part minimale. A cela on peut ajouter que les prêtres ne participent pas ni à l'élaboration de la doctrine catholique ni à celle des règles de la discipline ecclésiastique qui les organise (ce qui est toujours le cas).

Dans le contexte catholique, l'exemple le plus employé afin d'illustrer l'activité des prêtres organisée de façon bureaucratique est le modèle tridentin du prêtre. Ce dernier constitue l'invention d'un type ecclésial qui met l'accent sur l'exécution correcte (extérieurement parlant, c'est-à-dire en conformité avec les règles impersonnelles édictées) du sacrifice de la messe et des rites, mais également sur la vertu

---

territoire diocésain, par opposition au centre épiscopal ». Pourquoi ne pas parler alors tout simplement de « prêtres », un mot beaucoup plus simple qui aurait évité l'introduction d'une catégorie à la pertinence plus que douteuse... » Si Vaillancourt a raison de mettre en cause la notion de « bas clergé », il ne souligne pas suffisamment la lutte symbolique dans la définition du prêtre qu'elle véhicule : l'expression « bas clergé » est une forme de stigmatisation des prêtres en paroisse, nourrie par le « haut clergé » et par le « clergé régulier » (*Religiologiques* : disponible en ligne : http://www.unites.uqam.ca/religiologiques /recen/rousseau.html).

[90] Ainsi comme le soulignait un prêtre rencontré, en charge d'une paroisse en ville très aisée, il faut, pour le prêtre de base et dans certains contextes, constamment se situer à l'égard des déclarations publiques du pape.

du prêtre. En fait, ce modèle se caractérise par une conception mystique du prêtre, seul face à Dieu, débarrassé des vénalités de la fonction presbytérale et fondé sur la dissociation entre le for externe et le for interne ; le contrôle indirect et consenti de ce dernier permettant de s'assurer de la sainteté du prêtre tout en le préservant de toute interférence avec la relation hiérarchique[91]. La séparation entre le contrôle du for externe et celui du for interne – corrélatif d'une conception éthique du catholicisme – manifeste une limite à la bureaucratisation de l'organisation catholique[92] tout en constituant une modalité permettant de s'assurer un contrôle quasi-total du prêtre.

La dernière caractéristique de l'activité accomplie par les prêtres dans le contexte bureaucratique concerne la marge d'autonomie que les curés pouvaient se ménager en maîtrisant une zone d'incertitude essentielle, la collecte d'argent et le transfert d'une partie à l'évêché (Gellard, 1977) ; le flou des comptabilité et la résistance à toute rationalisation permettant de conserver un minimum d'incertitude. Mais cet élément doit être inséré dans une perspective plus générale qui concerne le développement potentiel et avéré d'un pouvoir autocratique monopolisé par le curé, phénomène qui constitue autant une caractéristique du système bureaucratique catholique qu'un obstacle à sa complète bureaucratisation. Ce phénomène provient de la division du travail de domination religieuse (Bourdieu, 1997) qui implique une « déperdition » pour le centre dans le processus d'accumulation des ressources économiques et symboliques ; une « sorte de corruption structurale » qui est le fait des autorités intermédiaires, c'est-à-dire les subalternes « proches du terrain », qui, lorsqu'ils sont stables (inamovibilité du curé) et insérés dans une communauté locale, ont la possibilité de prélever et d'accumuler des ressources économiques (largement entretenu pendant bien longtemps par les prêtres avec la confusion entre les biens personnels et paroissiaux) et surtout symboliques (revendication d'un rôle d'intermédiaire exclusif entre les hommes et Dieu). Le « bas clergé » contrôlait ainsi un aspect essentiel de l'activité religieuse, celui de la diffusion de l' « orthodoxie » auprès des fidèles, ce qui fera de lui la cible privilégiée des réformes catholiques (les réformes grégorienne et tridentine). Ce phénomène, renforcé donc par l'inamovibilité dont jouissait le curé et par la définition de la paroisse, avait pour conséquence (dans le cadre du modèle du « bon prêtre »), pour certains prêtres en tout cas, une identification à la paroisse et de celle-ci avec son curé. Ce

---

[91] La dissociation du contrôle des deux fors est probablement d'origine monastique. Individuellement, elle concerne la gestion de son engagement à l'intérieur d'une communauté ; et collectivement, elle vise la gestion de l'engagement des membres d'une organisation.

[92] On peut d'ailleurs construire, à partir de l'exemple de la détermination de l'adhésion ou non à un schisme, un tableau, résumant les deux dimensions du for externe et du for interne, similaire à la typologie des actes conformes/déviants construite par Becker (1963), et la problématique du contrôle que cette séparation introduit :

	Conformité en son for intérieur	Transgression au for intérieur
Conformité reconnue par d'autres : c'est-à-dire affirmation publique de l'allégeance à l'évêque / Rome	Conforme	Secrètement schismatique
Transgression reconnue par d'autres : c'est-à-dire refus public d'allégeance à l'évêque / Rome	Accusé à tort (rigorisme légal)	Pleinement schismatique

phénomène reposait sur le fait qu'à l'instar du fonctionnaire décrit par Merton (1957), le prêtre supportait sur ses épaules tout le prestige de l'institution qu'il représentait et que par une sorte de glissement il possédait en face du fidèle une sorte d'infaillibilité dérivée de celle du pape (McSweeney, 1974). Ce double aspect constitue, à notre sens, la forme idéale-typique du « charisme de fonction » dans le contexte catholique résultant d'un double processus de routinisation du charisme personnel fondateur et de personnalisation locale de l'autorité institutionnelle[93] ; phénomène que recouvre l'idée de « mystère du ministère » (Bourdieu, 2001) qui renvoie au fait que « le groupe ne peut exister que par la délégation à un porte-parole qui le fera exister en parlant pour lui », la relation circulaire entre le groupe et le porte-parole étant au fondement de l'illusion charismatique qui fait que « le porte-parole peut apparaître et s'apparaître comme *causa sui* ». Dans ce contexte, l'objectif principal du prêtre de base était principalement de construire un statut au sein de la communauté locale, susceptible d'entrer en opposition avec les décisions du centre, du fait d'une divergence objective d'intérêt (Harris, 1969 ; Le Roy Ladurie, 1982 : pp. 103-107[94]).

1.2.2 L'activité pastorale dans un contexte plus collégial[95]

La collégialité est définie ici à la suite de Waters (1989, 1993) et Lazega (1999 ; 2001). De façon générale, elle renvoie à l'organisation d'une activité complexe difficilement routinisable et accomplie par des « professionnels » théoriquement égaux entre eux mais spécialisés dans des domaines différents et engagés dans une concurrence afin de définir les priorités, en termes de valeurs et d'intérêts, à mettre en œuvre dans leur activité. Cependant on peut se demander ce qu'est l'activité pastorale dans un cadre plus collégial alors que les prêtres (pour ne parler que d'eux) ne participent à l'élaboration ni de la doctrine catholique, ni du droit pastoral ni de la discipline formelle qui organise l'accès à la prêtrise et la carrière du prêtre.

Dans le contexte collégial, l'activité pastorale est considérée par les prêtres, en charge d'une communauté locale, comme supposant une forme d'expertise propre. Elle est fondée d'une part sur le principe de non évidence des « besoins religieux » des fidèles ; autrement dit « personne ne peut savoir

---

[93] Comme le souligne Davis (1982), cela remet en cause l'opposition wébérienne entre bureaucratie et charisme : « Kiernan's argument that authority and charisma are interdependent confirms the doubt expressed on the score by sociologists who have noted the importance of charisma in formal western bureaucracies. » (p. 6)

[94] Le modèle mis à jour par l'historien, sa description du curé Pierre Clergue qui exerce bien avant le concile de Trente, apparaît d'une grande pertinence quant la complexité et la fragilité de l'exercice d'un pouvoir intermédiaire, reposant sur la multiplexité des échanges, rôles et appartenances.

[95] On peut souligner combien cette conception de l'activité pastorale a constitué – le plus souvent sous une forme non systématisée – une revendication au sein d'un courant qualifié de « presbytérien » (on peut prendre l'exemple de l'abbé Grégoire décrit par Taveneau (1990)) : le rôle supposé essentiel et l' « éminente dignité » (soulignée par la revendication d'une « institution divine » dans la perspective du concile de Trente) du curé dans la relation directe avec les fidèles et le souhait d'une participation à la prise de décision autour de l'évêque.

facilement – a priori – quels sont les besoins spirituels de tel ou tel groupe ou de tel ou tel ensemble »[96] ; et d'autre part sur le dépassement du modèle tridentin, c'est-à-dire que la messe et de façon générale l'activité rituelle ne sont plus considérées comme suffisants pour l'entretien d'une communauté locale. Il s'agit ainsi de choisir au sein d'un ensemble de procédures ou de modalités prédéfinis, celles convenant le mieux à un groupe ou à un ensemble, quitte même à en inventer d'autres[97]. Les principaux enjeux auxquels sont confrontées les Eglises diocésaines concernent la capacité à attirer des fractions d'une population définies comme prioritaires (Palard, 1985 : pp. 110-111 ; les dirigeants, les ouvriers, les membres de la classe moyenne, les hommes ou les jeunes dans l'étude de Palard). Dans cette perspective, l'activité pastorale ne peut plus être comparée à une « épicerie de campagne » ni au « supermarché » mais à un « magasin de luxe » (Rousseau, 1977), comparaison qui met l'accent sur l'élaboration d'une « offre religieuse » adaptée à une fraction de la clientèle catholique et qui souligne le processus de spécialisation de l'activité religieuse catholique en termes de classes socioprofessionnelles, d'âge ou de genre, division du travail inspirée par celle instaurée par les mouvements spécialisés d'Action Catholique.

La maîtrise de ces « zones d'incertitude » réside, pour les prêtres, dans leur capacité à articuler des projets pastoraux avec une « définition théologique de la situation ». Il s'agit pour eux d'une manière de se ménager un rôle spécifique et une marge d'autonomie à l'égard des niveaux hiérarchiques (qui ne sont pas sur le terrain et ne peuvent opérer la définition locale de la situation) et à l'égard des fidèles en arguant de la nécessité d'un responsable extérieure à la communauté (extériorité assurée par l'affectation à durée limitée dans les paroisses). D'autre part, le travail de « définition théologique de la situation » introduit une dimension théorique plus importante dans l'activité des prêtres et s'accorde avec leur niveau de diplôme théologique. On peut assimiler le travail de « définition théologie de la situation » aux « théologies pratiques empiriques » (Palard, 1997 : pp. 31-32 citant Audinet) définies comme :

> « Orientées vers l'action et apparentées à la théologie dite pastorale, dont elles sont les héritières, elles commandent une analyse empirique des situations pour une meilleure adaptation de l'agir pastoral et une meilleure articulation entre la foi et le donné chrétien, d'où l'importance attachée à l'étude des « mentalités » comme à la sociologie des organisations ou de l'éducation. »

En plus de l'efficacité réelle des projets mis en œuvre (dont la mesure est de toute façon toujours discutable), c'est aussi et peut-être surtout la capacité du prêtre à tenir un discours cohérent dans les registres du « discernement et de la connaissance », au-delà des « registres exhortatifs, spirituels ou socioémotionnels » (Goudet, 1997 : p. 227), qui manifeste la maîtrise d'un groupe de fidèles laïcs. En ce

---

[96] Inspiré par la définition de la pastorale fournie par *Théo* (Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1992, p. 557 c), une encyclopédie catholique.

[97] On pourra se référer à l'initiative du conseil pastoral diocésain ayant donné lieu à la publication d'un livret de « projets pastoraux » ainsi qu'à l'extrait d'entretien du prêtre 64 systématisant une telle approche et que l'on retrouve dans la troisième partie, chapitre 6.

sens, une organisation plus collégiale de l'activité pastorale repose sur la large distribution du droit et de la capacité à tenir un discours « rationnel et systématique ». Les « théologies pratiques » ou « théologies à moyenne porté » peuvent être conçues comme le (ou les) vocabulaire d'une organisation, un ensemble de concepts facilitant l'interprétation de la réalité et la communication interne, tout en ayant tendance à se réifier et par là être susceptibles de provoquer des décalages. Ce langage est la matière première dans la construction d'un consensus, jouant un rôle de d' « absorption de l'incertitude » (Perrow, 1972 reprenant March et Simon : p. 153). Contrairement à une organisation bureaucratique qui ne dispose que d'un langage contrôlé par le haut (ou pour le moins, dont l'unité de signification, comme on l'a largement souligné dans le chapitre précédent, est postulée par la hiérarchie), une organisation collégiale se caractérise par l'acceptation de la relative multiplicité de tels langages. Enfin le contrôle de l'activité n'est plus réalisé en termes de conformité à l'égard d'un ensemble de prescriptions formelles mais selon une évaluation de la performance, mais qui s'avère difficile à mettre en place concrètement. D'autre part, le contrôle entre prêtres s'exerce formellement dans des forums, tels que les réunions de doyennés ou de zones apostoliques, dans lesquels les responsables pastoraux échangent leurs expériences et contrôlent les résultats des projets initiés.

La période récente des diocèses français a vu un double mouvement se réaliser. D'une part, on a observé un processus de « collégialisation » dans la prise de décision (Gellard, 1977 ; Palard, 1985) par l'intermédiaire, par exemple, du conseil presbytéral, impliquant une certaine diffusion de l'autorité et l'exigence de construction, en partie inductive, d'un consensus ; la diffusion de l'autorité (parmi les prêtres) étant fondée, dans notre étude, sur la maîtrise des zones d'incertitude que sont les groupes de fidèles (qui fournissent les ressources humaines et financières nécessaires à la viabilité de l'organisation), particulièrement en proposant un discours « rationnel et systématique » articulant des projets pastoraux concrets avec des fondements théologiques. D'autre part, on observe un processus de centralisation diocésaine lié en partie à la théologie développée par Vatican II mais également au mouvement de rationalisation de l'activité pastorale. Il ne nous semble pas que ces deux mouvements se « contrebalancent » comme le souligne Gellard (1977) mais qu'au contraire le processus de centralisation diocésaine constitue une condition (mais on pourrait imaginer d'autres modalités) au processus de collégialisation entre prêtres telle que nous décrirons ce phénomène.

La prise de décision est consensuelle dans le cadre d'un régime d'assemblées permettant la remontée et la diffusion d'expériences locales et cherchant à rompre avec l'isolement des niveaux hiérarchiques (évêque et prêtre, par exemple). C'est ce que le concile Vatican II va promouvoir avec le conseil presbytéral et plus largement la conception du prêtre développée dans les années 1970, que l'on a situé un « cran au-dessus » en l'intégrant au « presbyterium » et en favorisant sa participation au gouvernement du diocèse autour de l'évêque. De façon plus générale, une organisation collégiale se caractérise par un processus de régulation qui n'est pas fondé sur une concentration du recours à l'argument d'autorité par une minorité (la hiérarchie) mais sur sa large distribution ; les membres d'une

organisation étant théoriquement égaux entre eux et disposant tous formellement d'un argument d'autorité équivalent. Ainsi comme le souligne Palard (1985) :

> « (...) dans ce contexte [celui des diocèses à partir des années 70, et en particulier le diocèse de Bordeaux], l'autorité diocésaine parait de moins en moins en mesure d'afficher ses prérogatives et de faire valoir unilatéralement ses vues. Elle doit désormais agir plus par persuasion que par l'imposition ; l'évêque, en particulier, se voit contraint de faire appel non plus au principe d'obéissance et de soumission mais aux raisons positives que peuvent avoir ses subordonnés – et notamment les membres du clergé – d'agir dans le sens souhaité. En d'autres termes, la contrainte fait progressivement place aux rapports d'influence ; *il en résulte des échanges intrainstitutionnels moins asymétriques, qui dépendent plus de la capacité à mobiliser des « ressources » personnelles que du niveau des positions institutionnelles occupées* » (p. 55 ; c'est nous qui soulignons)

Ainsi attend-on du prêtre un investissement au niveau diocésain et la construction d'un statut dans ce cadre par la démonstration de ses compétences en matière pastorale. On assiste plus largement, non plus à une tension entre niveaux hiérarchiques, mais à une concurrence entre clans de prêtres défendant une « offre religieuse » spécifique, élaborée à partir d'une « définition théologique de la situation » et composée d'un ensemble de projets pastoraux. Cependant l'organisation a tout intérêt à chercher à atténuer cette concurrence du fait de la complémentarité objective de ces offres qui visent des fractions différentes de fidèles et qui s'avèrent difficilement conciliables ou solubles dans la définition d'une offre unique.

Le développement de la collégialité est incompatible avec le développement d'un « charisme fonctionnel » chez le prêtre, tel qu'il a été défini dans le contexte bureaucratique. Collégialité et charisme ne font pas bon ménage[98], ce que renforce l'introduction des mandats à durée déterminée dans l'affectation des prêtres. La réintroduction de la collégialité va s'accompagner d'une transformation de la conception du « sacerdoce ». Une telle conception institue une « économie de la symbolique des prêtres » bien différente de celle associée au contexte bureaucratique. Dans ce dernier, le « sacerdoce » était approprié et incarné de façon individualiste par les prêtres dans les communautés locales. Le Concile Vatican II transforme (ou réarrange les différents éléments de la doctrine) en mettant l'accent sur le « Sacerdoce commun » à tous les fidèles (prêtres, diacres permanents et laïcs) et sur la responsabilité collective des prêtres à l'égard de la mission qui leur est confiée sous l'autorité de l'évêque du diocèse dans lequel ils exercent et au « service » des autres fidèles. La dimension symbolique du prêtre, nettement remise en cause par l'accès des laïcs à un grand nombre d'activités et aux cursus de formation autrefois monopolisés par les ordonnés, devient théoriquement un bien collectif et suppose une autre façon de la gérer entre prêtres et par là une autre discipline dans un contexte où il n'est objectivement

---

[98] Ainsi l'usage par le pape de son charisme ne peut se faire qu'au détriment du jeu collégial ; ou encore les difficultés rencontrées par les conférences épiscopales relèvent également de l'incompatibilité entre l'exercice d'un « charisme » par les évêques dans le contexte diocésain et les délibérations collectives au sein de cette structure, avec la crainte de « se lier les mains » et la résistance à l'entrée dans le jeu de la concurrence de statut entre évêques.

plus possible pour les prêtres de revendiquer un pouvoir omnipotent dans les communautés locales. Jusque là, l'isolement des prêtres les uns à l'égard des autres (et la force des liens hiérarchiques entre curé et vicaire) atténuait sensiblement les luttes entre prêtres (et fractions potentielles de prêtres) quant à la gestion de cette dimension symbolique. Par contre, l'absence d'expérience dans la gestion collective de la prêtrise et de discipline sociale spécifique peut expliquer qu'au sein d'un organe d'expression tel que le conseil presbytéral les débats entre prêtres aient pu prendre une tournure « idéologique » et virulente. Seuls des processus informels entre prêtres soutenus par un intérêt commun, celui de la recomposition de l'autorité des prêtres[99], sont susceptibles de transformer et de faciliter les délibérations entre prêtres (et avec l'évêque) au sein du conseil presbytéral. Ainsi l' « économie de la dimension symbolique » du prêtre n'est-elle plus fondée sur la personnalisation individualiste de l'autorité institutionnelle mais sur sa gestion collective entre prêtres dans le cadre d'un diocèse. Une partie de l'engagement du prêtre et sa « prise de risque » dans les communautés locales deviennent une production entre prêtres au sein de groupes d'affinité (auxquels on peut ajouter des groupes de baptisés ou de prêtres extérieurs ou non au diocèse, l'accompagnateur spirituel, des amis, etc.), à l'instar des jeunes pasteurs étudiés par Mitchell (1967). On peut enfin souligner combien la transformation de l'« économie de la symbolique du prêtre » recouvre le passage entre une conception du prêtre à tendance extra mondaine à une conception plus intra mondaine[100].

Le rapport entre la collégialité et le charisme peut faire l'objet de trois autres remarques. D'une part, on peut s'interroger sur la manière dont s'articulent statut local et statut diocésain et particulièrement savoir s'ils sont corrélés. C'est-à-dire si un prêtre populaire au sein d'une communauté locale l'est également auprès de ses confrères et inversement. Ensuite, l'absence de visibilité des processus collégiaux entre prêtres aux yeux des fidèles favorise certainement l'exercice (limité) d'un charisme localement : la maîtrise intellectuelle de son activité (et ainsi la capacité à en modifier les modalités d'exercice) et son articulation avec un discours systématique et cohérent, qui peuvent être le produit d'échanges entre prêtres, peuvent certainement donner lieu à des profits symboliques personnels au sein des communautés locales. Troisièmement, on peut souligner une sorte de paradoxe dans l'activité de « représentation » du prêtre. Puisqu'il est d'un côté l'envoyé d'une institution auprès d'une communauté locale, et de l'autre,

---

[99] Ainsi que l'apaisement des débats idéologiques en France.

[100] Passage que l'on peut observer au moyen des « pratiques de vie chrétienne » des prêtres. Ces dernières les assimilent plus ou moins au modèle religieux, notamment selon la distinction qu'ils établissent ou non entre leur fonction/mission et leur vie personnelle (qui peut aller jusqu'à une dissociation de l'accompagnement comme prêtre et de l'accompagnement comme « chrétien »). On observe également cela à travers la déclaration de loisirs extra religieux (sport, activités manuelles ou intellectuelles).
Cette tendance est parallèle au passage entre une religiosité fondée sur la recherche institutionnellement réglée d'un salut extra mondain vers une religiosité plus diffuse orientée vers ici-bas et l'épanouissement des individus (Lambert, 1985 cité par Hervieu-Léger, 1990). Comme le fait Hervieu-Léger (1990), on peut également ajouter la tendance ascétique intra mondaine développée par l'action catholique, dont l'objectif passe de la volonté de mettre l'Eglise au centre de la société au souhait de modeler le monde à partir des valeurs chrétiennes, ce qui suppose une « théologie du monde » optimiste.

représentant au sein du conseil presbytéral, dans le cadre diocésain, d'une base locale (confrères mais aussi plus largement courant pastoral voire fraction sociale de fidèles).

2. Modèle de négociation de la participation des prêtres à l'organisation diocésaine

Afin d'appliquer le modèle collégial aux échanges entre prêtres, nous avons choisi d'abord d'insister sur la dimension « normative » des organisations collégiales en général et des diocèses en particulier, dans lesquels l'engagement des acteurs repose sur l'adhésion, et l'entretien de celle-ci, à un ensemble de valeurs. Ces valeurs peuvent être rangées dans deux catégories avec d'un côté un ensemble de valeurs fondamentales supposées communes à tous les membres de l'Eglise catholique et qu'il s'agit d'entretenir, et de l'autre un ensemble de valeurs périphériques (assimilées à des « valeurs précaires ») en débat et dont la promotion repose sur le travail politique des acteurs (recherche d'alliés et d'arguments pour les introduire et construire un consensus autour d'elles) ; la caractéristique des échanges entre prêtres étant de situer les débats entre ses membres au niveau des valeurs précaires afin de préserver l'unité des valeurs communes.

2.1 Application de la forme collégiale d'organisation aux échanges entre prêtres

2.1.1 La problématique associée à la notion d' « organisation normative »

La problématique cherchant à rendre compte de l'articulation entre convictions personnelles et intérêt collectif, classique en sociologie des organisations (formulée en termes d'intérêts individuels et collectifs) peut être rapportée à la définition des « organisations normatives » telles que cette notion a été développée par Etzioni (1971) et reprise à de multiples reprises afin de décrire les organisations religieuses (par exemple : Harris, 1969 ; Gellard, 1977 ; Willaime, 1992). Une « organisation normative » est une organisation qui ne s'assure pas la coopération de ses membres en faisant usage de moyens coercitifs ou en leur offrant en échange de leur contribution des rémunérations matérielles, mais en entretenant l'adhésion des membres aux valeurs de l'organisation elle-même en vertu de gratifications symboliques. La préservation de la loyauté suppose un travail de maintien d'un consensus minimal. Ce travail constitue un principe stratégique fondamental qui fonctionne comme condition de la crédibilité des autres contenus du système symbolique proposé par l'Eglise catholique (Gellard, 1977). Ce maintien de la cohésion se manifeste dans la prudence des prises de décision ou dans toutes les formes d'euphémisation.

Il convient de souligner trois éléments importants quant à l'application du modèle de l'« organisation normative ». Premièrement, s'assurer de la coopération des membres dont l'engagement est total, comme c'est le cas pour les prêtres, est particulièrement crucial. Le degré de « précarité » d'une organisation normative provient de la plus ou moins grande fragilité sociale des mécanismes permettant d'assurer l'adhésion des membres à l'organisation (Gellard, 1977). Comme l'usage de la coercition est très coûteux, il s'introduit de la négociation quant à la fidélité des membres à l'organisation. Théoriquement, on devrait pouvoir distinguer au sein du système de valeurs catholiques, d'un côté un noyau central de valeurs indiscutables et partagées par tous et de l'autre, des valeurs périphériques négociables. Cependant, les frontières entre les valeurs centrales et périphériques sont floues et résultent d'un travail politique de hiérarchisation des valeurs (qui acquièrent une relative souplesse et, de ce fait, une certaine fragilité). D'autre part les éléments périphériques (qui font l'objet de l'essentiel des débats) sont quant à eux bien souvent révélateurs d'un modèle d'activité pastorale et d'un système de valeurs plus fondamentales (Gellard, 1977 prenant le cas de la réforme de la rémunération du clergé à la fin des années 1960 dans différents diocèses français). On peut reprendre la notion de « valeurs précaires » afin de décrire les valeurs périphériques de la culture catholique et les débats auxquels elles donnent lieu. Les débats sur l'intégration des laïcs dans l'activité religieuse ou la façon de célébrer la messe sont à cet égard typiques.

> « Une valeur précaire est une valeur essentielle à la viabilité d'une collectivité, mais que la plupart des membres n'ont pas directement intérêt à défendre ou à promouvoir parce qu'elle ne découle pas directement de leur activité. Des sous-unités luttent pour défendre ces valeurs particulières (qui leur sont parfois confiées) et peuvent redéfinir en permanence pour affirmer leur priorité sur des valeurs potentiellement concurrentes. Par exemple, la satisfaction du client, la coordination interne, l'innovation et la qualité du travail accompli, les besoins de la société, les intérêts des employés ne seraient pas défendus ou promus s'ils n'étaient pas représentés par des sous-unités puissantes ou des membres pour lesquels ces valeurs sont primordiales. » (Lazega, 1999 : p. 659).

La sauvegarde de l'unité catholique exige que les débats entre prêtres (ou plus largement entre tout membre de l'Eglise catholique) ne prennent pour objet que des éléments périphériques (mais qui, répétons-le, engagent objectivement d'une façon ou d'une autre les valeurs fondamentales) et ne remontent jamais jusqu'aux valeurs fondamentales. Une part de l'existence de la séparation entre le for externe et le for interne est liée à ce phénomène, et corrélativement la préférence donnée aux pénitences privées plutôt que publiques. Cette séparation provient des grandes difficultés que produisaient les sortes de sessions de remise en cause publique et générale de l'engagement de chacun au sein des premières communautés monastiques (Pacaud, 1993). Ces rapports universels de mise à l'épreuve de l'engagement d'un pair (au sens où n'importe quel membre est supposé pouvoir critiquer le degré ou la nature de l'engagement de n'importe quel autre) sont intenables et supposent d'être menés dans le cadre de relations sélectionnées à partir de critères d'affinité. On peut au-delà de la distinction entre les fors interne et externe et de la mise à l'épreuve de l'engagement, généraliser notre propos, dans le cas de

notre étude, à la plupart des échanges entre prêtres (la demande de conseil sur un cas pastoral, par exemple).

Deuxièmement, la définition des « organisations normatives » suppose l'existence d'un système de valeurs dominantes diffusées par le centre de l'organisation et imprégnant à des degrés divers le comportement des membres d'une « organisation normative ». Elle ne prend pas en compte la possibilité de coexistence au sein d'une même organisation normative de modèles de comportement concurrents associés à des systèmes différents de valeurs (Harris, 1969). Dans notre cas, la diversité des systèmes de valeurs se manifeste en partie dans l'activité pastorale réalisée par les prêtres en lien avec un groupe défini de fidèles (socioprofessionnellement ou culturellement défini) qui permet aux prêtres d'emprunter leur raison d'être à l'extérieur de l'organisation (Rousseau, 1977), d'ancrer en partie leur « offre religieuse » dans un contexte social (Harris, 1969) et en même temps constitue une zone d'incertitude qu'il contrôle et qu'il peut faire valoir dans ses négociations à l'intérieur de l'organisation (Palard, 1985). L'association des prêtres à de telles « offres religieuses » peut être considérée comme une forme de spécialisation et d'acquisition d'un niveau d'expertise dans un domaine (un ensemble de projets pastoraux associés à un groupe donné de fidèles, accompagné d'une « définition théologique de la situation »). Cette spécialisation dans des « offres religieuses » différentes se fonde sur des convictions personnelles (c'est-à-dire l'adhésion à des valeurs fondamentales) et s'associe à des « valeurs précaires » qu'il s'agit de promouvoir au sein de l'organisation. Cependant un tel phénomène comporte le risque d'un éclatement du clergé presbytéral et d'une dissolution de la place du prêtre qui ne serait plus considéré de façon homogène. Ainsi l'unification des prêtres repose-t-elle sur la subordination de ces insertions sociales à l'exigence de recomposition de l'autorité presbytérale. Pour le dire autrement, même si les (jeunes) prêtres développent des modèles pastoraux différents, ils ont comme point (plus ou moins) commun de chercher à redéfinir une place spécifique aux prêtres au sein de l'Eglise catholique en France. Cette revendication ne peut être menée de façon solitaire et implique de chercher parmi ses confrères des alliés potentiels. En ce sens, on peut affirmer que la cohésion relationnelle entre prêtre (et la densité de leurs échanges) est largement fonction de cet enjeu collectif. Plus largement, l'histoire contemporaine des prêtres en français concerne cet équilibre entre fonder son ministère dans une fraction donnée de fidèles (ce qui assure une certaine acculturation plus ou moins réussie mais menace l'unité et la signification du prêtre et de l'organisation elle-même) et s'investir dans l'organisation par la défense d'un intérêt personnel et collectif d'une part et susceptible de constituer un mécanisme d'unification du rapport au catholicisme d'autre part.

Une troisième remarque concerne l'exercice du pouvoir. Celui-ci est, à l'intérieur de l'Eglise catholique, un phénomène complexe et peut prendre plusieurs formes (Schilling, 2002 : p. 53 et suiv.) que l'on peut ramener à deux grands types de pouvoir : l'exercice « brutal » du pouvoir et l'exercice sans coercition du pouvoir. L'exercice brutal peut être risqué et avoir des conséquences négatives sur l'image de cette Eglise. A l'inverse, l'exercice d'un pouvoir normatif – fondé sur le respect de l'engagement et de

l'autonomie de chacun et plus généralement sur la recherche d'un consensus – amoindrit l'autorité hiérarchique. Dans le contexte actuel, la tendance est plutôt à n'employer les moyens coercitifs qu'en dernier recours ou à dissimuler leur emploi. Schilling, dans la perspective de Vaillancourt, distingue huit formes d'exercice du pouvoir que nous remanions ici en distinguant d'un côté les formes d'exercice du pouvoir en tant que tel et de l'autre des phénomènes qui incitent à l'autocensure ou à l'abstention du recours à l'exercice du pouvoir :

1) l'exercice coercitif du pouvoir peut être décomposé en deux grands types : d'un côté, l'échange entre l'obéissance contre des gratifications matérielles ou symboliques (promotion, visibilité et prestige) et de l'autre, l'usage de sanctions brutales telles que la limitation de l'exercice pastoral, l'interdiction d'exercer, la réduction au silence, le déplacement ou en dernière instance l'excommunication. En amont, la popularité d'un prêtre dans sa paroisse ou d'un évêque au sein d'un diocèse peut rendre une sanction risquée en entraînant une attitude négative de la part des fidèles à l'égard du pouvoir central : un comportement qui dans un autre contexte aurait donné lieu à un exercice brutal de l'autorité exigera un comportement plus prudent ; ou au contraire, l'acteur concerné peut mobiliser cette ressource en rendant public un conflit d'autorité.
2) L'exercice normatif du pouvoir relève du travail de légitimation de son comportement (ou de la sanction d'un comportement) en référence à une tradition, à un système de règles ou à une expertise, à une tendance « prophétique », à la Bible ou au moyen de l'appel au dieu catholique. Il s'agit de mobiliser des éléments culturels ou organisationnels afin de justifier son comportement ou de sanctionner un comportement. En amont, deux élément sont à souligner : d'une part l'emploi d'une « technologie sociale » unificatrice et consensuelle (conception familiale des rapports, courtoisie ou atténuation des conflits) afin de gérer les conflits et d'autre part, la « loi de l'institution » telle que décrite dans le chapitre précédent, selon le degré de dépendance à l'égard de l'institution et le niveau de participation à celle-ci. Dans les deux cas, cela amène des comportements d'autocensure et suppose de s'incliner et même perpétuer une culture qui les a conditionné et est susceptible de les récompenser.

Dans cette perspective, il est possible de définir les rapports entre évêque et prêtres, en les considérant selon un principe d'interdépendance[101]. De façon générale, le rôle de l'évêque dans le travail d'unification, et plus précisément de représentation de l'unité d'un diocèse, est fondamental dans une Eglise épiscopale. Et les processus informels entre prêtres ne suffisent pas. D'un autre côté, l'évêque, s'il souhaite mener une politique diocésaine et mettre en oeuvre ses convictions personnelles, ne peut se passer des prêtres : et cela d'autant plus lorsque ces dernier sont mobilisés pour défendre l' « offre religieuse » constitutive de leur engagement (et que ces offres semblent remporter un certain succès) et

[101] « Catholics in the local diocese and in the nation in question are in position to put pressure on the local bishop. If they line up behind the local bishop, he will surely be encouraged, if not emboldened. The support of local priests is crucial if a local bishop has any notion to defy Vatican wishes, because the priests take the bishop's (or Rome's) case to the people locally. For the reason, the Pope will wait to remind these Catholics of their Roman identity. » (Schilling, 2002 : p. 50)

défendre leur place spécifique dans l'activité religieuse d'un diocèse. Les décisions épiscopales peuvent être d'autant plus efficaces qu'elles s'appuient sur un clergé presbytéral cohésif (plutôt que caractérisé par l'isolement) mais supposent alors d'être négociées avec ces derniers.

Cette interdépendance repose également sur un échange entre d'un côté la bonne volonté des prêtres quant aux projets de l'évêque et un rôle local d'amplification du prestige de l'évêque auprès des fidèles laïcs et de l'autre, pour l'évêque, le respect de l'autonomie des prêtres et de leur projet personnel, la prise en compte de leurs opinions dans la prise de décision et la distribution de mandats élargis[102]. A cette première dimension s'en ajoutent d'autres, traditionnelle (le lien qui unit le prêtre à l'évêque comme successeur des apôtres), juridique (la façon dont le droit canonique traite des rapports entre évêque et prêtres), etc. Il ne faut pas non plus oublier le poids potentiel, dans ce cadre, des « laïcs en responsabilité » dotés d'une lettre de mission (les membres d'équipe pastorale principalement) qui peuvent localement faire pression sur le prêtre en faveur d'une orientation diocésaine.

2.1.2 Définition de l'organisation collégiale

Afin de décrire plus précisément la façon dont les prêtres négocient leur participation dans le cadre d'une « organisation normative », on peut reprendre la théorie structurale de l'action collective entre pairs – distinguée de celle en milieu fortement hiérarchique – proposée par Lazega (1999 ; 2001 ; 2003). Cette théorie porte sur les organisations dans lesquelles les membres ont le droit de participer à l'élaboration des règles du jeu et dans lesquelles l'activité réalisée n'est pas routinisée et est, au contraire, gouvernée par des objectifs et des résultats. L'approche néo-wébérienne des organisations collégiales (Waters, 1989 ; 1993) décrit celles-ci par la diffusion égale de l'argument d'autorité entre tous ses membres et par l'importance de l'expertise spécialisée comme forme de légitimité de l'autorité. De façon idéale-typique, les organisations collégiales sont celles dans lesquelles est recherché un consensus entre membres experts, théoriquement égaux dans leur niveau de connaissance mais spécialisés dans des domaines différents. Cependant comme le souligne Lazega (1999), cette approche est fondée sur l'idée de contrat volontaire et de consensus formel, et n'interroge pas la façon concrète de parvenir à maintenir la coopération et l'engagement actif des acteurs d'un côté et la construction d'un consensus de l'autre. Ainsi observer précisément la coopération entre prêtres et le processus de prise de décision diocésaine suppose-t-il d'étudier les relations (formelles et informelles) multiplexes[103] entre prêtres au fondement d'une discipline sociale qui aide les membres d'une organisation plus ou moins collégiale à coopérer et à négocier un consensus minimal afin de continuer à agir ensemble. Lazega met plus précisément en valeur

---

[102] Le chapitre 8 présente un exemple de projet pastoral initié par l'évêque en place au moment de l'enquête (la création d'un journal diocésain), pour lequel le manque de support d'un certain de nombre de prêtres a contribué à l'échec.

[103] La multiplexité renvoie au phénomène d'échange de plusieurs liens entre acteurs et dont la simultanéité facilite la production commune. Par exemple, la présence une relation amicale réciproque rend plus probable une demande de conseil et ainsi l'échange d'idées entre prêtres.

trois processus sociaux caractéristiques entre autres de cette forme d'action collective : un système de solidarité limitée, un régime de contrôle latéral et la négociation des valeurs précaires opérée par une oligarchie de dirigeants. Ces trois processus sociaux permettent de résoudre des problèmes d'action collective par combinaison de stratégies élémentaires (niches sociales et concurrence de statut) aboutissant à des effets macro portant sur les échanges, le contrôle et la régulation, sans intervention d'un leader autocratique (tel qu'un évêque). Cette théorie se fonde sur une conception rationnelle de l'acteur comme entrepreneurs, chercheurs de niches sociales et se construisant une place au sein de l'organisation par la concurrence de statut.

Le point de départ de l'application du modèle collégial aux échanges entre prêtres consiste à définir la nature de l'interdépendance entre prêtres. On peut en distinguer trois aspects (dans le cadre diocésain) et portant sur la circulation de ressources telles que la collaboration, le conseil, l'amitié ou le soutien personnel. La principale source d'interdépendance entre prêtres concerne la situation de mutation (et donc d'incertitude) de la figure du prêtre, qui les oblige à recomposer la forme et le fondement de leur autorité. Cette redéfinition cherche notamment à articuler les communautés locales et le cadre diocésain. Elle se manifeste dans la revendication et la préservation d'un domaine propre et d'une une forme d'expertise pastorale. Comme le souligne Séguy (1982) :

> « Pour nous, l'étude du clergé devrait se présenter d'abord comme une science du pouvoir clérical. Comment la prétention à un monopole des biens symboliques se constitue-t-elle et avec quelles conséquences, même en dépit de la raréfaction des clients sur le marché de ces biens, et de la pénurie parallèle des manipulateurs de ces mêmes biens ? Par quels moyens le pouvoir sacerdotal s'exerce-t-il sur les fidèles ? Avec quels effets ? Comment se construit une carrière cléricale ? De quelle façon le pouvoir épiscopal, ou celui des synodes ou autres instances supérieures, s'impose-t-il aux clercs ? » (p. 22)

Et c'est également dans cette perspective que nous plaçons notre étude, en soulignant combien l'existence de « poches collégiales » entre prêtres répond à l'exigence de redéfinition de leur autorité pastorale dans les communautés locales (à l'égard des fidèles) et dans le diocèse (à l'égard de l'évêque). Dans cette perspective, la collégialité entre prêtres vise la préservation d'un pouvoir autant qu'elle manifeste une diffusion plus large de l'argument d'autorité parmi les prêtres ; argument d'autorité fondé sur leur capacité à produire un discours « rationnel et systématique » associé à une « offre religieuse » visant un groupe spécifique de fidèles, mais entrant également en concurrence avec d'autres discours quant à la définition plus large, diocésaine ou nationale, de la situation du catholicisme. A ce premier aspect de l'interdépendance entre prêtres, on peut en associer deux autres. D'une part, la complexité accrue de l'activité religieuse catholique constitue un deuxième facteur d'interdépendance entre prêtres ; particulièrement dans l'élaboration de projets qui dépassent le modèle tridentin (messe et catéchisme) afin de bâtir et entretenir une « sociabilité paroissiale » et diffuser le message religieux en dehors de la communauté locale ; et dans l'articulation de tels projets avec une « définition théologique de la situation » visant une justification rationnelle des projets pastoraux préconisés. Une troisième source

d'interdépendance réside dans l'entretien symbolique de l'engagement personnel du prêtre, qui devient indissociable de son « projet pastoral ».

On peut cependant souligner au moins une double limite à l'application du modèle collégial aux échanges entre prêtres dans un même diocèse. Par le haut, le fait que les prêtres ne participent pas à la définition de toutes les règles qui prévalent dans leur activité, comme nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises. Ainsi le processus de négociation entre prêtres est-il largement limité. Néanmoins la relative autonomie des diocèses dans leur organisation et le travail d'adaptation pastorale à la diversité du groupe catholique, confirmé par la typologie des « offres religieuses » (chapitre 7), soulignent l'existence d'une marge de manœuvre qui n'est pas négligeable. En fait, une bonne part du travail visant à s'assurer une marge de manœuvre suffisante pour les prêtres (pour la fraction qui revendique une plus grande décentralisation et ne se réfère pas directement au pape et à la curie romaine pour légitimer leur « offre religieuse ») suppose de chercher à rompre avec l'association trop exclusive entre l'Eglise catholique et le pape. C'est le cas des prêtres développant les offres militante et intellectuelle. Ceux associés à l'offre rituelle se réfèrent directement à Rome et mobilisent nettement moins l'évêque.

D'autre part, la collégialité entre prêtres (au sens sociologique) est limitée par le bas avec l'implication croissante des laïcs dans l'activité pastorale. La conséquence en est que la négociation entre prêtres est problématique, puisqu'elle peut être redoublée par une négociation avec des représentants des « laïcs en responsabilité » et des diacres permanents[104] (réunions de doyenné, de zone ou conseils diocésains). Cependant la relativement faible « politisation » des laïcs (mis à part ceux dans les services diocésains), la revendication par le jeune clergé presbytéral de réunions de doyenné ou de zone exclusivement entre prêtres accompagnant la redéfinition de leur place dans le diocèse ainsi que la popularité importante de ces jeunes prêtres tendent à freiner ou à neutraliser ce phénomène.

La conséquence de ces deux limites est que la collégialité entre prêtres ne peut être considérée que sous la forme de « poches collégiales » au sein d'une organisation plus large. Elles visent à préserver une identité spécifique aux prêtres et une certaine marge de manœuvre. Comme nous le soulignerons par la suite, elles permettent de développer et de défendre les « offres religieuses » constitutives de l'engagement des prêtres, tout en rendant possible la construction d'un consensus entre eux.

---

[104] Les moyens mis en œuvre pour une négociation générale entre toutes les catégories d'acteur sont le synode, mais il est ponctuel et très lourd à engager, des démarches synodales sur des thèmes précis (comme c'est le cas dans le diocèse étudié : *cf.* partie 4 chap. 8), ou encore le conseil pastoral diocésain qui est composé de toutes les catégories d'acteurs. Cependant la relative inefficacité de ce dernier dans le diocèse étudié (cooptation de ses membres limitant leur représentativité, absence de définition et de délimitation des délibérations) a conduit à sa suppression avec comme projet alternatif, au moment de l'enquête, une « assemblée pastorale diocésaine » qui devait réunir en début d'année scolaire quelques cent à deux cents membres du diocèse de toutes les catégories. Cependant ce projet semble avoir été abandonné avec l'arrivée du nouvel évêque en faveur de la création d'un nouveau conseil pastoral diocésain.

2.1.3 Politisation des échanges entre prêtres et discipline sociale

Comment rendre compte de la façon dont les prêtres gèrent leur interdépendance ? On peut employer deux notions, celles de « discipline sociale » et de « politisation » des échanges entre prêtres afin de décrire, de façon plus générale, le modèle de négociation par les prêtres de leur participation à un diocèse à partir de la confrontation entre leurs intérêts individuels (construction d'un statut local et diocésain) et les intérêts collectifs (redéfinition du rôle du prêtre ; élaboration d' « offres religieuses » adaptées). La possibilité d'une activité politique repose sur deux postulats (Bourdieu, 2001). D'une part, personne ne possède en lui-même la « vérité » du monde social (ou des mondes sociaux) dans lequel il agit ou la « vérité » de sa position. D'autre part, la position sociale occupée ne commande pas de façon déterministe la représentation sociale. A toute position correspond un spectre limité de représentations sociales possibles. La conséquence de ces deux postulats en est la place significative occupée par l'activité politique considérée comme une activité concurrente de définition d'une réalité (qui peut également s'accompagner de l'exercice plus ou moins brutal d'un pouvoir). Cette définition de la réalité vise à créer, maintenir ou développer son pouvoir (et à le transformer en pouvoir légitime), en redéfinissant les règles du jeu ou en manipulant la dimension symbolique de la réalité. Une autre conséquence de ces deux postulats est le caractère en partie impropre de la notion de « convictions personnelles » que nous employée jusque là ; leur caractère personnel vient du fait qu'elles sont vécues par leur possesseur et perçues par les autres acteurs comme telles, alors qu'elles sont objectivement une construction collective et, dans une certaine mesure, ne valent que parce qu'elles constituent des « convictions partagées » avec d'autres.

Le phénomène de « politisation » entre prêtres peut être considéré du double point de vue relationnel et culturel. Du point de vue relationnel, le phénomène de politisation des échanges entre prêtres est défini par le principe de sélection de partenaires d'échanges selon des critères particularistes (Lazega, 2003), autrement dit à partir de critères d'affinité (par exemple, le fait de partager une même sensibilité pastorale ou d'appartenir à la même génération de prêtres), comme on le soulignait plus haut concernant la distinction entre « valeurs centrales « et « valeurs précaires ». Ensuite dans une perspective culturelle, le phénomène de politisation renvoie à l'opposition entre deux (ou plus) sous-ensembles de prêtres défendant des « valeurs précaires » différentes, dans notre étude associées à des « offres religieuses » distinctes : c'est-à-dire la constitution de tendances ou d'orientations en convictions explicites avec pour objectif de fédérer une fraction de ses confrères et ainsi défendre au mieux ses convictions auprès de la hiérarchie et face à d'autres convictions. La double dimension relationnelle et culturelle du phénomène de « politisation » est nécessaire afin de rendre compte de la formation collective et impliquant la mobilisation de ressources, d'une « conscience systématique et rationnelle » associée à un courant pastoral et théologique. On assiste parfois à la radicalisation du phénomène de politisation, c'est-à-dire le moment où le débat entre « valeurs précaires » devient un débat sur les « valeurs fondamentales » et peut aboutir à une scission entre sous-ensembles (qui deviennent alors des clans). Cette radicalisation peut

prendre d'autres formes, dont la disqualification du courant adverse en transposant les prises de position religieuses de ce dernier en prises de position dans le « champ politique », autrement dit en rapportant (pour les diluer) les convictions religieuses défendues à des intérêts politiques.

La notion de « discipline sociale », notion sous-jacente à l'étude de la bureaucratie et de la collégialité (pour l'un, Crozier, 1963 : pp. 201, 202 et 206 ; et pour l'autre, Lazega, 2003), peut se définir d'une part, à partir des règles formelles que l'organisation produit afin de faire converger l'activité des individus et d'autre part, dans sa facette informelle, comme « la capacité de l'acteur à s'auto restreindre au cours de ses négociations avec autrui, dans la définition de ses propres intérêts individuels et de l'étendue du champ de ses revendications, ainsi que dans l'exercice de son pouvoir individuel – notamment son pouvoir d'exploitation » (Lazega, 2003 : pp. 307-308). Il s'agit ainsi d'une notion multidimensionnelle et extensive, qui mélange les aspects formels et informels. Elle se réfère principalement au fait d'être contraint (contrainte qui est plus ou moins intériorisée à travers un processus de socialisation) à jouer le jeu du collectif plutôt que d'agir en fonction de son intérêt personnel ; ce que l'on peut assimiler en partie à l'opposition entre intérêt diocésain (confronter ses options pastorales avec d'autres membres du diocèse, quitte à les modifier en cas d'erreur supposée) et intérêt local (adapter dans le dos du maître ou des confrères afin de conforter son statut local).

Formellement, trois aspects de cette discipline peuvent être distingués. Tout d'abord, la discipline spirituelle, la dimension la plus fondamentale, exige des prêtres (et de tout membre d'une telle Eglise) de promouvoir les principes évangéliques ou la volonté divine plutôt que ses propres idées[105]. Un deuxième aspect concerne la discipline ecclésiastique, l'éthique d'exception exigée des ordonnés, c'est-à-dire la chasteté, la pauvreté et l'obéissance[106]. Enfin un troisième aspect concerne une discipline plus opérationnelle, celle dont on observe le développement depuis les années 1960 parallèlement au Concile Vatican II (auto restriction du pouvoir des prêtres et rationalisation de l'activité pastorale soutenues toutes deux par l'incitation épiscopale aux échanges entre prêtres et à la recherche / formation d'associations presbytérales).

L'effectivité de ces différents aspects de la discipline formelle exigée des prêtres ne peut être que problématique, si l'on ne considère pas les processus informels sous-jacents susceptibles de la soutenir et de la renforcer. L'incitation faite aux prêtres de rejoindre des associations presbytérales va dans ce sens, ainsi que l'impératif maintes fois renouvelées dans l'histoire du clergé séculier de la vie commune entre prêtres. Les règles ne peuvent être effectives que parce qu'elles sont intégrées aux investissements relationnels, notamment entre prêtres, et par là intégrées à leur engagement. La notion de discipline sociale est en ce sens cruciale car elle permet d'établir un lien entre les règles dont dispose une organisation religieuse afin de contrôler le comportement de ses membres et les multiples échanges qui

---

[105] Il s'agit d'un impératif qui a été à plusieurs reprises affirmé dans les entretiens.
[106] Il faut néanmoins noter que le maintien de l'ordination des prêtres n'est pas dépendant de la conformité à ces règles, contrairement aux vœux religieux.

soutiennent leur engagement ; tout en précisant bien que les processus informels dont il est question ne conduisent pas nécessairement au renforcement des règles.

La discipline sociale des prêtres et entre prêtres s'exprime de multiples façons. L'auto restriction dans la relation de pouvoir à l'égard des fidèles localement et de façon générale dans l'exploitation d'un charisme (fonctionnel ou personnel), qui se prolonge dans le renoncement à l'inamovibilité et l'acceptation d'être déplacé régulièrement de communauté en communauté. Cela s'accompagne d'une conception de la prêtrise comme d'un bien commun partagé (plus ou moins) également par les prêtres, tout en étant soumis à un évêque. Une autre facette de la discipline sociale entre prêtres réside dans l'atténuation des relations de « politisation » entre sous-ensembles de prêtres : c'est-à-dire ne pas chercher à radicaliser les oppositions, concevoir ces dernières comme des différences complémentaires plutôt que comme des antagonismes, et accepter dans des cadres formels (réunions de doyenné ou de zone, conseil presbytéral) de coopérer avec des prêtres de sensibilités différentes. Cela suppose que le consensus par polarisation soit limité au sein des « niches sociales » et de maintenir possible un accord global ponctuel avec les autres sensibilités. Pour l'organisation diocésaine elle-même, il y a un double écueil à éviter. D'un côté, l'entretien de la croyance indiscutée dans la moralité du groupe (et de la hiérarchie principalement) et la pression vers l'autocensure des attitudes dissensuelles nuiraient au processus de rationalisation de l'organisation diocésaine et abaisserait le niveau de qualité de la prise de décision (Doise et Moscovici, 1992). De l'autre, il s'agit éviter une radicalisation des prises de position qui mènerait à la dissidence de certains groupes. En un mot, il s'agit d'accroître une certaine liberté d'expression tout en maintenant une forte pression vers le consensus et le jeu d'équipe, qui suppose quand même de taire certaines opinions trop divergentes.

2.2 Processus informels entre prêtres et collégialité

Nous posons comme hypothèse principale l'existence de processus sociaux, capables de renforcer la collégialité entre prêtres. Ces processus résultent de la combinaison des investissements relationnels des prêtres dans le cadre diocésain, et plus précisément de la construction ou de la recherche de « niches sociales » et de la concurrence de statut. Lazega (1999 ; 2001) distingue trois processus sociaux caractéristiques de l'action collective entre pairs :

(a) un système d'échange généralisé et multiplexe (ou solidarité limitée), c'est-à-dire la circulation durable des ressources, caractérisée par la suspension (au moins partielle) des comportements opportunistes.
(b) L'organisation informelle de rappels à l'ordre entre membres, que l'on peut assimiler à un système de contrôle social au sein du groupe avant l'emploi de moyens formels.
(c) Un processus de régulation fondé sur la redéfinition des règles du jeu entre membres et sur la redéfinition des normes stabilisant les engagements indissociables des échanges.

Dans cette étude, nous nous sommes limités à l'étude du premier et du troisième processus. Autrement nous posons l'hypothèse qu'il existe d'un côté un système d'échange généralisé et multiplexe entre prêtres et de l'autre un processus de négociation des priorités diocésaines autour de « valeurs précaires » à partir d'une oligarchie de prêtres.

2.2.1 Politisation et contextualisation des échanges entre prêtres

Dans sa description du « phénomène collégial », Lazega (2001) distingue deux façons de contextualiser les échanges, dérivées du phénomène de politisation : la recherche ou la création d'une « niches sociale » et la « concurrence de statut » entre prêtres

2.2.1.1 Création ou recherche d'une « niche sociale »

Une niche sociale est définie comme « le sous-ensemble des membres de l'organisation avec lequel il/elle a des relations spécialement denses, multifonctionnelles, durables et liées, directement ou indirectement, à ses activités de production. » (Lazega, 2003 : p. 318). Dans notre enquête, elle se réfère à un groupe de prêtres développant et entretenant au moyen particulièrement d'échanges de conseil, d'amitié et de soutien personnel un consensus local et partiel quant à l'orientation pastorale et théologique de leur activité. Autrement dit, les « niches sociales » constituent des espaces d'élaboration d' « offres religieuses » et d'évaluation de l'activité accomplie par les prêtres, et en ce sens peuvent être considérées comme des sources de légitimité pour les prêtres. On peut souligner cinq caractéristiques associées aux « niches sociales ».

Tout d'abord, une « niche sociale » est un sous-ensemble d'acteurs d'une part caractérisés par une forte densité d'échanges de plusieurs ressources et de ce fait, partageant approximativement un même profil relationnel ; c'est-à-dire envoyant et recevant des liens vers et de la part, à peu près, des mêmes autres acteurs. Une « niche sociale » coexiste avec d'autres « niches sociales » ou d'autres sous-ensembles d'acteurs et forment un « système de niches sociales » (ou encore un système de positions ou de blocs de solidarité limitée), permettant d'articuler les niveaux individuel et collectif. Il s'agit d'un contexte de troc de ressources hétérogènes avec une dimension symbolique, s'inscrivant dans la durée, et fondé sur la perception d'affinités, par exemple en matière d'orientations pastorales ou du fait de l'appartenance à une même génération, rendant probable l'existence d'intérêts communs à long terme. Cette communauté d'intérêts facilite les échanges différés et indirects nécessaires à l'action collective.

Ensuite, précisément dans le cas des prêtres, deux types de « niches sociales » coexistent et se succèdent. D'abord, il existe des sous-ensembles de prêtres organisés sous forme d'association et dotés d'une visibilité institutionnelle (recensés dans l'annuaire diocésain et disposant d'un représentant auprès de la hiérarchie), organisés de façon autonome et particulièrement sur le modèle « congréganiste » : allégeance

à un supérieur, séminaire de formation, engagement formel, sessions de formation et publication d'une revue. Puis on observe des sous-ensembles de prêtres composés d'équipes informelles – c'est-à-dire n'ayant pas de visibilité institutionnelle et bien souvent constituées en réaction avec le modèle « congréganiste » – théoriquement organisées de façon plus souple (absence de règles formelles ou d'obligations quant à la régularité de la participation aux réunions) et dont les modalités d'engagement sont supposées moindres. Dans ce dernier cas, les « niches sociales » favorisent une solidarité que l'on peut qualifier de limitée pour deux raisons : d'une part en raison du niveau d'engagement requis qui n'empiète théoriquement pas complètement sur la marge d'autonomie du prêtre ; et d'autre part du fait que les frontières de ces « niches sociales » demeurent floues (la liste des membres n'est pas clairement établie et le groupe peut accepter des invités) et en ce sens favorables aux échanges en dehors de la « niches sociale ». Cette solidarité limitée fait écho au consensus par polarisation limitée entretenue par ces « niches sociales » autour d'une « offre religieuse », ces deux aspects facilitant, dans un deuxième temps, la construction d'un consensus global entre « niches sociales ».

Troisièmement, les « niches sociales » entre prêtres constituent des alternatives « hors institution » (particulièrement par rapport au conseil presbytéral ou aux réunions de zone et de doyenné) d'élaboration de projets pastoraux et de projets de transformation de l'organisation articulée à une « définition théologique de la situation ». Ainsi les différents types d' « offres religieuses » distinguées (rituelle, intellectuelle et militante) sont-elles organisées en « niches sociales » distinctes. Elles sont articulées autour d'enjeux pastoraux spécifiques telles que la recomposition de l'autorité presbytérale ou la production de projets pastoraux supposés être adaptés à des contextes sociaux et religieux. Si l'appartenance à une niche sociale est largement bénéfique pour les acteurs, elle peut devenir théoriquement très difficile à gérer du fait de la pression qu'elle est susceptible d'exercer. Cependant l'évolution des « niches sociales » entre prêtres vers des groupes informels avec des règles d'engagement plus légères et plus souples atténue théoriquement ce risque et favorise une certaine autonomie de ses membres.

La recherche de « niches sociales » parmi les prêtres répond à une exigence spécifique. Si la bureaucratisation de la production du symbolique (en termes de concepts et symboles) rend possible la communication de l'expérience religieuse ; en même temps, l'universalisation des symboles et concepts (Durkheim, 1912) et le caractère élastique qu'ils acquièrent (Wach, 1955) – nécessaire afin de répondre au maximum de demandes de la part des fidèles – constituent un obstacle aux relations entre prêtres (et plus largement entre fidèles) et cristallisent leurs conflits : le sens attribué aux mêmes notions, symboles et rites et leur usage peut ainsi diverger. Dans notre perspective, cela signifie que les relations de coopération entre prêtres ont besoin de se fonder sur un cheminement inverse au processus de bureaucratisation d'une religion tel que l'a décrit Wach (1955)[107] afin de passer d'un contexte

[107] Ainsi Wach (1955) décrit-il la naissance d'une institution bureaucratisée de Salut à partir de trois étapes : (1) le « cercle des fondateurs » puis (2) les groupes fraternels et enfin (3) le « corps ecclésial » :

bureaucratique à un groupe plus mystique (prière commune, recherche de la relation à dieu, relecture de la vie de chacun) afin d'arriver à se situer au niveau de l'engagement de chacun. Pour le dire autrement, la coopération entre prêtres repose sur l'échange de soutien personnel (tel que nous l'avons observé dans l'étude), un échange qui entretient et oriente l'engagement du prêtre en rapport avec une « offre religieuse ».

Dernière caractéristique, les « niches sociales » sont autant un bienfait pour l'organisation, du fait qu'elles assurent une certaine solidarité – quoique limitée et particulariste – ou un contrôle de la qualité de l'activité du prêtre ; qu'une menace potentielle en terme de défection ou de « radicalisation » par l'isolement progressif d'un sous-ensemble. On peut prendre l'exemple du groupe « Echanges et dialogue » tel qu'il est décrit par Pelletier (2002 : p. 61 et suiv.). Cependant la tendance de la nouvelle génération du clergé diocésain, comme nous l'avons souligné précédemment, à construire des « niches sociales » non plus par l'adhésion à une association de prêtres sur le modèle « congréganiste » mais par la recherche d'équipes informelles sans « étiquette », permet de ne pas rendre visible ces sous-ensembles de prêtres et de ne pas risquer un conflit de loyautés (évêque vs association), ou du moins de s'assurer de moyens souples et informels de résolution des potentiels conflits.

2.2.1.2 « Concurrence de statut » entre prêtres

Un deuxième moyen de contextualiser les échanges réside dans la concurrence de statut. Le statut est défini comme « un composite de titres (fonction officielle) et de concentration de différents types de ressources sociales » (Lazega, 2003 : p. 321). La notion de « concurrence de statut » se réfère aux opportunités offertes aux prêtres de manifester, que ce soit dans le cadre d'un groupe de prêtres tel que nous venons de les décrire ou dans le cadre d'un conseil diocésain ou d'une réunion de doyenné ou de zone pastorale, leurs compétences, leurs jugements de valeur ou leurs intérêts et être reconnus par ses pairs comme capables de produire un discours « rationnel et systématique » sur l'organisation du diocèse, d'élaborer des projets pastoraux solides et efficaces ou d'être capables d'écoute et de discernement.

Tout d'abord, et de façon formelle, le statut dépend de la structure institutionnelle de distribution des arguments d'autorité – structure concentrée dans les mains de la hiérarchie dans le cas de l'organisation bureaucratique et répartie de façon égale dans le cas de l'organisation collégiale. Cependant, les statuts formels (vicaire général, vicaires épiscopaux ou délégué diocésain, par exemple) coexistent avec la circulation et le contrôle des ressources (ici, la collaboration, le conseil, l'amitié et le soutien personnel). Dans une organisation bureaucratique, il devrait y avoir théoriquement une corrélation entre statut formel (titres de gouvernement) et statut informel (le fait d'être la cible de nombreuses demandes de conseil). Dans une organisation plus collégiale, et dans notre cas particulièrement, on s'attendrait d'une part à observer l'émergence de statuts informels de façon autonome à l'égard de la structure formelle d'autorité

et d'autre part à constater une fragmentation du leadership en plusieurs statuts associés aux différentes offres religieuses.

Les rapports entre les dimensions formelles et informelles de l'exercice de l'autorité peuvent s'exprimer ainsi. D'un côté, l'exercice d'une autorité institutionnelle dépend du contrôle de ressources relationnelles[108]. Et de l'autre, l'accès à un statut formel passe par la concentration des ressources nécessaires à l'accomplissement de l'activité. Par exemple, la consultation des prêtres par l'évêque, précédant la nomination d'un prêtre comme doyen ou vicaire épiscopal, vise justement la localisation des prêtres qui concentre informellement les ressources relationnelles. Dans ce cas, l'autorité du vicaire épiscopal, par exemple, repose autant sur le statut formel attribué par l'évêque que sur la légitimité acquise auprès de ses confrères. Le statut formel correspond quant à lui à la distribution, contrôlée par l'évêque, de mandats élargis, c'est-à-dire une responsabilité individuelle et collective située au-delà de l'activité en paroisse. Ce mandat peut concerner un domaine spécifique (par exemple, délégué diocésain pour pastorale des jeunes, de monde ouvrier ou du renouveau des groupes de prière) ou avoir une portée plus générale (vicaire épiscopal ou vicaire général).

Deuxièmement, comment se manifeste la concurrence de statut ? La première caractéristique de la concurrence de statut entre prêtres est sa forte atténuation. L'idéal fraternel tend à étouffer toute expression de concurrence. Outre des statuts (sanctionnés par un mandat diocésain) liés à la maîtrise de compétences techniques ou religieuses (art sacré, pastorale des mariages), on a considéré que la principale source de statut pour les prêtres dérivait des « offres religieuses » qu'ils développent, leur permettant de contrôler un aspect essentiel à la viabilité de l'organisation diocésaine. Ainsi doit-on s'attendre à observer une concurrence de statuts entre prêtres défendant des « offres religieuses » différentes ou s'adressant aux mêmes groupes sociaux et une concurrence entre ces différents statuts « spécifiques » afin d'accéder aux positions formelles de gouvernement du diocèse (particulièrement, celles de vicaire général et vicaire épiscopal). Cela signifie d'une part une division du leadership pastoral en autant d' « offres religieuses » ; ces dernières voyant émerger des « représentants » capables de les défendre au niveau diocésain. Et d'autre part, cela implique la relative non concentration des ressources relationnelles dans les mains de quelques uns. On a ensuite fait l'hypothèse de l'existence d'un double statut informel classique au sein de l'Eglise catholique avec d'un côté, le « sage » situé en dehors de l'appareil hiérarchique et reconnu pour ses qualités de discernement et d'écoute, et de l'autre, le « politique » occupant (ou ambitionnant d'occuper) une position au sein de la hiérarchie et reconnu pour ses qualités de gouvernement. Cependant peu d'éléments empiriques confirment cette autre division du leadership pastoral.

---

[108] Autrement dit et de façon hypothétique, accéder formellement à une position de proche conseiller de l'évêque sans concentrer un nombre important de demandes de conseil ou de soutien personnel rendrait problématique l'exercice de l'autorité formelle.

La possession d'un mandat élargi suppose l'exercice d'un leadership, c'est-à-dire que les autres membres de l'organisation attendent des détenteurs de tels statuts des solutions aux problèmes d'action collective, de chercher à concilier les intérêts (plus ou moins) divergents des différentes « offres religieuses » en usant principalement de la persuasion. Une organisation collégiale repose sur l'hétérogénéité des sources de statuts différents (principalement, le contrôle de groupes de fidèles dans notre étude, ou plus précisément d'une « offre religieuse » les visant ; et secondairement une compétence technique) et leur relative dissociation, impliquant la prise en charge du leadership global par plusieurs personnes. Autrement dit, la concentration du leadership global dans les mains d'une personne exigerait une fusion des différentes offres religieuses en une seule. La deuxième caractéristique est la sélection d'un ensemble prêtres « multi-statutaires » (cumulant au moins deux statuts) capables de représenter plusieurs orientations en même temps et de s'empêcher mutuellement d'accumuler suffisamment de ressources pour se passer les uns des autres. Dans notre cas, il s'agir plus exactement de la capacité d'un prêtre à se faire reconnaître comme un « représentant » potentiel de l'offre religieuse qu'il développe en concentrant les demandes de conseil, tout en s'assurant d'un rôle d'intermédiaire avec les autres « offres religieuses » en étant la cible de liens amicaux. La troisième caractéristique de la concurrence de statut dans une organisation collégiale réside dans la cohésion parmi l'oligarchie de prêtres ainsi constituée facilitant l'intégration et la solidarité entre orientations divergentes.

On peut associer le leadership presbytéral à différents niveaux (paroisse, diocèse, église nationale), la relation entre chaque échelon (ainsi que la relation entre paroisse et diocèse ou diocèse et église nationale) recouvrant l'opposition décrite par Merton (1957) entre les leaders locaux et cosmopolites. Le « local » est celui qui, attaché à la communauté locale, lui donne la priorité, dans un rapport affectif et compréhensif, par rapport aux questions globales, cherche à nouer de nombreuses relations comprises à la fois comme le produit et l'instrument de son influence. La transition vers le niveau supérieur implique plusieurs ruptures avec ce modèle : le changement de perspective avec la priorité donnée aux intérêts globaux (diocésains plutôt que paroissiaux, nationaux plutôt que diocésains) qui implique un détachement affectif à l'égard du niveau local, perspective fondée sur un choix plus sélectif de ses partenaires d'échange et la mise en valeur d'une compétence sur laquelle l'autorité du prêtre est fondée. Le développement de la conception diocésaine du prêtre depuis le Concile Vatican II, conjugué à la possession des ressources nécessaires à la participation au niveau diocésain (ce qui se manifeste par la participation à une « niche sociale » et par l'entrée dans la « concurrence de statut »), situe particulièrement les jeunes prêtres à ce niveau là d'activité. Ce phénomène établit ainsi une partition avec un ensemble de prêtres plus âgés investis localement et pour une part adoptant des « comportements de repli ». Enfin deux prêtres semblent quant à eux investis au niveau extra diocésain concentrant de nombreuses demandes de la part de leurs confrères (pour les quatre liens) mais participant peu à la circulation de ces ressources en en renvoyant seulement de façon rare et sélective.

2.2.2 Deux processus à tendance collégiale articulés avec un leadership autocratique et une organisation bureaucratique

La combinaison des deux stratégies élémentaires précédentes aboutit à des processus sociaux, tels qu'ils sont définis par Lazega (1999 ; 2001), susceptibles de renforcer la collégialité. Deux processus sont étudiés : la solidarité limitée entre prêtre et le processus de négociation des priorités diocésaines par une oligarchie de prêtres.

2.2.2.1 Une solidarité limitée entre prêtres

Théoriquement, deux caractéristiques des échanges entre prêtres les rapprochent du processus de solidarité limitée : la structuration des échanges en un système de niches sociales et l'existence de flux différés d'échange.

Le système d'échange construit et représenté dans le chapitre 11 se caractérise par deux phénomènes importants. Premièrement, il est composé d'un côté par un « sous-système noyau / périphérie » et de l'autre par un « sous-système de niches sociales ». Ces deux sous-systèmes correspondent aux deux niveaux d'investissement et de construction d'un statut chez les prêtres (niveaux local et diocésain d'investissement). Le « sous-système noyau / périphérie » est principalement composé d'une position périphérique de prêtres caractérisés par une faible activité relationnelle (développée dans des cadres formels) et d'une position centrale qui regroupe les membres de la hiérarchie. Ces derniers dans leur rapport avec la position périphérique concentrent principalement la collaboration et les demandes de conseils. Deuxièmement, le « sous-système de niches sociales » manifeste une division informelle du travail entre prêtres autour des différentes « offres religieuses » : les offres rituelle, intellectuelle et militante mais également celles associées à l'action catholique (milieux indépendant et ouvrier). De façon générale, le système d'échange entre prêtres manifeste une double structuration des échanges qui recouvre l'opposition entre jeune et ancienne génération ; et surtout illustre, dans l'un des sous-systèmes, la diversification de l'offre catholique autour de « niches sociales », ainsi que les modalités de construction d'un consensus avec la cohésion observée entre « niches sociales ».

Les « niches sociales » sont principalement composées par des groupes d'affinité et concernent la majorité des jeunes prêtres. Une telle structuration des échanges confirme l'idée que la jeune génération s'est appropriée la discipline presbytérale développée à partir des années 1960 associant une conception (et une responsabilité) collective du « sacerdoce presbytéral ». Les « niches sociales » constituent des éléments intermédiaires entre les prêtres considérés individuellement et le « presbyterium », facilitant les échanges entre prêtres et notamment l'élaboration d' « offres religieuses » plus ou moins bien « acculturées », et la négociation de leur engagement dans l'organisation. Cela soulève la question de l'articulation avec les autres cadres relationnels, et en particulier le cadre hiérarchique. Les rapports des

« niches sociales » avec le cadre hiérarchique peuvent être précisés de deux façons. D'une part, dans le « sous-système de niches sociales », la position hiérarchique est doublement considérée comme hiérarchique en tant que tel et comme associée à une « offre religieuse » (action catholique en milieu indépendant), dénotant un certain affaiblissement de celle-ci ; particulièrement dans un contexte où l'offre qu'elle propose et qu'elle a développée par le passé ne semble plus « adaptée » à la situation sociale et religieuse contemporaine. Dans cette perspective, on observe que les relations entre les « niches sociales » (principalement les offres intellectuelle et militant) et la position centrale ont tendance à être nouées d'égal à égal. D'autre part, et dans cette même optique, le travail hiérarchique semble limité au maintien des liens avec et entre prêtres, et plus largement entre communautés locales (activité à laquelle les « laïcs en responsabilité » participent), afin d'assurer l'unité. Il est nettement moins orienté vers la proposition de solutions diocésaines à des questions pastorales complexes (sauf dans le cas des prêtres de la position périphérique) plutôt prises en charge au sein des « niches sociales ».

En ce sens, une partie seulement du système d'échange entre prêtres correspond au processus de solidarité limitée, facilitant l'échange de ressources liées au développement d'une « offre religieuse » sous la forme de trocs permettant leurs circulation durable. Il constitue une sorte d'infrastructure relationnelle nécessaire à l'activité des prêtres et particulièrement, dans le cas de notre étude, à la recomposition de leur autorité et par là au travail d'unification entre prêtres. Ce processus observé chez les prêtres reprend les deux caractéristiques typiques décrites par Lazega. D'une part, il forme un « sous-système de niches sociales », c'est-à-dire qu'il est composé de sous-ensembles de prêtres caractérisés premièrement par une solidarité (cohésion importante et multiplexité des échanges) limitée au sens où elle n'entrave pas l'envoi de liens à l'extérieur de la « niche sociale » (ce qui, dans le cas contraire, pourrait signifier leur isolement et leur radicalisation) et deuxièmement par un consensus (polarisé mais limité) local en matière de projets pastoraux et de théologie pratique, et plus largement en matière d'orientations pastorales à promouvoir au niveau diocésain. La deuxième caractéristique typique réside dans l'existence de flux d'échange différé, nécessaire à l'action collective en ce sens que l'envoi d'un lien n'exige pas une réciprocité directe, manifestant l'intuition de caractéristiques communes entre prêtres qui rendent probables l'existence d'intérêts communs à long terme et ainsi le maintien de la coopération, au-delà des différences d'orientations pastorales et théologiques et des réalités sociales dans lesquelles ils sont insérés.

Dans ce cadre, on peut ajouter plusieurs remarques. Tout d'abord, les différentes « offres religieuses » participent à ces échanges différés, contrairement à la position périphérique. Ce type d'échange manifeste la cohésion entre « niches sociales ». Deuxièmement, le renforcement de la collégialité entre prêtres implique des comportements relationnels spécifiques de la part des proches conseillers de l'évêque. Particulièrement, il leur faut ne pas être seulement un point d'aboutissement de multiples demandes de la part de leurs confrères mais également assurer le maintien d'échanges différés en envoyant à leur tour des demandes de conseil et de soutien spirituel à leurs confrères théoriquement en

position de subordonné. Ce type d'attitude a pour conséquence un affaiblissement de la dimension hiérarchique au profit d'une diffusion plus large de l'argument d'autorité (c'est-à-dire un exercice plus « normatif » de l'autorité). Il s'agit d'une condition importante (c'est-à-dire faire en sorte que la hiérarchie ne se coupe pas des « niches sociales ») du maintien de la collégialité entre prêtres lorsque les futurs membres de la hiérarchie seront sélectionnés parmi la jeune génération. Troisièmement, la circulation de liens amicaux, et dans une certaine mesure de flux différés d'échange d'amitié, assure la cohésion entre jeunes prêtres, au-delà des « niches sociales » et des différences d'approche pastorale. Par contre, les membres de la hiérarchie ne participe pas à ce phénomène. Enfin l'existence potentielle (et plus ou moins avérée au moyen des entretiens exploratoires) de « représentants » des différentes niches sociales et plus encore de « représentants » que l'on pourrait qualifier de « multi-statutaires » en ce sens qu'ils sont capables de jouer les intermédiaires relationnels et politiques entre différentes « niches sociales » en combinant des priorités pastorales différentes, est confirmée par nos analyses. Tout d'abord, le statut de « représentant » d'une « offre religieuse » se manifeste par la concentration par un prêtre (ou plusieurs prêtres) de demandes de conseil à l'intérieur d'une « niches sociale ». Dans le cas où plusieurs prêtres sont les cibles d'un nombre important de demandes de conseil, ils sont le plus souvent unis par un lien amical (et la plupart du temps par d'autres liens), ce qui permet d'atténuer une possible concurrence entre eux. Ensuite, le fait pour ces prêtres d'être sollicités pour des liens amicaux au-delà de leur « niche sociale » leur assure une capacité à jouer un rôle d'intermédiaire entre « offres religieuses ». Ce rôle d'intermédiaire transparaît également dans les discours par une certaine modération des priorités diocésaines (à l'égard des autres sensibilités pastorales) et en intégrant dans les « valeurs précaires » que le prêtre cherche à promouvoir des éléments défendus par les autres « tendances ».

2.2.2.2 Processus de négociation des « valeurs précaires » au niveau diocésain

Le deuxième processus entre prêtres concerne la négociation des « valeurs précaires », assimilées ici aux orientations pastorales diocésaines, et dont la défense auprès de l'évêque dépend de porte-parole associés aux différentes « offres religieuses ». Le conseil épiscopal et le conseil presbytéral constituent des dispositifs formels visant à organiser les délibérations en matière d'orientations diocésaines. Mais ces dispositifs formels doivent s'accompagner d'une analyse des processus informels qui facilitent (ou à l'inverse sont susceptibles d'entraver) la prise de décision en leur sein. Plusieurs aspects du système d'échange que nous venons de décrire s'inscrivent dans ce cadre.

Trois caractéristiques théoriques de ce processus sont capables de renforcer la collégialité dans la délibération des décisions engageant le diocèse. La première caractéristique concerne la division du leadership pastoral (ou la non-congruence des statuts), qui ne peut être alors concentré dans les mains d'un seul. La complémentarité des « offres religieuses » développées dans le diocèse, et parallèlement l'émergence de prêtres « porte-parole » de celles-ci. La non-congruence de ces statuts de « représentants » d'une offre religieuse suppose également l'impossibilité d'unifier ces offres en une

seule décrétée par la hiérarchie. La deuxième caractéristique concerne la sélection des participants à la prise de décision diocésaine. Théoriquement, des membres « multi-statutaires », capables dans notre cas d'intégrer dans leurs opinions diocésaines des éléments appartenant à au moins deux systèmes de « valeurs précaires », sont en position favorable afin de bâtir un consensus en faisant valoir le sacrifice d'une partie de leurs valeurs au profit de celles d'une « niche sociale ». Enfin la cohésion entre ces représentants d'offres religieuses est la troisième caractéristique de ce processus collégial, facilitant la construction d'un consensus.

La construction d'un consensus peut être décomposée en deux étapes (Doise et Moscovici, 1992). Tout d'abord, les « niches sociales » sont le lieu de construction d'un « consensus par polarisation », phénomène qui dépend d'une part du degré d'implication des prêtres dans le cadre diocésain et de la fréquence des interactions entre eux (cohésion locale et multiplexe) et d'autre part de la reconnaissance de la diversité des courants (ce que provoqua la création du conseil presbytéral à partir des années 1970 (Palard, 1985), par exemple) et l'échange d'arguments au sein des « niches » qui renforce les opinions. Le caractère non institutionnel des groupes d'affinité facilite ce type de consensus local et polarisé autour d'un même engagement[109]. Le système d'échange entre prêtres peut alors être doublement considéré comme un système de « niches sociales » et un système de « consensus locaux ». Cela soulève ensuite la question de la construction d'un consensus global (au moins ponctuellement sur telle ou telle décision) par compromis. L'efficacité des décisions collectives dépend de la participation et de l'implication (directe ou indirecte) de tous, dans le cadre diocésain (Gellard, 1977). La construction d'un consensus global repose ainsi en partie sur les caractéristiques du système d'échange et notamment l'existence de cycles d'échange différé assurant la cohésion entre « niches sociales ».

Après avoir considéré les aspects du système d'échange qui favorisent une prise de décision plus collégiale entre prêtres, qu'en est-il de l'articulation avec la structure hiérarchique et avec un évêque ? L'existence d'une solidarité limitée entre prêtres manifeste la perception d'intérêts communs entre jeunes prêtres particulièrement et s'apparentent à un processus à tendance collégiale capable de maintenir la coopération entre prêtres, grâce à la complémentarité supposée entre « offres religieuses », au-delà des changements formels (évêque et composition du conseil épiscopal). Nous avons également souligné les modalités d'émergence de « représentants » d'une offre religieuse et plus encore de « leaders multi-statutaires » parmi les jeunes prêtres particulièrement au moyen des liens amicaux, leur permettant de jouer le rôle d'intermédiaire relationnel et politique entre « offres religieuses ». Nous ne possédons pas les données empiriques adéquates (concernant l'évolution des relations entre prêtres notamment du fait du changement d'évêque) afin de déterminer avec précision la façon dont s'articulent le système d'échange entre prêtres et l'évêque. Nous avons néanmoins cherché à observer les conséquences de

[109] L'engagement est commun à la fois du fait de caractéristiques communes, une même sensibilité (âge, séminaire, contexte local, type de projets développés) et du fait de la socialisation commune que permettent les interactions au sein d'une « niche sociale ».

l'arrivée d'un nouvel évêque, et la façon dont celui-ci coexiste avec un système d'échange entre prêtres, en nous intéressant plus particulièrement à la définition et l'attribution de mandats diocésains. Apparemment, ce dernier aspect souligne l'établissement d'une division diocésaine du travail religieux entre jeunes prêtres et entre « offres religieuses », ainsi que la tendance à la représentation équilibrée de ces « offres religieuses » au sein du conseil épiscopal. Ces deux phénomènes soulignent combien le système d'échange entre prêtres semble s'être imposé au nouvel évêque. Cependant seule une nouvelle étude, et en particulier une étude longitudinale, permettrait de déterminer la solidité du système d'échange entre prêtres, la continuité des processus à tendance collégiale entre prêtres qui repose en bonne partie sur le maintien de la cohésion entre « niches sociales » et les moyens dont dispose l'évêque pour chercher à modifier ce système d'échange.

* * *

Nous avons cherché dans ce chapitre à exposer les éléments d'une théorie de l'action collective entre prêtres, insérée dans une organisation plus vaste, le diocèse, avec à sa tête un leadership autocratique. Pour cela, nous avons souhaité définir le type Eglise dans lequel les prêtres exercent au moyen de deux grandes caractéristiques : d'une part, la dimension transnationale caractérisée par une forte densité de décisions à prendre et un certain degré de décentralisation contribuant au travail d'unification en concentrant plus ou moins les décisions les plus importantes au sommet de l'organisation ; d'autre part, la gestion des valeurs dans une « organisation normative » fondée sur la dissociation entre les « valeurs fondamentales » supposées communes à tous mais dont la mise à l'épreuve chez les membres est particulariste, et les « valeurs périphériques ou précaires ». Dans cette perspective, les débats au sein d'une Eglise sont maintenus au niveau des « valeurs périphériques » afin de préserver autant que possible l'unité des « valeurs fondamentales ». La tendance à la scission dans les Eglises provient d'une radicalisation des oppositions entre « valeurs précaires » au niveau des « valeurs fondamentales ».

Une fois déterminé le cadre général de l'activité des prêtres, nous avons cherché à définir la nature de l'activité accomplie par les prêtres en distinguant deux modèles de l'activité pastorale dans les contexte bureaucratique et plus collégial, l'interdépendance qui en résultait et les conséquences en matière de relations de pouvoir dans le cadre diocésain. Dans un deuxième temps, nous avons cherché à appliquer le modèle collégial à l'organisation des échanges entre prêtres au moyen de la notion de politisation des échanges entre prêtres (recherche ou création d'une « niches sociale » et « concurrence de statut ») et leur atténuation au moyen d'une discipline sociale, définie par l'articulation entre la discipline presbytérale qui naît dans les années 1960 et par l'autodiscipline dont doivent faire preuve les prêtres afin de faciliter le travail d'unification du catholicisme en générale, et afin de construire un consensus quant à la prise de décision au niveau diocésain. Nous avons enfin cherché à décrire de façon synthétique deux processus à

LILLE I

tendance collégiale entre prêtres : un système de solidarité limitée et un processus de négociation des « valeurs précaires » à partir de prêtres « multi-statutaires ».

Conclusion de la première partie

Dans cette première partie, nous avons cherché à construire notre objet : observons-nous, pour toutes les raisons avancées dans cette première partie, des processus informels entre prêtres renforçant la collégialité entre eux et contribuant au travail d'unification d'un diocèse ? Nous avons souligné l'existence de plusieurs conditions quant à l'émergence de processus sociaux entre prêtres : la rationalisation du catholicisme parallèle au développement urbain de cette religion en même temps que le processus d' « exculturation » du catholicisme à l'égard de la société française qui ont tous deux obligé à transformer l'activité pastorale et rendue celle-ci plus complexe ; la diminution et le vieillissement des prêtres ainsi que les réaménagements doctrinaux de Vatican II mettant l'accent sur le « Sacerdoce commun » ont amené les laïcs, dans le contexte du retour à la paroisse dans les années 1980 et de l'essoufflement des mouvements d'action catholique, à prendre des responsabilités, phénomènes contrebalancés dans le diocèse étudié par un nombre plus important que la moyenne française de vocations presbytérales ayant permis la constitution d'une nouvelle génération de prêtres désireux de valoriser la place du prêtre ; les réformes doctrinales et structurelles mettant l'accent sur la responsabilité collective des prêtres à l'égard de leur mission, leur promotion au rang diocésain (l'articulation entre les communautés locales et le centre diocésain, plus précisément) et leur participation au gouvernement du diocèse par l'intermédiaire du conseil presbytéral, et plus largement l'incitation à la construction d'un consensus dans le cadre diocésain au moyen d'un gouvernement par conseils. L'hypothèse fondamentale de l'existence de processus sociaux entre prêtres tels que décrits dans le chapitre 2, et que l'on peut assimiler à des « poches collégiales » au sein d'une organisation plutôt bureaucratique, peut se décomposer en trois hypothèses générales qui correspondent aux parties 3, 4 et 5 :

(a) L'activité réalisée par les prêtres est comparable à une forme d'expertise caractérisée par des spécialisations dans des « offres religieuses » différentes (rituelle, intellectuelle et militante).

(b) L'activité pastorale ainsi définie est organisée par un gouvernement par conseils destinés à favoriser la construction d'un consensus entre prêtres.

(c) Pour que l'activité pastorale et que le gouvernement par conseils soient respectivement facilitée et effectifs, des processus informels entre prêtres sont nécessaires avec d'un côté une solidarité limitée et de l'autre un processus de négociation des « valeurs précaires ». Ces processus sociaux sont susceptibles de renforcer la collégialité entre prêtres et leur aménagent une marge de manœuvre à l'égard des fidèles laïcs et à l'égard de l'évêque.

Après avoir présenté les dispositifs d'enquête mis en œuvre afin de vérifier ces hypothèses, les principaux éléments ayant prévalu dans la sélection et l'interprétation des données empiriques et la population enquêtée en construisant notamment quatre générations de prêtres (partie 2), nous avons organisé notre raisonnement en trois temps. La troisième partie décrit l'activité pastorale réalisée dans les

paroisses et la place occupée par les prêtres à l'intérieur de celle-ci au moyen de la description monographique de la collaboration entre un prêtre et une équipe pastorale. Dans un deuxième temps, nous avons cherché à généraliser notre propos quant à l'activité pastorale en mettant en valeur la discipline presbytérale qui s'est développée dans les années 1970 et touchant de près l'activité pastorale (auto restriction du pouvoir presbytéral, conception diocésaine du prêtre, processus de rationalisation de l'activité pastorale, encouragement des relations entre prêtres), le phénomène de complexification de l'organisation des paroisses du fait de la diversification des modes de regroupement et du rapport de collaboration entre prêtres et laïcs qui tend à rendre de plus en plus impersonnelle le principe de continuité des paroisses. La mise en place d'une « économie de projets » illustre le processus de rationalisation de l'activité pastorale (conçue sous la forme de « projets » articulant des moyens adaptés à un objectif), l'exigence de convergence des groupes, associations et activités pastorales vers la même personne (ou groupe de personnes) que prétend incarner le prêtre (avec de plus en plus l'aide d'une équipe pastorale et d'autres membres de la communauté). L'expertise du prêtre résulte de l'activité de définition théologique de la situation visant à élaborer des projets pastoraux adaptés aux « besoins religieux » locaux, activité que ne peuvent revendiquer les échelons qui ne sont pas sur le terrain (évêque, conseillers de l'évêque, services diocésains) et ceux qui sont supposés « inféodés » à la communauté locale. L'extériorité du prêtre à l'égard de la communauté locale (son affectation est assurée par l'autorité hiérarchique et non par les membres de la communauté locale) est censée faciliter la remise en cause des orientations de celle-ci. Enfin dans un dernier temps, nous avons construit une typologie des « offres religieux » (particulièrement associées aux jeunes prêtres) doublement organisées d'une part à partir de rapports socialement et religieusement différents au catholicisme et d'autre part en un système d'offres distinctives (rapport prêtres / prêtres) mais complémentaires du fait qu'elles s'adressent à des groupes différents de fidèles. Ces offres distinguent les orientations rituelle, intellectuelle et militante avec comme point commun l'adhésion plus ou moins affirmée au processus de rationalisation du catholicisme contemporain en France. Ces « offres religieuses » sont considérées dans cette étude comme une forme de division du travail entre prêtres. Ainsi observons-nous d'un côté l'association des prêtres à des « offres religieuses » visant des groupes spécifiques de fidèles (l'ancrage socioprofessionnel des « offres religieuses » est esquissé dans le chapitre 9), leur permettant d'emprunter une part de leur identité comme prêtre à l'extérieur de l'organisation, et de l'autre leur cohésion en raison de l'intérêt partagé quant à la revalorisation de la place spécifique du prêtre. L'existence de processus sociaux entre prêtres capables de contribuer au travail d'unification implique de subordonner la première observation à la seconde : ce n'est que parce que les prêtres se conçoivent dans le rapport à prétention universelle prêtre/ laïc qu'une solidarité limitée entre des prêtres peut émerger.

Dans la quatrième partie, nous nous interrogeons sur la façon dont le diocèse organise l'activité pastorale et prend en compte (ou non) la division du travail entre prêtres autour des trois « offres religieuses » ; et plus précisément sur la façon dont cette division du travail coexiste avec le centre diocésain et l'évêque en premier lieu. De façon générale, le mode de gouvernement promu, malgré des orientations velléitaires

(la collaboration entre prêtres et laïcs particulièrement) est fondé sur le modèle « bottom-up », axé soit sur la remontée d'expériences pastorales, soit sur des décisions promues par l'évêque supposées « se généraliser sans être systématisées », les responsables pastoraux locaux conservant leur autonomie et les décisions « s'imposant » par diffusion et pression latérale (prêtres et laïcs). Les principaux leviers de pouvoir de l'évêque résident concernant les prêtres spécifiquement, dans la politique d'affectation et la distribution de mandats étendus combinée de façon plus générale à des dispositifs permettant de faire converger vers lui l'activité pastorale (démarches synodales, lettres de mission pour une fraction des laïcs « en responsabilité »). Nous illustrons la sensibilité militante de l'évêque à partir des orientations pastorales diocésaines qu'il a proposées tout en cherchant à respecter la diversité du diocèse socioprofessionnelle autant que religieuse. La position en retrait occupée par l'évêque et l'accent mis sur son rôle « prophétique » favorise le développement de cette diversité. On observe cependant des tensions hiérarchiques entre prêtres et services diocésains et prêtres et conseillers de l'évêque (lorsqu'ils ne partagent pas la même orientation pastorale et théologique). Enfin nous nous interrogeons sur la façon dont un gouvernement par conseil coexiste avec le leadership autocratique de l'évêque. Nous décrivons cette forme de gouvernement comme visant à construire un consensus par le bas au moyen des réunions de doyenné, de zone et de conseil presbytéral.

Nous revenons sur la réactivation et la transformation des échanges occasionnés à l'intérieur des doyennés, assouplis et extraits de leur cadre hiérarchique (choix des thèmes par les prêtres et consultation précédant la nomination du doyen) ; le doyenné perdant apparemment de son intérêt au fil des années, en partie du fait de la création des quatre zones au début des années 1970 à la suite du découpage du « grand » diocèse de Versailles en plusieurs diocèses de plus petites tailles (1966) et visant la réduction des tensions entre la « curie diocésaine » et les prêtres. La création des quatre zones revêtait également un autre intérêt celui de l'organisation diocésaine de la spécialisation de l'activité religieuse au moyen des zones elles-mêmes, chacune définie par son homogénéité sociale étant censée représenter un type de pastorale (milieux rural, ouvrier, de nouvelles classes moyennes et d'ancienne bourgeoisie) et la création d'équipes à la tête des zones composées d' « acteurs pastoraux » spécialisés dans des domaines différents. Cette division du travail encourageait l'organisation de la pastorale en dehors du cadre paroissial (la zone Saint-Quentin-en-Yvelines particulièrement, dont les prêtres « pionniers » qui travailleront dans ce cadre deviendront quelques années plus tard et jusqu'au moment de l'enquête les conseillers des évêques successifs). Cependant, le retour à la paroisse au début des années 1980 et la supposée transformation socioprofessionnelle qui les rend moins homogènes ont comme conséquence la remise en cause de cette organisation en zones, sentiment renforcée par une politique institutionnelle de plus en plus menée « au coup par coup » et des vicaires épiscopaux de zone dont la représentativité est questionnée. Enfin le conseil presbytéral concentre un nombre important de phénomènes significatifs quant aux conditions de l'action collective entre prêtres. Il se caractérise par un sentiment quasi général d'ineffectivité, alors qu'il était supposé concrétiser institutionnellement la participation des prêtres au gouvernement du diocèse. La problématique du conseil presbytéral est cristallisée autour des questions

de représentativité des prêtres et de sélection de « bases électorales » pertinentes. En témoigne la volonté épiscopale, vaine, d'y intégrer les groupes d'affinité de prêtres, ces derniers étant considérés comme les véritables lieux de coopération entre prêtres. En fait, l'effectivité potentielle (ou son ineffectivité) du conseil presbytéral repose sur des processus informels entre prêtres. Les débats virulents qui y eurent lieu, si l'on se fie aux témoignages des prêtres et aux comptes-rendus dont on peut imaginer qu'ils en atténuent pourtant l'intensité, manifesteraient ainsi un certain éclatement du clergé presbytéral. Au final, si l'on en reste à la structure formelle du diocèse, nous ne pourrions pas comprendre vraiment ce qu'il s'y passe et quels effets pourrait avoir la division de l'activité pastorale en « offres religieuses » ou l'intérêt collectif des (jeunes) prêtres à revaloriser leur place dans les communautés locales. De là l'importance donnée à l'étude des échanges entre prêtres selon la perspective théorique présentée dans le chapitre 2.

PARTIE 2
MÉTHODES DE RECUEIL DES DONNÉES EMPIRIQUES

Afin de valider les hypothèses posées dans la conclusion précédente, trois types de données ont été recueillis. Des entretiens semi-directifs ont été menés auprès d'une cinquantaine de prêtres (prêtres en paroisse, munis d'un mandat étendu, conseillers de l'évêque) et une trentaine de laïcs (membres d'un service diocésain et d'une équipe pastorale principalement). Ensuite, un questionnaire a été élaboré et proposé à une population complète de prêtres – 124 prêtres en activité en paroisse. Au final, nous avons récupéré 104 questionnaires exploitables. Enfin nous avons dépouillé les journaux diocésains publiés entre 1967 (date de redécoupage du diocèse de Versailles) et 2003. Les deux premiers types de données sont fondés sur le discours tenu par les acteurs concernant leurs comportements – les projets qu'ils mènent dans la paroisse ou encore la façon dont ils perçoivent et négocient leurs relations. Le troisième constitue un discours officiel, contrôlé par l'autorité diocésaine, sur la vie du diocèse. L'observation directe d'activités – relations entre prêtres et laïcs ou entre prêtres, activité en paroisses – a été peu mise en œuvre. Nous avons tout de même assisté à quatre réunions d'un conseil pastoral et une du conseil presbytéral.

Deux éléments concernant la passation du questionnaire sont remarquables. D'une part, elle s'est déroulée alors que l'évêque en place annonçait que la curie romaine avait acceptée son souhait de démissionner et allait être remplacé dans les mois suivants. D'autre part, nous avons obtenu pour cette enquête l'accord de la hiérarchie diocésaine, du vicaire général principalement, ce qui s'est concrétisé par l'annonce de l'enquête dans les « lettres d'information » envoyées de façon hebdomadaire aux paroisses (« Brèves-Evêché »).

Cette partie a un double objectif. Premièrement, il s'agit de présenter la façon dont les données empiriques ont été recueillies (définition de la population, élaboration du guide d'entretien ou du questionnaire, déroulement des entretiens ou de la passation du questionnaire) afin de répondre à la problématique de cette étude et de valider les hypothèses construites dans la partie précédente. Nous présentons ensuite les principaux éléments nous ayant guidé dans l'analyse des données recueillies, entretiens et données relationnelles. Dans un second temps, nous décrirons les principales caractéristiques de la population des prêtres rencontrés, comparée à celles de la population totale des prêtres visés. A cette occasion, nous construirons une variable générationnelle distinguant quatre catégories de prêtres.

Chapitre 3 : Modalités d'enquête et principes d'analyse des données recueillies

Dans un premier temps, nous allons présenter, concernant les entretiens exploratoires et le questionnaire, la délimitation de la population rencontrée, l'élaboration des questions et le déroulement de la passation ou des entretiens. Dans un second temps, nous nous pencherons sur les principes nous ayant guidé dans l'exploitation des données empiriques. D'une part, nous chercherons à rendre compte des entretiens recueillis à partir de deux registres structurés par deux pôles extrêmes (« Quasi-systématicité affective » et « conscience rationnelle et systématique » d'un côté, « insulte » et « nomination officielle » de l'autre). D'autre part, nous centrerons l'analyse des données relationnelles sur les processus politisés de convergence entre prêtres, et particulièrement entre positions de prêtres, à partir de cycles d'échange généralisé.

1. Les entretiens exploratoires

La sélection des prêtres rencontrés a été effectuée selon deux exigences principales. D'une part, il s'agissait de rencontrer des prêtres susceptibles d'être « influents » du fait de leur statut au sein du diocèse : conseillers de l'évêque (doyens, vicaires épiscopaux, vicaire général), curés d'une paroisse importante (selon le nombre de fidèles), ou encore des prêtres qui, sans nécessairement occuper une position importante dans la hiérarchie diocésaine, étaient pourvus d'un statut informel auprès de leur confrère : « grande gueule », « qui a des choses à dire » ou « sérieux ». La rencontre de ces prêtres plus ou moins centraux a permis progressivement d'introduire le principe d'un questionnaire qui porterait particulièrement sur les relations entre prêtres. Nous n'avons cependant pas exclu les prêtres apparemment plus « marginalisés » : prêtre ouvrier, prêtre décrit par l'un de ses confrères comme solitaire, ou encore des prêtres dont je n'avais pas entendu parler même après plusieurs dizaines de rencontres. D'autre part, il s'agissait de respecter une certaine représentativité à partir de différents aspects : principalement le contexte d'exercice (zone pastorale, paroisse ou groupement de paroisses, présence d'une équipe pastorale ou non, milieu socioéconomique, présence d'un curé seul ou collaborant avec un ou plusieurs vicaires) et le critère générationnel.

En ce qui concerne les laïcs rencontrés, les critères de sélection ont été différents. Les entretiens ont été menés auprès de laïcs remplissant principalement deux types de fonction. Il s'agissait de mieux comprendre la prise de décision dans les paroisses et plus particulièrement, dans le cadre de l'équipe pastorale, théoriquement amenée à se généraliser. Ensuite, nous souhaitions rencontrer des membres de

services diocésains administratifs ou pastoraux (catéchèse, formation et économat) avec pour objectif de comprendre les rapports entretenus par les prêtres avec l'administration diocésaine, à partir notamment de l'étude réalisée par Routhier (1993) qui mettait l'accent sur le clivage entre « locaux » et « diocésains » et la question classique de l'intégration de « professionnels » dans une organisation bureaucratique (Davies, 1983). Les entretiens menés auprès des membres d'équipe pastorale se sont généralement déroulés après la rencontre d'un prêtre d'une paroisse donnée, qui, sur ma demande, me proposait de rencontrer telle ou telle personne[110]. Une telle posture a été adoptée pour trois raisons. Il était important d'informer le prêtre – après le déroulement de notre entretien – de mon souhait de rencontrer des laïcs. Cela conduisait le prêtre à me proposer le ou les noms de laïcs (voire à me les présenter directement lorsque les personnes étaient présentes) tout en me laissant, au moins formellement, libre de mon choix. Enfin l'idée était de conduire des entretiens auprès de membres d'équipe pastorale alors que j'avais déjà, suite à ma rencontre avec le prêtre, un aperçu des enjeux (en tout cas tels qu'ils m'avaient été présentés par le prêtre) animant la paroisse : par exemple, la décision de ne célébrer qu'une messe le dimanche matin pour tout un groupement de paroisses ou bien la confrontation entre deux générations de population dans la définition de l' « offre religieuse ».

Pour leur part, les entretiens menés auprès des membres de service diocésain ont été guidés par la volonté de confronter les propos des prêtres – le rôle des services diocésains et la concurrence parfois vivement ressentie entre ces derniers et l'action des prêtres – avec ceux des membres, la plupart laïcs, des services diocésains ; par exemple, le cas de prêtres introduisant ou conservant un « parcours catéchétique » non homologué par le service diocésain concerné, le plus souvent dans un contexte de concurrence avec des « catéchèses parallèles » émanant des milieux désignés comme traditionalistes. De façon plus générale, ces entretiens partaient des critiques émises par les prêtres concernant un supposé empiètement de leurs prérogatives par les services diocésains.

L'élaboration des consignes employées lors des entretiens découle des objectifs énumérés précédemment. Lorsqu'il s'agissait de prêtres, deux consignes avaient été prévues : d'une part, la description de l'activité réalisée localement ; d'autre part, les relations avec ses confrères : de la collaboration dans le cadre du doyenné à la participation à des groupes d'entraide pastorale ou de soutien personnel. Les entretiens auprès des laïcs furent quant à eux organisés autour de quatre questions principales. Il s'agissait tout d'abord d'avoir un aperçu de la « carrière » de la personne dans l'institution catholique (ancienneté dans la paroisse ou la mission diocésaine) ; la façon dont la nomination dans la fonction actuelle s'était déroulée ; la description de leur activité, ce qui les amenait spontanément à

[110] Ce qui a comme contrepartie le fait que la sélection des membres d'équipe pastorale rencontrés a résulté, au moins pour une partie d'entre eux, de la sélection opérée par les prêtres eux-mêmes. Quels sont les critères que ces derniers ont employés afin de justifier le choix de tel membre de l'équipe pastorale plutôt que de tel autre ? On peut les résumer à deux arguments : premièrement, le sentiment qu'au sein de l'équipe pastorale une personne est jugée incontournable ; deuxième argument, la personne est depuis longtemps dans la paroisse et est de ce fait supposée connaître son histoire et ses enjeux (bien souvent structurés par les rapports entre générations). On soulignera cependant que ces laïcs n'ont pas, pour certains, hésité à formuler des commentaires critiques à l'égard du prêtre.

aborder la question des rapports avec le prêtre et avec les autres laïcs ; puis plus précisément, soit à partir des propos mêmes de la personne soulignant – ce qui était bien souvent le cas – un point débattu en équipe pastorale, soit à partir des informations obtenues lors de la rencontre avec un prêtre de la paroisse, nous avons proposé de raconter le déroulement des délibérations aboutissant à une prise de décision[111]. Enfin ces entretiens ont par ailleurs souvent donné l'occasion aux laïcs d'apprécier le prêtre avec lequel ils travaillaient, dans l'activité de collaboration elle-même (accepte-t-il facilement de déléguer des tâches, de partager la prise de décision avec des laïcs, etc.) ou encore concernant les qualités pastorales ou spirituelles du prêtre (qualité des sermons ou plus généralement du soutien spirituel apporté).

2. Le questionnaire

Nous présentons ici les différentes étapes ayant mené à la définition de la population des prêtres enquêtée. Dans le cadre diocésain, on peut recenser plusieurs contextes d'activité religieuse ainsi que différents statuts parmi les principaux acteurs investis dans cette activité. Ces contextes et acteurs sont présentés dans le tableau 1 ci-dessous. On notera que ne figurent pas les oppositions, parmi les « laïcs en responsabilité », entre salariés et bénévoles et entre permanents et non permanents qui structurent formellement cette population, au côté de la partition entre ceux qui détiennent une lettre de mission (« assistants pastoraux ») et ceux qui n'en possèdent pas. Cette étude se restreint d'un côté au cadre paroissial, à certains conseils diocésains (conseil presbytéral et conseil épiscopal) et aux services diocésains et de l'autre à l'évêque[112], aux prêtres en paroisse et aux animateurs pastoraux principalement membres d'équipe pastorale.

2.1 Sélection parmi les 339 prêtres recensés dans l'annuaire diocésain 2001

Nous avons utilisé quatre critères afin de sélectionner la population enquêtée : le statut reconnu au sein de l'Eglise catholique (l'ordination presbytérale) ; le fait d'être en activité plutôt que d'être à la retraite ou en « semi-retraite » ; le fait d'être nommé dans une paroisse plutôt qu'en aumônerie ; le fait d'être un prêtre attaché au diocèse de Versailles de façon si ce n'est permanente (incardination) au moins durable, ce qui met de côté les prêtres étudiants venus de pays étrangers et dont la présence est temporaire.

---

[111] Malheureusement la question portant sur l'évaluation de la mise en œuvre et de la réussite d'un projet n'a pas donné lieu à des réponses intéressantes ; d'une part du fait du caractère relativement récent de la création des équipes pastorales et d'autre part parce que les délibérations abordées concernaient des projets récemment décidés et mis en œuvre et dont l'évaluation n'avait pas commencé ou était seulement en cours.

[112] Nous avons seulement croisé l'évêque à deux reprises. On soulignera son insistance à ne pas réduire l'Eglise catholique et le diocèse en particulier à une organisation bureaucratique.

Tableau 1 : Les différents cadres et acteurs de l'activité religieuse dans le contexte diocésain

CADRES DE L'ACTIVITE RELIGIEUSE	ACTEURS DE L'ACTIVITE RELIGIEUSE
Paroisse	Evêque
Enseignement catholique	Prêtres
Aumôneries (principalement des établissements scolaires, hospitaliers ou pénitenciers).	Diacres permanents
Communautés religieuses	Moines et moniales (accomplissant une activité contemplative)
Mouvements chrétiens (action catholique, par exemple)	Religieux et religieuses (accomplissant une activité dans le monde)
Services diocésains	Ministres institués[113]
Conseils de l'évêque	« Animateurs pastoraux » (lettre de mission)
	Laïcs en responsabilité (sans lettre de mission)
	« Simples » fidèles

2.1.1 Présentation de la population totale des prêtres dans le diocèse de Versailles par fonction

Le tableau 2 décrit la répartition des prêtres incardinés ou exerçant une activité dans le diocèse de Versailles. Il constitue la base de population initiale sur laquelle opérer différents filtres afin d'obtenir la population finale, à laquelle était destiné le questionnaire ainsi que la liste des noms à proposer aux prêtres afin qu'ils désignent leurs partenaires d'échange en matière de collaboration, de demandes de conseil, d'amitié et de soutien personnel.

2.1.2 Les différentes étapes dans la sélection de la population à étudier

A partir de la population des 339 prêtres recensés dans le diocèse, nous avons tout d'abord enlevé tous les prêtres d'une part n'exerçant pas ou plus et d'autre part n'accomplissant pas une activité pastorale dans le diocèse de Versailles au moment de l'enquête. Il faut distinguer au sein de cette dernière catégorie d'un côté les prêtres qui sont depuis longtemps en activité à l'extérieur du diocèse de ceux, exerçant momentanément leur activité en dehors du diocèse (envoi d'un prêtre dans un diocèse voisin pour une durée de cinq ans ou encore voyage d'étude pendant une année, par exemple). De façon

[113] Il s'agit, après le Concile Vatican II, de laïcs auxquels on confie des activités dans les célébrations liturgiques, qui correspondaient auparavant aux « ordres mineurs » : acolyte et lecteur. On dénombrait, au moment de l'enquête dans le diocèse de Versailles, seulement neuf « ministres institués », tous masculins.

générale, il s'agit de ne retenir que les prêtres qui, de par leur appartenance à la même « Eglise particulière », étaient amenés à coopérer ensemble dans un même contexte organisationnel et à contribuer à la construction d'un consensus. La suppression de la seconde fraction de prêtres, ceux partis dans un diocèse pour un temps donné, pose relativement problème, en ce sens que contrairement à la première, ces prêtres seront amenés à revenir exercer dans le diocèse. Ils étaient susceptibles de conserver un certain nombre de liens (au moins épistolaires) avec leurs confrères. Cependant si l'on examine le cas de deux prêtres, partis en début d'année et amenés à revenir dans un avenir proche, seuls deux de leurs confrères les ont mentionné durant la passation du questionnaire. Au final, une fois ce premier critère de sélection appliqué, nous obtenons une liste de 223 prêtres que nous avons présentée aux prêtres enquêtés lorsque nous leur posions les « générateurs de noms ».

Dans un deuxième temps, nous avons retiré de la cette population l'ensemble des prêtres qui n'exerce pas principalement ou même secondairement une activité paroissiale, ce qui comprend les prêtres en activité dans les catégories « Services généraux », « services d'éducation et d'enseignement » et « autres ministères ». Ce principe de sélection est tout d'abord fondé sur le « retour à la paroisse » (Palard, 1985 ; Courcy, 1999) parallèle au déclin des mouvements (Bouju, 1999 par exemple). On note ainsi que la majorité des prêtres recensés dans le tableau 2, et exerçant dans le diocèse, dispose d'une mission en paroisse. D'autre part, et ce qui n'apparaît pas dans le tableau, la totalité des prêtres nouvellement ordonnés sont affectés à des paroisses. Deuxièmement les principaux conseillers de l'évêque ont précédemment exercé dans une paroisse et les prêtres faisant partie des conseils diocésains possèdent tous une charge pastorale dans le cadre paroissial. Mis à part le cas du conseil presbytéral au sein duquel on relevait, en 1999, la présence d'un prêtre aumônier pour des raisons de représentativité du corps presbytéral. Cela illustre néanmoins le fait que la construction d'un consensus au sein du diocèse s'appuie quasi exclusivement sur les prêtres en paroisse. Ce deuxième critère a pour conséquence de ramener notre population à 147 prêtres.

Enfin nous avons ôté de cette sous-population des prêtres en activité paroissiale les prêtres dits « résidents », c'est-à-dire se trouvant dans une situation de « semi-retraite » (n'exerçant plus une charge pastorale en tant que telle mais apportant leur aide) ainsi que les prêtres étudiants d'origine étrangère, dont la présence est temporaire. Il faut enfin signaler que deux conseillers de l'évêque – deux vicaires épiscopaux de zone – n'avaient pas au moment de l'enquête de mission paroissiale. Nous les avons ajouté à la population précédemment définie, ce qui nous donne un total de 124 prêtres visés par le questionnaire.

Tableau 2 : Etat des prêtres par fonction à la date du 01/10/2000 dans le diocèse de Versailles*

	Prêtres incardinés	Prêtres non incardinés	Religieux	TOTAL
1. SERVICES GENERAUX				
1.1 Vicaires de l'évêque	6			6
1.2 Chapitre	8			8
1.3 Resp. d'un service diocésain	3			3
1.4 Activité au sein d'un service dioc.	2	2	3	7
2. SERVICE DES PAROISSES[114]				
2.1 Curés, adminis., modérat.	77	6	3	86
2.2 Ministère paroissial	40	7	14	61
3. SERVICES D'EDUCATION ET D'ENS.				
3.1 Professeurs				
3.2 Aumôniers d'ens. Catholique	1	1	5	7
3.3 Aumônier d'ens. Public			2	2
4. AUTRES MINISTERES				
4.1 Aumôniers comm. Religieuse	1		1	2
4.2 Aumôniers hôpitaux, prisons	2	3	4	9
4.3 Aumôniers maison de retraite	1			1
4.4 Diocèse aux armées	1			1
4.5 Prêtres au travail	5			5
4.6 Mission ouvrière	1	1		2
4.7 Aumôniers des migrants	2		3	5
4.8 Autres ministères	2	2	14	18
TOTAL des prêtres exerçant une activité dans le diocèse	152	22	49	223
5. NON AFFECTES À UN MINISTERE				
5.1 Prêtres étudiants	3	3	1	7
5.2 Prêtres retiré sou sans affectation	48	11	13	72
6. EN DEHORS DU DIOCESE				
6.1 Ministère national	1			1
6.2 Ministère dans un autre diocèse	23			23
6.3 Prêtres fidéi donum	1			1
6.4 Autres ministères	7			7
6.5 Missionnaires	5			5
TOTAL des prêtres non affectés à un ministère dans le diocèse	88	14	14	116
TOTAL GENERAL	240	36	63	339

* Ce tableau est la stricte reproduction de celui présenté dans l'annuaire diocésain 2001 (p. 26)

[114] D'après ce tableau, on compte 147 prêtres en activité en paroisse. Dans la définition subséquente de notre population, ramenée à 124 prêtres, nous avons écarté les « prêtres étudiants » d'origine étrangère temporairement intégrés au diocèse de Versailles ainsi que les prêtres en « semi-retraite ».

2.2 Construction du questionnaire

Nous avons déjà décrit en introduction la façon dont était globalement composé le questionnaire. On retrouve la liste des questions en annexe 3. Nous souhaitons désormais souligner plusieurs aspects problématiques qui sont apparus durant la phase de test[115], la passation du questionnaire ainsi que dans l'exploitation des données recueillies.

Le premier élément à souligner concerne le fait qu'au moment de l'enquête (en janvier 2001), le diocèse étudié était l'objet d'un changement d'évêque. On peut se demander si une telle transition à la tête du diocèse a influencé les réponses obtenues, particulièrement en ce qui concerne les liens déclarés par les prêtres. On peut répondre de façon négative à cette question pour plusieurs raisons. D'une part, l'arrivée d'un nouvel évêque n'est (le plus souvent) pas suivie immédiatement d'effets. A l'instar du prêtre nouvellement affecté dans une communauté, le nouvel évêque entame une série de consultations afin de prendre connaissance de la situation du diocèse. Ensuite, nous avons considéré que la principale influence de l'évêque concernant les échanges entre prêtres réside dans la politique d'affectation dans les paroisses et dans l'activité de définition et d'attribution de mandats élargis. Autant d'éléments qui ne pouvaient survenir au plus tôt que durant l'année scolaire suivante (2001-2002)[116] ; les affectations officialisées en juin 2001 s'étant négociées dans la continuité des négociations entamées durant l'année scolaire 2000-2001. Enfin cette étude postule la relative autonomie du système d'échange entre prêtres à l'égard de l'évêque. Cela suppose, d'un côté, que certains aspects de ce système d'échange échappent au contrôle de l'évêque et, plus encore, si on fait l'hypothèse de l'existence de la collégialité, qu'il est contraint de les prendre en compte pour gouverner. D'un autre côté, cela ne signifie pas que l'évêque ne puisse chercher et réussir à le modifier (affectations, mandats étendus voire un travail de sape ou de division d'une « niche sociale »).

De façon générale, le questionnaire fut élaboré sous la contrainte de proposer des questions capables de convenir et de susciter des réponses de la part de l'ensemble des membres d'une population aussi hétérogène que celle des prêtres dans ce diocèse. Ainsi fut-il nécessaire soit de formuler certaines questions de façon suffisamment générale afin de permettre à tous les prêtres de pouvoir répondre, soit d'en laisser certaines ouvertes afin de ne pas restreindre les réponses possibles à des modalités significatives seulement pour une fraction des prêtres. Seule la connaissance que nous avons atteint au moyen de cette étude nous aurait permis d'élaborer un questionnaire plus précis et plus rigoureux avec notamment des questions fermées donnant la possibilité de construire des indicateurs plus précis. Un tel constat a trois conséquences. D'une part, il nous a fallu aborder de façon générale un certain nombre de questions. Ainsi si l'on considère que la majorité des prêtres cherche à élever le niveau d'exigence dans

---

[115] Celle-ci s'est déroulée auprès d'une dizaine de prêtres, quelques semaines avant la passation officielle du questionnaire.

[116] Ce qui semble confirmer par les affectations rapportées par le journal diocésain durant la période 2001 à 2003.

la préparation et la célébration des sacrements (baptême et mariage), et cela au-delà des clivages entre orientations pastorales et théologiques, nous n'avons pas d'éléments plus précis permettant de distinguer différentes catégories de prêtres quant à ce degré d'exigence et à sa mise en oeuvre.

Deuxièmement, il a été impossible de ne pas imposer une problématique à une fraction des prêtres, en ce qui concerne la conception de l'activité pastorale sous la forme de « projets ». L'imposition d'une telle problématique a eu cependant comme contrepartie de souligner le peu d'évidence (même parmi les jeunes prêtres) de cette conception et la façon dont elle s'imposait progressivement. Dans ce cadre, on peut regretter néanmoins de ne pas avoir approfondi la mise en projets de l'activité pastorale, en la décomposant en plusieurs questions (inspirées de la façon dont nous décrivons ce phénomène dans la partie suivante) articulant la « définition de la situation locale », la définition (négociée) des « besoins religieux » des fidèles ou des différentes fractions des fidèles, la traduction (négociée) de ces « besoins religieux » en projets pastoraux, leur mise en œuvre et leur évaluation.

Enfin de façon générale, le questionnaire révèle l'exigence de compromis (entre générations et entre orientations pastorales), nécessaires afin de rendre possible la passation d'un même questionnaire auprès d'une population développant des modes d'identification catholique différents. Par exemple, la question portant sur le soutien personnel comportait initialement le terme « engagement », mais il a été rapidement enlevé car, selon plusieurs prêtres, il était beaucoup trop connoté « militant »[117].

Etant donné l'importance donnée à l'origine sociale du clergé, on peut s'étonner qu'une question sur la profession des parents n'ait pas été systématiquement posée aux prêtres. On peut souligner d'une part que la question était présente dans la version préparatoire du questionnaire mais qu'elle a été supprimée pour deux raisons : (a) d'une part, dans la phase de présentation de l'enquête et de test du questionnaire, elle avait posé problème à deux prêtres qui ne comprenaient pas l'intérêt d'une telle question ; cependant, il est vraisemblable – avec le recul – que la plupart des prêtres aurait accepté d'y répondre, quitte à obtenir quelques non-réponses. La difficulté étant ici qu'une fraction de prêtres ayant accepté de participer à l'enquête était certainement hésitante et qu'une telle question aurait pu les dissuader de participer au questionnaire (sauf à la positionner en dernière partie) ; (b) d'autre part, certaines sociologies des organisations postulent l'autonomie du phénomène organisationnel à l'égard de déterminations exogènes ; avec deux postures possibles : soit en intégrant ces déterminations secondairement dans l'étude tel que le fait Crozier dans son étude sur le phénomène bureaucratique (1963) lorsqu'il cherche, par exemple, à corréler le niveau de satisfaction des employés du monopole industriel, leur position au sein de l'organisation et leur origine sociale, soit en les abandonnant comme le fait le même Crozier avec Friedberg dans la théorisation de la sociologie des organisations qu'ils proposent (1977).

---

[117] Pour un aperçu de cette diversité en matière relationnelle, on peut se référer à la triple description des échanges entre prêtres au sein de trois groupes d'affinité différents (*cf.* partie 5 chapitre 11).

Un troisième aspect problématique concerne la formulation des questions ayant trait aux relations entre prêtres. Les « générateurs de noms » sont définis comme des consignes suffisamment précises pour susciter des réponses nominatives sur la base d'une relation supposée, collaboration ou discussion théologique, par exemple. Les générateurs de noms employés dans notre étude sont largement inspirés de ceux élaborés par Lazega (2001) afin d'étudier les relations entre avocats. Ces générateurs de noms ayant trait à la collaboration, au conseil, à l'amitié et au soutien personnel ont comme caractéristique commune d'être facilement transposables à d'autres univers sociaux. On aurait cependant pu utiliser des relations plus spécifiques au monde religieux comme la prière commune ou la discussion théologique. Pour cela, on pouvait s'inspirer d'une question telle que celle exploitée par Willaime (1992) dans le cas des pasteurs protestants : « Dans votre Eglise qui, actuellement, parmi ces personnes ou instances, garantit le mieux, à votre avis, l'autorité doctrinale et la fonction prophétique ? ». Toujours concernant les générateurs de noms, deux principaux problèmes ont été rencontrés : d'abord le fait de formuler des consignes capables de dépasser la seule structure formelle de la circulation des ressources étudiées (les relations hiérarchiques ou dans le cadre d'un doyenné par exemple). Ainsi la demande conseil étudiée devait-elle se dérouler « librement » et « en confiance », les repas entre prêtres se dérouler de façon « gratuite » et la demande de soutien personnel être « approfondie » ; ensuite, la distinction entre le for externe et le for interne empêchait théoriquement de poser une question sur la relation de confession, ce qui nous a motivé à formuler un générateur centré sur le soutien personnel (et non spirituel en tant que tel) concernant le ministère (et non la vie chrétienne en général). On a considéré le soutien personnel, tel qu'il a été formulé, comme une façon pour les prêtres de se situer dans une relation personnelle et réflexive à l'égard de leur ministère, et dans une certaine mesure à l'égard de leur engagement.

3. Principes d'exploitation des données empiriques

Deux élément doivent être soulignés en amont de nos réflexions concernant les principes employés afin d'exploiter les données recueillies. Tout d'abord, et de façon générale, nous avons considéré que le plus important concernant les données recueillies était moins leur supposée validité à l'égard des comportements ou des interactions réelles (même si cet aspect n'est pas à négliger et qu'il est impossible de l'esquiver), que les moyens dont nous disposions pour comprendre la façon dont elles avaient été produites. Dans cette perspective, il est crucial de souligner que la réalisation de l'enquête par questionnaire a été négociée auprès de l'autorité diocésaine, qui en a accepté le principe et a diffusé un message auprès des prêtres, les informant de l'existence de l'enquête et les encourageant à nous accueillir avec bienveillance. Dans ce même ordre d'idées, il semble que l'organisation de cette enquête ait eu un écho au sein des doyennés et des groupes d'affinité, avant et durant la passation du questionnaire ; un certain nombre de prêtres cherchant à s'informer sur l'objectif de l'enquête et la teneur des questions posées. A la limite, on peut se demander, si à la pression exercée par la hiérarchie (par l'intermédiaire de

l'encart, informant du déroulement de cette enquête, inséré dans « Brèves Evêchés », une feuille d'information hebdomadaire) ne se sont pas ajoutées celles internes aux équipes de (jeunes) prêtres[118] et dans une moindre mesure aux doyennés. On peut faire l'hypothèse à partir de cela que les prêtres ayant refusé de répondre sont ceux qui, en plus de ne pas souhaiter participé à l'enquête, ont réussi à échapper à cette double voire triple influence (hiérarchique et entre pairs) : c'est-à-dire les prêtres, d'une façon ou d'une autre, « marginalisés » par rapport au diocèse (et en premier lieu du fait de l'âge et de la proximité de la retraite). Enfin le simple fait d'accepter de répondre au questionnaire (ou à une demande d'entretien) devait prendre une signification particulière pour certains prêtres, dont les relations avec les membres de la hiérarchie diocésaine et leurs confrères étaient pour le moins difficiles. Il s'agissait d'exprimer indirectement leur « bonne volonté » à l'égard du diocèse que d'une certaine façon je représentais du fait de l'autorisation accordée par l'évêché[119]. Il faudrait pouvoir préciser le coût (supposé et avéré) d'un refus, ce qui n'est pas très évident ; ou encore s'interroger à chaque fois sur la signification donnée par le prêtre au fait d'accepter ou de refuser de répondre au questionnaire. Enfin soulignons que l'enquête exploratoire s'est déroulée sans demande d'autorisation, les prêtres acceptant (pour la quasi-unanimité) de me recevoir, même ceux qui, par la suite et pour différentes raisons, refuseront de répondre au questionnaire.

De façon générale, l'objectivité en sociologie repose pour une bonne part sur l'élucidation des critères d'un côté qui ont prévalu dans la sélection et l'organisation des « données » et de l'autre qui nous ont motivé à écarter certains faits.

3.1 Les entretiens

La conduite et l'analyse d'entretiens constituent une méthode largement employée en sociologie mais qui s'avère difficilement standardisable ce qui constitue son principal avantage et en même temps son principal inconvénient. Il s'agit ainsi d'une méthode d'une grande souplesse mais qui n'offre que peu de moyens d'objectivation outre la retranscription et la comparaison entre discours. Sans les détailler, on peut citer trois principes élémentaires qui nous ont guidé concernant l'analyse d'entretiens. Premièrement, le discours est un élément essentiel des phénomènes sociaux et contribue à la construction et à la légitimation de la réalité sociale, qui n'est pas sans coopération ni conflit. Deuxièmement, il est à rapporter à la position sociale de celui qui l'énonce. Enfin il a été produit dans un contexte et une interaction spécifique, qui implique un comportement modifié (stratégique ou non) dans la présentation de soi.

---

[118] Ce que semblent confirmer les propos du prêtre 35.

[119] Jusqu'à être considéré comme le membre d'un cabinet d'audit envoyé par l'évêché (prêtres 32 et 59), ou bien encore considéré comme faisant le travail de contrôle et d'évaluation que les vicaires épiscopaux de zone devaient théoriquement prendre en charge mais que leur surcharge d'activités ne leur permettait pas de réaliser (prêtres 33 et 57).

Un diocèse peut être considéré comme un espace social dans lequel on observe des luttes symboliques qui ont pour enjeu la représentation de cet espace ou de sa propre position (identité sociale), luttes qui contribuent à la construction collective de la vision du prêtre, du diocèse ou de l'Eglise catholique. Dans ce cadre, on peut distinguer dans le discours recueillis deux dimensions opposant des registres extrêmes. Ces registres prennent pour objet l'activité réalisée dans les paroisses et les opinions politisées portant sur l'organisation diocésaine de cette activité (deux des principaux aspects abordés dans les entretiens). Ces dimensions sont ainsi ancrées dans la politisation des échanges entre prêtres, dans les aspects culturels et structurels du phénomène tel qu'il a été défini dans la partie précédente et leur distribution parmi les prêtres ne sont pas étrangères au phénomène de collégialité.

La première dimension s'inspire de la distinction établie par Bourdieu (1960 : pp. 75 et suiv.) situant un discours sur un axe allant de la « quasi-systématicité affective » – une vision du monde fondée sur le sentiment et le compte-rendu de manifestations phénoménales – à la « conscience rationnelle et systématique » – une vision du monde fondée sur un ensemble de notions et une perception globale (ou systémique) d'un phénomène. Cette distinction est comparable à celle établie par Goudet (1997) qui observe deux types de registre dans les discours produits dans le contexte d'une réunion synodale : d'un côté, le registre socioémotionnel, exhortatif, spirituel et pastoral (au sens de « simples » adaptations locales) employé par les acteurs de base de l'organisation diocésaine, prêtres (âgés) et laïcs ; de l'autre, le registre de la connaissance, du discernement et de la doctrine monopolisé par l'évêque. Cela appelle plusieurs remarques. Tout d'abord, il faut bien prendre garde à la notion de rationalité telle qu'elle est employée ici. Elle se réfère à deux aspects solidaires des discours. D'une part, elle se fonde sur le processus de rationalisation du rapport au catholicisme, plus axé sur la compréhension, depuis les années 1950, et qui est corrélatif de l'exigence de construction d'un consensus qui suppose que celui-ci ne « tombe pas d'en haut » mais soit débattu (logique qui imprègne particulièrement l'idéologie du diocèse étudié, dans les années 1990 au moins). D'autre part, cette rationalité se réfère également à la conception « diocésaine » du prêtre et s'associe plus généralement à la construction d'une identité diocésaine et d'un intérêt diocésain (assimilé à un bien commun) qu'il s'agit de défendre et de promouvoir (au sens où un comportement est supposé rationnel de la part d'un prêtre s'il dépasse le seul intérêt local – l'esprit de clocher – et contribue à l'intérêt diocésain). La conception « diocésaine » du prêtre manifeste le souhait de réduire les tensions entre niveaux hiérarchiques (entre prêtres plus ou moins organisés et l'autorité épiscopale) avec la création d'un espace institutionnel de débats entre prêtres et évêque, le conseil presbytéral, dans lequel on observe des délibérations quasiment d'égal à égal[120]. Au final, le registre rationnel et systématique vise la production de ce que nous avons appelé dans la partie précédente une « théologie à moyenne portée » ou une « définition théologique de la situation », c'est-à-dire la systématisation de convictions sous-jacentes à son engagement (comme prêtre ou autres) en un ensemble

[120] C'est en tout ce que nous avons observé lors de la réunion du conseil presbytéral à laquelle nous avons assisté. Cela reste à moduler selon les diocèses et les évêques

d'arguments mobilisables dans les débats et comme justification des projets pastoraux menés localement ; autrement dit, l'emploi de « raisons positives » afin de légitimer la façon dont le prêtre exerce son activité. Deuxième remarque, la monopolisation par l'évêque et les membres de la hiérarchie diocésaine de registre du registre rationnel et systématique (associé à la défense de l'intérêt diocésain) serait caractéristique d'une structure bureaucratique d'autorité, dans laquelle un aspect fondamental de l'activité serait concentré dans les mains d'un groupe restreint. A l'inverse, la collégialité entre prêtres dépend de la participation (faisant l'objet d'une forte pression, représentée par l'évêque, vers le consensus) plus ou moins étendue de tous les prêtres (et potentiellement à tous les laïcs avec une responsabilité pastorale, par exemple) à ce registre du discours. Ainsi l'équilibre de la bureaucratie et de la collégialité se manifeste-t-il, dans notre cas, par la coexistence de ces deux pôles de discours.

La seconde dimension se compose de deux pôles extrêmes dans les stratégies de production d'une représentation de l'espace social considéré (Bourdieu, 2001), indissociable des stratégies portant sur la construction d'un statut, telle que nous l'avons mentionnée dans le chap. 2 : le pôle de l' « insulte », c'est-à-dire la production de nominations particulières et intéressées dont l'efficacité est corrélative du niveau d'autorité (informelle et formelle) d'un individu et celui de la « nomination officielle », c'est-à-dire l'acte d'imposition symbolique qui a pour lui la force du collectif, du consensus, du sens commun, parce qu'elle est opérée par un mandataire institutionnel. D'un côté, l' « insulte » à laquelle on peut associer toutes les tentatives de dévoilement du fonctionnement de l'Eglise catholique est la seule ressource des plus marginalisés et qui, en même temps, renforce leur marginalisation. Leur « marginalité » (en un sens, le fait de n'avoir ni rien à perdre, ni rien à gagner) relève soit du fait de la proximité de la retraite, soit étant d'une façon ou d'une autre liée à leur exclusion du jeu diocésain (prêtres 32, 59, 62 ou 70 par exemple) : les insultes et de façon générale le dévoilement trivial du fonctionnement de l'Eglise catholique portent sur le rapport à l'argent, la priorité donnée aux classes moyennes et aisées (aux dépens des classes populaires) et sur la façon de faire carrière dans l'institution. Dans le cadre du modèle « unanimiste » décrit par Palard (1985 : pp. 104-105), les critiques émises par les prêtres qui visent l'évêque sont considérées à la manière de l' « insulte »[121], manifestant les tensions entre « simples prêtres » et le groupe restreint à la tête du diocèse (évêque et proches conseillers). De l'autre, la nomination officielle est le monopole de l'évêque et de ses proches conseillers, et comporte notamment la distribution de mandats étendus. Une nouvelle fois, la collégialité entre prêtres suppose l'abandon du registre de l'« insulte » et l'adoption d'un registre à mi-chemin avec la « nomination officielle » qui demeure formellement la prérogative de l'évêque (et par délégation de ses conseillers) ;

---

[121] « Les débats suscités par l'examen du « projet diocésain » – comme la consultation nationale décidée par l'épiscopat en 1969 – ont mis en évidence l'ancrage au sein du clergé d'une attitude contestatrice de l'autorité hiérarchique. Sans doute, au cours des années 1950, le cardinal Richaud n'était-il pas à l'abri des critiques émanant du clergé, mais ces critiques, qui demeurent aujourd'hui sous la forme d'anecdotes, prenaient un tour plus ironique que proprement oppositionnel ; surtout, elles ne lui étaient pas directement adressées. Elles pouvaient difficilement, de ce fait, se constituer en courants susceptibles de peser sur l'orientation de la pastorale diocésaine. »

c'est-à-dire la capacité à produire un discours capable d'absorber l'incertitude et fondé sur la force du consensus local élaboré à l'intérieur d'une « niche sociale ».

Ainsi nous apparaît-il nécessaire de situer les discours recueillis par rapport à ces deux dimensions, et de rapporter les discours recueillis à la position occupée par un prêtre principalement selon deux dimensions dans le système d'échange décrit dans le chapitre 11 : la dimension opposant les positions centrale / périphérique et la dimension distinguant des « niches sociales » associées à des « offre religieuses » spécifiques. Deuxièmement, Il peut y avoir la tendance pour le chercheur soit à entrer en concurrence avec les « discours rationnels et systématiques » recueillis au motif qu'ils constituent des discours « tout faits », avec lesquels il s'agirait de rompre, soit à y être sensible du simple fait que le chercheur souhaite également construire un discours rationnel et systématique, et les reprendre en leur donnant une forme sociologique, sans s'interroger sur les conditions qui facilitent la production de tels discours. Cela pose les questions d'une part du choix des informateurs et d'autre part de la sélection des « informations » recueillies. Par exemple, nous avons fondé en partie notre conception de la « niche sociale » dans le milieu presbytéral à partir de l'extrait d'un entretien auprès d'un prêtre « militant » et relativement politisé (et dont l'extrait est présenté en annexe 2).

Les principaux éléments d'objectivation des discours recueillis (qui constituent le cœur de cette étude) résident ainsi dans la détermination des conditions expliquant l'emploi de tel registre plutôt qu'un autre. On peut distinguer trois types d'élément : (a) la possession d'un niveau de capital culturel dont le diplôme religieux est un indicateur (on peut se référer au tableau 5 dans le chapitre suivant, décrivant la distribution des niveaux de diplôme selon la génération des prêtres) ; (b) dans une perspective relationnelle, on peut mettre l'accent sur production collective de tels discours systématiques au sein de groupes informels de prêtres, comprenant des revendications politiques dans le cadre diocésain, articulant un ensemble de projets pastoraux avec une « définition théologique de la réalité » et (c) enfin des dispositifs organisationnels et culturels tels que ceux décrits dans la première partie, particulièrement la formation initiale ou continue. Ainsi est-il nécessaire d'interroger, sur le rapport entre les classements à prétention objective produits par le chercheur et les classements que les acteurs opèrent eux-mêmes et de rappeler que l'objet de la sociologie n'est pas la production de classements (dont les frontières ne sont objectivement jamais nettes et constituent des constructions sociales) mais l'étude des luttes et de la concurrence dans la définition de ces classements ; luttes et concurrences auxquelles le discours sociologique lui-même peut difficilement échapper.

3.2 Les données relationnelles

Dans la perspective de l'analyse des réseaux de relations (Lazega, 1998), on peut concevoir une « structure sociale » comme un système d'échange de plusieurs ressources entre acteurs individuels ou collectifs. Cette approche souligne les contraintes et les opportunités que ce système d'échange fait peser

sur les comportements ou les prises de position des acteurs. On considère qu'un sous-ensemble d'acteurs forme une « position » au sein d'un système d'échange lorsque les contraintes et les opportunités que fait peser sur eux la structure d'échange sont relativement similaires. L'étude de la discipline sociale entre prêtres et de la coexistence entre les formes bureaucratique et collégiale dans leur système d'échange au moyen de l'analyse des réseaux de relations soulève deux questions : d'une part, celle du passage entre la sociologie des champs sociaux développés par Bourdieu et que nous avons mobilisée à une sociologie des organisations fondée sur l'analyse stratégique (Crozier, 1963 ; Crozier et Friedberg, 1977), combinée à l'analyse des échanges de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel entre prêtres ; d'autre part, la question de la qualité des données relationnelles recueillies.

3.2.1 Pertinence de l'analyse des réseaux de relations

On peut souligner au moins trois critiques opérées par Bourdieu à l'égard de l'analyse des réseaux de relations (que l'on considère comme une modalité particulière, rattachée à l'analyse stratégique, de l'étude des phénomènes intraorganisationnels) :

(a) Arguant du fait que les interactions de face-à-face sont déterminées principalement par des rapports sociaux objectifs, les échanges réels ne représenteraient qu'une manifestation partielle des relations structurales, permanentes et invisibles (Bourdieu, Chamboredon et Passeron, 1968 : p. 33). Autrement dit, l'étude des processus interactionnels pour eux-mêmes vouerait le chercheur à n'observer que des processus « idiosyncrasiques », c'est-à-dire indépendants de tout facteur extérieur. Dans le cadre de la sociologie des champs sociaux, deux cas sont possibles (et solidaires). Soit les interactions sont structurées par des rapports sociaux transcendants les champs sociaux (rapports de classe, de sexe ou d'âge, par exemple) ; à notre connaissance, seule la série d'études menées par Mitchell (1965 ; 1967) a cherché à mesurer la façon dont ce type de rapports sociaux objectifs (âge et origine sociale) structuraient, dans la sphère religieuse, les interactions entre pasteurs et entre pasteurs et fidèles[122]. Soit les relations interpersonnelles sont structurées par les positions objectives et leurs rapports qui composent un champ social donné, plus ou moins autonomes à l'égard du champ économique ou des classes

[122] Le point de départ des deux études de Mitchell (1965 ; 1967) consiste à s'interroger sur l'impact d'un critère exogène sur l'activité religieuse, dont une grande part est occupée par une gestion des relations et alors que l'idéologie chrétienne met l'accent sur le traitement égal des personnes, quelles que soient leurs caractéristiques. Plus précisément dans une étude publiée en 1967, Mitchell s'interroge sur les conséquences de la proximité ou au contraire de la distance sociale entre pasteurs (selon la profession de son père) et communautés des fidèles (selon la situation socioprofessionnelle dominante de la communauté) sur les demandes de conseil par les fidèles, sur la perception par le pasteur d'une incompréhension à l'égard des fidèles ou encore sur la fréquence (déclarée par le pasteur) de refus par les leaders laïcs d'un projet. Les conclusions sont de deux ordres : (a) on observe, de façon générale, une moindre mise en relation entre fidèles et pasteur et une moindre compréhension entre eux lorsque la distance sociale est importante (classe aisée vs classe modeste dans un sens comme dans l'autre) ; (b) cependant l'identité ou au contraire l'altérité sociale n'explique pas toute les situations observées, ce qui laisse penser d'une part que d'autres variables (extérieures à la sphère religieuse) joue sur les relations entre pasteurs et fidèle et d'autre part que dans certaines situations, pasteurs et fidèles surmontent leur différence sociale (sans que l'on sache précisément comment).

sociales. Ces positions, au sein du champ religieux par exemple (prêtre / laïc, prophète et magicien), sont le produit d'une part de la transfiguration (au fondement de leur efficacité sociale[123]) des rapports de classe (sociale ou de sexe, par exemple) et d'autre part d'un effet de concurrence interne, sans que l'articulation entre ces deux aspects ne soit complètement clarifiée (Bourdieu et Saint-Martin, 1982). On sait simplement que plus le champ social considéré est autonome, plus les interactions qui s'y déroulent à l'intérieur sont structurées par un effet de concurrence. Dans le cas du champ religieux, et si l'on passe à une sociologie des organisations, afin d'étudier un diocèse et des prêtres en particulier, on pourrait souligner combien l'autonomisation du champ religieux, et dans notre cas l'autonomisation de l'activité des prêtres à l'égard des demandes des fidèles laïcs dépend de la substitution d'un rapport pratique donné (l'usage socialement différencié des mêmes rites, concepts et symboles religieux selon différentes fractions de laïcs) par un autre rapport pratique (l'usage de ces mêmes signes religieux dans le rapport entre prêtres et fidèles). Cette substitution dépend de l'activité de maintien de l'autorité des prêtres à l'égard des fidèles et du degré de résistance de la part des fidèles à l'égard de la délégation de l'activité religieuse à des prêtres. On peut ainsi considérer que dans le cadre de notre problématique sur le processus d'unification de l'Eglise catholique, l'autonomisation du « champ catholique » et plus spécifiquement l'autonomisation de l'activité accomplie par les prêtres à l'égard des différentes fractions de fidèles est une des conditions de neutralisation des usages différenciés des rites, concepts et symboles religieux et repose sur la formation d'un système d'offres religieuses « opposées et complémentaires », parallèle et soutenu par l'existence d'un système d'échange entre prêtres, et particulièrement un système de positions de prêtres associées à ces « offres religieuses » (double système considéré comme décrivant l'« effet de concurrence » interne au champ religieux et, dans notre cas, à l'ensemble des prêtres au sein d'un diocèse). C'est dans cette perspective qu'il convient d'orienter l'analyse empirique des relations entre prêtres quant au travail d'unification catholique.

(b) Selon Bourdieu, l'étude des échanges réels entre agents ou groupes d'agents constituerait un obstacle à l'étude des rapports objectifs et notamment des rapports de voisinage dans l'espace théorique en restreignant l'analyse à l'étude des rapports de « voisinage interactionnel » (1984 : note 2 p. 3) ; autrement dit, Bourdieu limite l'étude des échanges réels à celle de la cohésion entre agents ou groupes d'agents (c'est-à-dire approximativement les sous-ensembles d'une population caractérisés par une forte densité d'échanges) et omet de mentionner l'analyse des échanges réels en termes d' « équivalence structurale » ; technique qui rend opérationnelle l'idée de « voisinage dans l'espace théorique » en

[123] « Mais on ne comprendrait pas complètement l'efficacité symbolique des langages politiques ou religieux si on la réduisait à l'effet des malentendus qui portent que des individus en tout opposés à se reconnaître dans le même message. Les discours savants peuvent tenir leur efficacité de la correspondance cachée entre la structure de l'espace social dans lequel ils sont produits, champ politique, champ religieux, champ artistique ou champ philosophique, et la structure du champ des classes sociales dans laquelle les récepteurs sont situés et par rapport à laquelle ils interprètent le message. L'homologie entre les oppositions constitutives des champs spécialisés et le champ des classes sociales est au principe d'une amphibologie essentielle qui se voit particulièrement lorsque, en se diffusant hors du champ restreint, les discours ésotériques subissent une sorte d'universalisation automatique, cessant d'être seulement des propos de dominants ou de dominés au sein d'un champ spécifique pour devenir des propos valables pour tous les dominants ou tous les dominés. » (Bourdieu, 2001 : pp. 64-65)

réunissant au sein d'une même position les agents ou groupes d'agents qui, placés dans des conditions (relationnelles) semblables, c'est-à-dire partageant approximativement un même profil relationnel sans qu'ils n'entrent nécessairement en interaction entre eux, auraient tendance à se comporter de façon similaire. L'analyse en termes d' « équivalence structurale » est une des modalités pratiques de l'étude empirique des interactions entre prêtres que nous avons employée afin de construire le système d'échange entre prêtres.

Les points (a) et (b) nous permettent ainsi de souligner le passage entre une sociologie en champs, fondée sur des positions objectives d'acteurs définies par la distribution initiale des différents espèces de capitaux conjugués à un « effet de concurrence » commandant les stratégies employées par leurs occupants, à une sociologie des organisations. Tel que nous l'employons, celle-ci reprend à son compte ce qui nous parait être l'essentiel de la notion de champ, c'est-à-dire les conditions de l'autonomisation de l'activité qui s'y déroule, mais combinée, par l'intermédiaire de l'analyse des réseaux de relations, à une conception différentes des positions d'acteurs, définies ici au sein d'une population complète à partir de l'équivalence structurale et des échanges interpersonnels.

(c) Une troisième critique concerne la théorie élitiste de diffusion d'une pratique ou d'une opinion selon le modèle de la « tâche d'huile » et qui vise à remonter les réseaux de circulation de pratiques ou d'opinions jusqu'à leurs sources, c'est-à-dire les « faiseurs d'opinion » ou les « pionniers » dont, souligne Bourdieu (2001 : p. 219) on ne songe jamais à demander qui fait leur opinion ou leur pratique.

> « Du fait que le moteur même du changement n'est autre que l'ensemble du champ linguistique [ou religieux ou artistique, etc.] ou, plus précisément, l'ensemble des actions et réactions qui s'engendrent continûment dans l'univers des relations de concurrence constitutives du champ, le centre de ce mouvement perpétuel est partout et nulle part, au grand désespoir de ceux qui, enfermés dans une philosophie de la diffusion fondée sur l'image de la « tâche d'huile » (selon le trop fameux modèle du *two-step flow*) ou du « ruissellement » (*trickle-down*), s'obstinent à situer le principe du changement en un lieu déterminé du champ linguistique. Ce qui est décrit comme un phénomène de diffusion n'est autre chose que le processus résultant de la *lutte de concurrence* qui conduit chaque agent, au travers d'innombrables stratégies d'assimilation et de dissimilation (par rapport à ceux qui sont situés devant et derrière lui dans l'espace social et dans le temps), à changer sans cesse de propriétés substantielles (ici des prononciations, des lexiques, des tours syntaxiques, etc.) tout en maintenant, par la course même, l'écart qui est au principe de la course. » (*ibid.*, p. 98)

Les études employant l'analyse des réseaux de relations ont, à l'inverse, largement mis en avant la « force des liens faibles ». Dans le cas de la diffusion d'une pratique ou d'une opinion, la « force du lien faible » réside (a) dans la capacité pour un acteur à se préserver l'exclusivité d'une relation (ou d'un canal de diffusion de pratiques ou d'opinions) lui permettant d'avoir seul accès à des pratiques ou opinions rares (pour un groupe social donné) et (b) à les diffuser au sein de ce groupe (en se l'appropriant de façon plus ou moins personnelle) afin d'en tirer un profit personnel matériel ou symbolique ; se figurant lui-même comme un « faiseur d'opinion » ou un « pionnier » et cherchant à imposer cette représentation aux autres membres du groupe. On peut faire deux remarques : on met l'accent dans ce cas

sur la diffusion d'une pratique ou d'une opinion, et non sur les conditions de la réception ou de l'adoption par les autres de l'opinion ou la pratique diffusée ; d'autre part, la description proposée de ce que recouvre la « force du lien faible » fait la part belle aux calculs conscients, alors qu'il s'agit dans bien des cas d'un phénomène qui échappe à l'intentionnalité stratégique (dans certains contextes en tout cas).

(d) L'analyse des réseaux de relations entre, à nos yeux, parfaitement dans le cadre de l'étude de l'économie et de la morphologie des groupes sociaux (troisième principe de rupture dans la construction sociologique d'un objet élaboré dans *Le métier de sociologue* : p. 33[124]) : elle constitue une méthode (parmi d'autres) adaptée à l'étude de certains phénomènes comme par exemple celui de l'échange (restreint ou généralisé) de critiques au sein de la communauté des sociologues (*ibid.* : pp. 104-105) ; L'objectivité sociologique étant ici considérée comme le résultat de l'autonomisation du champ de la sociologie, autonomie conditionnée par les échanges généralisés (plutôt que restreint) entre chercheurs, ce qui aurait comme conséquence l'homogénéisation des principes épistémologiques utilisés. Ou encore cette méthode est pertinente afin d'étudier le travail de mobilisation d'une « classe-en-soi » pour qu'elle devienne une « classe-pour-soi » (1984), c'est-à-dire au travail de politisation qui se fonde et se manifeste notamment dans les échanges réels (de l' « insulte » à la « nomination officielle »).

Si l'on conjugue les deux points précédents, il nous semble que les modalités (et ses transformations) de l'activité pastorale (entre prêtres) sont moins l'objet de diffusions d'innovations en tant que telles que d'un processus politique[125] de convergence (ou de divergence) au moyen de flux d'échange généralisé (ou restreint) entre prêtres dans le développement d'offres religieuses et la construction d'un consensus.

3.2.2 La combinaison des liens déclarés

L'exploitation des données est en grande partie fondée sur l'analyse des structures relationnelles recueillies au moyen des « générateurs de noms », c'est-à-dire la déclaration par les prêtres de leurs partenaires d'échange en matière de collaboration, de demandes de conseil, d'amitié et de soutien personnel. On peut se demander ce qu'implique la combinaison de ces déclarations individuelles en un réseau complet composé des quatre échanges. Deux postulats nous semblent nécessaires afin d'opérer une telle combinaison. Premièrement, la (relative) comparabilité des réponses aux générateurs de noms est postulée. Dans ce cadre, les problèmes fondamentaux auxquels sont confrontés les chercheurs résident dans l'infinité et la fluidité des interactions (Marsden, 1990) ou l'ambiguïté des relations couramment mobilisées, telles que l'amitié (Fischer, 1982). Trois éléments sont alors nécessaires afin d'homogénéiser l'interprétation des générateurs de noms. Le premier consiste à définir le générateur de

---

[124] « Le principe de la non conscience impose au contraire que l'on construise le système des relations objectives dans lesquelles les individus se trouvent insérés et qui s'expriment plus adéquatement dans l'économie ou la morphologie des groupes que dans les opinions ou intentions déclarées par des sujets. »

[125] Au sens de la notion de « politisation » telle que nous l'avons définie dans le chap. 2.

nom à partir d'un échange concret (élaboration commune d'un projet, demande de conseil en confiance et librement concernant une question délicate, pratiques conviviales telles que le repas ou les vacances, réflexion approfondie sur la dimension personnelle du ministère) plutôt qu'au moyen d'une relation générale (ami, confident ou collaborateur par exemple). Il est, d'autre part, important d'assortir la question d'une limitation temporelle (durant l'année écoulée). Enfin présenter la liste complète des membres de la population complète étudiée facilite la remémoration des liens peu réguliers ou moins intimes (Marsden, 1990). Un ensemble d'articles met également l'accent sur les opérations cognitives : l'interprétation du générateur de noms (Marsden et Bailey, 1999 ; Straits, 2000) ou l'opération de remémoration des liens et des personnes (Brewer et Yang, 1994).

Un autre élément, dans ce cadre, concerne la qualité des données relationnelles recueillies. Celle-ci porte autant sur le critère d'homogénéité des réponses que sur celui de l'exhaustivité de ces dernières. Les études concernant ce thème (Holland et Leinhardt, 1973 ; Killworth et Bernard, 1978 ; Marsden, 1990 ; Feld et Carter, 2002) adoptent pour la plupart une attitude considérant systématiquement les ensembles de liens recueillis comme décomposables en liens réels (« true structure ») et en erreurs (« noise »). Le principal problème des erreurs dans les déclarations proviendrait de leurs répartitions non aléatoires. Comme le soulignent, par exemple, Feld et Carter (2002) qui distinguent d'un côté, les biais liés à la sous ou à la sur-déclaration de liens envoyés et de l'autre, les biais liés à la sous ou sur-évaluation des liens reçus, qui seraient particulièrement sensibles dans les ensembles organisés hiérarchiquement. Cependant, selon nous, il ne faut pas considérer ce type de phénomènes comme un « biais ». Il est certain que dans notre étude, il y a certainement eu un effet de sur-déclaration de liens envoyés à l'égard des prêtres les plus centraux, et particulièrement les membres de la hiérarchie. Cela se confirme, par exemple (et pour reprendre un indicateur utilisé par Feld et Carter) par le fait que les prêtres les plus centraux (formellement et informellement) envoient plus souvent que les autres des liens qui sont déclarés réciproques par leurs confrères (ce que l'on peut autant considérer comme un « biais » qu'un phénomène réel, le privilège des prêtres « centraux » dont les échanges sont – dans certaines circonstances, comme celles, peu communes, de déclarations de ces liens – considérés avec plus d'intérêt). Mais il importe surtout de souligner la discipline sociale entre prêtres que révèlent ces supposés « biais ». Déclarer envoyer un lien (réel ou non) à l'égard de la hiérarchie, c'est signifier une allégeance plus ou moins forte à celle-ci (et l'obligation de cette allégeance qu'il faut manifester à l'égard de l'étranger que peut être un sociologue), quitte pour une fraction minime à figurer cette allégeance plus qu'autre chose (prêtres 21 ou 55 par exemple). Deuxièmement, afin de répondre aux générateurs de noms, les prêtres ont bien souvent mobilisé des cadres relationnels, formels ou non, dans lesquels se déroulent la plupart des échanges (*cf.* partie 5 chapitre 11) : groupes d'affinité, doyennés, zones ou relations hiérarchiques. Dans les cadres où la norme de réciprocité est forte (groupes d'affinité), il n'a pas été rare que le prêtre mentionne tous les membres de ce groupe (et fasse référence, dans sa réponse, au groupe d'affinité en premier lieu plutôt qu'à chacun des membres). Le fait de mentionner tous les membres du groupe peut être interprété

comme un effet d'auto discipline qui oblige un prêtre à les citer tous, même ceux avec lesquels il est le moins en affinité.

Un deuxième postulat suppose que le système d'échange pèse sur le comportement de ses membres, indépendamment de la perception par les prêtres de ce système d'échange et plus précisément de la perception des liens entre les confrères avec lesquels ils échangent l'un des quatre liens. De nombreuses études ont été développées afin de prendre en compte la perception précise du système d'échange par chaque acteur (par exemple, Krackhardt, 1987). Nous ne possédons pas ce type de données. D'autre part, nous n'avons pas, dans cette étude, employé d'indicateurs de contrainte (du fait des liens directs ou indirects dans lesquels un acteur s'insèrent) afin de mesurer les performances d'un prêtre.

* * *

Nous avons présenté dans ce premier chapitre les principaux éléments méthodologiques qui ont guidé le recueil des données empiriques (entretiens, passation d'un questionnaire mêlant questions fermées et ouvertes, accompagnées de générateurs de noms et enfin la lecture des journaux diocésains). En plus de la présentation des diverses modalités classiques associées au recueil de données empiriques (définition de la population visée, élaboration du guide d'entretien ou du questionnaire), nous avons cherché à articuler au plus près le raisonnement sociologique mise en œuvre dans cette étude avec les modalités d'analyse des données. Nous avons successivement souligné d'une part combien la compréhension des entretiens ne pouvait se faire sans référence aux différents phénomènes étudiés (la concurrence de statut entre prêtres ou la participation à une « niche sociale »). D'autre part, nous avons cherché à expliciter le type de raisonnement mis en œuvre (particulièrement dans la cinquième partie) dans l'analyse des données relationnelles.

Chapitre 4 : Description de la population enquêtée

1. Caractéristiques générales

Le tableau 3 ci-dessous fournit un premier ensemble d'éléments concernant la population des 104 prêtres dont le questionnaire administré s'est avéré exploitable. Nous allons également comparer les caractéristiques de la population des prêtres ayant participé à l'enquête avec celles de la population totale visée des 124 prêtres, afin de décrire à grands traits la population des non-répondants. Dans un second temps, nous nous attarderons sur la description et la construction de variables (principalement la génération) qui nous serviront par la suite.

1.1 Différences entre la population enquêtée et celle visée

Sur les 124 prêtres visés dans cette étude, 107 ont été rencontrés avec au final 104 questionnaires exploitables[126]. Cela correspond à 83 % de la population totale visée. Si ce taux de réponse peut ne pas apparaître, d'emblée, satisfaisant, il est cependant important de souligner que la plupart des prêtres qui ont refusé de répondre au questionnaire sont des prêtres âgés, proches de la retraite et sans activité diocésaine, et qui sont relativement peu cités par leurs pairs[127]. D'autre part, près de la moitié des non-répondants avait accepté un premier rendez-vous lors de l'enquête exploratoire, ce qui permet de les situer à la fois dans leur activité pastorale mais également de façon approximative dans leurs relations avec leurs pairs, thème qu'ils avaient plus ou moins abordé (appartenance à une équipe de prêtres ou non particulièrement).

---

[126] Il s'est avéré impossible de proposer le questionnaire à un premier prêtre. Un deuxième a refusé de répondre à toute question d'ordre personnel, et dès la première question concernant le séminaire de formation, a décliné la poursuite du questionnaire. Un troisième, après avoir répondu à la question concernant les prêtres avec lesquels il collaborait, a refusé de poursuivre avec les trois autres questions (conseil, amitié et soutien personnel) préférant préserver l'anonymat de ses partenaires d'échange ainsi que sa propre liberté de consultation, pour reprendre ses termes.

[127] Les 20 prêtres non répondants représentent 19,2% de la population mais ne sont cités (à partir des 104 questionnaires exploités) que dans 7,5% des 1703 relations de collaboration déclarés ; 4,0% concernant la relation de conseil ; 7,7% dans la relation de convivialité et 6,2% dans la relation de soutien personnel.

Tableau 3 : Caractéristiques comparées des 104 prêtres rencontrés et des 124 prêtres visés

		Population des 104 prêtres enquêtés En % et entre parenthèses les fréquences absolues	Population des 124 prêtres visés dans l'enquête En % et entre parenthèses les fréquences absolues
Séminaire	Séminaire diocésain de Versailles	36,5 (38)	-
	Séminaire interdiocésain d'Issy-les-Moulineaux	28,8 (30)	-
	Séminaire des Carmes	11,5 (12)	-
	Séminaire français de Rome	9,6 (10)	-
	Autres	13,5 (14)	-
Statut paroissial	Curé, modérateur ou administrateur	75 (78)	72,6 (90)
	Vicaire, au service d'une paroisse	23,1 (24)	25,8 (32)
	Pas de fonction paroissiale	1,9 (2)	1,6 (2)
Statut diocésain	Vicaire général ou épiscopal	5,8 (6)	4,8 (6)
	Doyen ou vice-doyen	11,6 (11)	11,3 (14)
	Aucun	83,6 (87)	83,9 (104)
Activité(s) diocésaine(s)	Vicaire général ou épiscopal	5,8 (6)	4,8 (6)
	Délégué diocésain ou aumônier diocésain	15,4 (16)	12,9 (16)
	Autres activités diocésaines	30,8 (32)	25,8 (32)
	Aucune	48,1 (50)	56,4 (70)
Zone pastorale	Zone Versailles-St-Germain	32,7 (34)	30,6 (38)
	Zone St-Quentin-en-Yvelines	24,0 (25)	23,4 (29)
	Zone Vallée de la Seine	29,8 (31)	28,2 (35)
	Zone Verte	13,5 (14)	17,7 (22)
Diplôme religieux	Pas de diplôme	36,5 (38)	-
	Diplôme inf. à la licence canonique (ou équivalent)	21,2 (22)	-
	Diplôme égal ou sup. à la lic. canonique (ou équivalent)	42,3 (44)	-
Classes d'âge*	30 à moins de 40 ans	23,1 (24)	20,2 (25)
	40 à moins de 60 ans	36,5 (38)	33,1 (41)
	60 à moins de 70 ans	23,1 (24)	21,8 (27)
	70 ans et plus	17,3 (18)	25 (31)
Ancienneté dans la paroisse*	1ère année	14,4 (15)	12,9 (16)
	De la 2ème à la 6ème année	58,6 (61)	57,3 (71)
	De la 7ème à la 12ème année	16,3 (17)	16,1 (20)
	13ème année et plus	10,6 (11)	13,7 (17)

Sources : Annuaire diocésain 2000 et réponses au questionnaire
* En année scolaire par rapport à l'année 2001

Tout d'abord en termes d'âge et d'ancienneté, il semble que les non-répondants soient en moyenne plus âgés et soient « installés » dans leur paroisse depuis un peu plus de temps. Les 124 prêtres visés ont en moyenne 56,7 ans contre 54,6 pour les 104 prêtres rencontrés. Cela nous est confirmé par la distribution des individus en classes d'âge pour laquelle la proportion des « 70 ans et plus » est plus importante parmi les 124 prêtres (25 contre 17,3%)[128]. D'autre part, les 124 prêtres sont en moyenne dans leur paroisse (ou leur fonction principale) depuis 6,3 ans contre 5,7 pour les 104 prêtres. C'est dans la zone verte que l'on trouve le plus grand nombre de non-répondants (7), sans que l'écart soit particulièrement significatif par rapport aux trois autres zones. Il est néanmoins cohérent avec notre précédente remarque. En effet, les prêtres en activité en zone verte étant en moyenne plus âgés que les autres prêtres, il apparaît compréhensible que ce soit parmi eux qu'il y ait le plus grand nombre de non-répondants.

Troisièmement, il ne semble pas que les non-répondants soient significativement plus curés que vicaires (ou prêtre paroissial de façon générale). Par contre, si l'on se fie à l'annuaire diocésain, parmi les 20 prêtres non-répondants, 3 sont doyen ou vice-doyen mais aucun n'a officiellement d'activité diocésaine. Il est important de noter que l'annuaire diocésain ne recense pas toutes les activités diocésaines réalisées par les prêtres, ce qui a comme conséquence une sous-estimation de celles-ci parmi les 20 non-répondants. Malgré cela, il apparaît tout à fait plausible d'affirmer que les non-répondants remplissent moins de responsabilités diocésaines que les prêtres enquêtés.

Au final, la plupart des non-répondants dans cette enquête semblent être des prêtres plutôt âgés, exerçant dans la zone verte et n'ayant pas de responsabilité diocésaine. Ce portrait correspond à certains prêtres curés proches de la retraite ou « oubliés » dans une paroisse depuis longtemps. L'extrait d'entretien suivant provient d'un prêtre rencontré durant la phase exploratoire mais qui n'a au final pas souhaité répondre au questionnaire (pour raison de surcharge d'activités). Il n'est pas représentatif des prêtres non-répondants mais certaines de ses caractéristiques, particulièrement le sentiment de marginalité à l'égard de la vie diocésaine, sont significatives.

> *« [Parlant des relations entre prêtres et plus précisément des réunions diocésaines] Je suis en marge. Assez en marge de ces réunions diocésaines. Pour quelles raisons ? Parce que pfffff. Parce que je ne m'y sens pas bien. Parce que je n'y trouve pas un intérêt capital. J'ai été déçu de certains/ J'y suis allé quand même de temps en temps. Bon à chaque fois, j'ai été déçu. Donc oui, je ne perds pas mon temps à une réunion.... Dans les réunions diocésaines. Je boude assez. Et puis vous parliez tout à l'heure du conseil presbytéral. J'avoue j'ai toujours refusé d'en faire partie. Et... je ne vois pas très bien l'utilité de cette... de cette structure. Enfin c'est mon opinion uniquement personnelle. Je n'engage personne là. Peut-être qu'ils font du bon travail. Mais pour moi, je n'en ai jamais vu le résultat. D'une part. Et je n'en vois pas l'utilité enfin tel que c'est.*

[128] La partition en quatre classes d'âge est différente de celle, introduite par la suite, composée de quatre générations mais prenant en compte l'âge, le niveau de diplôme et le séminaire de formation.

Déjà sur ce que vous avez pu me dire. Peut-être commencer au niveau diocésain, quand vous dites que vous n'êtes pas à l'aise, que vous avez été déçu de ces réunions, vous parlez de la journée du presbyterium ?

Oui. La journée du presbyterium. La journée des vœux à l'évêque. Alors ce n'est pas tant par le contenu de ce qui est dit ce jour là. C'est le relationnel avec un certain nombre d'autres prêtres qui me donne de la tension. Donc je n'y vais pas. Parce que je commence à avoir un certain âge et je supporte très mal les jeunes qui ont des couic [d'un geste, il désigne un col romain imaginaire]. Et puis qui savent tout et qui nous prennent pour des vieux, pour des vieux cons. Alors c'est dans le monde. Il n'y a pas que dans le monde ecclésiastique. C'est dans toutes les branches. Mais j'avoue j'ai dû mal à supporter. Donc je préfère ne pas y aller. Et en plus, physiquement, personnellement, je suis sujet à tension. Donc ce n'est pas la peine d'aller faire monter la tension par des choses comme ça. Alors je m'informe quand même de ce qui s'est passé, de ce qui s'y est dit, s'il y a eu des choses importantes. Mais je n'y participe pas.

Quand vous dites par rapport à la jeune génération, il y une incompatibilité ?

Non, ce n'est pas une incompatibilité. Parce qu'il y en a parmi ces jeunes qui sont très sympa. Et qui... sont très ouverts. Bon je prends [cite 19] que je connais bien. Enfin que je connais. Et puis d'autres d'ailleurs que je connais, tout ça. Mais il y en a quand même parmi eux. D'autres qui... Si vous voulez, quand je me retrouve dans une réunion diocésaine avec quatre ou cinq à côté de moi qui sont encore en soutane. Excusez-moi, là je ne supporte pas. Je ne supporte pas.

(...) Par rapport au conseil presbytéral, vous disiez qu'y participer était une perte de temps, un peu inutile.

Pour l'instant, je n'en ai jamais vu...

Vous voulez dire que c'est de toute façon le conseil épiscopal qui prendrait les décisions importantes ?

Ah non non. C'est parce que enfin les comptes-rendus que j'ai eus, les sujets qu'ils traitaient, pfoutt. Ça ne paraissait pas comment dire ? Important important. Non, je ne trouve pas le mot. Ça ne me paraissait pas le sujet enfin des sujets qui m'intéressent.

Et quels thèmes vous voudriez voir aborder ?

Là j'avoue que je ne saurais pas répondre. Parce que je n'ai pas réfléchi. Je n'ai pas réfléchi à la question, si vous voulez. Bon. Pour l'évêque, je pense que c'est bien d'être entouré d'un certain nombre de prêtres qui peuvent donner leur avis. Mais pour moi, ce n'est pas des grands sujets qui sont importants pour moi. C'est le terrain, si vous voulez. Et là/ et ce que j'ai à vivre sur le terrain. Pour vous donner un exemple précis que je travaille depuis des années et des années. C'est les mariages, par exemple. Bien. Je célèbre un certain nombre de mariages qui, pour moi, n'en sont pas. Parce que les jeunes qui viennent pour se marier. Vous faites partie des jeunes. Je ne sais pas quelle est votre situation. Mais pour la plupart d'entre eux, ils ont juste été baptisés. Ils n'ont jamais fait de catéchisme. Ils n'ont aucune instruction religieuse. Ils n'ont rien du tout. Ils ne savent même pas ce que c'est le mariage. Bon ils savent: Physiquement parlant, ils savent ce que c'est. Mais... sacre/ Sur le plan sacrement, ils ne savent pas. Et ce n'est pas en trois quatre rencontres que je vais combler le déficit. Donc si vous voulez parce qu'ils sont baptisés, parce que l'un des deux est baptisé, je suis obligé de célébrer des mariages à l'Eglise alors que je sais que pour moi, ce n'est pas des mariages. Ce n'est pas des sacrements. Or ça, c'est des questions que j'ai déjà posées plusieurs fois à ceux qui font partie des machines. J'ai dit : « Mais travaillez des sujets comme ça pour voir qu'est ce qu'on pourrait faire. » Pas pour dire non aux jeunes qui veulent célébrer quelque chose. Mais pour qu'on arrête d'appeler sacrement ce qui n'est pas un sacrement. Vous voyez. Donc pour moi, c'est une question de fond. C'est même une question théologique. Bon. Mais ils préfèrent parler de je ne sais pas quoi. De la santé des prêtres. Ca, je m'en/ Enfin ça, je ne m'en fiche pas. Mais... Pour moi, ce n'est pas ce qui est important. Autre point qui me/ pour moi est très important. C'est ce qu'on appelle la catéchèse. On fait le catéchisme. On a des bons livres. Mais on fait faire le catéchisme par des parents. Lesquels parents, certains d'entre eux, n'ont jamais fait de catéchisme. Bon. Et on leur dit: « Voilà, il faut que vous fassiez le catéchisme à votre enfant. » Alors qu'est ce qu'on transmet aux enfants ? Voilà une autre question qui me paraît importante et qui n'est jamais/ Enfin autant que je sache qui n'est pas débattue sur un plan plus important qu'entre nous. Alors qu'on change régulièrement les

livres. Ca, oui. Mais on ne veut pas s'attaquer au problème qui est de dire: « Il y a un certain nombre de parents / Et je n'accuse pas les parents. Je constate. On leur met en main un bouquin. On leur fait une réunion. Et à partir de là, il faut qu'ils enseignent la découverte de la foi à leur enfant. » Je trouve que c'est une aberration. Et non seulement/ Moi personnellement, c'est une aberration. Mais le résultat, il est là. La majorité des jeunes que je rencontre, qui ont grandi dans cette façon de faire, entre guillemets, ils ne savent rien. Donc qu'est ce que ça veut dire ? Quelle est notre catéchèse ? Quelle est notre façon de transmettre notre Bonne Nouvelle ? Puisque ça s'appelle comme ça. Voilà des problèmes qui devraient être traités, me semble-t-il sur le plan diocésain. Mais qui ne le sont pas. Et encore une fois, quand je reçois des papiers du conseil presbytéral pour me dire: « Est ce que vous êtes en bonne santé ? Est ce que vous avez le moral. » J'ai envie de leur répondre « Vous m'enquiquinez. Parce que ça, c'est mon/ Enfin. Je veux bien que vous vous intéressiez à ça. Mais ce n'est pas ça... » Vous voyez. Bon je schématise un petit peu les choses. »

On peut à la suite de cet extrait souligner deux aspects. D'une part, malgré la (toute) relative marginalité de ce prêtre[129] à l'égard des instances diocésaines, il développe des questions tout à fait d'actualité concernant la pastorale des sacrements et dont il débat avec le vicaire épiscopal de zone ou lors de repas en doyenné. D'autre part, on remarque combien des prêtres comme 19 (un jeune prêtre développant une « offre intellectuelle »), cité par ce prêtre, peuvent avoir un rôle important quant à l'unité du clergé presbytéral, notamment dans les rapports intergénérationnels.

1.2 Description des attributs individuels

Nous pouvons désormais passer à la description de la population des prêtres ayant accepté de participer à l'enquête.

75% des prêtres répondants sont curés, un quart est vicaire ou prêtre paroissial[130]. Deux prêtres n'ont pas de fonction paroissiale mais appartiennent à la hiérarchie diocésaine. Les deux ont été curés mais ne le sont plus en raison de leurs multiples charges diocésaines. Pour des raisons de simplicité et de respect de l'anonymat, ils seront rangés dans la catégorie de curé.

Concernant la structure hiérarchique du diocèse, 6 prêtres occupent des positions de proches conseillers de l'évêque. 11 sont doyens ou vice-doyens et ont pour mission de « veiller » sur leurs confrères dans le cadre du doyenné. Nous avons construits une deuxième variable concernant l'activité diocésaine afin de rendre compte de façon plus fine cet aspect de l'exercice du ministère presbytéral actuel. En effet, un nombre grandissant de prêtres cumule la charge pastorale en paroisse ou groupement de paroisses avec une voire plusieurs activités diocésaines. Certains prêtres pouvant se retrouver dans plusieurs catégories, celles-ci ont été classées de façon hiérarchique. Autrement dit un prêtre vicaire épiscopal qui est en même temps délégué diocésain est classé selon son activité hiérarchique supérieure, vicaire épiscopal. De

[129] Il est en lien avec des confrères de l'association du Prado notamment.
[130] Désigne un prêtre âgé qui n'est pas curé.

même qu'un prêtre aumônier diocésain qui remplit d'autres activités diocésaines n'est classé qu'aumônier diocésain. On remarque ainsi que la moitié des prêtres réalise une activité diocésaine, qu'elle soit ou non formellement reconnue par un titre.

La variable « diplôme religieux » permet de constater qu'une fraction importante de prêtres dispose d'un diplôme religieux égal ou supérieur à la licence canonique (équivalent de la maîtrise dans le système universitaire français en cours, au moment de l'enquête). Mais nous observerons surtout que la part des prêtres possédant un diplôme croît parmi les générations de prêtres se succédant. C'est ainsi le cas de 55,6% des prêtres de moins de 40 ans possèdent un diplôme égal ou supérieur à la licence canonique, 44,2% des prêtres de 40 à moins de 65 ans et 24 % des prêtres de 65 ans ou plus. Il faut rappeler dans ce cadre que canoniquement, l'accès à une position de conseiller de l'évêque (vicaire général ou épiscopal) est conditionné par la possession d'une licence en droit canonique ou en théologie (ou tout au moins par un niveau reconnu par l'évêque et par d'autres de compétences associées à ce diplôme, ce qui relâche singulièrement cette condition : *cf.* c. 478 §1, code de droit canonique de 1983). De même, 92,6% des prêtres de moins de 40 ans déclarent posséder un diplôme (quel que soit le niveau) dans une discipline religieuse (ne serait-ce que le baccalauréat de théologie), contre 65,4% des prêtres âgés de 40 à moins de 65 ans et 28% des prêtres de 65 ans et plus. Trois domaines sont principalement cités : diplôme en théologie (55) avec des spécialisations différentes (dogme, morale, bible ou encore patristique), en droit canonique (4)[131], en philosophie (8) ainsi que dans d'autres domaines (10) tels que la « pastorale catéchétique », l'institut des formateurs du clergé (par exemple afin d'accéder à une position d'accompagnateur de séminaristes), l'art sacré (afin de participer à la commission diocésaine du même nom) ou dans le domaine liturgique (afin de participer à la pastorale diocésaine de liturgie et des sacrements).

Si l'on considère la répartition des prêtres en activité paroissiale selon la zone apostolique, cette répartition apparaît plutôt favorable à la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye, certainement en raison du grand nombre de fidèles, et de la zone de Vallée de la Seine considérée comme une priorité pour l'évêque en place. A l'inverse la zone verte est composée par un nombre restreint de prêtres, la plupart âgés. Plusieurs prêtres ont souligné quelques réticences à être nommés en zone verte ; de même que dans les paroisses dites « populaires ». Le nombre de prêtres en activité paroissiale dans la zone de la ville nouvelle de Saint-Quentin-en-Yvelines se situe dans la moyenne.

Un autre fait remarquable concerne l'ancienneté dans la paroisse des prêtres. En effet, on peut noter que plus d'un tiers n'ont été affecté dans une paroisse ou un groupement de paroisses que depuis 2 ans au plus. 12,9% ont été nommé dans l'année précédant la récolte des données. Ce fait est important car la plupart des prêtres soulignent que l'année suivant leur nomination dans une paroisse est occupée à

---

[131] Le faible nombre de diplômes dans ce domaine est plutôt surprenant. Les détenteurs de tels diplômes sont des prêtres développant une « offre rituelle », cherchant à justifier leur autorité sacerdotale et à critiquer la politique d'organisation de la prise de responsabilité par les laïcs en mobilisant le droit canonique.

rencontrer et écouter les principaux acteurs de celle-ci (laïcs en responsabilité, « simples » fidèles, autorités civiles etc.). Il ne s'agit donc pas d'une période propice à la prise d'initiatives, ce qui aura des conséquences quant à l'analyse de nos données. Néanmoins, l'obstacle a été en partie contourné d'une part lorsque s'agissant des projets pastoraux réalisés, les prêtres depuis moins d'un an ont décrit les projets élaborés dans la paroisse précédente et d'autre part les projets pastoraux qu'ils envisageaient de réaliser dans la paroisse actuelle à partir des éléments d'information qu'ils possédaient.

2. Quatre générations de prêtres

Nous avons, dans un second temps, construit quatre générations de prêtres. On peut distinguer deux aspects indissociables dans l'appréhension du phénomène générationnel : (a) le contexte religieux et social pesant sur le choix de s'engager dans la voie de la prêtrise, le type de formation reçu et les conditions d'exercice (place de l'Eglise catholique dans la société ou rapport entre prêtres et laïcs). (b) les rapports entre jeunes et vieux, entre ceux qui entrent dans le diocèse et ceux qui le gouvernent ou gouvernent comme curé les paroisses.

2.1 Construction des quatre générations

(a) Le premier critère utilisé est ce que l'on pourrait appeler l'état des orientations possibles quant à la formation initiale du prêtre. On peut distinguer une rupture importante, la fermeture en 1973 du grand séminaire de Versailles et comme conséquence la dispersion des lieux de formation. Le tableau 4 propose la distribution des prêtres selon leur séminaire de formation avant et après la fermeture du grand séminaire de Versailles.

(b) Le niveau de diplôme permet de distinguer trois générations de prêtres (voir tableau 5) : la génération d'avant le Concile Vatican II, ordonnée dans les années 1950, caractérisée par une faible fraction de prêtres détenteurs d'un diplôme religieux (20%) ; la génération du Concile Vatican II ordonnées avant et après la fermeture du grand séminaire du diocèse de Versailles dont la part des prêtres détenteur d'un diplôme religieux est nettement plus importante (entre 60 et 70%) ; et enfin la jeune génération de prêtres parmi lesquels 90% déclarent posséder un diplôme religieux.

(c) On peut considérer une troisième donnée concernant cette fois-ci l'évolution du nombre d'ordinations presbytérales dans le diocèse selon les décennies. On observe une nette rupture durant la décennie 1980, qui constitue une période très difficile dans ce domaine. En effet, 8 ordinations ont été relevées dans les années 1980 contre 22 dans les années 1970 et 31 dans les années 1990.

Tableau 4 : Séminaire de formation selon l'année d'ordination (avant ou après 1977*)

	Grand séminaire de Versailles	*Séminaire interdiocésain d'Issy-les-Moulineaux*	*Séminaire français de Rome*	*Séminaire des Carmes*	*Autres*	*Total*
Ordonné avant 1977 (% en ligne)	72,9	6,8	0	6,8	13,6	100 n=56
Ordonné en 1977 ou après (% en ligne)	0	46,7	22,2	17,8	13,3	100 n=48

Lecture : parmi les 56 prêtres ordonnés avant 1977, 72,9% ont suivi leur formation dans le grand séminaire diocésain de Versailles, 6,8 au sein du séminaire interdiocésain d'Issy-les-Moulineaux, etc.
* La date choisie est 1977 et non 1973 – date de fermeture du séminaire – car cinq prêtres déclarent avoir été ordonnés entre 1973 et 1977 au séminaire d'Issy-les-Moulineaux tout en ayant suivi, pour l'essentiel, leur formation au grand séminaire de Versailles. Ils ont été recensés comme ayant été formés dans ce dernier.

(d) L'âge constitue enfin une donnée importante. En effet, si l'année d'ordination et l'année de naissance sont évidemment corrélées, il existe cependant quelques cas de « jeunes prêtres » (si l'on se fiait uniquement à l'année d'ordination) âgés de 45 à 70 ans. Il est clair que dans notre cas, l'effet « jeune prêtre »[132] (surplus de zèle de la part des fidèles en termes de prise de responsabilité et de dons financiers plus importants) est le cas de prêtres peu âgés (de 30 à moins de 40 ans).

Au final, on peut distinguer quatre générations de prêtres. On peut d'ailleurs souligner que cette question des générations de prêtres a fait l'objet de plusieurs articles : une analyse de la part de l'évêque dans le journal diocésain (*Sources*, avril 1992) ainsi que deux articles concernant les « jeunes prêtres » (*Sources*, mars 1998) et les prêtres de 45-55 ans (*Sources*, oct. 1998). Si l'on se fie à cette série d'articles et que l'on y ajoute quelques remarques concernant les relations entre prêtres, on peut décrire ces quatre générations. De façon générale l'opposition entre avant et après le Concile Vatican II et entre jeunes et anciens structurent la majorité des discours ayant trait aux générations de prêtres.

2.2 Description des quatre générations de prêtres

(1) Une première génération, celle des plus de 70 ans et plus, se compose de prêtres ordonnés au plus tard dans les années 1950. Il s'agit de prêtres qui ont été formés au sein des petits et grands séminaires du « grand » diocèse de Versailles (75% d'entre eux) et formerait « un corps homogène uni par des relations d'amitié solide » (*Sources*, 1992), malgré leur origine géographique diverse. Près de 90% ne sont pas nés sur le territoire de l'actuel diocèse de Versailles. Ces prêtres ont commencé à exercer leur ministère dans le « grand » diocèse de Versailles et avant le concile Vatican II.

[132] Dont nous n'avons aucune mesure objective.

Tableau 5 : Récapitulatif des caractéristiques (âge moyen, possession d'un mandat diocésain, séminaire de formation et niveau de diplôme) des quatre générations de prêtres

	Age moyen	Possession d'un mandat diocésain (en %)	Séminaire de formation (% en ligne)					Diplôme (% en ligne)		
			Versailles	Issy-les-Moulineaux	Institut catholique de Paris	Séminaire français de Rome	Autres	Pas de diplôme	Diplôme inf. à la licence can.	Diplôme eq. ou sup. à la licence can.
Génération 4 (n=24)	72	17	75	8	4	0	13	75	4	21
Génération 3 (n=32)	60	31	59	16	6	0	19	31	28	41
Génération 2 (n=17)	50	41	-	59	17	12	12	41	12	47
Génération 1 (n=31)	35	23	-	45	19	26	10	10	32	58
Ensemble (n=104)	53	27	36	30	11	10	13	38	22	44

Cette génération comporte d'autre part une faible fraction de prêtres détenant un diplôme religieux, les trois quarts déclarant n'en posséder aucun diplôme religieux. L'un des modes de « sociabilité cléricale » caractérisant cette génération est le « cours », c'est-à-dire l'ensemble des prêtres ordonnés la même année et ayant été formés au séminaire en même temps (autrement dit, une même promotion de séminaristes). Le « cours » se réunit habituellement tous les ans autour d'un repas et peut faire office d'équipe plus ou moins informelle de soutien (ce qui peut entraîner une périodicité de rencontre plus rapprochée) et de discussion concernant des domaines pastoraux. Cette génération aurait néanmoins vécu la division de plus en plus manifeste des catholiques français avec la guerre d'Algérie (*Sources*, 1992) ou de la loi Debré sur l'enseignement libre (Tranvouez, 1980 : p. 525) et au sein du monde catholique avec l'investissement ou non dans l'action catholique et la prise de position à l'égard des prêtres ouvriers. L'activité pastorale se caractérisait alors par le passage entre les « œuvre sociales » (patronages par exemple) et une « pastorale paroissiale » que l'on cherchait à rendre « missionnaire ».

(2) les prêtres âgés aujourd'hui de 60 ans environ et ordonnés dans les années 1960 et au début des années 1970 ont été les derniers à être formés au grand séminaire de Versailles et ont commencé à exercer leur ministère dans la période de redécoupage du « grand » diocèse de Versailles. Ils constituent d'autre part la génération des prêtres du Concile Vatican II et de Mai 68 (bien souvent associés). Ils se distinguent de la génération précédente par une proportion de prêtres diplômés beaucoup plus importante[133]. Il s'agit de la génération de prêtres qui détient les positions de pouvoir (conseiller de l'évêque, doyenné, charge curiale) dans le diocèse avec une fraction de la génération suivante.

(3) La troisième génération, composée de prêtres âgés approximativement de 50 ans et ordonnés après la fermeture du « grand » séminaire du diocèse de Versailles, se caractérise principalement par son faible effectif et la dispersion des lieux de formation ; ces deux aspects expliquant la disparition des « cours ». Néanmoins le phénomène est déjà en partie manifeste dans la génération précédente. Leur niveau de diplôme est à peu près équivalent à la génération précédente. En moyenne, il s'agit de prêtres ordonnés « tardivement », après 30 ans pour un nombre important. Ils occupent avec la génération précédente les positions formelles d'autorité dans le diocèse.

(4) La quatrième génération regroupe des jeunes prêtres, âgés en moyenne de 35 ans et ordonnés dans les années 1990. Dans le diocèse, le nombre relativement important de jeunes prêtres, conjugué à un effort de formations (sessions rassemblant les prêtres de moins de 5 ans d'ordination et moins de dix ans d'ordination), favorise la naissance d'une identité commune avec d'autres éléments culturels « objectifs » sur lesquels nous reviendront dans la cinquième partie. Cette génération est souvent perçue par les précédentes comme caractérisée par un retour à l'exhibition de signes de l'état presbytéral tels que le col romain (et qui s'accompagne de l'emploi du terme sacerdotal plutôt que presbytéral), même s'il existe (dans notre étude et dans le contexte particulier du diocèse étudié) des différences significatives

[133] Cette génération est celle étudiée par Rousseau (1982b) lorsqu'il observait dans les années 1970 un niveau de diplôme nettement plus élevé chez les jeunes prêtres que chez leurs aînés.

d'approche pastorale et théologique entre jeunes prêtres. Les jeunes prêtres (pour une fraction d'entre eux au moins) considèrent leur collaboration avec les laïcs et leur « rapport au monde » comme naturel alors que les générations précédentes (pour une fraction des prêtres) concevaient ces deux aspects comme problématiques et l'objet de revendications. Enfin la dimension diocésaine du rôle du prêtre (collaborateur de l'évêque, en lien avec d'autres prêtres et d'autres responsables pastoraux) est soulignée par cette génération.

* * *

Au final, il est important de souligner deux choses. D'une part, les prêtres dont les questionnaires étaient exploitables peuvent être décrits de façon générale comme d'une part plus jeunes que la totalité de la population visée et plus intégrés au diocèse au moyen de mandats élargis et d'activités diocésaines. Cela apparaît tout à fait cohérent avec l'ensemble des remarques faites dans le premier chapitre de cette partie, lorsque nous soulignions combien la production d'un discours rationnel et systématique était le fait de prêtres dotés du capital culturel nécessaire (ce que l'on peut observer à travers le diplôme religieux), la participation à une équipe de prêtres ou encore dont le discours avait une portée diocésaine. On peut ajouter à cette liste de caractéristiques le fait que ces prêtres étaient également ouverts voire même demandeurs d'un regard extérieur. D'autre part, nous avons cherché à construire quatre générations de prêtres à partir d'attributs socioreligieux (âge, diplôme, séminaire de formation) et du contexte historique plus large de leur formation.

Conclusion de la deuxième partie

Nous avons présenté dans cette deuxième partie les dispositifs mis en place dans cette étude afin d'observer d'hypothétiques processus informels entre prêtres, leur façon de s'articuler avec un leadership autocratique détenu par l'évêque, de s'intégrer, à la façon de poches collégiales, au sein d'une organisation bureaucratique et s'accorder avec la place importante occupée par les laïcs dans l'activité religieuse ainsi que leur contribution au travail d'unification du catholicisme en France. Nous avons également souligné les principaux éléments qui nous avaient guidé dans l'exploitation des données empiriques issus des trois dispositifs. D'un côté, nous avons noté l'existence d'un double registre des discours, plus ou moins rationnels et plus ou moins autorisés, et dont la distribution parmi les prêtres (et plus largement toutes les catégories d'acteurs d'un diocèse) constitue un élément essentiel dans la coexistence entre la bureaucratie et la collégialité. Ainsi plus large est la part des prêtres capables et auxquels est offert la possibilité de produire des discours rationnels, systématiques et autorisés, plus on penche vers une organisation collégiale. Cela soulève par extension la question des sources de légitimité de ces discours, que nous avons dans cette étude situées en partie dans les groupes informels de prêtres (accompagnés par d'autres groupements et par des déterminations objectives, telles que tout simplement le niveau de capital culturel). D'un autre côté, nous avons cherché à préciser le raisonnement mis en œuvre quant à l'exploitation des données relationnelles en mettant l'accent sur les flux d'échanges au sein du système de positions entre prêtres, positions définies à partir des échanges interpersonnels entre confrères exerçant dans un même diocèse et au principe de l'autonomie de l'activité pastorale des prêtres à l'égard des fidèles laïcs et à l'égard de l'évêque, favorisant ou non la convergence des comportements et des attitudes vers un consensus minimal, nécessaire afin de continuer à agir ensemble au sein d'un diocèse.

PARTIE 3
ACTIVITÉ PASTORALE EN PAROISSE

Cette partie aborde la question de la place du prêtre au sein des communautés locales et plus précisément du maintien et de la recomposition de l'autorité du prêtre dans la paroisse ou le groupement de paroisses[134].

La conception du prêtre développée dans le diocèse étudié souligne son rôle de leader de passage dans les communautés locales, caractérisé par trois éléments. Premièrement, il constitue un « homme de Communion », chargé de toutes les fractions de fidèles (quel que soient leur milieu social, leur âge et leur sensibilité religieuse). Deuxièmement, on attend du prêtre, si l'on suit toujours ce discours officiel, la définition et la mise en œuvre de projets dans le cadre paroissial. Enfin le diocèse cherche à former des acteurs religieux polyvalents, caractéristique mise en avant du fait de l'introduction des mandats à durée déterminée dans l'affectation des prêtre et du fait de leur diminution numérique, acteurs polyvalents censés s'adapter à un maximum de contextes sociaux et religieux[135]. La continuité des communautés locales est alors prise en charge par les laïcs, cependant que la forte diversification des modes de regroupement au sein de la paroisse (mouvements, groupes ou associations) conjuguée à la volonté des prêtres de se préserver une marge de manœuvre locale et ainsi limiter la monopolisation par les laïcs de cette continuité, aboutit à la prise en charge de cette dernière par une organisation complexe et impersonnelle (définition des fonctions dissociées des personnes, organigramme, usage de l'écrit) qui se met progressivement en place et dont les règles sont l'objet de négociation (dans les instances diocésaines mais également localement par l'intermédiaire d'un jeu de « prises de rôles » successives entre prêtres, diacres permanents et laïcs) et qui visent l'organisation des rapports entre prêtres et laïcs. L'activité pastorale qui y est accomplie s'est largement rationalisée sous la forme de projets, agencés de plus en plus à la façon d'une « économie de projets », que l'on a définie ainsi : après une période de définition et négociation d'un projet pastoral, sa mise en œuvre collective, accomplie autour d'un personne capable de faire converger les différentes activités vers un même objectif, cherchant à mobiliser temporairement des équipes de laïcs et à susciter (directement ou indirectement) la collaboration de partenaires extérieurs à la paroisse (financeurs, collectivités locales, entreprises ou groupes religieux). De façon générale, les (jeunes) prêtres cherchent à revendiquer cette forme de leadership selon des modalités différentes. Si l'on reprend la conception officielle du prêtre, on pourrait également le décrire paradoxalement comme un « arbitre qui n'est pas neutre », dont l'objectif est d'un côté l'unification de la communauté locale, bien souvent éclatée en mouvements, associations et groupes divers qui représentent des formes de sociabilité et des tendances différentes au sein du catholicisme, et de l'autre l'expression et la mise en oeuvre de convictions personnelles dont certaines peuvent donner lieu à des « offres

---

[134] Par souci de simplicité, on emploiera le terme paroisse pour désigner indifféremment la paroisse canonique et les regroupements de paroisses. On peut d'ailleurs noter que contrairement à plusieurs diocèses français, le diocèse de Versailles n'a pas opéré de redéfinition de l'entité paroissiale et a conservé le principe de groupement de paroisses. La principale raison avancée afin de justifier la conservation de ce principe est la diversité des situations, avec d'un côté les paroisses versaillaises et de l'autre les paroisses en milieu rural.

[135] Cela fait référence à une période, celle de la création des quatre zones au début des années 1970 et apparemment jusqu'aux années 1990, durant laquelle les affectations successives des prêtres se déroulaient dans une zone exclusivement, c'est-à-dire dans un même milieu socioreligieux.

religieuses », c'est-à-dire un ensemble de projets pastoraux ayant acquis une relative autonomie à l'égard des demandes locales du fait qu'ils sont élaborés et systématisés au sein de groupes de prêtres et qu'elles sont perçues (plus ou moins) comme faisant partie d'un système d'offres opposées et complémentaires.

Cette partie propose dans un premier temps quelques éléments contribuant à la description d'une paroisse, lesquels nous permettent de décrire la façon dont un prêtre peut chercher à imposer un projet pastoral ou répondre à une demande locale dans le cadre d'une paroisse caractérisée par une sorte d' « ordre socioreligieux local » dominé par une tendance « sociopolitique » et les rapports intergénérationnels. Dans un deuxième temps, nous avons souhaité décrire de façon plus générale l'activité du prêtre en paroisse dans la perspective de la double définition de l'activité pastorale dans les cadres bureaucratique et collégial proposé en début de chapitre 2. Il s'agira à partir de la littérature sociologique dans le domaine et de nos données empiriques de déterminer la façon dont les deux formes d'activités pastorales coexistent et de préciser les caractéristiques de l'activité pastorale dans un cadre plus collégial avec la notion d' « économie de projets ». Nous dériverons de cette définition de l'activité pastorale accomplie par les prêtres localement la nature de l'interdépendance entre ces derniers (autorité presbytérale, projets pastoraux et entretien symbolique de leur engagement) en matière de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel. Enfin nous décrirons de façon plus systématique les trois « offres religieuses » (militante, intellectuelle et rituelle) au fondement d'une division informelle du travail entre prêtres et que l'on peut considérer comme des sortes de spécialisations complémentaires car visant des fractions différentes de fidèles.

Chapitre 5 : Description monographique de l'élaboration et de la mise en œuvre de projets pastoraux

Ce chapitre a pour seule ambition de proposer quelques éléments d'une monographie d'un groupement de paroisses et plus précisément encore visant l'étude indirecte de la mise en place et du fonctionnement d'une équipe pastorale. Le processus de décision au sein d'une équipe pastorale apparaît comme un révélateur important des transformations qui touchent les paroisses des diocèses français, en matière particulièrement de collaboration entre prêtres et laïcs et de redéfinition du rôle des premiers à la tête d'une communauté locale.

Dans le cadre d'un groupement de paroisses – avec toutes ses particularités – avec à sa tête une équipe pastorale composée de cinq laïcs et d'un prêtre, un conseil pastoral et un conseil paroissial des affaires économiques, quel est le rôle d'un prêtre résidant dans la paroisse mais n'y travaillant qu'à mi-temps ? De façon secondaire, les données recueillies sous la forme d'entretiens nous permettent également d'observer le phénomène de pluralité des demandes religieuses, la création et l'entretien d'une communauté (dépassant les communautés villageoises) traversée par des clivages – ancien/nouveau et traditionnel / sociopolitique – ainsi que le maintien d'un « ordre socioreligieux local » (Beckford, 1984), c'est-à-dire une forme locale d'appropriation du message religieux (en l'occurrence le modèle « sociopolitique ») associée à une structure relationnelle dont les déterminants ne sont pas uniquement religieux mais également sociaux. Cet ordre local est structuré par trois registres de phénomènes : des phénomènes locaux (histoire des communes, des paroisses et de leur regroupement successif, système de relations entre fidèles et la diffusion d'un rapport au catholicisme plus ou moins dominant) inscrits dans l'histoire collective du catholicisme français contemporain, auquel les acteurs locaux ont pu contribuer de près ou de loin d'ailleurs (Concile Vatican II, prise de responsabilité par les laïcs, transformations sociales et religieuses des fractions de fidèles) et dans l'action collective au sein du diocèse (réunions de zone et participation aux formations proposées par le service diocésain).

Afin d'observer ces différents phénomènes, nous avons recueilli deux grands types de données empiriques. D'une part, nous avons procédé par entretiens semi-directifs : deux entretiens auprès du prêtre ; un entretien auprès d'un diacre permanent ; un entretien auprès de chacun des cinq membres laïcs de l'équipe pastorale ; un entretien auprès de cinq laïcs investis dans l'activité de la paroisse (préparation des baptêmes ou chargé du projet jubilaire, par exemple) et participant pour quatre d'entre eux au conseil pastoral ; un entretien auprès du président du conseil paroissial des affaires économiques. D'autre part, nous avons participé durant l'année 2000 à quatre réunions du conseil pastoral du groupement afin de suivre les débats dans ce cadre. Enfin la présence épisodique dans le presbytère du groupement (lieu

d'accueil et de travail du fait de la présence d'un ordinateur et d'une photocopieuse) ainsi que des discussions informelles avec la secrétaire paroissiale (« permanente parmi les permanentes ») au gré des délais d'attente complètent ces deux dispositifs d'enquête. Nous avons également soigneusement recueilli les feuilles paroissiales, les comptes-rendus des précédentes réunions du conseil pastoral ou encore la documentation accompagnant les projets initiés par la paroisse.

Quelles sont les limites des données recueillies ? Tout d'abord, nous avons principalement travaillé à partir de données discursives (entretiens ou débats). Le seul principe d' « objectivation » employé, outre la retranscription des entretiens, a été le recoupement des éléments apportés par chacune des personnes rencontrées, tout en cherchant à préserver la cohérence des discours. Les entretiens recueillis ont consisté à faire décrire l'activité accomplie et les décisions délibérées : il s'agissait ainsi de nommer les événements, d'interpréter ceux-ci voire de les théoriser à partir de sa propre expérience mais également des échanges avec les autres membres de la communauté ainsi qu'avec les ressources fournies par les formations diocésaines, l'ensemble favorisant l'émergence, par exemple, d'une « conscience rationnelle et systématique » comme membre d'une équipe pastorale ; et à théoriser particulièrement le passage du statut de « laïc engagé » dans une activité donnée à celui de « membre de l'équipe pastorale ». On peut souligner l'absence d'entretiens réalisés auprès de « simples » fidèles, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas ou peu investis dans l'activité du groupement et dont le discours sur la paroisse aurait eu une tonalité différente. Une telle approche aurait été intéressante afin de comprendre la façon dont la réorganisation des paroisses et la création d'une communauté transcendant les villages sont vécues mais également afin d'élaborer une description plus systématique des différentes composantes religieuses. On peut d'ailleurs noter l'absence d'entretiens auprès de toutes les sensibilités religieuses, et particulièrement auprès de la fraction des fidèles considérée comme « traditionnelle »[136]. Il aurait été également possible de réaliser un dépouillement systématique des archives de la paroisse ou des comptes-rendus du conseil pastoral / de l'équipe pastorale.

1. Présentation du groupement de paroisses et de la population rencontrée

Il s'agit dans un premier temps de présenter le groupement de paroisses étudié ainsi que la population rencontrée.

[136] La principale raison de cette absence réside dans le fait que les « sociopolitiques » monopolisent les positions de pouvoir ; n'ayant rencontré que des laïcs membres de l'équipe pastorale ou de l'un des conseils paroissiaux, ce biais était inévitable même si nous avons rencontré plusieurs « nouveaux » au sein de la communauté, dont la sensibilité était différente de celle des « sociopolitiques ».

1.1 Présentation générale

Le groupement de paroisses étudié – des « villages en milieu modeste ou de classe moyenne » dans la classification des paroisses proposée dans la partie suivante et établie selon un critère socioprofessionnel – est constitué par un ensemble de villages dans lesquels résident au total entre 6000 et 7000 habitants. Le recensement des pratiquants effectué en 1999 par le diocèse recense près de 200 fidèles et approximativement 130 déclaraient participer tous les dimanches à la messe. Autrement dit, cette paroisse se caractérise par un taux de pratique très faible, situé entre 2 et 3% de pratiquants. Ce groupement dispose d'un budget annuel de près de 65 000 Euros.

Dans l'histoire du groupement, deux vagues de populations sont distinguées par les personnes rencontrées : d'une part, les villages ont d'abord été composés (avant les années 1960 au moins) principalement par des résidences secondaires habitées par des familles parisiennes « bourgeoises » ; ceux qui vont devenir les « anciens », et pour une fraction d'entre eux ont vécu et encouragé le Concile Vatican II et ont pris progressivement des responsabilités de plus en plus officialisées et organisées dans la paroisse. Les « anciens » ont durant cette période développé une sensibilité sociopolitique. Plus récemment, dans les années 1990, on a assisté à la venue de familles « bourgeoises », habitant en résidence principale mais qui semble majoritairement n'entretenir aucun rapport avec la paroisse. Cependant une faible fraction de cette nouvelle génération fréquente l'Eglise catholique et cultive un rapport « traditionnel » et « rituel » au catholicisme.

Deux laïcs rencontrés, deux « anciens », m'ont décrit l'histoire du groupement tel qu'ils l'avaient vécue et autour de trois aspects qu'ils jugeaient importants afin de comprendre la situation actuelle de la paroisse : (a) l'histoire des groupements et leur rattachement successifs jusqu'à aboutir au regroupement unifié actuel (b) la succession des prêtres à la tête de la paroisse et (c) la collaboration entre prêtres et laïcs. On pourrait ajouter l'idée que l'histoire de cette paroisse est celle d'une organisation qui, avec ses moyens (jugés faibles), s'est stabilisée, complexifiée et a cherché à agencer les rapports entre prêtre et fidèles[137] ; la désorganisation apparente de la paroisse jouant jusque là en faveur de la monopolisation par le prêtre du processus de décision.

---

[137] « [D'abord, j'aurais voulu savoir comment s'était passée votre nomination dans l'équipe pastorale ?] (...) C'est-à-dire qu'auparavant [Quelques années plus tôt], ces décisions là [effectuées au sein de l'équipe pastorale] étaient prises par ce groupe informel et pas structuré des animateurs des villages. Ce qui fait, comme c'était à géométrie variable, on ne savait jamais sur qui on pouvait compter, [sur] qui allaient venir. Et les réunions n'étaient pas préparées. Finalement, le Père [nom du prêtre précédent], lui, établissait l'ordre du jour. Il nous disait : « Bon voilà, il faut qu'on parle de ça, de ça, de ça. » On abordait les points successivement. Et finalement, chacun réagissait à chaud. Mais on n'avait pas le temps de préparer un dossier. Et puis, ce n'était pas suivi une fois sur l'autre. Puisqu'on se réunissait, en gros, une fois tous les deux mois, trois mois. Donc ce n'était pas très facile d'avoir une réflexion suivie. (...) Et c'est pour ça que lors de la première journée de récollection [une retraite entre membres de l'équipe pastorale], on a décidé de mettre en place ce qui est devenu le [conseil pastoral]. (...) Je dirais avoir des structures un petit peu plus stables, fixes. Des missions un peu mieux définies. Ce qui permet, quand les missions sont définies, ça permet de confier des responsabilités aux gens. Quand c'est un petit peu flou, bon on ne sait jamais

Pour ne s'en tenir qu'à l'histoire récente, la création de l'équipe pastorale s'est déroulée durant la transition entre deux curés à la tête du groupement. Dans les années 1990, un prêtre, décrit comme un « érudit », doté notamment d'une aptitude très appréciée en matière de prédication, fut affecté dans cette paroisse. Il va participer grandement, aux dires des deux laïcs, à la clarification et à la formalisation de la distribution des activités parmi les laïcs ; mission que l'évêque lui avait confiée en prévision de son remplacement par un prêtre « modérateur », c'est-à-dire un prêtre qui ne résiderait pas dans la paroisse et ne ferait qu'accompagner l'équipe pastorale. Il mit donc en place les structures paroissiales « obligatoires » selon les « normes canoniques » : un conseil paroissial pour les affaires économiques, un conseil pastoral dont la composition trop large et l'organisation trop lâche furent perçues comme un obstacle à son efficacité, la nomination d'une personne chargée du catéchisme primaire avec lettre de mission de l'évêque. D'autre part, ce prêtre réussit à recruter de nombreux laïcs afin de réaliser les différentes activités que le futur prêtre non-résident, pensait-on, ne pourrait accomplir (équipe de préparation baptême ou mariage, par exemple). Un autre aspect de la mission confié par l'évêque concernait enfin la mise en place d'une équipe pastorale. C'est dans ce contexte qu'un nouveau prêtre, jeune et qui a été successivement nommé comme vicaire dans une paroisse de « villages à petites villes aisées à très aisées » puis dans une paroisse de « ville aisée », est nommé et s'avère finalement ne pas être un prêtre « modérateur » mais un curé résident. Cependant le nombre important d'activités extra paroissiales et diocésaines dont il a la charge le contraint à n'être présent qu'à mi-temps dans la communauté.

Un aspect important dans l'histoire d'une communauté paroissiale réside dans le changement de prêtre. Ce changement est susceptible de provoquer un « désarroi ». Dans le groupement, ce désarroi s'exprimait (pour les « sociopolitiques) par la crainte d'avoir un prêtre avec une sensibilité trop traditionnelle par rapport aux anciens curés. Précédemment vicaire dans une grande paroisse aisée, dont la principale caractéristique réside, aux dires de ses deux curés qui l'ont eu en charge ces dernières années, dans la beauté du lieu qui incite à célébrer des liturgies d'une intense solennité, l'affectation dans une petite paroisse composée de villages fut, selon le laïc 1, vécue difficilement par le prêtre[138]. Il est perçu (ce qu'il confirme lui-même) comme issu d'un milieu aisé et traditionnel en matière de religion.

---

qui avait prévu de faire quoi, sur qui on peut compter. Et puis à chaque fois qu'il y a quelque chose à faire, il faut qu'on sollicite les gens. Alors que [lorsque] quelqu'un a une mission bien définie, c'est forcément sur lui que ça tombe. C'est prévu comme ça. » (laïc 1)

[138] « [Parlant de la « messe commune »] (...) Je dirais qu'il ne faut pas trop donner à notre paroisse une dimension qu'elle n'a pas. [C'est-à-dire ?] C'est-à-dire que nos (...) villages, ce n'est pas la cathédrale de Paris, si vous voulez. Donc restons juste dans une juste mesure de notre célébration. Voilà. Ne donnons pas à notre célébration une ampleur liturgique, si vous voulez. Bon... Restons dans la mesure. Vous voyez. C'est un autre de mes dadas. Restez dans la mesure. Vous voyez. Restons dans la mesure. (...) [Quand vous parlez de démesure ?] Alors je dis là un peu de démesure. Bon c'est bien là de faire venir la chorale [ancienne paroisse du curé]. Moi, je n'ai rien contre. Au contraire, ça me réjouit. Mais je dirais ça risque de fausser quelque part l'image de la paroisse. Voyez-vous. La paroisse, ce n'est pas... ce n'est pas la solennisation donnée par... par la participation de la chorale de [nom de l'ancienne paroisse du curé] ou d'une autre chorale. Et même si je n'ai rien contre. Au contraire, je vous l'ai dit je m'en réjouis. J'aime bien le chant. J'aime bien ce qui est beau. J'aime bien ce qui est grand. Mais attention, restons

« Et c'est marrant. Je me souviens/ Je n'ai pas la mémoire très précise des faits. Mais j'étais... Je me demande si je n'avais pas plus la trouille que lui le jour où il a dit sa première messe à [Nom de la paroisse]. Je crois sincèrement/ Parce que je me suis dit les gens ont tellement l'habitude du Père [Nom de l'ancien curé] et lui prêtent tellement de qualités [des qualités de prédicateur et d'érudit] etc. Que comment est-ce qu'il va faire le poids ? Lui jeune prêtre avec un look assez tradi. Comment est-ce qu'il va pouvoir faire le poids dans tout ça ? Je me suis dit le pauvre vieux, il arrive. Il quitte une paroisse où il était bien installé. Et pourtant, c'est ça... le prêtre diocésain. Le prêtre diocésain, c'est ça. C'est au bout de six ans, trois ans, pfouit allez hop. » (laïc 1)

La première approche et évaluation d'un prêtre réside dans la célébration de la messe et surtout l'homélie. Deux remarques très critiques vont remonter jusqu'au prêtre (et ont été émises durant les entretiens) : (1) la célébration de la liturgie : (a) elle se caractériserait par des « manies » dans la prière eucharistique (diacre permanent) ; (b) elle manifesterait un « rubricisme », c'est-à-dire le fait de suivre à la lettre les rubriques du missel romain (laïc 6 que cite le laïc 1) ; (c) plus généralement, on retrouve dans la relation entre le curé et les « sociopolitiques » l'opposition entre deux conceptions du salut et de l' « évangélisation » : l'une mettant l'accent sur l'église et la participation aux sacrements et l'autre donnant la priorité à la diffusion de la « Bonne Nouvelle » dans le monde[139]. (2) la qualité des homélies jugée insuffisante[140] : le précédent prêtre était considéré comme un grand prédicateur à la fois très cultivé et très simple, dialoguant avec les fidèles alors que les homélies du nouveau prêtre manqueraient de préparation et sont perçues comme dogmatiques et universitaires (laïcs 8 et 9).

On a souligné le fait que le prêtre n'était qu'à mi-temps sur la paroisse. Par conséquent, la présence d'un diacre le soulage en matière de célébrations de baptême, par exemple. Dans notre cas, le rapport entre prêtre et diacre ne pose apparemment pas de problème, malgré la différence de sensibilité soulignée par le diacre (tout en étant atténuée)[141]. Trois enjeux sont néanmoins mentionnés par les laïcs : l'intégration

---

dans la mesure. Voyez-vous. Restons dans la mesure. Parce que bon, le lendemain, on retombe [rire]. Voyez-vous. » (diacre permanent)

[139] « Je pense qu'il [le curé] est persuadé que l'évangélisation passe par là. Mais je n'en suis pas sûr. J'ai participé à une réunion, il y a un mois et demi par là, sur [nom d'une circonscription]. Et c'était très frappant que... Il a fait deux interventions, le Père [nom du curé]. Une en petit groupe quand on était en petit groupe. Et l'autre en grand groupe. Et c'était une réunion importante. Elle réunissait [la circonscription] avec l'évêque pour savoir comment on allait redécouper nos églises. Donc c'est un truc dont vous avez dû être au courant. Et bien à deux reprises et en petit groupe et en grand groupe, il a parlé d'évangélisation. Et chaque fois, pour lui, évangélisation, ça voulait dire que les gens soient présents à la messe. Moi, ce n'est pas ça l'évangélisation pour moi. Ca, c'est la sacramentalisation. C'est l'étape d'après. Mais l'évangélisation, ce n'est pas ça. C'est faire découvrir une bonne nouvelle. » (laïc 6).

[140] « Ce n'est pas très facile de dire à son curé que ses homélies sont nulles. Il faut... Donc bon. Et puis un jour, on lui en a parlé [les membres de l'équipe pastorale] quand même. C'est un truc qui doit alimenter une discussion au delà de la messe. Une homélie qui pose des questions. Bon. Il faut qu'il y ait des messages clairs qui passent. Deux trois messages, certainement pas plus. Deux messages. Si vous faites passer deux messages bien nets, bien clairs, bien tranchés. Bon voilà des choses qui sont importantes. Alors il y a des fois où il a des homélies qui sont tout à fait remarquables. Et puis il y a d'autres fois, on sent très bien qu'il n'a pas eu du tout le temps de les préparer. Et ça, c'est un gros reproche. Qui en fait, je dirais, emporte la décision, emporte le jugement. » (laïc 1)

[141] « [Evoquant les différentes missions que lui a assignées l'évêque] (...) une fois en retraite, on m'a dit : « Tu habites un village. Et puis ton diaconat t'amène à baptiser. Ton diaconat t'amène à célébrer des funérailles ou à être témoin de mariages, etc. Continue bien sûr. Et puis si un jour, il faut prêcher, et bien tu prêches. Si un jour, je ne sais pas quoi, il faut faire quelque chose, tu fais quelque chose. Point final. » Voilà. Alors mes missions n'ont pas

du diacre dans l'équipe pastorale avec sous-jacent la question de l'intégration du diacre dans l'activité de la paroisse ; la question de la compatibilité du « sens ecclésial » du diacre avec celui du prêtre et surtout celui des autres membres de l'équipe pastorale ; la capacité du diacre à travailler en commun avec les « laïcs en responsabilité ». Dans cette perspective, les rapports les plus problématiques dans le cadre de cette paroisse ont été observés entre le diacre permanent et les « laïcs en responsabilité ».

1.2 Population rencontrée

Le tableau 6 propose quelques éléments de présentation des différentes personnes rencontrées. Dans cette description, on a précisé la sensibilité religieuse des personnes rencontrées. Le prêtre appartient à la jeune génération et développe une offre « rituelle ». Il n'appartient à aucun groupe de prêtres, mais rencontre des prêtres en affinité avec sa tendance pastorale. Il souhaite vivre d'une manière monastique, ce qui se manifeste par une recherche de sainteté personnelle et une attention à la liturgie (On retrouve là le modèle tridentin du prêtre). Il cherche cependant à rassembler la communauté par d'autres moyens que par les seuls rites (tels que l'organisation de conférences après la messe).

On retrouve au sein de la communauté des laïcs différentes sensibilités que l'on peut décrire à partir des différentes typologies proposées dans le chapitre 7. La façon de déterminer la sensibilité religieuse est restée inductive et partielle. Elle n'a ici qu'un intérêt secondaire mais permet cependant de situer chaque personne rencontrée, lorsque la rencontre toutefois nous a permis de nous faire une idée. Une dernière limite concernant une telle classification est qu'elle tend à « enfermer » chaque personne dans une classe particulière alors que la complexité des personnes rencontrées oblige à réfuter une vision homogène de l'individu et à le considérer plutôt comme partagé par différentes conceptions.

---

beaucoup évolué depuis que je suis diacre. Elles ont été renouvelées. Avec, quand même, un nouveau curé arrivant (...). Euh comment dirais je ?... Une perspective un peu nouvelle si vous voulez de mon insertion dans la paroisse. Non pas pour prendre davantage de place. Mais pour prendre un peu de recul. [C'est-à-dire ?] C'est-à-dire... il y a toujours un risque.... Quand on vit dans une paroisse pour un diacre. Qu'il a un peu de temps. Qu'il est là. Qu'il est établi sur place. Qu'il a, comme beaucoup de diacres – ce n'est pas spécial à moi – une certaine autorité. Je mets le mot en tout petit, tout petit, tout petit. Je ne mets pas le mot en grand. Mais c'est vrai que c'est un référent. Dans la mesure où il est référent, il y a un risque que sa prise de parole, sa prise de position soit plus forte. (...) [Pourquoi vous insistez tant sur le fait que votre rôle doit rester discret ?] Mon rôle doit rester discret, parce que... C'est une bonne question. Encore une fois, je reviens sur le fait qu'un diacre, c'est un ministère ordonné. Et la tendance pourrait être grande pour lui et pour les fidèles, qu'il ait la deuxième place, si vous voulez, dans la paroisse. Ce n'est pas lui le curé, mais c'est le curé en second. Il connaît tout le monde. Il connaît tous les vieux. Il connaît tous les jeunes. Il leur a fait le café. Il a pris le train avec les gens. Etc. etc. Il a ses voisins. Bon... Il pourrait faire sa propre politique. Voyez-vous. Il pourrait faire sa propre politique. Aller de maison en maison. Prêcher son petit machin. Etc. etc. Ce qui serait d'abord anti-évangélique. Anti-ecclésial. Et très inconfortable pour le curé. Voyez-vous. Il y a effectivement des comportements de diacre, si vous voulez, qui contiennent un peu ce danger. » (diacre permanent)

Tableau 5 : Résumé des caractéristiques des différentes personnes rencontrées

	Sexe	*Age*	*Activité professionnelle*	*Responsabilité pastorale dans la paroisse*	*Position au sein de la communauté / Sensibilité religieuse**
Prêtre 1	Masculin	Moins de 40 ans	-	Prêtre	Nouveau ; « offre rituelle »
Diacre 1	Masculin	Plus de 65 ans	Retraité ; fut en fin de carrière directeur de banque	Œcuménisme et visite des maisons de retraite	Ancien ; « sociopolitique »
Laïc 1	Masculin	Entre 40 et 65 ans	Ingénieur dans une entreprise d'aéronautique	Membre de l'équipe pastorale ; Préparation baptême en couple	Nouveau ; « communautaire » / « organisateur »
Laïc 2	Féminin	Entre 40 et 65 ans	Profession intermédiaire dans une entreprise de communication	Membre de l'équipe pastorale ; activités de solidarité et de convivialité	Nouvelle ; « fraternelle »
Laïc 3	Masculin	Plus de 65 ans	Retraité de la marine	Membre de l'équipe pastorale ; activités pratiques (tris, classements)	Ancien ; « nostalgique »
Laïc 4	Féminin	Entre 40 et 65 ans	Femme au foyer (niveau de vie aisé)	Membre de l'équipe pastorale	Nouvelle ; indéterminée
Laïc 5	Masculin	Entre 40 et 65 ans	Technicien dans une entreprise d'informatique	Participe au conseil pastoral ; membre du conseil paroissial des affaires économiques ; relais-village	Nouveau ; indéterminée
Laïc 6	Masculin	Plus de 65 ans	Retraité de l'enseignement catholique	Participe au conseil pastoral ; membre du conseil paroissial des affaires économiques ; multiples activités dans la paroisse	Ancien ; « sociopolitique »
Laïc 7	Féminin	Entre 40 et 65 ans	Femme au foyer (niveau de vie aisé)	Participe au conseil pastoral ; catéchèse	Nouvelle ; indéterminée
Laïc 8 et 9[142]	Couple	Entre 40 et 65 ans	Cadre dans une grande entreprise et femme au foyer	Participe au conseil pastoral ; préparation baptême ; a mené un projet jubilaire	Nouveaux ; indéterminées
Laïc 10	Féminin	Entre 40 et 65 ans	Femme au foyer (niveau de vie inconnu)	Membre de l'équipe pastorale ; aumônerie	Ancienne ; « sociopolitique »
Laïc 11	Masculin	Plus de 65 ans	Retraité	Membre du conseil paroissial pour les affaires économiques	Ancien ; « Nostalgique »

* Les types d'identité catholique employés sont extraits des travaux de Donégani (1987, 1992, 1999), Piette (1999) présentés dans le chapitre 7 de cette partie.

[142] L'entretien a été réalisé avec le couple lors d'un repas. Il n'a pas fait l'objet d'un enregistrement audio.

2. Description du fonctionnement de l'équipe pastorale et de la négociation des projets pastoraux

2.1 Création de l'équipe pastorale

Le prédécesseur du prêtre en place au moment de l'enquête, a installé, quelques mois avant son départ, une équipe pastorale en prévision de son non remplacement. C'est-à-dire qu'au lieu d'un prêtre résident, il était prévu qu'un prêtre dit « modérateur » rende visite à cette communauté paroissiale afin de célébrer la messe, administrer les sacrements et accompagner l'équipe pastorale. En fait, le principe d'une équipe pastorale avait été alors introduite de façon succincte : une équipe de laïcs souhaitée par le diocèse afin d'aider le curé.

2.1.1 Désignation des membres de l'équipe pastorale

La désignation des membres de l'équipe pastorale s'est déroulée en plusieurs étapes[143] :

En amont, le vicaire épiscopal a défini la situation : au sein du conseil pastoral, il a souligné d'une part le fait qu'il n'était pas sûr qu'un nouveau prêtre résident soit nommé dans le groupement de paroisses et d'autre part, que même si tel était le cas, l'évêque souhaitait généraliser les équipes pastorales dans le diocèse avec ou sans curé résident. Finalement, il s'est avéré que le curé alors en place serait remplacé par un prêtre résident, qui participa – apparemment sans intervenir – dans le processus de désignation des membres de l'équipe pastorale. Enfin il est important de noter que l'une des stratégies de généralisation des équipes pastorales – au moins dans un premier temps – entreprise par l'évêché a consisté à encourager un prêtre (souvent âgé) à installer une telle équipe alors qu'il allait quitter la paroisse quelques mois plus tard et n'aurait ainsi pas à en subir les conséquences. La création de l'équipe s'est donc déroulée en pleine « transition » avec le passage d'un prêtre à un autre.

La convocation – jugée « trop précipitée » et « pas assez annoncée » avec pour conséquence une réunion trop « restreinte »[144] – d'une assemblée de fidèles, principalement ceux qui avaient une responsabilité

---

[143] De façon générale, on peut dire avec le laïc 2 que la désignation des membres de l'équipe pastorale s'est déroulée à la fois de façon officielle et en même temps improvisée, donnant le sentiment aux laïcs d'être des sortes de « cobaye » (ce qui leur fut confirmé, pas en ces termes cependant, lors de formations organisées par le service diocésain) ; caractère improvisé justifié également par l'arrivée d'un nouveau curé alors qu'un prêtre modérateur était attendu.

[144] « [D'abord, j'aurais voulu savoir comment s'était passée votre nomination dans l'équipe pastorale ?] (...) Et en fait/ Donc ça s'est passé peut-être de façon trop précipitée et peut-être pas suffisamment annoncée. Je crois. Ça a été une frustration pour certains. A Pâques (...), le Père [Nom du prêtre], un jour, au moment d'une messe, dit : « Bon, la prochaine réunion [du conseil pastoral] aura lieu mercredi prochain. Et à cette occasion là, venez nombreux, parce qu'on désigne... Vous vous exprimerez chacun pour choisir quels sont les candidats possibles pour l'équipe pastorale. » Et... Alors il y a des gens qui ont été prévenus au dernier moment. Qui n'ont pas pu venir. Qui auraient voulu se prononcer, etc. Bref. Ça n'a pas été un vote démocratique de tous les pratiquants. Ça a

dans la paroisse ou à l'extérieur. Lors de cette réunion, co-présidée par le vicaire épiscopal de la zone concernée et par le curé[145], d'une part le principe de l'équipe pastorale a été présentée (mais de façon très générale, sans préciser ce qui était attendu de la part des membres de l'équipe) ; et d'autre part, il a été demandé à chacun si le projet les intéressait et s'ils avaient la disponibilité nécessaire pour faire partie d'une telle équipe. Les « postulants » se sont présentés. Puis une consultation a été organisée, le même soir, à bulletin secret : chacun des participants devait proposer la liste de trois à cinq noms des personnes qu'ils verraient bien membres de la future équipe. Ensuite, le curé et le vicaire épiscopal ont récupéré l'ensemble des bulletins et ont effectué le dépouillement « en l'absence de témoin » (laïc 4). Lors de la réunion, il avait été précisé que seules les personnes ayant recueilli un nombre suffisant (sans que l'on sache précisément combien) de voix seraient retenues. L'ensemble de ces personnes – dont le nombre est généralement supérieur au nombre requis de membres d'une équipe pastorale, de trois à six – est supposé constituer un ensemble de membres potentiels parmi lesquels mobiliser lorsque l'équipe serait à renouveler[146].

Une nouvelle réunion est organisée par le vicaire épiscopal et le curé autour des personnes « plébiscitées », au nombre d'une douzaine. Dans un premier temps, chacun est amené tout d'abord a précisé s'il accepte ou non de faire partie de la première équipe, si en raison d'un manque de disponibilité il accepte le principe mais reporte sa participation à plus tard ; et enfin ceux qui refusent la proposition[147] sont amenés à mentionner les principales raisons du report de leur participation à l'équipe pastorale : raison professionnelle, charges pastorales déjà trop importantes ou encore volonté de prendre de la distance avec la paroisse (en s'insérant, par exemple, dans la vie locale). Dans un deuxième temps, il était demandé à chaque personne de définir *a priori* la nature du rôle d'un membre d'équipe pastorale[148] : « pour moi, c'était plutôt un secrétariat bis » (laïc 2), « C'était pour donner un coup de

---

été, je dirais, un sondage auprès des gens qui étaient/ qui avaient déjà quelques responsabilités ou quelque intérêt dans la vie de la paroisse. Donc ça s'est passé un soir comme ça. » (laïc 1).

[145] De façon générale, les personnes rencontrées soulignent combien la constitution de l'équipe pastorale a été le fait du curé précédent (avec l'idée que connaissant les personnes et leur « sensibilité », il pouvait plus facilement les coopter soit afin de constituer une équipe qui ne lui pose pas trop de problèmes – « (...) c'est embarrassant parce que si sort un nom qu'on ne désire pas. Bon, il faut gérer [rire] » (prêtre) –, soit encore afin de constituer une équipe représentative de la diversité des « sensibilités ») ; d'autres mettent l'accent sur le vicaire épiscopal (et mettent l'accent sur l'ensemble des procédures « légales » : définition du constat ou de la politique diocésaine, organisation des réunions, dépouillement, présentation de ce qu'est l'équipe pastorale, installation de l'équipe pastorale au cours d'une cérémonie).

[146] Qui sont les personnes plébiscitées ? Les plus visibles plutôt que les plus efficaces selon le laïc 2.

[147] En l'occurrence, seuls des membres de l'équipe pastorale ou de possibles membres ayant accepté le principe d'intégrer à l'avenir l'équipe pastorale ont été rencontrés. D'autre part, aucune personne rencontrée n'a fait mention d'un refus catégorique de la part d'une personne à cette étape là du processus de désignation. Il faut dire que la « sélection » fut certainement opérée lors de la première réunion : les personnes par leur seule présence signifiant le fait qu'elle acceptait le principe de faire partie d'une équipe pastorale, ou le précisant lors de leur présentation individuelle.

[148] On peut souligner ici le caractère inductif de la démarche, même si à l'évidence, l'évêque et ses proches conseillers (tout en excluant pas des différences de jugement entre eux) ont une image bien arrêtée de ce que doit être une équipe pastorale mais cherche non à imposer celle-ci mais à la faire émerger à partir de différents moyens : technique de gestion de groupes, formations diocésaines, et les processus locaux dans la création des équipes. D'autre part, la plupart des laïcs soulignent combien la perspective de la diminution du nombre des prêtres leur

main, pour aider » (laïc 3), « Alors nous, on savait que c'était un organe de décision, qui avait une charge pastorale. Qui était, en même temps, un organe qui permettait au prêtre de se décharger d'une certaine tension et par la suite de certaines tâches au niveau de la répercussion sur la paroisse quand la décision était prise. Et puis à part ça, on ne savait pas trop si c'était que des problèmes pratiques. Comment ça allait s'organiser par rapport [à la commission] des affaires économiques (...) qui existait déjà. » (laïc 4).

Les membres d'équipe pastorale après désignation reçoivent une lettre de mission de la part de l'évêque et sont installés solennellement lors d'une cérémonie présidée par le curé et le vicaire épiscopal en présence de tous les fidèles. Ils sont nommés pour une durée de trois ans renouvelable. Néanmoins la règle est appliquée avec souplesse.

2.1.2 La perception du rôle de l'équipe pastorale et du prêtre

L'installation d'une équipe pastorale dans cette paroisse relève typiquement du cas où la structure ou le principe d'organisation précède la définition précise du rôle de chacun des acteurs au sein de cette structure, offrant une relative marge de manœuvre – régulée au maximum par l'évêché qui cherche apparemment à éviter particulièrement tout abus de pouvoir de la part des prêtres – donnant lieu à un jeu successif de « prises de rôle » entre laïcs et prêtre, jeu successif dans lequel il ne faut pas oublier l'importance de la communauté locale.

On peut distinguer plusieurs éléments ayant contribué à la définition plus précise des différents rôles. Tout d'abord, la définition des rôles fut facilitée par un « départ sur les chapeaux de roue » (laïc 10), faisant « table rase » des expérience passées de la communauté du fait supposé de la jeunesse du prêtre et de certains membres de l'équipe pastorale. En fait, objectivement, le nouveau prêtre, favorisant une « offre rituelle » fut confronté à l'ordre sociorcligieux local structuré autour des problématiques « sociopolitiques » et au sein duquel les positions d'autorité étaient monopolisées par cette fraction de fidèles, en nombre dans la paroisse. Cependant la composition de l'équipe pastorale va favoriser l'action du prêtre d'une part du fait de la présence minoritaire des « sociopolitiques » (laïc 10) et à l'inverse de celle importante des « nouveaux »[149] (laïcs 1, 2 et 4). Ensuite le prêtre, venant lui-même d'arriver dans la paroisse, avait besoin (et a toujours besoin) de « relais » sur le terrain afin de déterminer la faisabilité ou l'acceptabilité de certains projets[150], en référence avec la tradition locale et avec l'histoire propre de la

---

apparaît être la principale motivation d'instauration des équipes pastorales. Mais selon eux, cette motivation n'est jamais exprimée en tant que telle par l'évêque ou ses représentants (laïc 2, membre d'équipe pastorale).

[149] Sans que l'on ait les moyens de déterminer les raisons d'une telle composition.

[150] « Alors là j'ai une source de conseils qui est très importante. C'est-à-dire que je... Là aussi ce sont les relations humaines [fait référence aux relations entre prêtres abordées précédemment] qui vont faire pencher la balance. Il est évident que si j'impose mes décisions, l'équipe pastorale dira oui parce qu'ils m'aiment bien. Mais en pratique, je n'impose rien si je vois qu'à 90%, ils ne suivent pas. (...) Il faut dire que de l'ordre de la décision, moi, je m'appuie énormément sur eux [les membres de l'équipe pastorale]. Même d'ailleurs s'ils ont tort. Si je sens qu'ils ne sont pas d'accord. Je mets mon idée au placard. Alors si je sens qu'ils ont tort alors je la mets temporairement au placard. Si je sens qu'ils ont raison, je la mets définitivement au placard. Bien sûr, moi, je suis spécialiste, j'allais dire, des

communauté[151] (la « mémoire du groupe »), a besoin du concours d'intermédiaires, connaissant suffisamment les villages et leurs habitants afin de diffuser ou faire remonter différentes informations ou décisions venues des différents villages ou vers ceux-ci. Dans ce cadre, les membres de l'équipe implantés depuis longtemps dans la paroisse – c'est le cas du laïc 10 – du fait de leur position d' « anciens respectés par tous » ont acquis une prééminence dans le groupe. D'autre part, l'enjeu de l'équipe pastorale pour cette Eglise est de transformer le rôle du laïc de « simple » aide des prêtres au sein d'une « structure administrative » à un rôle de prise en charge de la communauté, à un rôle de gouvernement en tant que tel, en prévision de la diminution du nombre des prêtres[152]. Le service diocésain comme le vicaire épiscopal ont insisté sur le fait d'éviter l' « activisme » (laïc 2) de la part des membres de l'équipe pastorale. Selon les laïcs 2 et 6, dans l'optique de l'évêque et des membres de la hiérarchie presbytérale, l'équipe pastorale pour un jeune curé serait un moyen de formation à la collaboration les laïcs ; et de ce fait, une façon de le tester. Même si les images du « prêtre qui donne des directives » et des laïcs qui sont les « éléments pour faire avancer la machine » (laïc 9) sont cependant encore très présentes. On peut ajouter deux autres éléments ayant contribué à la définition des rôles au sein de l'équipe pastorale. D'une part, chaque année, les membres de l'équipe pastorale passent une journée ensemble de travail et de prière dans une abbaye afin de prendre du recul par rapport à l'activité accomplie et par rapport à la communauté. D'autre part, les membres laïcs de l'équipe pastorale suivent une formation de membre d'équipe pastorale proposée par le service diocésain de formations[153].

---

sacrements, de théologie, de tout ce qu'on veut. Mais eux, ils vivent sur place. Donc ils sentent quand même bien les choses. » (Prêtre).

[151] L'exemple le plus frappant est celui du changement de l'horaire et du lieu des messes, que nous aborderons par la suite. De façon plus générale « [Et pour en revenir à votre rôle dans l'équipe pastorale, comment est-ce que vous le définiriez ?] (...) [laïc 10] est beaucoup plus ancienne dans le groupement. Donc elle connaissait bien un certain nombre de choses. Et elle pouvait/ enfin elle était un peu la mémoire du groupement. Mais dans un petit groupement comme ça, où il y a beaucoup d'anciens, bon... dès qu'on touche à quelque chose, ça suscite forcément des réactions. « Oh mais ça, on a déjà fait ça. Ça ne marche pas. » Ou bien « Ce n'est même pas la peine, vous n'y arriverez pas. Ça ne marchera pas. » Ou bien : « Oh ! quelle drôle d'idée, on n'avait jamais fait ça comme ça. » Bon. Alors il faut arriver d'une part à ne pas faire fuir les anciens. Parce qu'ils représentent quand même une richesse pour la communauté. Et d'un autre côté, non plus, ne pas décourager les gens qui auraient des idées neuves. Bon. Alors c'est un boulot qui n'est pas très très facile, le boulot de l'équipe pastorale. On a pas mal cherché. » (laïc 1)

[152] « On fonctionnait mais sans avoir vraiment pris conscience qu'on était responsable avec le curé. On savait que, si tu veux, on prenait des décisions avec lui. Dans notre idée, c'était plutôt de l'assister, de lui faciliter la tâche, de lui épargner beaucoup de tâches parce qu'il était trop sollicité. Mais on n'avait pas... Mais pour nous, c'est lui qui tranchait. Point. Alors que ce n'est pas du tout... ce n'était pas du tout le cas. Il nous mettait vraiment dans le coup. » (laïc 2)

[153] « [Et pour en revenir à votre rôle dans l'équipe pastorale, comment est-ce que vous le définiriez ?] (...) Et puis là, cette année, on s'est inscrit à une formation diocésaine de l'équipe pastorale. Qui est organisée par le service diocésain de formations. Et cette formation/ enfin la deuxième journée de cette formation, qu'on a eu il y a quinze jours, a été extrêmement éclairante sur le rôle de l'équipe pastorale, le rôle spécifique de l'équipe pastorale par rapport aux autres missions (qu'il y a dans l'Eglise). Dans le sens de participer à la construction du Peuple de Dieu versus exercer des charges, des tâches concrètes, etc. Et alors, c'est marrant parce que cette journée là a commencé/ l'animateur nous a dit : « Ecoutez, comme point de départ, vous allez réfléchir pendant une minute à une phrase qui pourrait définir votre rôle dans l'équipe pastorale. » Ca, ça aurait été intéressant pour vous [rire]. Ça aurait été intéressant parce que ça donne une idée de la diversité. Alors il y a des gens qui ont commencé à parler etc. Et moi, j'avais noté : aider la comm... Quelque chose du genre aider la communauté à marcher à la suite du Christ selon l'Esprit de l'Evangile. Ou quelque chose comme ça. Bon, et puis, j'entends les premiers qui parlent. Et puis, c'était,

Au final, au moment de l'enquête, comment le rôle de l'équipe pastorale était-il perçu ? Tout d'abord, le travail d'animation d'une réunion de l'équipe est assuré alternativement par chacun des membres laïcs. Il s'agit de prendre en charge l'élaboration de l'ordre du jour de l'équipe pastorale (et du conseil pastoral lorsqu'une réunion se profile), du compte-rendu de la séance. Il s'agit également de préparer une prière accomplie par les membres de l'équipe pastorale avant le début de la réunion. Ensuite le principal objet de cette équipe est la délibération de projets pastoraux[154]. Premièrement, l'équipe aborde des questions « terre à terre » comme la question des actions à organiser pour le Carême, la pertinence d'une quête pour le CCFD ou celle de la vente de crêpes par des scouts, sans nécessairement s'occuper de mettre en œuvre ces initiatives. Deuxièmement, cette équipe s'occupe de l'organisation de projets impliquant l'ensemble de la communauté, l'organisation de la « messe commune » ou d'une demande d'adoration eucharistique (deux décisions sur lesquelles nous revenons par la suite), entre autres projets. Dans ce cadre, l'une des prérogatives de l'équipe est la création de commissions temporaires ou permanentes à la composition stabilisée ou non concernant la mise en œuvre de ces projets. Troisièmement, ils ont également pour objet le suivi puis l'évaluation des projets pastoraux décidés et mis en oeuvre. L'interconnaissance entre les membres de l'équipe augmentant, il arrive enfin que le prêtre prenne des décisions seul parce qu'il connaît à l'avance les réactions des membres de l'équipe pastorale (laïc 1). Il faut souligner combien l'équipe pastorale a pour intérêt principal pour le prêtre de lui permettre de tester la pertinence et la possibilité de mise en oeuvre d'un projet, d'en affûter les arguments qui seront ensuite présentés au conseil pastoral, qui fonctionne quant à lui comme une instance de représentation des différentes catégories de fidèles (villages, mouvements, sensibilités) et de diffusion/remontée des décisions/expériences[155]. Le conseil pastoral a ainsi quant à lui un rôle de communication des

---

par exemple, aider le curé à organiser tel ou tel truc. Et je me suis dit : « je dois être complètement à côté de la plaque. » Parce que je ne me sentais pas du tout en phase avec ça, quoi. Il y en a qui disait : « Je ne vois pas la différence par rapport à avant. Par rapport... » (...) Bon. Dans la suite de l'exposé, ça m'a rassuré parce qu'effectivement, bon, j'ai senti qu'il y avait vraiment cette distinction qu'on avait des fois beaucoup de mal à vivre. C'est-à-dire que ce n'est pas toujours facile dans les discussions – et là, on parle un peu de la vie de l'équipe – ce n'est pas toujours facile dans la vie de l'équipe, enfin dans le fonctionnement de l'équipe lors des réunions de garder du recul par rapport au concret, (au) terre-à-terre. (...) Evidemment on a besoin de nourrir notre réflexion de cas concrets. Pas réfléchir dans le vide. Mais il y a des fois où on a du mal à prendre un peu de recul, alors que je trouve qu'il faut qu'on arrive à prendre du recul pour prendre des décisions qui, comment dire ? qui soient... qui ne soient pas strictement.. conjoncturelles. Ou liées aux circonstances. Vous voyez ce que je veux dire. Mais qui est vraiment. Qui soient justes ou bonnes pour la communauté... par delà les circonstances du moment. Ce n'est pas très facile. Alors il faut trouver un juste milieu entre les grandes idées et puis... et puis l'expérience du terrain. » (laïc 1)

[154] « Sachant qu'encore une fois, c'est extrêmement délicat, parce qu'il y a des fois, on aurait envie d'avoir tous les éléments en main pour faire le meilleur choix. Et puis, ça n'arrive jamais. Parce que tous les éléments, des fois, on n'a pas l'historique de ce qui s'est fait, on n'a pas tous les... comment dire ? on ne connaît pas bien tous les intervenants, tous les partenaires qui sont impliqués, etc. Les problèmes aussi. Parce que c'est... On joue énormément avec des problèmes de personnes, de personnalité, de caractère. » (laïc 1)

[155] « Quand je suis arrivé, le [conseil d'animation paroissial], c'était une espèce d'entité... On appelait ça le conseil... Je ne m'en souviens plus. Non. En tout cas, c'étaient des gens de tous les villages et de tous les mouvements qui venaient. On était très nombreux. On en faisait pas grand chose comme travail. Et c'était l'occasion de se voir tous. Bon très bien. Alors moi, quand je suis arrivé, j'ai fait fonctionner ça deux fois, je crois. Trois fois. Le temps de repérer les gens et de savoir qui était qui. Bon et puis au bout d'un temps, j'ai dit : « Bon écoutez, ce n'est pas supportable. On ne peut rien faire. » Donc c'est là, on a inventé le fameux [conseil pastoral].

informations en les diffusant parmi les fidèles et particulièrement les décisions prises par l'équipe pastorale, ou au contraire faire « remonter » les demandes ou les critiques des fidèles.

Il faut enfin noter le rôle tampon de l'équipe pastorale entre la communauté et le prêtre : les membres laïcs de l'équipe encaissent les critiques de la part des autres fidèles et selon le laïc 1, se doivent de ne pas contrecarrer de façon systématique ces critiques et au contraire les répercuter auprès du prêtre, afin de permettre à ce dernier de « rectifier » son comportement. Il s'agit d'un rôle difficile dans lequel se jouent les allégeances à la communauté (et plus précisément à une fraction de la communauté) et au prêtre lorsque l'articulation entre les deux s'avère problématique. Certains membres de l'équipe pastorale sont en effet considérés comme « alliés » au prêtre (selon les « sociopolitiques » particulièrement).

2.2 Activité réalisée par l'équipe pastorale

2.2.1 Division du travail au sein de l'équipe pastorale

La division du travail s'organise formellement autour des différentes appartenances de chaque membre laïc, c'est-à-dire un domaine spécifique d'activité et une appartenance territoriale. D'autre part, elle est structurée par la distribution de statuts informels.

Formellement, chaque membre laïc de l'équipe pastorale, d'une part possède des engagements spécifiques (aumônerie, secours catholique ou équipe de préparation des baptêmes, par exemple), et d'autre part, supervise – bien souvent en lien avec leur propre domaine d'activité – un domaine d'activité donnée et servent de « référents » (activité de compte-rendu de l'activité accomplie et des problèmes rencontrés) par rapport à ces activités auprès de l'équipe pastorale. Chaque membre est également choisi selon son appartenance territoriale (village ou, dans d'autres cas, quartier d'une ville, origine ethnique ou classe sociale) d'une part afin d'assurer une représentativité de l'équipe auprès des fidèles et d'autre part permettre à chaque village d'avoir une sorte de « porte-parole ». D'où à nouveau la difficulté à maintenir un équilibre entre ce rôle de représentation à l'égard des intérêts d'un village (par exemple, avoir « sa » messe à telle date et telle heure) et celui de gouvernement de la communauté tout entière. Par contre, la sensibilité des religieuses des membres de l'équipe pastorale est abordée de façon individualisée et n'est quasiment jamais associée à un groupe particulier de fidèles (dans les entretiens recueillis et à l'exception du groupe de « traditionnels »).

Qui en fait est une façon de réduire énormément le nombre de gens présents. On est actuellement une vingtaine à ce conseil. Ça demande déjà à être bien mené pour arriver à faire quelque chose. Mais ça permet de s'assurer que chaque village, chaque mouvement, chaque tendance peut dire son mot. Qu'on ne l'a pas oublié. Et puis, je me sers du [conseil pastoral] pour piloter un peu la paroisse. C'est une façon de mettre dans le coup les gens les plus... enfin les plus actifs ? Une partie des gens les plus actifs. Pour après que ça redescende et que les paroissiens comprennent ce qu'on fait. (C'est important). » (prêtre).

Il est important de souligner combien l'apprentissage du rôle de membre d'équipe pastorale – avec comme enjeu principal le passage d'un rôle d'« aide » à un rôle de « responsable » – semble s'accompagner (il faudrait vérifier dans d'autres cas) de l'attribution de statuts informels, de rôles informels permettant à chaque laïc se situer par rapport aux autres. A l'inverse, la non attribution (tel ou tel est ainsi qualifié d'« inexistant » ou d'« insaisissable ») d'un statut informel exprime, à l'évidence, la non intégration au sein de l'équipe pastorale[156].

Le laïc 1 a ainsi adopté un rôle de « naïf » ; ne s'étant installé dans les villages que depuis récemment, ne connaissant pas l'histoire du groupement, il se permet de faire des propositions, de lancer des idées sans anticiper les résistances notamment de la part des anciens. Il est décrit par le laïc 6 comme quelqu'un « qui voit les choses très bien » mais qui « a un sens beaucoup trop aigu du respect du prêtre » (sensibilité du « communautaire »). Il met l'accent sur la prise de recul par rapport au rôle et la prise de distance par rapport à l'exécution des tâches, facilitées par son statut de nouveau dans la communauté et par une moindre activité paroissiale. Le laïc 2 se définit (en se référant au laïc 4) comme « celle qui met de l'huile dans les rouages », dans les relations, qui est spécialisée dans la communication et l'organisation de fêtes. Elle est définie comme une « fonceuse » par le laïc 6 ou comme une « dame qui pose toujours des questions provocatrices », « capable des fois de s'enflammer pour des idées baroques » (laïc 1). Le laïc 10 est considéré comme le « membre de poids de l'équipe » (laïc 4) du fait de son ancienneté dans le groupement et de son engagement dans différentes activités (l'aumônerie particulièrement). Elle incarne la « sagesse » selon le laïc 2. Sentiment partagé par tous « qu'elle a toujours été là » (laïc 2), capable de prendre la distance nécessaire et de mesurer les choses possibles à transformer en tenant compte de toutes les sensibilités ; ce qu'illustre parfaitement l'entretien réalisé dans lequel cette personne cherche constamment à se situer « au-dessus des sensibilités ».

2.2.2 Place des membres de l'équipe pastorale au sein de la communauté paroissiale

Un troisième élément concerne la difficulté pour ces laïcs de se situer à la fois à l'égard du prêtre mais également par rapport aux autres fidèles. C'est un phénomène que l'on peut rattacher à ce que bien des prêtres rencontrés dans cette étude appellent « cléricalisation » (ou de « clergification ») des membres laïcs de l'équipe pastorale. Mais sur quoi repose ce phénomène ?

La façon dont sont désignés les membres d'équipe pastorale et la solennité de leur installation favorisent un tel phénomène. Le principe d'équipe pastorale n'en étant qu'à ses débuts, c'est-à-dire que de nombreux fidèles ignorant le « véritable » rôle de l'équipe (rôle défini et promu par l'évêché) et certains se comportant toujours selon un schéma traditionnel (curé / fidèles), il est possible que l'évêque et les vicaires épiscopaux cherchent à donner un surcroît de visibilité et de légitimité à ces équipes en

[156] En l'occurrence les deux personnes, qui sont perçues par d'autres membres de la communauté (et par eux-mêmes pour l'un d'entre eux en tout cas) comme ne répondant pas aux critères ce que « doit » être le membre d'équipe pastorale, allaient quitter leur fonction en fin d'année et être remplacés.

multipliant les actes symboliques (présence du vicaire épiscopal, multiples réunions, accent mis sur le rôle des laïcs, solennité, etc.) dans le processus de nomination et d'installation ; ce qui aurait pour conséquence, en quelques sortes, de « consacrer » les membres laïcs de l'équipe pastorale comme « à part » à l'égard des autres fidèles. On peut également faire l'hypothèse que la nomination d'une personne au sein d'une équipe pastorale sanctionne formellement un statut informel au sein de la communauté. Enfin la double loyauté des membres de l'équipe pastorale, à la fois représentant de la communauté auprès du prêtre mais en même temps représentant du curé auprès de la communauté, en provoquant des conflits d'allégeance[157] renforce le sentiment de décalage[158].

> *« Alors ce n'est pas très facile. En fait, je pense que... Bon déjà, quand on a démarré on ne savait ni les uns ni les autres ce qu'il fallait que l'on fasse. Bon. Et on avait beaucoup de mal à se situer par rapport à la fois au curé et au reste de la communauté. Et il y avait forcément un moment de/ On était... Il y a eu un moment vraiment difficile, les quatre cinq premiers mois, je dirais. Parce que les gens de la communauté nous considéraient comme ça y est, on était des gens à part. Les cadres dirigeants, on va dire. C'est un petit peu... Ce n'est pas ça. Mais vous voyez ce que je veux dire. On était passé de l'autre côté de la barrière. Et d'un autre côté, nous, on n'avait pas/ On ne voyait pas trop... comment dire. En quoi on était différent, ce qu'on allait apporter à la communauté. (...) Alors le rôle de l'équipe pastorale est, je crois, reconnu, en tout cas... Et c'est marrant ça. Parce que je vous disais, quand on a été installé/ Enfin quand on a commencé à fonctionner. Les gens nous ont mis tout de suite sur le dos/ Il se sont dit ça, c'est à l'équipe pastorale de décider. Alors que nous, on ne sentait pas vraiment/ On ne se sentait pas mis à part. On n'était pas le nouveau gouvernement. Ce n'était pas à... Alors que c'était/ que c'est le cas, qu'on le veuille ou non. On participe au gouvernement de la paroisse. » (laïc 1).*

---

[157] « Au démarrage, ce n'était pas... enfin c'est nous-mêmes qui ne savions pas nous situer. Et quand eux, enfin les gens de l'extérieur, quelques fois – quand je dis l'extérieur, pour moi, c'est mes copains déjà – ceux de l'extérieur de l'équipe, qui le regrettaient d'ailleurs, qu'ils se sentaient exclus parfois. Comme si on avait fait... Au démarrage, c'était ça d'ailleurs. C'était toute la différence entre un clan et une équipe. Il fallait surtout pas qu'on reste fermé. Bon moi, je ne suis pas quelqu'un de fermé, donc on ne pouvait pas me le reprocher individuellement. Mais quelque part, il fallait que ce soit une façon, au contraire d'être représenté. Tout ça c'est les structures. C'est politique. Hein c'est comme la politique. Tu élis, et encore l'élection, c'était un peu bizarre/ Tu es représenté par quelqu'un. Bon après tu critiques. Bon moi, j'en ai pris plein la tête des fois. Parce que je représentais le curé. Et ils n'étaient pas contents pour je ne sais plus quelle raison, d'ailleurs. Comme ça, j'ai amorti le choc [rire]. Comme c'étaient des amis, on s'aime bien. Ils ont tout déballé ce qu'ils avaient sur l'estomac. Et c'était très bien. Et à la fin, tout le monde était content. On avait résolu le problème/ Enfin on n'avait pas résolu le problème. Mais en tout cas, ils avaient cédé à la mauvaise humeur. C'était fini. C'était planifié. On repassait à autre chose. » (laïc 2).

[158] La messe d'installation : « [Et vous pensez que vous avez donné quelle image à la communauté ?] Point de vue équipe pastorale ? Je pense que... On est assez largement redescendu du piédestal sur lequel les gens nous avait installé. Enfin piédestal... Dans le sens... Vous voyez ce que je veux dire. La distance qui pouvait y avoir... Peut-être que la distance qui s'était installée tient au fait aussi à la solennité de l'installation. Parce que c'est quand même vachement impressionnant l'installation. Un nouveau curé... Quand ça s'est passé en fait... Ça s'est passé au cours d'une messe. [Le vicaire épiscopal] a commencé la célébration avec la chasuble. Donc c'est lui qui était le président de la liturgie. Qui présidait la liturgie. Et au moment de l'installation du curé et de l'équipe pastorale, il y a un dialogue entre lui, qui représente l'Evêque, et nous. Alors il y a une partie dialogue qui est spécifique pour le curé. Parce qu'il a une charge quand même qui est spécifique. Et puis il y a un dialogue, une partie dialogue, qui est commune entre le curé et les membres de l'équipe pastorale. Bon. Et [le vicaire épiscopal] nous installe ensemble. Chacun dans ses missions spécifiques. Mais il nous a installé ensemble. Mais il nous a installé ensemble. Bon. Or pour une communauté, voir arriver un nouveau curé. Et puis cinq laïcs qui se trouvent être... Bon. Il y a forcément un aspect un peu solennel, un peu formel qui a marqué je crois, qu'on le veuille ou non. Pour nous, non. Pour nous, c'était, ça faisait partie de la mission qu'on recevait. Bo,n. Mais je pense que dans l'esprit des gens, ça a dû marqué un peu. » (laïc 1)

3. Les principales décisions prises par l'équipe pastorale et le conseil pastoral

Nous souhaiterions maintenant présenter deux décisions initiées pour l'une par le prêtre et prise en charge au sein de l'équipe pastorale et pour l'autre par un groupe de fidèles. L'articulation délicate entre la tendance rituelle du prêtre et les sociopolitiques est manifeste dans les deux cas.

> *« Au niveau des structures, les choses fonctionnent bien. Mais il y a un gros malaise/ Mais actuellement/ Je ne sais pas si vous l'avez senti à la réunion. [référence à ma présence à une réunion du conseil pastoral]. Il y a quand même un certain malaise. Il y a un malaise qui tient d'abord au fait que le Père [nom du curé]... a une conception du prêtre qui me paraît anté conciliaire. Donc/ très gentiment d'ailleurs. Parce que ce n'est pas du tout un type autoritaire. Il est charmant. Moi, de tous les curés que j'ai cités, c'est peut-être le plus gentil que j'aie vu. Mais en même temps, c'est lui qui décide. Et les assemblées fonctionnent... me paraissent/ sauf quand il y a des mauvaises têtes de mon espèce. Mais sinon elles me paraissent souvent être des chambres d'enregistrement. » (laïc 6)*[159]

3.1 La « messe commune »

Selon le laïc 6, le projet de la « messe commune » a été typique de la concentration du processus de décision dans les mains du prêtre. Si ce dernier ne se comporte pas en « chef dictatorial », il décide de tout et considère le conseil pastoral comme une « chambre d'enregistrement ». Ainsi l'ensemble des étapes du processus de décision – introduction du projet, constats, délibération au sein de l'équipe pastorale, présentation du projet au conseil pastoral – ont été contrôlés par le prêtre ; le projet ayant été

[159] Le laïc 6 propose un exemple : « A la séance d'avant, il s'est produit un fait qui est très révélateur. Il y avait eu des difficultés à [Nom d'une commune] à propos de l'utilisation de l'église pour les concerts. C'était l'année dernière. Bon. Alors la séance d'avant, le Père [nom du curé] avait préparé une lettre pour envoyer aux maires des (...) villages dans laquelle il rappelait la loi sur les associations cultuelles. Enfin etc. Bon. Il rappelait tout ça. Et puis comment les choses devaient se décider pour cette histoire de concerts. Ce que les évêques ont écrit sur ce sujet. Il y a eu des textes etc. Et il nous soumet ce projet. Il nous dit : « Voilà, j'ai fait ce projet pour envoyer aux maires pour que la situation soit clarifiée. » Alors il soumet ce texte. Aux quinze personnes qui étaient là. Et bon, il commence à dire... [le diacre] est un des premiers à être intervenu. Il a dit : « Moi, je ne dirais pas ça comme ça. Je lancerais telle chose. » etc. Le Père discute son point de vue. Enfin on discute. D'autres changer des virgules par ci par là. Enfin aménager le texte. Et puis bon moi, j'ai laissé faire. Parce que je préfère voir venir un peu. Et puis au bout d'un certain temps, j'ai dit : « Ecoutez, moi, mon point de vue, c'est que ce texte... Peut-être à supposer qu'on règle un problème dans un village, il va en poser dans les (...) autres où il n'y en a pas pour le moment. Donc pour moi, ce texte, je ne l'enverrais pas. Parce que j'estime qu'on règle les questions au cas par cas. » Et bon comme j'ai la réputation de bien connaître le problème des relations avec les municipalités. Puisque j'ai été longuement à ce poste. Donc à mon sens... Alors bon... Et alors là, [laïc 8], qui est, quand même, quelqu'un qui a du poids, qui s'occupe du jubilé, [laïc 10] viennent/ interviennent en disant : « Moi, je suis d'accord avec ce que dit [laïc 6]. Je suis d'accord. » Et bon finalement on a adopté/ Enfin on a dit : « Voilà le point de vue... » et on en est resté là. Le Père a dit : « Je vais réfléchir. » Et deux, trois jours après, il me dit – j'étais au presbytère – : « Et bien je vous remercie. Parce que je crois que vous m'avez évité de faire une grosse bêtise. » Et ce que je trouve quand même dommage c'est que voilà le genre de situation dans laquelle ce soir là, si pour une raison x ou y, je n'avais pas été là, je pense que personne n'aurait dit/ Alors qu'au fond, tout le monde était de ce point de vue. Enfin tout le monde.... Oh oui ! une grande majorité était de ce point de vue. » (laïc 6)

présenté au conseil pastoral comme « à prendre ou à laisser » mais conditionnant l'avenir du groupement (c'est-à-dire la possibilité d'avoir un prêtre à l'avenir) ne laissant ainsi aux membres du conseil qu'une faible marge de manœuvre afin de débattre. Ce fut une décision « douloureuse », un « véritable accouchement » (laïc 2). On peut distinguer six étapes dans ce projet de messe commune : (1) l'introduction de l'idée et l'élaboration du constat ; (2) la discussion au sein de l'équipe pastorale avec l'élaboration d'une stratégie de présentation du projet auprès du conseil pastoral ; (3) le débat au sein du conseil pastoral ; (5) la mise en œuvre du projet ; (6) l'évaluation par l'équipe pastorale et le conseil pastoral.

En amont de cette décision, il faut décrire la situation au moment de l'arrivée du prêtre. Au fil des regroupements, la célébration des messes a été partagée entre les différents villages : d'abord alternant entre la messe du dimanche matin et celle du samedi soir et la messe en hiver et en été (selon les conditions de chauffage des églises), les célébrations ont été organisées selon un système de « messes tournantes » entre les villages à partir de ces deux critères. L'idée d'une « messe commune » fut introduite par le curé quelques mois après son installation et alors que l'équipe pastorale était encore en plein flottement concernant son rôle et son fonctionnement. cette idée fut introduite sous la forme d'un « rêve », ce prêtre mesurant qu' « il y avait trop distance par rapport à ce que les gens souhaitaient. » Ce projet vise d'une part à permettre à la communauté, éparpillée dans plusieurs villages, de se rassembler et d'autre part à donner la possibilité au prêtre (qui est peu présent sur la paroisse et n'a donc que peu de temps à consacrer à une activité de rencontres personnelles) de rencontrer les paroissiens.

> *« Alors la grande décision que l'on a prise l'an dernier a été de réduire – vous allez voir alors là c'est vraiment la cuisine [rire] – de réduire le nombre de messes... Enfin je vous donne l'idée globale et je vous explique comment la réaliser. L'idée globale c'est que le dimanche, le prêtre ne fait que courir d'une église à l'autre. Donc non seulement on n'y voit personne, mais en plus on est dans le fossé pendant l'hiver. Et ce n'est pas très intéressant. Accessoirement, c'est pour rencontrer des communautés, en hiver, qui sont gelées, donc pas très nombreuses. Donc les anciens du village ne viennent pas parce que de toute façon il fait trop froid, etc. Donc l'argument de continuer la présence au maximum dans les églises du groupement (...) l'argument de la présence, à mes yeux, ne jouait pas. De toute façon, en hiver, on devient beaucoup plus frileux, moins nombreux. On est obligé de faire des messes beaucoup plus rapides parce que ça caille, etc. etc. Voilà. Donc on est tous tombé d'accord sur le constat. Ca, ça ne posait pas de problème. La question, c'est est-ce que l'on peut faire quelque chose ? Alors mon idée au départ était de réduire le nombre de messes. D'avoir une messe le dimanche où l'on se retrouve venant de tous les villages. Une messe qui soit sympathique où éventuellement on propose d'autres choses avant ou après. On ne vient pas que pour prendre la messe. Mais aussi pour rencontrer d'autres personnes, pour recevoir une formation chrétienne éventuellement etc. Voilà donc ça, c'est l'idée globale. » (prêtre)*

Trois arguments dominaient les débats : ne plus courir d'église en église mais ce à quoi les paroissiens auraient pu répondre qu'il s'agissait du travail du curé, pensait-on au sein de l'équipe pastorale (laïc 2) ; les églises sans chauffage ne permettent pas des célébrations vivantes l'hiver ; Il s'agissait d'organiser

des célébrations chaleureuses afin de rassembler la communauté mais également afin d'attirer des fidèles de paroisses voisines (laïc 1).

3.1.1 Discussions au sein de l'équipe pastorale

Les discussions au sein de l'équipe pastorale visaient à acquérir l'unanimité au sein de ce comité restreint quant au bien fondé du projet afin ensuite de préparer de façon solide un ensemble d'arguments justifiant la pertinence du projet ainsi que les modalités de mise en œuvre du projet (garderie pour les enfants, covoiturage, pause-café après la messe). Il s'agissait d'anticiper toutes les critiques que ne manqueraient pas d'exprimer les membres majoritairement « sociopolitiques » du conseil pastoral. Anticipant de telles difficultés, le prêtre proposa ainsi de mettre en œuvre une stratégie visant d'une part à créer une attente et un appétit à l'égard de la « messe commune » et d'autre part à organiser de façon rigoureuse le projet afin de ne pouvoir être attaqué à ce niveau là. Selon le laïc 1, le projet fut vite accepté au sein de l'équipe (en deux ou trois réunions), permettant de se concentrer sur ses modalités de réalisation. Cependant le prêtre souligne quant à lui qu'il a fallu quatre mois pour convaincre l'équipe pastorale, et faire en sorte que le projet soit présentable auprès du conseil pastoral (laïc 3). Durant les discussions, seul le laïc 10 émit des réserves, faisant écho à ceux du laïc 6, quant au bien fondé du projet, anticipant et surtout s'appuyant sur les réactions attendues de bon nombre de membres du conseil pastoral : la crainte de « retrouver le désert d'antan » ; ainsi que le laïc 3 qui souhaitait que le messe tourne le samedi soir dans tous les villages.

Quels furent les principaux arguments autour du débat sur le principe d'une « messe commune » et sur les villages qui auraient une messe tournante le samedi soir ? Tout d'abord, le fait que tout le monde ne pourrait venir à la seule messe du dimanche avec pour conséquence une possible désertion vers des paroisses voisines, qui attirent déjà un nombre important de fidèles. Le problème était amplifié par le choix crucial de l'horaire de la messe. Ensuite, dans certains villages, une communauté relativement importante de fidèles, âgés et avec leurs habitudes, a eu pendant longtemps son propre curé (la figure même du « recteur breton » avec ses adulateurs selon le laïc 6) et aurait bien des difficultés à accepter le principe d'une « messe commune » ; qui posait de façon sous-jacente la question de la centralisation de l'activité religieuse dans un village. D'autre part, des expériences précédentes de messes qui exigeaient de la part de certains fidèles de se déplacer dans d'autres villages, sans toujours savoir où et à quelle heure elles se déroulaient, avaient marqué les esprits. Et c'est plus largement, la référence à un passé sensible après Vatican II[160] qui avait vu bon nombre d'expériences échouer. Enfin de façon supposément

[160] « Alors déjà dans le [conseil pastoral], il y a tous les âges. Donc il y a des tendances très différentes. Et puis il y a comme partout tous les caractères. Donc... donc suivant les âges et suivant surtout pas tellement l'âge mais surtout l'expérience qu'ils avaient/ Il y a des gens qui avaient une expérience de chrétien, c'est une chose... Et puis avec l'âge... Et il y avait des gens aussi qui avaient l'expérience de chrétiens impliqués dans la paroisse. Donc qui avaient déjà fait des tas d'expériences. Des tas d'essais. Et à des périodes qui étaient peut-être sensibles après Vatican II. Donc il y avait des choses qui s'étaient mal passées. Des choses qui avaient été très difficiles à mettre en

caricaturale (laïc 8), deux alternatives s'offraient. D'un côté, organiser une « messe commune » le dimanche avec à terme la disparition des « messes tournantes » le samedi soir mais, avec, en contrepartie, des problèmes avec l'Etat concernant les églises non utilisées. D'un autre côté, continuer les « messes tournantes » et par là conserver l'usage de toutes les églises, mais au détriment de la dimension communautaire.

3.1.2 Discussions au sein du conseil pastoral

Le débat lors de la séance durant laquelle le principe d'une « messe commune » est introduit, est qualifié de « houleux » (laïcs 1 et 2)[161]. Il va durer plusieurs séances et il faudra que certains membres de l'équipe pastorale (laïc 2) rencontrent les membres du conseil pastoral à part pour les convaincre (laïc 2) et particulièrement convaincre les « piliers » de la paroisse (laïc 4), c'est-à-dire les catholiques parmi les plus actifs, ceux connus et reconnus auprès des autres et qu'il fallait convaincre de participer à l'expérience afin d'entraîner l'ensemble des villages. La « messe commune » y fut présentée comme un « essai ». Selon le laïc 6, le prêtre a prétexté les routes verglacées et utilisé l'argument du chauffage dans les églises, ce qui fut une façon d'esquiver un débat de fond (ce laïc qualifie le débat au conseil pastoral de « débat de forme mené à la hussarde »). Alors que toujours selon ce laïc avec une compétence dans la gestion de groupe, il eut été possible d'amener en douceur la communauté au consensus.

Devant les réticences d'un nombre important de personnes, le prêtre va utiliser un « argument de choc » selon le laïc 1 :

> *« (...) Et c'était vraiment difficile. La fin de la réunion là a été très houleuse. Les gens sont partis... Et puis à la fin, le Père [nom du prêtre], donc qui avait préparé une argumentation plutôt soft, je dirais raisonnable, a dit : « Ecoutez, il y a un truc quand même dont il faut que vous vous rendiez compte. C'est que vous avez la chance d'avoir encore un curé. Peut-être que dans trois ans, il n'y en aura plus. Il faut quand même peut-être préparer le moment où il y a peut-être un prêtre qui pourra venir dire la messe le dimanche pour tous les villages. Et puis c'est tout. » Bon. Et les gens étaient très... Alors les gens l'ont perçu, parce que l'on a peut-être mal présenté, ils l'ont perçu comme l'anticipation d'une situation de pénurie. Alors que finalement la messe commune, la raison pour laquelle... On ne va pas compter le nombre de fidèles qu'il y aurait à [Nom de la paroisse] s'il y avait deux messes. Et si la somme des deux est supérieure ou égale à la messe commune. Je n'en sais rien. Peu importe. Ce n'est pas ça qui compte. Ce qui compte c'est qu'il y a clairement un état d'esprit qui a changé. Les gens*

œuvre. Par exemple, à une époque, il y avait eu une histoire de messes, il fallait aller ailleurs... Je ne sais plus. Un ou deux villages qui ne savaient jamais très bien. Donc il y avait là... En plus, des gens qui n'avaient pas l'habitude de bouger, [qui avait l'habitude] d'avoir la messe dans leur village. Donc c'est vrai que ça a posé beaucoup de problèmes. Et puis d'autres qui avaient des excès/ des essais de messes communes l'hiver. Mais justement après Vatican II, c'était plus difficile. Parce que les gens ne sachant pas trop/ tout le monde était un peu sur son quant-à-soi. Alors il y avait ceux qui voulaient faire beaucoup d'essais. Et puis ceux qui attendaient un peu. Donc ils avaient vécu tout ça. Donc ils avaient un acquis. Ils faisaient attention. « Il y a eu des expériences là-dessus. Attention, on a fait ça à une époque. On a vécu pour ça, c'était pour ceci, pour cela. C'était pas bon. C'était catastrophique. » (laïc 4).

[161] Selon le laïc 3, à l'inverse, le débat au conseil pastoral, ne fut pas d'une forte intensité.

viennent à la messe pour la messe. Et de ce qui se passe après. De pouvoir tchatcher avec les autres, de se rencontrer, de prendre un café, des trucs comme ça. » (laïc 1)

Une autre difficulté concernant la mise en œuvre de la « messe commune », fut la remise en cause de la préparation de la liturgie (chant, lecture, etc.). Il s'agissait de ne plus faire reposer sur les mêmes personnes ces activités qu'elles réalisaient depuis vingt ans ; mais au contraire de favoriser un travail en commission de préparation de la liturgie dont la composition changerait toutes les semaines afin de faire participer tous les mouvements, groupes, etc. Derrière l'argument du travail d'équipe, c'était aussi une façon d'ouvrir d'impliquer d'autres sensibilités religieuses, que celle dominante des « sociopolitiques » (et du laïc 6 en particulier). Cependant qu'au final, la mise en place de la « messe commune » fut acceptée par le plus grand nombre et a même créé, semble-t-il, une attente à partir du printemps (puisque le système était, la première année, restreint à la période hivernale).

3.2 Le traitement de la demande d'adoration du Saint Sacrement[162].

Le groupement de paroisses et plus précisément l'équipe pastorale a été confrontée à la demande de « quelques personnes qui sont très ferventes » souhaitant organiser tous les soirs une adoration du Saint Sacrement (inscription, relais, ouverture du tabernacle et sortie du Saint Sacrement). De façon générale, l'attitude du prêtre à l'égard de cette demande (conjuguée à la remise en cause du fonctionnement de l'équipe de préparation à la liturgie et de quelques autres décisions) renforça le sentiment des « sociopolitiques » que le prêtre souhaite faire « table rase » de tout ce qui a été fait – une façon de remettre en cause, à notre sens, la position dominante de ces derniers, de leur « définition de la situation » et de l'organisation de la paroisse – et que l'on allait donner une place plus importante aux « nouveaux » et aux « jeunes », assimilés ici à la jeune génération de sensibilité plus traditionnelle.

Tout l'enjeu pour les « sociopolitiques » consista à « problématiser » cette demande afin de la contrôler :

« Le problème, le vrai problème auquel est confrontée l'équipe pastorale dans ce cas là, c'est est-ce qu'il faut dire oui à une initiative qui au point de départ une initiative d'intérêt privé ? Enfin le terme est mal choisi. Enfin vous voyez. Au départ, c'est une demande d'une, deux ou trois personnes. Alors que cette dimension de la prière, en particulier de l'adoration, c'est vraiment une démarche qui doit... qui concerne toute la communauté dans le sens où tous les gens de la paroisse doivent participer à l'adoration eucharistique. (...) Le souci/ Enfin l'un des soucis qui a été soulevé était que... l'adoration pouvait pour certaines personnes être attachées à des tendances traditionalistes etc. Et que des personnes du groupement ne ressentent pas ça comme... une espèce de drapeau planté par un groupe à tendance traditionaliste de la paroisse. Vous voyez ce que je veux dire. » (laïc 1)

---

[162] Durant les trois rencontres avec le prêtre à la tête de groupement, celui-ci n'a jamais évoqué cette demande d'adoration eucharistique.

Comment la réflexion a-t-elle été menée au sein de l'équipe pastorale sachant que cette demande rejoint les convictions du prêtre. Tout d'abord, elle a été fondée sur une expérience précédemment réalisée (qui se perpétue) d'adoration eucharistique dans la nuit du jeudi au vendredi saint. Deuxièmement, le prêtre a approfondi théologiquement la pratique de l'adoration eucharistique. Cela a abouti troisièmement à la volonté de proposer à la communauté une « catéchèse » sur le sens de l'adoration eucharistique.

« Et dans cette perspective, quand vous disiez qu'il y a une diversité de sensibilités, comment se manifeste cette diversité ? Et comment en équipe pastorale, on gère ça ?
Voilà si vous voulez, ça se manifeste bon par exemple vous en avez qui vont être – de façon ça, c'est un petit peu les dynamiques de l'Eglise d'aujourd'hui – vous avez la dynamique un peu, je dirais, issue du Concile et de 68 qui est agissant. Etre chrétien, c'est agir. S'il n'y a pas d'acte, il n'y a pas de foi. Et puis il y a l'autre dynamique qui dit oui mais si on ne fait qu'agir sans se référer à la prière, aux sacrements, etc. notre action n'a plus de poids et n'a plus je dirais de carburant. En quelque sorte. Donc on a très nettement ces deux tendances. Plus alors ceux qui étaient encore avant, si vous voulez, qui regrettent l'Eglise d'avant le Concile. Donc ça fait même plus. Et là, les trois courants perdurent parce que ceux qui regrettent l'Eglise d'avant le Concile, vous les retrouvez – les traditionalistes – vous les retrouvez un peu partout avec différentes plus ou moins/ Ils seront plus ou moins traditionalistes, plus ou moins attachés à ce qui se passait dans leur enfance, à ce qu'avant/ Ne faut pas changer l'Eglise, attention. Donc vous avez ceux qui sont plus un peu la génération de 68, un petit peu ma génération, où justement un peu dire il faut ouvrir l'Eglise au monde. Il faut... bon. Et puis des plus jeunes. Parce que ça, c'est certain qu'avec le renouveau charismatique/ Si vous voulez, le renouveau charismatique, je dirais, a un petit peu fait une synthèse à la fois des hyper traditionalistes – parce qu'il y en a beaucoup qui se sont retrouvés dans le renouveau charismatique – et puis quand même d'autres qui se sont rendus compte qu'effectivement si on ne branche pas l'action sur Dieu, très vite on tourne en rond. Parce que bon il faut quand même... Alors avec en plus les gens qui n'ont de contact avec l'Eglise que de façon épisodique. Et qui évidemment eux ont un petit de mal à se retrouver dans tout ça [rire]. Donc sur notre paroisse, on a un petit peu de tout. Vous aurez ceux qui vont vouloir absolument faire des groupes de prière. Donc ça, il y a des groupes de prière. Ou l'adoration eucharistique. Ou des choses qui sont tout à fait valable. Mais la difficulté c'est de faire en sorte que ces petites groupes – Je trouve que c'est le gros danger à l'heure actuelle pour l'Eglise – c'est que ces petites groupes ne forment pas des petits cénacles imperméables les uns aux autres. C'est que chacun ait conscience de l'importance de ce qu'ils mettent au centre de leur vie de Foi. Mais que d'autres peuvent avoir une sensibilité différente. Et que c'est vrai que la prière est essentielle. Mais que la prière enfin sans l'action bon... (...) Il faut la charité aussi. Et donc que chacun prenne conscience qu'il a besoin/ Et que tous ont une part de vérité, en fait. C'est en reconnaissant la part de vérité de l'autre qu'on peut avancer. Par contre, si on se ferme en petits cénacles où bon on va se rassurer, se sécuriser les uns et les autres, bon c'est clair qu'à ce moment là, il y aura un éclatement et que bon on n'avancera pas. Alors là, la difficulté justement je pense que c'est qu'au niveau de l'équipe pastorale, au niveau du [conseil pastoral], on est des gens de sensibilités différentes qui n'hésitent pas à exprimer/ je pense que ça c'est très important que chacun n'hésite pas à dire. Et ça, c'est le problème un peu en France. Parce qu'on a toujours peur d'être jugé. Donc les gens n'osent pas dire. Et ne pas avoir peur de la confrontation. Si vous voulez la confrontation, c'est indispensable. Et on a eu d'ailleurs dans les anciens de l'équipe pastorale de temps en temps de bonnes engueulades, et c'est très bien. Il n'y a rien de pire que le non-dit. Donc là, je crois que c'est effectivement une des choses où il faut arriver à ce que chacun puisse sentir que ce qu'il vit il peut le dire aux autres et que ça peut aider les autres. Et donc je pense que là le rôle de l'équipe pastorale et du prêtre/ Parce que si le prêtre va complètement dans un sens ou dans l'autre, il va figer les choses. Et donc à ce moment là, ça risque de créer des cassures. Donc il y a vraiment... un équilibre à toujours arriver à maintenir. Et essayer

d'échapper aux étiquettes dont le monde actuel est très friand. Ça tellement facile entre autres au niveau des médias de cataloguer, de cataloguer de mettre des étiquettes. Donc là on est bien tranquille, on a bien enfermé les gens dans une identité. Donc on peut gérer les choses, on est tranquille. Donc là bon ce problème là, on l'a aussi. C'est... c'est de faire attention à ça.

Et donc quand vous parliez justement des groupes de prière ou d'adoration eucharistique, c'est quelque chose qui existe depuis longtemps ou qui a été mis en place récemment ?

Disons que là des groupes de prière, il y a toujours eu des groupes qui se réunissaient pour le chapelet. Bon l'adoration eucharistique, ça a été ça, si je ne me trompe, sous l'impulsion du [cite un prêtre] le Jeudi Saint. Et au début, c'était comme tout ce qu'il proposait personne n'y croyait [rire]. Evidemment comme lui y croyait dur comme fer, ça s'est mis en place et ça a été extrêmement positif parce que c'était le Jeudi Saint. Et donc toute la nuit du Jeudi Saint, il y a des paroissiens de tout le village qui viennent – donc il y a l'exposition du Saint-Sacrement – donc là il y a une adoration eucharistique toute la nuit jusqu'au lendemain midi. Donc là, ça a été extrêmement positif parce que finalement ça été fait de telle façon que tout le monde s'y est retrouvé. Ceux qui étaient/ Qui pour eux c'était retrouver quelque chose de leur enfance bon retrouver les valeurs sûres. Bon les retrouver. Mais les autres ont vu à quel point c'était quelque chose qui apportait. C'était une source d'abord de communion entre les villages. Quelque chose qui rassemblait tous les villages. Et puis de dire c'est vrai passer une heure comme ça dans la prière et tout, ben c'est sûr que c'est/ ça apporte énormément. Donc ça, ça a été extrêmement positif. Bon il y a une demande qui a été faite. Là on a dit attention. C'est une demande qui est tout à fait légitime, qu'on va écouter. Mais il faut qu'elle soit mise en place de façon à ce qu'elle corresponde à une prise en charge de toute la communauté. Il faut que ce soit vraiment la paroisse qui se sente concernée par cette démarche d'adoration eucharistique. Il ne faut pas que ce soit un petit groupe dans son coin qui le fasse. Vous voyez c'est toujours ce souci de dire bon... l'adoration eucharistique en soi c'est très positif. Ça peut nous apporter beaucoup. Mais il faut le faire avec l'accord/ que chacun se sente concerné.

Et justement cette demande, en quoi elle pose ce risque ?

Parce que si vous voulez vous pouvez avoir le risque que ce soit un petit groupe qui va/ Vous avez le risque, si vous voulez, de se replier sur la prière. Et de dire bon le monde à l'heure actuelle est un monde qui est difficile. Un monde qui heurte les valeurs chrétiennes sur beaucoup de plans. En plus bon c'est vrai qu'au niveau des médias, les messages de l'Eglise sont souvent très caricaturés. Et dont ils ne retiennent que ce qui peut choquer. Donc il y a un état de/ Beaucoup de chrétiens sont sur la défensive. Quand on est sur la défensive, on a tendance à se replier comme les apôtres avant le Saint-Esprit. On forme un petit cénacle tout fermé. Et puis.. Donc il y a cette tentation là. Vous avez aussi une grosse difficulté à l'heure actuelle et ça n'est vraiment pas quelque chose qui est facile à gérer. C'est que c'est vrai que la transmission de la foi, c'est fait beaucoup et de façon très valable dans des familles de tradition ancienne catholique. Mais qui sont souvent des familles bourgeoises. Et où il y a vraiment si vous voulez une... enfin une mise en œuvre des valeurs évangéliques très fortes mais c'est ancré dans un milieu. Et c'est très difficile de faire en sorte que des gens de l'extérieur ne disent pas : « Oui, ça, c'est les bourgeois traditionnel »s, etc. Et c'est difficile parce que je vois bon même chez nous, si vous voulez, des histoires toutes bêtes. Les gens qui sont libres pour faire de la catéchèse ou pour s'occuper de la paroisse sont souvent des femmes qui sont chez elles. Quoi sont aidées. Donc ce sont des gens qui ont certains moyens. Ce sont souvent des gens qui vont aussi avoir une notion de service. Qui vont souvent avoir des familles nombreuses. Les familles nombreuses à l'heure actuelle, ce n'est plus dans les milieux populaires comme on avait autrefois. Vous aviez des milieux populaires entre autres dans le nord où même des gens avec des moyens très simples avaient des familles nombreuses très importantes et avaient encore cette notion. La femme restait se/ Maintenant c'est beaucoup plus difficile. Donc c'est vrai que ça correspond sociologiquement à une certaine catégorie. Donc nous sur nos villages, on a eu aucune raison de refuser des gens qui sont parfaitement ouverts, profonds, habités par leur foi, leur dire et bien écoutez non, on ne peut pas. En même temps, ça peut être mal perçu par des personnes qui ont un vécu très différent et qui se diront oui mais ces gens là n'appartiennent au monde dans lequel nous nous vivons. Et ça, c'est un des gros problèmes à l'heure actuelle et qui n'est pas facile à gérer parce que bon... C'est un

problème sociologique qu'on ne peut pas... Ce qu'il faut c'est arriver justement à ce que chacun puisse se sentir accueilli mais ne sente pas/ ne dise pas non moi, je ne vis pas ça, je ne peux pas. Alors c'est là où tout ce qui est accueil pour les baptêmes, mariages et tout. Bon c'est très important. Que là, les gens se sentent accueillis. » (laïc 10)

Cet extrait d'entretien croise une triple perspective. D'une part, on peut souligner l'association des sensibilités religieuses avec des milieux sociaux (les traditionalistes avec les « bourgeois traditionnels »). Ensuite, le fait que le laïc 10, dans le cadre de cet extrait d'entretien, se positionne comme garant de l'unité de la communauté (autrement dit une forme de « clergification » si l'on se réfère au fait que ce rôle était traditionnellement dévolu au clerc prêtre), ce que l'on observe d'une part par la quasi-absence d'implication personnelle (mis à part l'affirmation d'appartenance à la génération de mai 68 qui le rattache au courant « sociopolitique », le refus de jouer sur les « étiquettes ») et d'autre part l'équilibre à trouver entre l'action et la prière ; phénomène qui se manifeste particulièrement dans le traitement de la demande d'adoration.

* * *

Que faut-il en conclure concernant la place du prêtre au sein de cette communauté locale et la mise en œuvre de projets favorables à ses propres convictions (que ces projets soient introduits par lui-même ou un groupe de fidèles comme dans les cas de la « messe commune » et celui de l'adoration du Saint-Sacrement) ? Tout d'abord la confrontation entre les convictions du prêtre et la sensibilité dominante de la paroisse (histoire particulière de la communauté ; appropriation théologique ; prise de position dans les grands débats au sein de l'Eglise) qui implique, particulièrement lorsqu'elles divergent, une discipline de la part des deux parties orientée vers l'impératif de « Communion », supposant dans une large mesure d'atténuer la radicalité des prises de position (ainsi le laïc 10 dont tout l'entretien est orienté par l'idée de se situer « au dessus des parties », sans jamais s'impliquer ou presque dans l'un ou l'autre camp en présence ; ou encore le fait que le prêtre n'exploite pas ouvertement la demande d'adoration). Deuxièmement, et dans cette perspective, l'importance du travail relationnel du prêtre (en d'autres termes, un travail « politique » comme le souligne le laïc 2) qui n'exclut pas les maladresses, et qui est facilité (parce que canalisé) – et d'autant plus que ce prêtre n'est qu'à mi-temps sur la paroisse – par l'existence d'organes formels de négociation (équipe pastorale et conseil pastoral).

Chapitre 6 : L'activité pastorale en paroisse

Après avoir décrit la coopération entre prêtre et laïcs au sein d'une communauté paroissiale, et particulièrement la prise de décision conjointe au sein d'une équipe pastorale et d'un conseil pastoral, nous avons cherché, dans un deuxième temps, à décrire de façon plus générale les traits caractéristiques de l'activité religieuse contemporaine en paroisse, en partant du principe qu'il s'agissait d'une activité moins routinisée et qui, par là, se laissait moins facilement bureaucratisée. Cette description fait directement référence aux réflexions présentées dans le deuxième chapitre portant sur les définitions de l'activité pastorale dans les cadres bureaucratique et plus collégial. Nous sommes partis de la manière dont cette activité est décrite dans la littérature sociologique et historique, opposant principalement d'un côté, le modèle de la « civilisation paroissiale » caractéristique du catholicisme rural et insérée dans une organisation fortement bureaucratisée et de l'autre, la « paroisse moderne » dont les principaux traits relèvent du catholicisme urbain et que l'on peut supposer, en raison également du processus d' « exculturation » de l'Eglise catholique à l'égard de la société française, intégrée à une organisation moins bureaucratique. Nous avons décrit le passage de l'un vers l'autre comme caractérisé solidairement d'une part par une lutte au sein du catholicisme visant à disqualifier un rapport (« dévot » et « magique ») au catholicisme et à promouvoir une conception plus intellectualisée et d'autre part par le développement d'aspects formels d'une nouvelle discipline presbytérale (conception diocésaine du prêtre, auto restriction du pouvoir presbytéral, rationalisation de l'activité pastorale). L'activité pastorale en paroisse résulte en partie de ces différents processus avec pour conséquence la complexification de l'organisation paroissiale (dont la définition impersonnelle des fonctions, la construction d'organigrammes ou l'usage de l'écrit et de l'informatique en sont les traits contemporains) et la mise en oeuvre progressive d'une « économie de projets » ; les deux aspects étant structurés par l'enjeu des rapports entre prêtres et laïcs, et particulièrement la spécificité (problématique) de la place du prêtre et la source de son autorité. De façon générale, l'autorité diocésaine incite les prêtres (et particulièrement les jeunes prêtres) à inventer une nouvelle manière de travailler avec les laïcs dans les paroisses en leur donnant des responsabilités précises ou générales, en leur faisant confiance et en ne cherchant pas à centraliser toutes les activités et ainsi en évitant de reproduire le schéma traditionnel entre curé et fidèles (et l'équipe pastorale constitue un moyen d'organiser dans ce sens la collaboration entre prêtres et laïcs). Dans le même temps, les prêtres cherchent à définir leur place au sein des communautés locales et dans le diocèse.

1. L'activité religieuse en paroisse dans la littérature sociologique et historique

1.1 De la « civilisation paroissiale » à la « paroisse moderne »

On peut distinguer dans la littérature sociologique trois façons d'étudier l'activité religieuse en paroisse aujourd'hui :

1) Une approche qui propose de constater d'une part la fin de la « civilisation paroissiale » et de souligner, dans un second temps, après que l'on ait assisté au début des années 1980 à un retour au cadre paroissial, les transformations concernant l'organisation et les enjeux de l'activité religieuse dans les paroisses contemporaines (par exemple : Hervieu-Léger, 1986 ; Abbruzzese, 1999 ; Courcy, 1999 ; Piette, 1999). Le tableau 7 résume une partie de la littérature sociologique dans le domaine.

Il est important d'ajouter combien le tableau présenté fait l'économie du passage d'un modèle paroissial à l'autre :

(i) Ce passage ne fut pas sans lutte entre fractions de prêtres et de fidèles : la construction de la « paroisse moderne » ne s'imposant que par la disqualification du précédent modèle auquel étaient facilement associés un clergé « routinier » et des fidèles « dévots », c'est-à-dire « sûrs de leur foi et de leurs mœurs » (Vigneron, 1976). Cependant comme le souligne Tranvouez concernant les prêtres de 1920 à 1960 (1980 : p. 496 et suiv.) : « Formés par les séminaires pour être interchangeables, les prêtres de paroisse du milieu du 20e siècle se sont trouvés dans des situations trop variées pour qu'on puisse les enfermer dans un portrait-robot. » La plupart se caractérisaient par une « surcharge d'activités », qui faisait du prêtre un « homme débordé » accomplissant une activité « en miettes »[163].

[163] « On voit qu'à bien des égards le clergé des années 20-60 n'a pas été aussi monolithique qu'on avait voulu le former. Comme tout groupe social, il a connu les conflits de générations, les rivalités personnelles, les affinités électives, la spécialisation des talents (il y a de ces vicaires de « patro » hors pair qui n'ont jamais brillé dans les fonctions curiales). Même l'uniforme ne pouvait le masquer. Soutane et accessoires se prêtaient à des marques d'indépendance : les jeunes vicaires adoptent volontiers le blouson, par-dessus la soutane, et le béret basque, pendant que leurs curés restent fidèles au manteau et au chapeau ou à la barette. Plus simplement, il y a la manière de porter le costume ecclésiastique, le soin plus ou moins grand qu'on y consacre : soutanes neuves ou soutanes défraîchies, soutanes poussiéreuses qui ont connu les terrains de football et soutanes propettes qui trahissent le prêtre de salon. Des différenciations donc, mais pas des divergences de fond. » (Tranvouez, 1980 : pp. 500-501)

Tableau 6 : Résumé de l'approche observant le déclin de la « civilisation paroissiale » et décrivant la « paroisse moderne »

« Civilisation paroissiale »	« Paroisse moderne »
Religion d'habitude et d'appartenance (Courcy, 1999) intégrée à la société paysanne et garante de celle-ci (Suaud, 1978), recouvrant et définissant la communauté « naturelle », répondant et s'adaptant aux « besoins religieux » (Rousseau, 1977) sur le modèle de l' « épicerie de campagne »	Religion de conviction et d'adhésion librement consentie (Hervieu-Léger, 1999), caractérisée par une dissociation entre paroisse et « communauté naturelle » et par des phénomènes de sélection des groupes d'appartenance ou des lieux de culte (Hébrard, 1999).
Unité entre social et religieux (acculturation et emprise)	Dissociation et même « exculturation » de la culture catholique à l'égard des cultures profanes (Hervieu-Léger, 2003)
Socialisation religieuse héritée et déductive et monopolisée par le curé (Palard, 1985 ; Hervieu-Léger, 1999)	Socialisation religieuse construite (Hervieu-Léger, 1999), inductive et provenant de plusieurs sources : écoles catholiques, monastères, prêtres, mouvements, associations, presse, journal diocésain ou pape (Garelli, 1999)
Gouvernement de la paroisse concentré par le curé, et caractérisé par un double phénomène de « paroissialisme » (fonctionnement autarcique des paroisses vis-à-vis du diocèse ») et de « cléricalisme » (autonomie du prêtre à l'égard des fidèles) (Routhier, 1994 : pp. 228-240[164])	Gouvernement de la paroisse partagé entre prêtres et laïcs, perçu, par exemple, sur le modèle de la « gouvernance »[165] (Palard, 2001), et animé par l'idéologie de « communion » diocésaine, nationale et universelle (Courcy, 1999) avec un travail et une mise en commun de ressources entre paroisses (Palard, 1985) et entre prêtres ; et l'organisation de la prise de responsabilité par les laïcs dans de multiples domaines : catéchèse, accueil paroissial, animation liturgique ou aumôneries (Palard, 2001)
Mode traditionnel d'organisation fondée sur l' « administration des sacrements » caractérisé par l'absence d'exigences éthiques dans cette administration et l'absence d'évaluation[166] de la performance des prêtres.	Mode d'organisation selon une « économie de projets » et de façon plus générale, rationalisation de l'activité religieuse (articulation moyen-objectif) par l'usage de moyens et de techniques profanes ayant démontré leur efficacité dans le monde profane (Isambert, 1980).

[164] « En même temps que le nouveau Codex [c'est-à-dire le code de droit canonique de 1983] démantèle des structures juridiques historiques qui tendaient au « paroissialisme » (la paroisse comme « enclos autarcique » par rapport au reste du diocèse) et au « presbytéranisme » (autonomisation du curé par rapport à la communauté des fidèles qui constitue la paroisse), il met en place un certain nombre de dispositions pour assurer la coopération et la collaboration entre les personnes dans la paroisse et à l'extérieur de celle-ci. Le fait d'être curé n'implique pas un exercice isolé de la charge pastorale, mais insère celui qui la reçoit dans un ensemble plus vaste de relations. Toutefois, le nouveau Codex n'innove peut-être pas suffisamment pour reconstruire l'interaction entre les paroissiens et leur curé et entre les différentes paroisses du diocèse. En tout cas, on ne retrouve pas toute la richesse de Vatican II sur ces différentes questions. » (p. 240)

[165] Le modèle de la « gouvernance » est défini par la substitution d'un modèle bureaucratique (uniformité, rationalité et centralité) par un modèle caractérisé par la complexification, la fragmentation, la privatisation obligeant à recourir à des dispositifs de coordinations et de relations partenariales entre acteurs dans une perspective moins verticale et moins hiérarchique ; dans le cadre diocésain, la « gouvernance » se caractérise par le mode « synodal » de gouvernement parallèle au renforcement de l'autorité personnelle de l'évêque et à l'introduction d'éléments démocratiques (élection de représentants et prise de décision au moyen du vote), ce qui facilite l'intégration des laïcs au processus de décision (Palard, 2001 : pp. 553-554).

[166] Ce qui constitue une façon « négative » (c'est-à-dire parce qu'il n'est pas) de définir ce mode traditionnel. On peut souligner avec Talbot (1997 : p. 138) : « Ce type de démarche [une démarche inductive fondée sur l'étude des « réalités ecclésiales », à partir de la présentation par chaque participant d' « initiatives d'Eglise », en détaillant les objectifs et les moyens mis en œuvre] met en lumière *un déficit d'expression de la part des responsables de la pastorale territoriale*, qui sont à peu près tous des prêtres : ils éprouvent des difficultés à présenter positivement leur action. Une phrase est alors souvent entendue : « Il en faut bien pour répondre aux demandes religieuses des gens » ; une autre qui se fait plus pessimiste : « il en faut bien pour collecter de l'argent ». Autant de réactions que l'on retrouve chez un clergé vieillissant et « fonctionnarisé ».

(ii) Le passage de l'un à l'autre recouvre également la transformation sociale du catholicisme : d'une religion rurale à une religion urbaine (Bertin, 1993) – c'est-à-dire d'une religion fondée sur un mode d'appartenance autarcique et sur une activité rituelle renforçant la hiérarchie sociale villageoise et dans laquelle est tolérée un certain désordre à une religion urbaine caractérisée par l'exigence d'ouverture au monde, par une activité rituelle coupée du réel et vidée de sa symbolique sociale et prônant une unanimité de façade – associée aux classes moyennes dotées d'un haut niveau de capital culturel (Bonnet, 1971 ; Isambert, 1980 ; Rousseau, 1980 ; 1982a). Pour un aperçu de la « religion de fidèle » (décrite entre 1920-60), on peut se référer à Tranvouez (1980 : p. 501 et suiv.) qui la qualifie de « christianisme en creux, logé dans les failles d'une existence disjointe », c'est-à-dire bien différente de l'intégralisme prôné par l'action catholique spécialisée.

(iii) Entre ces deux modèles, on a assisté à la mise en oeuvre de différents modèles pastoraux, lesquels sont associés à des figures différentes de prêtre (prêtre des oeuvres sociales, aumônier d'action catholique et prêtre investis dans un « milieu de vie ») et que l'on présente ici de façon succincte et chronologique :

(a) depuis la fin du 19e siècle (Lemaître, 2002 : chap. 13[167]), les œuvres sociales représentaient le complément nécessaire à l'activité paroissiale traditionnelle (associations charitables ou de prière, cercles d'études, patronages) et permettaient de retenir une clientèle en étendant et en variant les registres de l'offre religieuse (Tranvouez, 1980 : p. 464). La création et le développement des écoles, oeuvres et groupes de jeunesse deviennent des critères d'évaluation de l'activité du prêtre lors des visites pastorales (Lemaitre, 2002 : p. 331). L'objectif des « œuvres » est clairement de contribuer à la reconstruction de la société sur de nouvelles bases, communautaires et organicistes, dans la droite ligne du catholicisme intransigeant.

(b) l'action catholique (spécialisée) « première époque » s'appuya largement sur la formation d'une nouveau clergé, celui des aumôniers, et sur son « emparoissialisation » qui constitua tout autant un avantage infrastructurel qu'une limite à son action (*ibid.*, p. 479 et suiv.) ; leur méthode travail était fondée sur une approche inductive, une spécialisation par classe sociale et une logique de l'action. L'activité du prêtre, menée au sein d'équipes sacerdotales (afin, pense-t-on, de favoriser l'action et la réflexion) est ainsi articulée autour de deux aspects : la connaissance du milieu dans lequel la paroisse est située et la diffusion du message auprès des non catholiques au moyen de militant laïcs bien insérés dans leur milieu social. L' « action catholique (spécialisée), seconde époque » va, quant à elle, chercher à se

---

[167] « La vraie difficulté, imparable en dehors des études monographiques locales, réside dans la répartition des responsabilité, entre clergé et laïc, dans la création et l'animation des œuvres. Un élément supplémentaire de complication est fourni par les différences de sensibilité et même d'organisation du catholicisme : plus hiérarchique et clérical ici (Ouest armoricain), plus libéral et laissant plus d'espace aux laïcs là (région lyonnaise). Il faut donc se garder de toute tendance à l'extrapolation et tenir compte des nuances régionales. Reste une dernière question : où placer, car ce n'est pas toujours simple, la limite entre l' « œuvre » et la simple organisation socioprofessionnelle, lorsque celle-ci affiche un confessionnalisme marqué, dans sa direction, ses orientations, son recrutement ? » (pp. 328-329)

détacher du contexte paroissial jusqu'à la rupture. Au final, « hantés par l'idée que les meilleurs éléments avaient dévié [dans le cadre de l'action catholique « seconde époque »], certains en venaient à se demander si l'action catholique, conçue pour transformer l'espace social par la force du christianisme, n'avaient pas surtout produit une mutation de l'espace catholique. » (*ibid.*, p. 488) ; mutations concernant la figure dominante du fidèle, celle du militant, ou dans les méthodes de travail cherchant à articuler une démarche inductive avec des ressources théologiques.

(c) Une troisième figure de prêtre se fonde sur leur présence dans un « milieu de vie », en « première ligne » (Tranvouez, 2001 : pp. 41-42), que ce soit en milieu ouvrier (Suaud, 2001 ; Viet-Depaule, 2001) ou en milieu indépendant. On retrouve la description détaillée d'un aspect de l'activité des prêtres en milieu indépendant dans le compte-rendu d'une réunion du conseil presbytéral du diocèse de Versailles (*Présence et dialogue*, n°184, 1976) :

> « Au lieu de les regarder [les personnes de milieu indépendant] en personnes isolées, nous pouvons tenir compte de leur appartenance à un groupe, de la mentalité de ce groupe, de ses valeurs, de ses aspirations ; par exemple, nous ne parlerons pas de la même façon avec des gens de la bourgeoisie traditionnelle, qui se croient aujourd'hui devant le dilemme suivant : « tenir coûte que coûte ce que nous jugeons important, ou bien disparaître », et avec des gens de la bourgeoisie nouvelle, en promotion rapide, ambitieux pour eux-mêmes et leurs enfants, aimant l'argent et le pouvoir, voulant tout réussir, tout connaître et refusant les valeurs auxquelles les premiers tiennent tant. Leurs chemins pour découvrir et rencontrer Dieu seront différents, les gens avec qui ils chemineront ne sont pas les mêmes. Souvent les personnes n'ont pas conscience du groupe social auquel elles appartiennent. Nous les aiderons à le découvrir, « s'identifier » pour être plus en vérité vis-à-vis d'elles-mêmes, des autres et de Dieu. »

Que ce soit en milieu ouvrier ou en milieu indépendant, ces prêtres vont chercher à fonder la raison d'être de leur prêtrise à l'extérieur de l'Eglise catholique, en liant leur existence comme prêtre à des groupes sociaux, en cherchant à devenir leurs intellectuels ou leurs accompagnateurs.

Au final, on peut souligner combien l'activité pastorale telle qu'elle est accomplie actuellement dans les paroisses emprunte différents aspects à ces différents modèles : une certaine forme d' « activisme » entretenue par les prêtres avec comme conséquence la fragmentation de leur activité (Gannon, 1971 ; Kuhne et Donaldson, 1995[168] ; Piette, 1999) contrebalancée par la prise en charge d'un nombre important de tâches (et notamment de tâches routinières ou matérielles) par les laïcs ; la démarche inductive au fondement d'une expertise pastorale et plus généralement la rationalisation de cette activité[169] ; et enfin le fait de s'adresser à une fraction socialement définie de la clientèle catholique (à plus ou moins emprunter son mode de vie) et d'adapter l'activité pastorale en conséquence.

---

[168] Il s'agit d'une étude auprès de pasteurs protestants mais qui nous parait facilement transposable au monde catholique.

[169] Sur ce thème, on peut se référer à l'ouvrage de Vigneron (1976), qui malgré son caractère polémique, décrit à sa façon ce processus de rationalisation ainsi que la mutation du catholicisme à partir des années 1950 (particulièrement, l'introduction du principe d'efficacité dans l'activité pastorale, pp. 255-268).

2) Une deuxième façon d'étudier l'activité en paroisse est de considérer sous l'angle de la sociologie des organisations[170] (pour une approche générale et comparative, Harris (1998)), soulignant par exemple la prééminence des traits organisationnels d'une communauté locale (degré de complexité, stabilité de son leader ou encore taille de la communauté) – plutôt que les caractéristiques de son leader – rapportés à, par exemple, l'activité relationnelle extérieure exercée par la communauté, telle que l'implication dans des enjeux sociaux (Cantrell, Krile et Donohue, 1980 ; 1983) ; ou encore l'explication du processus de croissance de communautés locales à partir de la mobilisation de ressources telles que le temps investi par des bénévoles ou l'argent récolté (Iannaccone, Olson et Stark, 1995) ; ou encore l'étude des relations entre degré et modalités d'exercice du contrôle et niveau de participation des membres d'une communauté locale (Hougland et Wood, 1979 ; Hougland et Wood, 1980 ; Luidens, 1982).

3) La paroisse, et plus généralement les communautés religieuses locales, sont des contextes d'appropriation locale de l'orthodoxie religieuse (Harris, 1969 ; Beckford, 1984 ; Hopewell, 1987 ; Piette, 1999) selon des principes sociaux, culturels ou religieux : la production de telles « appropriations locales » (au sens d'appropriation de l'orthodoxie religieuse à partir des enjeux locaux) est indissociable d'une structure relationnelle à partir de laquelle une sensibilité religieuse arrive à dominer ses concurrentes et à monopoliser les positions de définition de situation et celles de prise de décision. Une telle approche peut s'inspirer du modèle proposé par Elias et Scotson (1997)[171]. La description du groupement de paroisses proposée dans le chapitre précédant soulignait ainsi la position dominante des « sociopolitiques » qui leur permettait de traiter à leur façon et de négocier la demande d'adoration eucharistique faite par un groupe considéré comme « traditionnel ». Cette conception apparaît pertinente pour les petites communautés rurales et préurbaines mais s'avère problématique lorsque l'on s'intéresse aux communautés urbaines.

1.2 Aspects formels de la discipline presbytérale à partir des années 1960

On peut concevoir cette discipline sous la forme d'un échange entre d'un côté, l'abandon par les prêtres d'une idéologie individualiste (et la soumission reconnue comme telle de leur pouvoir d'ordre à celui de

---

[170] Une approche qui est nettement plus développée dans le contexte des communautés protestantes, lesquelles, fondées sur la désacralisation de l'institution, ont explicitement reconnu les questions de management comme telles et se sont notamment penchées sur l'enjeu de la performance des pasteurs.

[171] En quelques mots, l'étude de Scotson (dirigée et théorisée par Elias) concernait une communauté urbaine anglaise de banlieue à la fin des années 1950 et avait pour problématique la façon dont les membres de deux quartiers parvenaient à affirmer et à maintenir un statut de supériorité à l'égard des habitants d'un troisième quartier, en imposant à ce dernier un statut d'infériorité ; et plus précisément s'intéressait aux processus sociaux ayant pour conséquence la différence de statut entre deux quartiers dont la composition socioprofessionnelle était pourtant comparable, en l'occurrence à dominante ouvrière. La diffusion d'une idéologie, dans le cas étudié, reposait non sur les objectifs individuels des membres des deux premiers quartiers mais résultait (a) de l'ancienneté des habitants du premier quartier ouvrier, (b) de la cohésion relationnelle observée chez ces derniers et (c) de sa proximité relationnelle avec un quartier aisé dont une fraction des membres monopolisaient les principales positions des pouvoirs politique, religieuse ou culturelle.

l'évêque), le renoncement à un pouvoir omnipotent à l'égard des fidèles[172] (qui, dans les années 1970, était devenu objectivement intenable mais pouvait être subjectivement entretenu) et à la stabilité dans la charge curiale avec l'introduction des mandats à durée déterminée (1976 dans le diocèse de Versailles) ainsi que l'acceptation d'une collaboration généralisée entre prêtres et avec les laïcs, et de façon générale le souhait de rendre plus transparente l'activité religieuse notamment dans sa dimension financière, l'ensemble s'insérant dans un processus de rationalisation du catholicisme ; et de l'autre côté, la participation collégiale des prêtres au gouvernement du diocèse par l'intermédiaire du conseil presbytéral. L'émergence de cette nouvelle discipline se situe dans un contexte de « crise catholique » (Pelletier, 2002), de forte concurrence entre prêtres (paroisses, aumôneries et mouvements se chevauchant et suscitant de nombreuses tensions) et de radicalisation des orientations pastorales et théologiques dans une société environnante alors polarisée par des débats idéologiques.

1.2.1 Auto restriction du pouvoir presbytéral

Si l'on reprend les journaux diocésains des années 1970, le modèle précédent d'organisation reposait sur l'inamovibilité des curés qui favorisait l'émergence de « potentats ecclésiastiques » disposant d'un pouvoir très personnalisé associé à une forte idéologie « professionnelle » individualiste ; l'ensemble de l'action des curés aboutissant, suppose-t-on alors, à une pastorale émiettée et individualiste au détriment d'une « pastorale d'ensemble ». On reconnaît là le modèle bureaucratique de l'activité pastorale, tel que nous l'avons décrit dans le chapitre 2, fondé sur l'isolement du prêtre dans sa relation à la communauté locale, phénomène qui facilite l'exercice du pouvoir épiscopal (dans sa dimension administrative en tout cas) et que les prêtres entretiennent eux-mêmes dès lors qu'ils agissent en fonction d'intérêts locaux et cherchent à préserver leur autonomie à l'égard de l'évêché et à l'égard de leurs confrères, selon la comparaison de la communauté locale avec un « fief » (modèle développé par McCann (1993)). A ces principes d'inamovibilité et d'individualisme, les diocèses (et principalement les évêques) vont répondre par l'introduction des mandats à durée déterminée dans l'affectation des prêtres et par la forte incitation à la collaboration dans le cadre des doyennés (dont on trouve trace dans le diocèse de Versailles dès les années 1950) et des zones apostoliques créées au début des années 1970. L'affectation d'une équipe sacerdotale (puis presbytérale) à la tête de paroisses ou de doyennés s'inscrivait, pour une part, dans cette même perspective (en plus de répondre à la revendication des jeunes prêtres d'alors afin d'atténuer les relations hiérarchiques curé / vicaire (Suaud, 1978)). Premièrement, il s'agit pour le prêtre de ne pas travailler « pour son propre compte », en « patron » qui fait tout (jusqu'à l'électricité, la menuiserie, le maître de chapelle, etc.) ; mais d'être un « éveilleur », c'est-à-dire celui qui « crée des liens », « suscite

[172] Il s'agit de ne plus fonder la religion sur l'argument d'autorité divine détenu par le prêtre du fait de son ordination. C'est déjà une remontrance exprimée par Mgr Gibier, premier évêque du diocèse après la séparation des Eglises et de l'Etat (Maroteaux, 1984).

des engagements » de la part des laïcs (dans la droite ligne de l'action catholique), « fait naître des équipes » et « stimule les dynamismes ».

Ce premier élément de la nouvelle discipline qui s'imposait aux prêtres s'est accompagné de la volonté d'extraire les prêtres de leur insertion locale (paroisse, aumônerie ou mouvement) – et cela d'autant plus qu'une fraction importante des prêtres et des jeunes prêtres associait leur engagement religieux à un « milieu de vie » – en les intégrant au « presbyterium » (acteur collectif défini comme « coopérateur » de l'évêque) et en les nommant à durée déterminée dans leur mission. On attribue alors un rôle diocésain au prêtre, chargé d'assurer la « communion » des communautés locales malgré les différences de milieux sociaux.

Troisièmement, le travail en commun entre prêtres supposait une « acceptation souple entre confrères » et plus précisément l'accord entre prêtres afin de travailler dans la durée ; durée définie d'une part par la continuité lors de la succession entre prêtres au sein d'une communauté plutôt que d'en rester aux « pentes personnelles » et d'autre part par des échanges entre prêtres afin d'objectiver les appréciations pastorales de chacun. Cependant au moment de l'enquête, la succession entre prêtres et le principe de l'affectation à durée déterminée étaient toujours susceptibles de provoquer des tensions (phénomène qui apparaît tout de même marginal dans le diocèse) :

> *« Là avec un prêtre qui va en remplacer un autre, l'autre ne nous laisse pas un terrain très clean. Ça a posé quelques mines. Je ne veux pas dire/ quand je dis que c'est un peu négatif. Il ne l'a pas fait volontairement. Il a parlé un peu à tort et à travers, ne se rendant pas bien compte de ce que ça produirait. Ce qui fait que les gens se plaignent de son départ et ne sont pas en état de bien accueillir le suivant. Il y a un peu de mauvais esprit. Pas que de sa faute. Les gens en ont rajouté. Et donc du coup avec le suivant, on est en train de travailler ensemble pour voir comment il va arriver au mieux. Comment il va... Alors il commence déjà à aller voir les gens pour désamorcer les fausses mines, quoi. Enfin les... Pour ré expliquer. Pour... Et tout ça à cause de bruits. Donc les gens ont fait une pétition. Des gens ont fait une pétition croyant qu'il y en avait une contre/ enfin croyant qu'il y avait une pétition pour demander que l'autre parte. Or il n'y a jamais eu personne pour demander que l'autre parte. On le fait partir pour d'autres raisons. Et les gens ont fait circuler le bruit que. C'est ça que j'appelle mine. En fait, ce n'est pas vraiment de sa faute. Mais les gens ont fait circuler le bruit. Et puis il n'a pas dû assez dire non. Il a laissé courir le bruit sûrement qu'il... qu'on le foutait dehors. » (prêtre 4 : conseiller de l'évêque)*

Afin d'asseoir cette discipline, en même temps que d'en être un élément essentiel, l'épiscopat va encourager les relations entre prêtres et particulièrement l'appartenance à un groupement de prêtres ; ce qui signifiait pour beaucoup l'adhésion à une association de prêtres comme par exemple, l'Union apostolique du clergé, Jésus Caritas, les Fils de la charité ou les prêtres du Prado. Ces relations au sein de groupes de prêtres – collaboration ou entraide spirituelle – sont considérées comme un moyen de préserver une culture cléricale structurée autour d'enjeux diocésains (plutôt que locaux) et également comme une façon de lutter contre la crise du clergé en facilitant l'entretien symbolique de l'engagement

des prêtres durant une période qui voit de nombreux prêtres démissionner de leur mission. L'incitation à la recherche d'un groupement de prêtres prenait deux aspects : d'une part, le fait que la plupart des évêques eux-mêmes participaient ou avaient participé à de tels groupements ; et d'autre part, le fait que l'appartenance à un groupement de prêtres devenait un critère important pour être promu à l'épiscopat ; ce qui en fait l'objet d'une sorte de management incitatif. Comme le souligne Perrow (1972), les critères de promotion (et leur modification) sont un moyen de transformer l'organisation en orientant les comportements individuels et collectifs. Comme le soulignent Bourdieu et Saint-Martin (1982 : pp. 30-31) :

> « On ne peut rendre raison complètement des chances pour un prêtre de devenir évêque (ou plus généralement d'occuper des fonctions de gouvernement telles que celles de vicaire général ou épiscopal) en ne prenant en compte que les facteurs tels que l'âge, le capital économique, les diplômes ou même les fonctions occupées dans l'Eglise (enseignement dans un séminaire, un collège, responsabilité d'une paroisse prestigieuse, etc.). Et il faudrait pouvoir établir de façon précise, l'importance des différents réseaux de solidarité (séminaire des Carmes, séminaire de Lille, Action catholique ouvrière, catéchèse, etc.) parmi lesquels les associations de piété sacerdotale (groupements volontaires de prêtres qui se retrouvent pour des retraites, des rencontres, des échanges, des « révisions de vie ») détiennent un poids important. « Les évêques et les responsables diocésains étaient recrutés de préférence parmi les membres des groupements », écrit Gérard Defois [dans un ouvrage paru en 1970]. Et tout incline à penser qu'ils le sont encore. En l'absence de données systématiques, on peut au moins, grâce aux indications recueillies auprès de divers informateurs, estimer que les évêques sacrés dans les années 50 ou 60 avaient plus souvent que les clercs ordinaires fait partie de la Société des prêtres de Saint-François de Sales et surtout de la Société du Cœur de Jésus, devenue depuis le groupe Evangile et Mission, et que les Evêques sacrés dans les années 70 comptaient une part relativement importante de membres des Fraternités du Père de Foucauld (comme si les membres de ces associations offraient plus de garanties). »

Il n'y a pas d'études systématiques, à notre connaissance, concernant les groupements de prêtres des années 1950 à aujourd'hui. On peut néanmoins souligner combien la formation d'équipes particulièrement informelles de prêtres pouvait être à double tranchant pour l'institution : soit favoriser l'intégration des prêtres au sein du corps presbytéral, soit au contraire les éloigner en rendant possible une critique systématique à l'égard de l'institution, comme dans le cas du groupe « Echanges et dialogues » ou encore les exemples de démissions concertées de prêtres dans les années 1970 (Hervieu-Léger, 1986 ; Pelletier, 2002). On cherchera ainsi dans certains diocèses, dont celui de Versailles (ou celui de Créteil), à intégrer les groupes informels de prêtres (affinité ou classe d'âge) au conseil presbytéral (*cf.* chapitre 10) afin d'en contrôler indirectement le développement et les rattacher à l'organisation diocésaine.

Enfin ces différents aspects de la discipline presbytérale sont parallèles à l'aboutissement du processus de centralisation diocésaine autour de l'évêque avec la reconnaissance sacramentelle de la consécration épiscopale et l'attribution officielle aux évêques du rôle de construction d'un consensus au niveau diocésain et national avec la conférence épiscopale (d'Argenson, 1984 ; Villemin, 2002). Ainsi les journaux diocésains examinés dans cette étude abondent-ils de textes rappelant qu'il est impossible de

considérer le prêtre sans référence à l'évêque (« l'épiscopat explique le presbytérat ») ou encore soulignent une « théologie de la 'diocésanité' du prêtre » qui vise à préciser la signification théologique de l'incardination d'un prêtre à un diocèse[173], au-delà de sa seule implication administrative. Dans le même temps, on met de plus en plus l'accent sur l'entretien symbolique du diocèse (messe chrismal, fête de ordinations, interconnaissance entre responsables pastoraux) afin de favoriser le sentiment d'appartenance et d'allégeance à celui-ci.

La subordination du pouvoir d'ordre du prêtre à celui de l'évêque, l'incitation à la coopération entre prêtres et avec les laïcs et l'introduction des mandats à durée déterminée dans la nomination des prêtres ont comme conséquence de situer le prêtre un « cran au-dessus » de la position qu'il occupait jusque là et cherche à lui imposer une « rationalité diocésaine », opposée à la rationalité locale, celle de l' « esprit de clocher » qui sera assimilée à la résistance au changement et à l'universel.

1.2.2 Processus de rationalisation de l'activité pastorale

Un deuxième aspect formel de la discipline presbytérale concerne le processus de rationalisation de l'activité pastorale. Ce processus – inséparable dans notre étude de la création d'une rationalité à portée diocésaine et de l'identification au diocèse entretenue par toute une activité symbolique – est solidaire de la rationalisation touchant les croyances et les pratiques catholiques (Isambert, 1980 ; Rousseau, 1980) et va polariser le catholicisme dans une opposition entre un rapport intellectuel et un rapport fidèle au catholicisme[174]. Parallèlement à ce processus de rationalisation culturel du catholicisme, on peut en souligner d'autres aspects plus organisationnels ou en lien avec l'activité pastorale, que l'on a cherché à structurer autour d'enjeux diocésains (plutôt que locaux).

Premièrement, la rationalisation a notamment emprunté les instruments de la sociologie pastorale (Palard, 1985 : pp. 125-126) afin d'affiner l'activité de « définition de la situation » dans ses dimensions sociales et religieuses et adapter au mieux l'offre religieuse. Cependant comme le souligne Palard, cette rationalisation diocésaine promue par l'élite du clergé (et en premier lieu l'évêque) se heurta au fait que sa mise en œuvre dépendait dans une large mesure de la collecte locale de données que monopolisaient les curés, tout acquis semble-t-il à un mode d'action plus traditionnel (c'est-à-dire à une rationalité à portée locale). Encore faut-il modérer le caractère innovateur de telles démarches que l'on retrouve déjà parmi les prêtres ayant participé aux deux congrès ecclésiastiques de 1896 et 1900 (Rémond, 1964 : note 1 p. V) et que l'action catholique spécialisée s'est chargée de systématiser.

---

[173] Mgr Simmoneaux (*Présence et dialogue*, octobre 1986).

[174] « Opposant à l'administration des sacrements et à la dévalorisation des valeurs du monde une conception éthique (et non « magique ») des signes religieux, ce clergé, dont la « nouveauté » consiste surtout en ses marques de distinction par rapport à l'ancien, a trouvé dans une théologie « biblique » les instruments de la rationalisation et de légitimation : l'éthique contre le culte, la foi opposée aux « croyances ». » (Rousseau, 1980 : p. 535)

Une deuxième dimension de cette rationalisation concerne la distinction nettement établie entre budget personnel du prêtre et budget fonctionnel de la paroisse, ou encore l'apprentissage de l'établissement d'un budget articulé à des projets pastoraux[175]. Le thème du budget personnel chez les prêtres est abordé en conseil presbytéral à la fin des années 1960 (*La vie des diocèses en région parisienne*, février 1969, n°13). Les inégalités de revenu entre prêtres, l'absence d'établissement de budget paroissial pour certains prêtres ou la difficulté à bien distinguer budget personnel et budget fonctionnel, l'absence de connaissance et de transparence des budgets tant paroissiaux que diocésain ainsi que le volume d'argent manié très important sont soulignés. Autant d'éléments qui constituent des obstacles à la complète bureaucratisation de l'organisation, en favorisant une confusion entre personne et fonction[176] et en entretenant un « flou » dans la gestion économique des paroisses dont l'évêché était dépendant quant à son financement (Gellard, 1977). Comme le souligne Gellard, cette rationalisation (éviter une gestion opaque, souligne-t-il, « propre aux combines et aux gaspillages ») répond en partie au souhait du jeune clergé et à l'influence de laïcs, tout en rencontrant la résistance de curés plus anciens, pour qui la rationalisation de la gestion économique et la centralisation diocésaine (système comptable uniforme, contrôle des finances paroissiales par l'économat diocésain) qu'elle entraîne supposent de mettre fin à la principale source d'incertitude qu'ils pouvaient faire valoir à l'égard de l'évêché. La gestion comptable révèle, selon Gellard, « tout un modèle, fortement intériorisé et doctrinalement fondé, du rôle, du pouvoir et des droits des prêtres. » (*ibid.*, p. 538). Dans le cadre de cette rationalisation des finances paroissiales, on peut mentionner la création d'un système de prêts entre paroisses en 1992 (le comité inter paroissial de prêt) dans le diocèse de Versailles. Il consiste à regrouper les fonds dont les paroisses n'ont pas une utilisation immédiate et qui acceptent de les mettre à la disposition du comité afin d'aider d'autres paroisses.

L'extrait d'entretien suivant anticipe en partie ce que nous décrirons sur ce que les prêtres font dans les paroisses (dans la double perspective de rationaliser et de maintenir leur autorité) mais met l'accent également sur l'organisation « traditionnelle » d'une paroisse en matière de gestion financière et les conditions de centralisation par les prêtres de l'activité religieuse.

> *« [Quelles sont les transformations de l'organisation de la paroisse que vous avez opérées ?] (...) Dès que je suis arrivé, j'ai trouvé les statuts [du conseil pastoral] complètement impraticables et inadaptés. Des statuts qui ne répondaient pas aux normes*

---

[175] Comme le souligne S. Bonnet, « Proudhon avait déjà signalé la répugnance du clergé pour la comptabilité, « Des écritures, des pièces justificatives, un contrôle, un syndicat, une cours des comptes, tout à l'heure ! hérésie, anarchie que tout cela ! La politique du ciel n'a rien de commun avec le code de commerce. L'Episcopat, qui n'a inventé ni l'imprimerie, ni la boussole, ni le chemin de fer, ni le télégraphe électrique, n'a pas davantage inventé la tenue des livres en partie double. Il repousse de toutes ses forces l'introduction de cette pratique de méfiance dans une administration qui ne relève que de la foi... » P.J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, Paris, 1858, t. I, p. 427 » (1971 : p. 138).

[176] L'emploi d'une comptabilité à double registre et l'informatisation de celle-ci sont des phénomènes relativement récents dans les paroisses, mentionnés par quelques prêtres. Autant de faits qui pourraient paraître parfaitement triviaux si l'on n'avait pas en tête l'histoire des diocèses et des paroisses en matière de gestion économique.

diocésaines. Et j'estimais qu'il n'y avait pas un vrai conseil pastoral. C'est-à-dire qu'il y a eu une histoire – si ça vous intéresse – une histoire des conseils pastoraux (...). C'est un des plus anciens conseils créé [dans le diocèse], pas par mon prédécesseur mais celui d'avant. Donc deux curés avant [nom d'un prédécesseur]. Avec une élection. C'était une grande nouveauté à l'époque. Et puis ce conseil s'est cassé la figure parce qu'il ne s'était pas tellement entendu avec les curés. Ça a fait des difficultés. Donc le curé a finalement laissé tomber. Lorsque le père [nom d'un prédécesseur] lui a succédé, il n'a pas reproduit le modèle antérieur. Il a créé le conseil pastoral à sa manière. Peut-être parce qu'il ne voulait pas justement revenir à des élections. Donc il a créé quatre commissions. Et émanant de ces commissions deux délégué. Le conseil se réunissait quand il voulait. C'est-à-dire quand le curé le décidait. Quand il estimait que c'était utile. Et à la tête, il y avait un secrétaire général qui n'était pas le curé. Qui participait à toutes les réunions. Qui faisait tous les rapports et comptes-rendus d'audition. Et qui faisait une sorte de bouclier et qui dirigeait pratiquement la paroisse au nom du curé. Alors celui que j'ai trouvé qui faisait ça, quand je suis arrivé, c'était un militaire. (...) C'est un homme très très dévoué, très efficace. D'une efficacité redoutable. Mais qui avait mis la paroisse sous une administration militaire [rire]. Il y avait des tonnes de papier. (...) Alors quand je suis arrivé, j'ai vu tout de suite que je ne pourrais pas collaborer avec ce militaire. Il passait ses week-ends à la [paroisse]. Et il m'a dit/ il m'avait programmé toute la transition en me disant : « Je vous aide pendant trois mois pour la transition, etc. Je suis votre bouclier. » Et je lui ai dit : « Je n'ai pas besoin de bouclier. Et je décide avec l'accord du vicaire général de changer les statuts et de les aligner sur le modèle diocésain. » Alors il ne l'a pas beaucoup avalé et ça a fait du mal. Pour lui. Du coup, on a fait des élections et ça s'est très très bien passé. (...) Et bien par exemple, la liturgie. Il y avait/ Il y a une dame qui est toujours là. Mais qui là aussi occupait tellement de place. Elle est très formée, elle est très efficace mais elle a du mal à déléguer et à collaborer. Comme elle est grand-mère, elle avait besoin de temps. Donc elle a elle-même accepté de perdre une partie de sa fonction. Que l'on a remplacé par quatre personnes qui forment une équipe et qui se relaient. On a [de nombreuses] équipes liturgiques. Donc c'est pour superviser ces équipes. Et pour faire le fonctionnement ordinaire d'une messe du dimanche. Pour les lecteurs, les quêteurs, les prières universelles, etc. Donc c'est cette partie là qui a été changée. Il y aussi les finances. C'est aussi des difficultés. Là je suis arrivé avec une très mauvaise surprise sur le fonctionnement avec une comptabilité parallèle, totalement inconnue du trésorier. Alors du coup, j'ai quand même/ Et puis des choses qui étaient totalement illégales et irrégulières. Disons un style d'ancien curé où on ne se posait pas trop de questions. On mélangeait un peu les choses. Un peu de paternalisme. Un peu de/ Et surtout, on ne parle pas d'argent. Et surtout, c'est le secret complet. Opaque. Totalement opaque. Du coup, ce qui fait que mon prédécesseur ne m'en avait pas parlé. Donc là, j'ai fait sauter une bombe qui a fait quand même un peu de dégâts sur certaines personnes [rire]. Et il a fallu que sur un certain nombre de quêtes, progressivement, on fasse rentrer une partie des quêtes qui finalement était comptabilisée clandestinement – dont on n'avait aucune trace – dans les comptabilités de la paroisse. Sans que cela ne se voit. C'est donc mettre en place avec le choix des gens du conseil en question un fonctionnement complètement transparent, légal, diocésain. » (prêtre 23 : offre rituelle)

Un autre aspect encore concerne l'apparition de l'idée même de « projets » ou d' « outils », et plus largement la mise en place d'une « économie de projets » dans les paroisses et dans le diocèse, que nous abordons plus précisément par la suite. De tels modèles s'inspirent largement de modèles et d'outils profanes (établir un budget, technique de gestion de groupe ou fonctionnement en réseau, par exemple) ou se fondent sur la diffusion de techniques religieuses telles que celles de « discernement »[177].

[177] Ainsi les années 1994 et 1995 ont vu le journal diocésain, *Sources*, diffuser un ensemble de références et d'extraits concernant le travail de discernement individuel et collectif dans cette perspective rationalisante.

On peut dans ce cadre mentionner la contribution du conseil pastoral diocésain, dans les années 1990, à ce processus de rationalisation de l'activité pastorale avec la proposition d'un questionnaire aux responsables de paroisses[178] (prêtres et laïcs) et visant le recensement et la diffusion d'un ensemble de projets pastoraux. Cette approche supposait d'abord la capacité à formaliser le projet pastoral (titre ; objectif ; public visé ; description/déroulement/intervenant ; type de réalisation ; fréquence ; public ; informations pratiques ; contacts) et ensuite la possibilité d'abstraire le projet de son contexte et de le penser comme tel. Un livret de projets a ainsi été produit et distribué dans le diocèse.

> *« (...) Un autre aspect, à mon avis, typique en ce moment du mode de recherche [dans l'activité pastorale], c'est les outils. La notion d'outils pastoraux. C'est-à-dire quelqu'un fait un travail. Il va être obligé de bâtir des choses, de faire un livret, de faire une recherche et de fournir, je ne sais pas moi, des feuilles, des dossiers, des choses comme ça. Et en fait, actuellement assez facilement, on échange des outils. Donc quelqu'un fait un travail. On se dit : « Bon ok, on réintègre, on reprend ça. » Eventuellement, on le modifie. Pour avoir des choses qui sont plus adaptées au terrain, aux personnes. Et à mon avis, c'est ça aussi. C'est comme ça qu'on économise notre travail aussi. En reprenant de bonnes idées, des trucs qui ont déjà été pensés. Et donc ça nous divise par deux le temps de remise à niveau pour nous, quoi. (...) Alors on l'a sorti sur version papier. Sur version papier. Mais ils avaient... d'avoir une petite description du truc, de l'idée ou de l'initiative qui avait été faite et qui pouvait être de tout style. Deux trois mots clefs. La gamme de public à qui ça s'adresse, les âges, etc. Et puis une adresse. Voilà. Et l'idée, c'était de faire justement/ c'était d'organiser des liens transversaux. Par définition, ça ne s'organise pas. Enfin ça ne peut pas être pyramidal. Parce que l'idée, c'était que quand on cherche... Mettons... Voilà on veut être présent sur les marchés pour vendre des bouquins ou pour être présent simplement. L'Eglise sur les marchés. Bon il y au moins déjà quatre ou cinq paroisses qui l'ont déjà fait ou qui sont en train de le faire. Comment on fait pour savoir qui. On demande [au vicaire général]. Eventuellement, je ne sais pas si... Bon [le vicaire général], il ne sait pas tout. Il est très pris. Donc il faut trouver un autre système. » (prêtre 64 : jeune prêtre et offre militante).*

Le processus de rationalisation de l'organisation est ici en partie synonyme de processus de recadrage de l'activité religieuse au niveau diocésain. Comme le souligne Palard (1985 : pp. 160-165), la discipline presbytérale que nous décrivons se situe dans un contexte de réaménagement de l'organisation diocésaine (doyenné et zone pastorale) visant à « favoriser la reconnaissance et l'invention de nouvelles formes de ministères exigées par la mission »[179]. Comme on l'a souligné, l'incitation à la coopération formelle ou informelle entre prêtres doit répondre à la crise interne (rapport d'autorité) et externe (emprise et acculturation de la doctrine catholique) du catholicisme, tout en préservant la doctrine catholique et la spécificité presbytérale (les deux conjugués renvoyant à la notion de « culture cléricale » au sens restreint) et en cherchant à imposer une problématique (une échelle) diocésaine à la recomposition du catholicisme, c'est-à-dire en la soumettant à l'autorité de l'évêque et en la faisant converger vers lui.

---

[178] *Sources*, mars 1998.
[179] Palard cite là un extrait de *l'Acquitaine*, 17 juil. 1970.

1.2.3 Description des deux risques pour l'intégration diocésaine : l'isolement et la légitimation extra diocésaine

Dans la perspective de cette discipline presbytérale, l'intégration diocésaine des prêtres rencontre deux risques importants : d'un coté, l'isolement d'un prêtre et de l'autre, la recherche de légitimité à l'extérieur du diocèse. Le premier risque peut être illustré tout d'abord par un extrait d'entretien auprès d'un ancien membre de la hiérarchie diocésaine.

> *« Celui qui travaille tout seul dans son coin, je veux dire non. Ça ne peut... Ça ne veut rien dire. Enfin s'il n'est pas en relation. Et Dieu sait si on en connaît. Il y en a. Et je crois que c'est tout à fait au détriment... au détriment d'un ensemble. Et je crois de son... de son propre ministère. De sa propre pastorale. Ah oui. C'est une grande question pour les prêtres. On n'est pas prêtre à son compte. On n'est pas prêtre à son compte.*
> Et quand vous dites, j'y reviens, que c'est important de ne pas travailler tout seul dans son coin, que ça joue vraiment dans son ministère. Quelles sont les conséquences de travailler tout seul ?
> *Ça a beaucoup de répercussions autour... Autour c'est-à-dire dans les paroisses voisines. Voire dans le... Ah oui... Enfin.... Ça coupe, je crois. Ça coupe une communauté, une paroisse ou une commune du reste. Et bon, enfin, à la limite, ça peut... On va dire : « Ah oui, enfin... » Comment dire ? Ça peut amener à des... Enfin à la limite, un peu... Enfin ceux qui travaillent tout seul, je crois, et qui entraîne du monde, c'est/ Je crois que c'est une des caractéristiques des sectes. Enfin... ça peut aller loin, ça. La secte, ce qui coupe. Mais il coupe ceux qu'il entraîne dans son seul sillage de... je dirais/ La secte, c'est là où le message est tronqué et est coupé de l'ensemble du message. Enfin bon... Enfin. C'est au niveau des personnes et au niveau de la mission. Et ça, on voit des choses comme ça. Très bien. Par exemple, je ne sais pas moi. Telle paroisse, tel prêtre qui prend, disons, un peu son catéchisme. » (prêtre 65 : ancien membre de la hiérarchie).*

On peut également rapporter le risque d'isolement à la naissance d'une communauté traditionaliste dans le diocèse, celle de Port-Marly à partir de 1986[180], et qui aura des répercussions dans le diocèse jusqu'au moment de l'enquête. Cet événement illustre parfaitement l'extrait d'entretien précédent, tout en soulignant les conditions nécessaires (parmi d'autres possibles) au développement et au maintien d'un « charisme personnel », telles que la reconnaissance civile (rédaction d'ouvrages et honneur reçu de la part de la ville de Versailles) conjuguée au succès auprès de fidèles, et qui ont permis à un prêtre d'entretenir une activité pastorale très différente de la politique diocésaine pour déboucher à son décès sur une grave crise dans le diocèse.

> Entre 1965 et 1985, le « charisme spécifique » d'un curé – le père Gaston Roussel – « sensible à la belle musique et désireux de ne pas rompre avec l'usage liturgique du latin », va attirer, dans sa paroisse, des centaines de fidèles séduits par la beauté de la liturgie, telle qu'elle était célébrée avant le Concile Vatican II. Ce curé s'est adjoint, de sa propre initiative, deux prêtres (sans l'accord de l'évêque) afin de l'aider à animer la vie paroissiale. Il meurt en décembre 1985 et durant quelques mois la paroisse est animée par les deux prêtres adjoints. Après prise de contact auprès d'eux, l'évêque nomma un nouveau curé pour la rentrée 1986 avec comme

---

[180] *Sources* (déc. 1986 ; avril 1987 : dossier spécial ; fév. 1990 ; avr. 1993 ; jan. 1994 ; Mars 1994 ; Avril 1995 ; sept. 1995) ; Diocèse de Versailles, *Port-Marly – Pour mieux comprendre*, Versailles, Evêché de Versailles, 1988

consigne de ne remettre en cause ni l'usage du latin ni les activités de la chorale. Parallèlement, un « comité de coordination pour le maintien de la Tradition à Saint-Louis de Port-Marly » (qui deviendra par la suite l'« Association cultuelle Saint-Louis de Port-Marly ») fut constitué afin de maintenir le catéchisme et la messe traditionnels. L'installation du nouveau curé en septembre 1986 se déroula dans un climat hostile et finit par des heurts. L'un des deux prêtres adjoints de l'ancien curé resta avec le nouveau curé et continua de célébrer la messe selon le rite de Saint-Pie V. L'évêque lui demanda de se conformer au rite de l'Eglise universelle, ce qui suscita parmi les fidèles soutenant le maintien de la « Tradition », le sentiment d'une « normalisation » diocésaine. Cela se solda, au final, par l'occupation de l'église par les adhérents de l'association traditionnelle. Le risque de schisme est alors souligné dans une lettre de l'évêque adressée au comité (reproduite dans *Sources*, déc. 1986). A la suite de cela, un prêtre ordonné par Mgr Lefebvre, arriva dans la paroisse et continua de célébrer la messe selon le rite traditionnel. Le curé officiel, quant à lui, célébrait la messe dans une salle paroissiale. Le 3 décembre 1986, après que le diocèse ait porté l'affaire devant les tribunaux, le tribunal de grande instance décida la restitution de l'église à son affectataire, c'est-à-dire le curé nommé par l'évêque. Les occupants de l'église sont alors expulsés *manu militari* par les forces de l'ordre, mais décidèrent d'occuper une nouvelle fois l'église. Le journal diocésain va, à partir de ce moment là, souligner pendant plusieurs mois l'occupation jugée illégale de l'église. En janvier 1988 est annoncée la parution d'un ouvrage par l'évêché intitulé *Port-Marly, pour comprendre* afin d'expliciter le déroulement des événements qui avaient pris une tournure polémique. En avril 1995, le prêtre ordonné par Mgr Lefebvre quitte la communauté traditionnelle. L'évêque y envoie un ancien vicaire général, lui-même en charge d'une communauté traditionnelle dans le diocèse, ainsi qu'un autre prêtre affilié à un institut (Christ-Roi) afin de prendre en charge la communauté. Il s'agit alors – dans l'optique de l'autorité diocésaine – de faire en sorte que les groupes de catholiques attachés à la tradition latine aillent vers la « pleine communion ecclésiale » et mettent un terme à l'occupation de l'église paroissiale. Une lettre du vicaire général aux fidèles « orthodoxes » de Port-Marly répond sur ce dernier point (reproduite dans *Sources*, avr. 1995) : la communauté traditionnelle est reconnue sous la forme d'une association publique de fidèles (la « chapellenie Notre Dame de France ») ; la communauté traditionnelle n'est pas considérée comme une paroisse : il existe une paroisse et un curé officiel nommé par l'évêque (depuis 1994, le curé de Marly-le-Roi) ; l'utilisation de l'église paroissiale est laissée à la communauté traditionnelle sous la juridiction du curé ; concernant la communauté catholique « orthodoxe », deux possibilités sont avancées : soit la réhabilitation d'une chapelle, soit le projet de construction d'un nouveau lieu de culte.

Si l'exemple proposé est extrême – tous les prêtres ne développent pas un tel « charisme personnel » ou bien leurs activités ne débouchent pas, même après leur décès, sur de telles conséquences – néanmoins le risque existe de couper une communauté du diocèse. Par contre, on ne sait rien des références religieuses du père Roussel (participait-il à un institut ou à une association de prêtres ou de fidèles extérieure au diocèse, par exemple ?).

Cela nous mène au deuxième risque pour l'organisation diocésaine : la recherche de légitimité extérieure au diocèse ; non pas d'ailleurs que les prêtres (pour ne parler ici que d'eux) aient idéalement à fonctionner en cercle fermé, avec pour seule référence le diocèse (communautés locales, groupes de prêtres ou de fidèles, évêché). De nombreux prêtres se forment ou vont ainsi chercher du ressourcement spirituel ailleurs que dans le diocèse. Cependant, lorsque cette recherche est uniquement localisée à l'extérieur du diocèse, l'intégration du prêtre dans le diocèse apparaît plus problématique. Dans l'histoire récente des diocèses, deux types d'influence extérieure peuvent être distingués : d'une part, l'influence

d'organisation extra diocésaine telles que les fédérations nationales d'action catholique et d'autre part, le rattachement de groupes de prêtres à des associations organisées au niveau national voire international. La crise du modèle de l'action catholique, malgré le fait d'ailleurs qu'un nombre important de prêtres dans le diocèse accompagne toujours des équipes issues de ce modèle, a eu pour conséquence d'affaiblir ce premier risque. Désormais, comme le souligne Palard (1997 : p. 39), la dispersion des catholiques résulte de la multiplication des groupes associatifs ainsi que des diverses propositions d'activité de participation à la mission d'Eglise, renouvelant tout de même la problématique ayant trait à l'identité d'un diocèse. Dans le cas des synodes diocésains, Abbruzzese note :

> « Ce réveil [épiscopal] trouve précisément dans le synode le lieu institutionnel du renouvellement d'une autorité épiscopale souvent dépassée par une série de mouvements et d'associations qui, à l'instar des anciennes congrégations religieuses, trouvent leurs références dans des organisations supra diocésaines et qui, de ce fait, contribuent à faire du diocèse une instance strictement administrative de la vie ecclésiale. (...) A ce titre, les synodes diocésains atteignent pleinement leur objectif. Celui-ci est d'autant plus aisément réalisable qu'un nouveau corps ecclésial se substitue à l'ancien : d'une Eglise traversée par des mouvements on s'efforce de revenir à une Eglise de laïcs engagés, placés sous l'autorité pastorale de leur évêque et n'ayant d'autre réseau que celui que met à leur disposition l'appareil pastoral diocésain. Diluer l'énergie de mouvements à l'intérieur et au profit des autorités diocésaines tout en concentrant sur la personne de l'évêque toute référence ecclésiale possible, c'est la solution souhaitée par une Eglise confrontée au désengagement de l'ancienne base des pratiquants. » (1997 : p. 112)

La deuxième organisation extra diocésaine de l'activité pastorale concerne plus directement les prêtres avec, comme on l'avait largement souligné dans le chapitre 1, l'organisation d'une fraction d'entre eux en associations sur le modèle « congréganiste », véhiculant une approche pastorale et théologique définie et objectivée dans des ouvrages, des revues ou des personnes, avec leur filière extra diocésaine de formations continues ou même leur propre séminaire (comme c'est le cas avec l'association du Prado). En anticipant la cinquième partie, on peut déjà souligner le passage, parmi les prêtres, du regroupement en associations de prêtres à des groupes sans « étiquette » ni référence extra diocésaine afin de faciliter l'allégeance à l'égard du diocèse et entretenir une image unifiée du corps presbytéral.

Enfin on retrouve, au moment de l'enquête, trois aspects d'une activité pastorale de type bureaucratique qui s'intègre difficilement à la discipline presbytérale. Si ces trois comportements sont apparentés, ils n'en ont pas moins des significations différentes à l'égard de la discipline que nous venons de décrire et des significations différentes pour les acteurs eux-mêmes. Le premier type de comportement concerne la déclaration d'une activité routinière, associée le plus souvent à l'absence de familiarité avec une activité pastorale conçue sous la forme de « projets pastoraux ». Cette activité se résume au modèle tridentin du prêtre, fondé sur la messe, les sacrements et le catéchisme (prêtres 38, 82, 83, 86, 92 et 97) ; ensemble de prêtres qui ont comme point commun d'être tous très âgés et proches de la retraite. Un deuxième type de comportement consiste à solliciter, de façon systématique, la hiérarchie en cas de confrontation avec une question délicate afin de légitimer (et tout simplement donner du sérieux au projet à l'égard des fidèles)

un projet pastoral ou une décision ; c'est une façon pour les prêtres de se ménager et justifier une relative autonomie à l'égard des demandes des fidèles ou leurs critiques. Ce type de comportement cherche particulièrement à se distinguer d'un troisième, celui de l'arrangement local « dans le dos de la hiérarchie » (catéchisme ou comptabilité), comportement à l'égard duquel les deux attitudes précédentes se démarquent, les prêtres ayant adopté ces dernières soulignant leur coopération avec la hiérarchie.

2. Complexification de l'organisation d'une paroisse et mise en place d'une « économie de projets »

Les différents aspects de l'activité religieuse en paroisse présentés ici – la complexification de l'organisation d'une paroisse, la mise en place d'une « économie de projets » et les différentes étapes analytiques de l'activité pastorale accomplie par les prêtres et l'interdépendance qui en résulte – appartiennent tout autant à un idéal-type composé de traits significatifs et objectifs de l'activité paroissiale réalisée par les prêtres (telle que nous l'avons observée), qu'ils dérivent d'un ensemble de normes diffusées d'un côté par la hiérarchie mais aussi et surtout par une fraction des prêtres[181] rencontrés durant cette étude. Cet idéal-type renvoie à une conception non routinisée de l'activité pastorale, qui s'accommode mal avec un cadre purement bureaucratique. Comme tout idéal-type, son intérêt principal réside dans la comparaison entre les comportements (ou dans notre cas, la déclaration de comportements) observés et le modèle construit. Cette conception de l'activité pastorale et du prêtre apparaît (de façon dominante en tout cas) dans les années 1970 et nous l'avons considérée comme d'une part dérivant d'aspects formels d'une nouvelle discipline sociale exigée des prêtres et développée par la hiérarchie diocésaine et d'autre part résultant de leur revendication d'une place spécifique à l'intérieur des communautés locales.

2.1 Complexification et rationalisation de l'organisation de l'activité religieuse en paroisse

2.1.1 Complexification de l'activité en paroisse

La complexification de l'organisation des paroisses croise plusieurs enjeux : les rapports d'autorité entre prêtres et laïcs ; la rationalisation de l'activité religieuse ; la régulation de la vie religieuse structurée autour d'une multitude de mouvements, d'associations et de groupes divers. La continuité de l'activité en paroisse est aujourd'hui considérée, par l'autorité diocésaine, comme reposant (ou devant reposer)

[181] Fraction de prêtres qui, de par sa position au sein du clergé, sera certainement amenée à gouverner le diocèse (*cf.* chapitre 12).

principalement sur les laïcs. Il serait à nos yeux plus précis de souligner que compte tenu des évolutions récentes dans le diocèse de Versailles, cette continuité repose sur une organisation plus ou moins impersonnelle et rationalisée, recrutant quasi unanimement des laïcs ; organisation qui se met en place progressivement dans les paroisses.

2.1.1.1 Eléments de rationalisation et de complexification de l'organisation de l'activité pastorale

Ainsi parallèlement au phénomène de prise de responsabilité par les laïcs (jusqu'au gouvernement de la paroisse accompagné par un prêtre au sein d'une « équipe pastorale »), observe-t-on la volonté de dissocier nettement les fonctions paroissiales des personnes qui les accomplissent. Cette dissociation vise à éviter les phénomènes d'appropriation des activités religieuses par un ensemble restreint de personnes. L'une des manières d'opérer une telle dissociation réside dans l'introduction de mandat à durée déterminée (trois ans renouvelable) dans l'attribution des activités pastorales parmi les laïcs ; introduction formelle dans le cas d'une affectation accompagnée d'une lettre épiscopale de mission ou informelle lorsque la mission est attribuée directement par le prêtre. Cette première observation est doublée par un ensemble de décisions, déclarées par les prêtres, consistant à remplacer des « permanents pastoraux » considérés comme trop centraux et trop omniprésents par une équipe pastorale. On retrouve cette tendance, comme on l'avait remarqué dans la monographie du groupement paroissial proposée dans le chapitre 5, dans l'ouverture de certaines activités (en l'occurrence la préparation de la liturgie) à d'autres personnes que celles déjà en place, bien souvent avec les arguments du renouvellement et du travail en équipe ; ou bien encore avec la dissociation entre le travail de secrétariat et l'activité d'accueil, jusque là accomplie par la secrétaire, ce qui donnait à celle-ci une position centrale au sein du presbytère.

Cet enjeu diocésain d'organisation de l'engagement des laïcs dans l'activité paroissiale, destiné également – si l'on considère les dires des prêtres – à faciliter la prise de responsabilité par les laïcs, et notamment les 30-40 ans, en balisant temporellement leur mission – recouvre aussi des enjeux locaux concernant les rapports entre prêtres et laïcs : le remplacement d'un permanent pastoral par une équipe pastorale a comme conséquence un relatif affaiblissement du pouvoir des laïcs considérés individuellement, du double fait du caractère temporaire de leur fonction et du caractère collectif de leur responsabilité. Ce type d'évolution est encouragé par le prêtre afin de développer ses propres convictions. Il est bien souvent motivé par un sentiment de « blocage » de la part de la communauté à l'égard des projets que souhaiterait mettre en œuvre le prêtre : ainsi toujours dans la monographie présentée dans le chapitre précédent, l'argument du travail en équipe et d'ouverture au sein de l'équipe d'animation liturgique est-il une façon de renouveler les laïcs chargés de cette activité afin de faciliter le changement de style liturgique préconisé par le prêtre. Cependant le renouvellement relativement fréquent des laïcs dans leurs responsabilités pose un problème de nombre et de disponibilité de personnes ; problème qui présente une acuité différente selon les paroisses. D'autre part, le caractère

impersonnel (au sens d'organisation plus collective de la responsabilité et de dissociation entre fonction et personne) de l'organisation des paroisses est limité par les affectations successives des mêmes laïcs à des activités différentes. Ainsi un laïc ou un couple de laïcs peut d'abord s'occuper d'une aumônerie, puis l'un des deux intégrer une équipe pastorale et ensuite participer à la préparation au mariage.

Conjugué à la prise de responsabilité massive dans les paroisses et la prolifération d'associations ou de mouvements gravitant autour de la paroisse, les grandes paroisses (à Versailles particulièrement) ressemblent de plus en plus à de « grandes machines » impersonnelles dans lesquelles il est impossible, par exemple, pour un fidèle ou pour un prêtre, de connaître tout le monde. Un tel phénomène interroge également les moyens de réguler de telles organisations qui, jusqu'à il y a quelques décennies, n'étaient pas confrontées à de tels impératifs[182] : définition des frontières de la paroisse (quels groupes entrent dans son cadre ?) et mise en place d'une sorte de politique du personnel rendue complexe par l'emploi salarié de certains laïcs ; et précisément la question de l'anticipation des évolutions telle que la promeut les prêtres « managers » ou « organisateurs », cherchant à prévoir dans l'évolution sociale et démographique de la population les moyens dont la paroisse devra disposer dans les années à venir (équipes d'accompagnement de familles en deuil, si l'on pressent un vieillissement de la population dans les années à venir et que pour le moment le nombre d'enterrements demeure faible, par exemple). On observe également la construction d'organigrammes visant à organiser et rendre visible une organisation plus complexe, du fait du grand nombre de services et d'activités accomplies.

> *« [Les moyens utilisés] Disons qu'il y a beaucoup de choses que l'on met par écrit. Et je succède à un curé qui n'écrivait rien. J'ai un ordinateur. Je travaille sur un ordinateur. Je fais un tableau. Par exemple, je visualise un organigramme que je diffuse, que tout le monde peut avoir. C'est comme ça que/ Ca, c'est une nouveauté quand même pour la paroisse. Moi, je fais un tableau comme ça. Un tableau comme ça, par exemple [me montre un exemple]. Alors tous les gens du conseil pastoral, ils ont ça. C'est ce qu'on appelle des tableaux de bord. J'ai fait un annuaire. On a une liste... [Fouille et cherche un annuaire]. Alors maintenant toutes les grandes paroisses, elles ont quelque chose comme ça. Une liste des responsables. Là, c'est par nom. Et là, c'est par activité. Il y en a au secrétariat. Donc tous ceux qui en ont besoin peuvent en trouver là-bas. Effectivement, j'ai introduit aussi la révolution de l'ordinateur. » (prêtre 23 : offre rituelle)*

Un troisième élément concerne l'exigence de plus en plus affirmée d'un recrutement des laïcs selon des critères de compétence (en termes de formation religieuse, de niveaux de diplôme profane et savoir-faire dans des domaines profanes et religieux) ou encore l'emploi de techniques modernes (audit, gestion de groupe ou de projets, par exemple). Il y a là une sorte de consensus entre toutes les sensibilités de prêtres (particulièrement entre jeunes prêtres) concernant l'usage de tels moyens contribuant, de façon générale, à la rationalisation de l'activité en paroisse. La participation pour la plupart bénévole des fidèles laïcs,

---

[182] Il faudrait néanmoins étudier de plus près les paroisses du début et du milieu du 20ème siècle alors que les œuvres sociales fleurissaient.

généralement recrutés parmi les cadres et professions intermédiaires, habitués à travailler dans des contextes organisés et employant des techniques modernes de gestion des groupes, d'évaluation des performances ou de communication, ne peut que favoriser également une telle rationalisation. Cependant si toutes les paroisses paraissent engagées dans ce processus, elles ne le sont pas toutes au même degré, en premier lieu en raison des différences de ressources (humaines et financières) dont elles disposent.

2.1.1.2 Limites à la rationalisation de l'activité pastorale

A l'inverse, si l'activité pastorale contemporaine se caractérise par une volonté de rationalisation (articuler moyens et fins, expliciter les projets pastoraux et en mesurer l'efficacité, recruter des laïcs compétents), elle ne se réduit pas à cela. On peut souligner deux éléments cherchant à équilibrer ce phénomène : d'une part, l'entretien de la dimension religieuse de la communauté et d'autre part la mobilisation de laïcs selon des critères autres que la compétence. Le premier des éléments à souligner est d'abord une réponse directe au processus de rationalisation (et à la concurrence des groupes charismatiques) : la nécessité de ne pas réduire la paroisse à une organisation et le besoin constant de le rappeler grâce à plusieurs moyens : rites, convivialités au sein de la communauté, manière de recruter les fidèles (notamment l'emploi des termes de « vocation » ou de « charisme » afin de décrire l'activité des laïcs) ou les rencontres organisées par le diocèse visant notamment cet objectif. On peut se référer au travail de Piette qui décrit parfaitement cette facette de l'activité pastorale (1999 : p. 162 et suiv.).

Deuxièmement, le processus de rationalisation décrit ci-dessus est limité par deux exigences. D'une part, l'obligation d'obtenir le consentement de tous et de donner la parole à tous ou encore de ménager certaines personnes à l'intérieur comme à l'extérieur de la communauté. Ainsi comme le souligne le laïc 8 dans le groupement de paroisse étudié dans le chapitre précédent, la tâche dans le cadre du jubilé qu'il avait à accomplir aurait pu être achevée en deux ou trois mois. Elle a pris en fait beaucoup plus de temps qui fut investi dans une telle gestion des relations. En ce sens, le travail pastoral est une activité qui suppose l'adoption de comportements consensuels et dans une certaine mesure d'abnégation de sa personne. D'autre part, la mobilisation de laïcs selon le critère de la compétence n'est pas toujours d'usage. Ainsi est-il parfois nécessaire de mobiliser des personnes afin de s'assurer la visibilité d'une catégorie de fidèles (milieu populaire, communauté ethnique, quartier ou village) dans la paroisse.

> *« D'abord c'est une paroisse où 50% des messalisants, des pratiquants viennent d'un territoire qui n'est pas celui de la paroisse. Or la sociologie des paroisses alentours n'est pas celle des quartiers. Parce que notre quartier est à moitié [nom de la ville] tel qu'on l'imagine et pour moitié/ Il y a plus de 4000 personnes/ plus de 4500 personnes qui habitent en logement social. Et donc comment accueillir ceux qui viennent de l'extérieur/ Cette paroisse a toujours été comme ça il y a vingt ans, il y a cinquante ans. Mais sans que ceux qui sont du quar/ Mais sans déposséder les gens du quartier de leur église. C'est une question plus compliquée qu'il n'y parait. Il ne s'agit pas de faire (dans la) culpabilité mais on constate qu'il y a des gens absolument géniaux dans ces HLM. Mais qui n'ont aucune habitude de la conduite de*

réunions, de la conduite de projets. Et donc on a des gens qui s'effacent. Comment leur donner confiance ? Alors ça, c'est un projet qui me/ Alors sur le plan du travail, on tâtonne. J'essaye d'être très attentif à ça. Deuxième chose, alors là qui est plus de l'ordre du projet effectif ou de l'organisation, c'est une meilleure prise en compte des communautés extra métropolitaines. Alors ça va un peu dans la même dynamique que le précédent mais c'est vraiment viser les communautés extra métropolitaines. Elles sont importantes dans le quartier. Elles ont un peu de mal/ Je crois que ça va mieux. Elles ont un peu de mal à s'exprimer dans la paroisse.
Et quand vous dites une meilleure prise en compte, concrètement qu'est-ce que ça veut dire ?
Ça veut dire ne pas les voir toujours au dernier moment à la messe. Parce qu'ils ne veulent pas se mettre au premier rang. Parce que... Enfin. C'est vrai que lorsqu'on réfléchit à des projets – je vais vous parler d'un projet qu'on met en œuvre cette année –... Les noms qui me viennent en premier pour mettre un responsable, ce n'est pas des gens... Et on est très attentif/ Je vois pour un projet récemment [un dîner des communautés] ... Il y en a un qui est venu du quartier, un type qui est réunionnais. Et bien à mon avis, c'est le bon nom. Il a fallu prendre du temps pour que ce soit bien lui. Il faudra l'accompagner. Tu ne peux pas le lâcher comme ça. Mais je crois qu'on a pris... Enfin je suis très heureux de cette décision. Ça n'est peut-être pas la plus efficace, mais pastoralement à mon avis, elle est bonne. Elle est très bonne. Voilà, c'est des petites choses comme ça. » (prêtre 71 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

2.1.2 La mise en place d'une « économie de projets »

L'activité pastorale en paroisse dispose de deux registres : d'une part, l'offre de services assurés par un ensemble d'équipes de bénévoles (préparation aux sacrements ou animation de la liturgie, par exemple) ; d'autre part, la mise en œuvre de projets (ou d'événements) restreint dans le temps[183] : organisation de pèlerinages ou de forums de débats, projet d'érection d'une croix jubilaire ou organisation d'un mouvement de protestation sociale.

On peut distinguer un double phénomène. Premièrement, et dans le cadre de la rationalisation précédemment décrite, on observe l'adoption d'une « méthode par projets » par la majorité des jeunes prêtres, méthode caractérisée par quatre éléments : (a) le caractère explicite des projets, leur mise à l'écrit et leur annonce publique, (b) l'articulation entre les moyens et les fins dans leur élaboration et leur mise en œuvre, (c) la mobilisation de la communauté autour de ces projets, c'est-à-dire faire sorte que les membres de la communauté locale s'approprient ces projets et y contribuent et (d) la séparation entre les projets personnels du prêtre et les projets de la communauté. Deuxièmement, la « méthode par projets » s'inscrit dans le cadre plus large d'une « économie de projets » (qui coexiste avec les structures permanentes de la paroisse et l'offre de services) qui peut se définir, en s'inspirant largement de la définition proposée par Proust (2001) concernant une troupe de théâtre : pendant une période définie de préparation et de mise en œuvre d'un projet, le « responsable pastoral » agit comme un entrepreneur cherchant à mobiliser les ressources nécessaires à la mise en oeuvre du projet et particulièrement à rassembler, au côté des permanents, différentes équipes de bénévoles temporairement constituées. Les jeunes prêtres particulièrement revendiquent ce rôle de « responsable pastoral », catalyseur des

[183] Cet élément était d'autant plus évident dans notre cas que l'étude s'est déroulée durant le jubilé de l'an 2000 de cette Eglise.

ressources et des bonnes volontés. Et c'est à peu près le rôle que la discipline presbytérale, dont nous avions détaillée les principales dimensions précédemment, assignait aux prêtres.

L' « économie de projets » dans le contexte d'une troupe théâtrale (techniciens et acteurs) réunie temporairement autour d'un metteur en scène se caractérisent par le travail d'entretien de plusieurs idéaux qui impliquent tout d'abord d'organiser des relations sociales principalement marquées par le caractère exemplaire des sacrifices individuels et collectifs et par la dénégation de l'économique ou du fonctionnel : le « sacrifice » du metteur en scène du fait de son engagement ou celui des autres membres qui s'investissent sans attendre une compensation personnelle. L'activité accomplie se caractérise également par des impératifs moraux, des efforts ascétiques, des comportements rituels, des élans de dévouement voire des expériences d'extase. Ensuite ces comportements exemplaires sont orientés par un constant « retour aux sources » et particulièrement aux valeurs fondamentales du théâtre au moyen de la référence constante à des figures éminentes. Elles sont enfin orientées par un idéal communautaire, une façon spécifique d'être ensemble ; façon de dire que le simple fait d'agir ensemble, à la limite peu importe l'objectif et le fait qu'il soit atteint, constitue déjà la production d'un bien commun.

Cette description d'une « économie de projets » s'applique à des troupes théâtrales relativement restreintes et caractérisées par de faibles moyens ; modèle dont s'écartent les grandes paroisses avec pour conséquence, pour une fraction de fidèles, la recherche de communautés paroissiales plus petites (voire la recherche de communautés charismatiques). Cependant l'activité pastorale en paroisse (particulièrement du point de vue des prêtres, ou plus précisément d'une fraction des prêtres) peut être conçue de façon relativement similaire, avec cette constante tension entre deux registres : d'un côté, la rationalisation de l'activité parallèle à la figure dominante du « laïc engagé » dans les activités de la paroisse et de l'autre, le besoin constant d'enchanter celle-ci afin d'en rappeler le sens religieux et l'idéal communautaire.

2.1.3 Portraits d'un prêtre et d'un membre d'équipe pastorale

Les deux « portraits » suivants ont pour objectif pour le premier d'illustrer le principe d'une « économie de projets » avec le rôle revendiqué par le prêtre d'initiateur de projets et de représentation de l'unité. Celle-ci est nécessaire afin de faire converger et agir ensemble des groupes de fidèles différents, ce qui implique un travail important de négociation. Le second portrait propose quant à lui un autre regard sur les équipes pastorales, cette fois-ci à partir d'un entretien mené auprès d'un membre d'une telle équipe, localisée dans une grande paroisse du diocèse.

2.1.3.1 Portrait d'un prêtre

Le jeune prêtre dont il est question dans ce portrait fut affecté, quelques années avant le déroulement de l'entretien, dans une paroisse en plein renouvellement concernant sa population. En effet, celle-ci passait d'une population « soixanhuitarde » à une population de jeunes couples « classiques » dont les

conceptions et les attentes religieuses étaient différentes. Jusque là, la paroisse se définissait elle-même, par l'intermédiaire des « soixanhuitards », comme un « village gaulois » avec ses coutumes, son identité très distincte du centre urbain dont elle fait partie. La composante « soixanthuitarde » dominait la paroisse et réussissait à obliger les nouveaux arrivants à s'adapter. Son prédécesseur était âgé et organisait la paroisse « comme un retraité », célébrant la messe sur « sa table de la salle à manger ». D'ailleurs dès sa nomination, le jeune prêtre crut tomber dans un « mouroir », ne relevant que très peu de mariages et de baptêmes et un grand nombre d'enterrements. D'un autre côté, le précédent prêtre avait entrepris la construction d'un espace paroissial susceptible de faciliter une activité pastorale plus conséquente.

A son arrivée existait une équipe pastorale, qui fut renouvelée dans les mois qui suivirent. La difficulté selon ce prêtre pour les membres d'équipe pastorale, réside dans le fait que les laïcs appartiennent à la communauté contrairement au prêtre – « le prêtre est l'homme de passage alors que les premiers sont inféodés à la communauté ». Leur manquerait ainsi du recul avec comme conséquence la « solitude du pasteur ». Ce dernier constitue un élément à la fois étranger et (supposé) essentiel à la communauté. La première année, ce prêtre qui réalise, en plus de son activité paroissiale, deux missions à portée diocésaine, a décidé de mener une « offensive » afin de « faire découvrir la paroisse », avec le sentiment qu'il était nécessaire de lancer des projets dès son arrivée. Trois catégories de la population pratiquante étaient visées. Tout d'abord, des groupes de formation à l'Oraison ont été créés (une forme de prière nettement distinguée par ce prêtre de l'adoration du Saint-Sacrement et qui consiste en une réflexion commune), l'organisation de séances d'approfondissement théologique (une « éducation » réalisée par les laïcs eux-mêmes et non centrée sur le prêtre) accompagnées de groupes de réflexions sur des thèmes précis (qui n'ont pas rencontré un grand succès) ont été proposés aux jeunes couples à sensibilité classique, ayant d'autre part des exigences concernant le culte (encens, enfants de chœur ou génuflexion) ; exigence d'autant plus critique du fait du voisinage d'un groupe traditionaliste. Deuxièmement, des rencontres entre plusieurs dizaines de retraités, la réactivation du Mouvement chrétien des retraités, et l'organisation de voyages incluant prière et réflexions individuelles et collectives visaient les personnes âgées. Enfin les jeunes se sont vus proposer une journée de rencontre (de laquelle est ressortie l'exigence d'être actif dans le caritatif), un pèlerinage d'étudiants et des soirées concernant l'Eucharistie.

Cette paroisse est marquée par un clivage important avec d'un côté des jeunes couples « traditionnels » mais aussi des familles « soixanhuitardes », « anciennes » dans la communauté et dont les demandes et les conceptions sont très différentes. Ainsi le défi que le prêtre s'est lancé et a lancé à la paroisse fut-il de réaliser l'unité de la paroisse (« le prêtre n'est pas l'homme d'un parti (...) Moi, je leur ai dis, je démissionnerais dès que j'aurais le sentiment d'appartenir à un clan. »). Cependant la construction d'une unité exige une négociation permanente entre les deux groupes : par exemple, pour la messe, ce prêtre a choisi de mettre une fois sur trois une chasuble pour répondre aux demandes des familles « classiques »

et ne pas trop choquer les « soixantchuitards ». Afin de contribuer à la construction de cette unité, un pèlerinage a été organisé, lancé par l'équipe pastorale grâce à une campagne de sensibilisation et d'information. Une équipe de quatre laïcs et une commission du conseil pastoral ont contribué à l'élaboration de ce projet. De nombreux paroissiens y ont participé, permettant à tous de se connaître. Malgré tout, pendant ce « pèlerinage », des clivages subsistèrent : pour les uns, c'était la « sortie paroissiale », ont chanté « Je vous salue Marie » et fait ensemble un « gueuleton » et pour les autres un « pèlerinage », ont chanté « Ave Maria » et ont prié ensemble. De la même façon, dans le cadre du jubilé (et pour répondre aux demandes de la composante « soixanthuitarde »), un projet de débats fut lancé afin d'ouvrir la communauté aux questions du monde. Ces débats portaient sur les migrants, la charité / solidarité et l'éducation et ont une nouvelle fois mis en valeur l'existence de clivages religieux (recouvrant le clivage politique gauche et droite) entre les diverses fractions des fidèles.

Dans la zone dans laquelle exerce ce prêtre, les curés ont une « parole de poids » dans leur paroisse, sont suivis par les laïcs qui, ont peu tendance à contredire le prêtre en face. Mais la difficulté est que « le curé est sans arrêt mis en examen. Non, c'est vrai, c'est la cible. Quand un prêtre prend les choses en main... certains [laïcs] s'approprient le territoire, alors le pouvoir du prêtre gêne [en même temps qu'il plaît et qu'il est apparemment respecté] (...) Il faut toujours marcher sur du velours. Alors c'est fatigant et passionnant à la fois. Les gens ne se rendent pas compte, mais cela demande beaucoup d'énergie. Rien n'est jamais gagné, même si les choses se mettent peu à peu en place. »

2.1.3.2 Portrait d'un membre d'équipe pastorale

On peut prendre le cas d'un membre d'équipe pastorale en place dans une grande paroisse du diocèse. Cette équipe existe depuis peu d'années et son principe fut présenté aux paroissiens par l'intermédiaire du conseil pastoral, des homélies du prêtre et des responsables paroissiaux (catéchèse, aumônerie, équipe de préparation au baptême, par exemple). Ces derniers (en tout cas les plus « engagés ») furent consultés sur le principe et sur les personnes qu'ils verraient bien composer l'équipe. Le principal argument employé fut celui de la diminution du nombre des prêtres. Cependant dans les grandes paroisses du diocèse, il semble que la pertinence de cet argument n'ait pas été ressentie, puisqu'un nombre important de prêtres[184] officient (retraités, semi-retraités, membres d'une communauté religieuse ou en activité) dans la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye, et parce que les curés de ces paroisses exercent toujours (à des degrés divers) de façon centralisée l'activité pastorale (des « curés autocrates »). Dans la paroisse concernée, on retrouve quatre prêtres plus ou moins directement investis, ce qui apparaît un nombre suffisant pour le moment et suppose de la part des laïcs de les décharger des questions matérielles pour

[184] Ce laïc souligne combien la ville dans laquelle se situe la paroisse constitue un « microcosme » particulier. Il s'interroge sur les critères de répartition des prêtres dans le diocèse, le nombre de ces derniers étant très élevé dans cette ville. Il ajoute enfin que ce type de questionnement n'est jamais abordé en équipe pastorale car le curé pourrait imaginer que ce laïc chercherait à faire partir les prêtres pour prendre leur place.

que ces derniers puissent se concentrer sur ce qui est jugé essentiel par cette personne, le culte et l'accompagnement personnel. Pour cela, il faut cependant des laïcs régulièrement présents et au courant des problèmes quotidiens, c'est-à-dire des permanents ou semi-permanents.

Théoriquement l'équipe pastorale rassemble prêtres et laïcs dans une communauté de responsabilité autour du curé ; les prêtres devant s'adapter et chercher à intégrer les laïcs, les deux ayant tendance à reproduire les schémas traditionnels de soumission des fidèles au curé. Ainsi ce membre d'équipe pastorale pense-t-il que le fonctionnement d'une telle équipe dépend en grande partie des « personnalités », et en premier lieu de celle du curé (tout en regrettant et en soulignant que les membres laïcs de l'équipe n'aient pas eux-mêmes fait preuve de « personnalité » en imposant leur présence). Le curé de la paroisse ayant une « forte personnalité », les laïcs ont bien des difficultés à s'intégrer dans l'équipe et à se construire une place ; leur rôle se réduisant, bien des fois, à mettre en œuvre les idées du curé, qui cherche ainsi à restreindre leur activité à des tâches matérielles et d'exécution. Tous les prêtres participent à l'équipe pastorale (curé, jeune vicaire et membre plus âgé de l'équipe presbytérale) et l'essentiel des décisions est prise tout de même dans ce cadre malgré l'existence d'un conseil de prêtres (dont l'objet principal semble être la division du travail cultuel). Au départ, le curé soulignait sa crainte que les « assistants paroissiaux » ne deviennent un nouvel échelon hiérarchique s'interposant entre les prêtres et les responsables pastoraux plus spécialisés. Ainsi fut-il décidé que les membres laïcs de l'équipe pastorale ne s'occuperaient directement que des domaines nouveaux à mettre en place et non de ce qui fonctionne déjà (tels que la catéchèse, la liturgie ou la solidarité). Dans l'esprit du laïc rencontré (et comme cela se passe dans bon nombre des équipes pastorales dans le diocèse), chaque membre de l'équipe devrait théoriquement être référent dans un domaine spécifique selon un principe de délégation de la part du curé, qui conserverait cependant la responsabilité finale de la décision. Dans les faits, chacun des trois membres laïcs possèdent une spécialisation : quartier « défavorisé », relations de proximité et accueil. Cependant en l'absence d'une véritable compte de cette division du travail (telle qu'on l'avait observée dans l'équipe pastorale étudiée dans le chapitre 5) et du fait des modalités de gestion du groupe opérée par le curé (absence de véritable organisation des délibérations), celui-ci prend seul la décision et a tendance à réduire à l'équipe pastorale à un organe purement consultatif.

Les réunions d'équipe pastorale sont bien souvent précédées d'une messe (ou d'une prière dans l'Eglise). Comme la paroisse est divisée en plusieurs quartiers, l'équipe pastorale est organisée selon ce principe ainsi que ces réunions qui, dans un premier temps, se scindent en plusieurs groupes selon le quartier attribué et dans un second temps, rassemblent l'ensemble des membres. A ces réunions s'ajoutent toutes les occasions de rencontres informelles. Lors de ces réunions, malgré le caractère peu organisé des délibérations, les discussions sont orientées par quatre aspects : l'organisation de « temps forts », l'organisation quotidienne, la gestion du personnel (les personnes ou les compétences à trouver ou à remplacer) et la proposition de nouvelles idées. Dans ce dernier domaine, supposé être celui dans lequel les membres laïcs sont spécialisés, deux projets ont été introduits. D'une part, le souhait de rendre visible

la prière sur la paroisse en créant des temps de prière ou au moyen de la distribution d'intentions de prière afin de permettre une prière collective à distance ; d'autre part, le développement des relations de proximité donnant lieu à un débat au sein de l'équipe pastorale entre d'un côté une approche organisationnelle et centralisée défendue par le curé et de l'autre, une approche visant à susciter des petites communautés autonomes dont il s'agissait ensuite d'assurer la cohésion. Pour des questions de temps (la deuxième approche supposant des années), c'est la première approche qui fut adoptée (dans le cadre du jubilé qui imposait la mise en oeuvre de projets repérables et relativement aisées à mettre en oeuvre) puis le curé fut progressivement convaincu du bien fondé de la seconde approche. Aucun bilan de l'équipe pastoral n'a été effectué ce qui provoqua un « coup de gueule » de la part de ce laïc. Enfin l'élaboration de ces deux derniers projets ne résulte pas vraiment de la perception des demandes des fidèles. Pour cela, les prêtres ont plus de relations avec ces derniers que les assistants paroissiaux. Il faudrait soit écouter et synthétiser ceux qui viennent demander un service, soit réaliser un « sondage ».

2.2 Activité en paroisse et interdépendance entre prêtres

Dans notre étude, l'engagement et la foi du prêtre dépendent du développement d'une « offre religieuse » relativement cohérente. La complexité des différents niveaux d'activité du prêtre, que nous allons présenter, et leur articulation rendent difficile l'accomplissement seul de l'activité pastorale.

2.2.1 Le degré de routinisation de l'activité pastorale

De façon générale, trois éléments favorisent une conception moins routinisée de l'activité réalisée par les prêtres. Premièrement, la dimension intellectuelle investie dans l'activité pastorale est indirectement manifestée avec l'élévation du niveau de diplôme religieux des prêtres. L'exigence d'une formation intellectuelle initiale et continue de qualité est récurrente au sein d'une fraction des prêtres (par exemple, Rémond, 1964) afin de développer une activité pastorale dans un contexte considérée comme problématique. Ce dernier point constitue le deuxième élément qui favorise une moindre routinisation et légitime une logique d'inventivité (phénomènes de « sécularisation », de « déchristianisation » ou d' « exculturation »). Enfin le degré de cohérence et de systématisation de l'activité du prêtre, rapporté au risque d' « anarchie » ou d' « émiettement »de l'activité pastorale (Gannon, 1971), est le troisième élément contribuant à assimiler l'activité pastorale à une forme d'expertise.

On peut considérer deux caractéristiques majeures de l'activité des prêtres (qui furent le coût à endosser, si l'on peut dire, pour se comporter de façon « cléricale ») et à l'égard desquelles ces dernier sont amenés à prendre position (le plus souvent pour s'en distinguer) : d'une part, la fragmentation de leur activité et d'autre part, une certaine forme d' « activisme » – deux aspects au fondement du caractère « anarchique » de l'activité accomplie par les prêtre au delà du modèle tridentin (Gannon, 1971 ;

Tranvouez, 1980 ; Piette, 1999). C'est l'image du « prêtre débordé », avec un emploi du temps mal réparti (réunions tardives), passant sans cesse d'une activité à une autre et cumulant les rôles (liturgiste, exégète, comptable ou activités matérielle). L'abandon de ces deux caractéristiques de l'activité du prêtre supposait la possibilité de déléguer un certain nombre de tâches pour se concentrer sur d'autres, ce que permet la prise de responsabilité par les laïcs. Deuxièmement, le degré de routinisation d'une activité dépend approximativement de la fréquence des cas exceptionnels rencontrés pour lesquels il n'y a pas de réponses préétablies. Il dépend plus précisément de la « matière » traitée, de la technologie employée, du niveau de qualité requis ainsi que des exigences d'innovations (Perrow, 1967). Dans notre cas, il est potentiellement possible d'investir différemment l'activité pastorale. A la limite, il est possible pour un prêtre de routiniser son activité et de répondre à chaque cas ou demande par une procédure impersonnelle ; ou au contraire faire de chaque demande un cas de conscience. Il y a là un équilibre à trouver qui touche à l'engagement personnel du prêtre. Dans le cadre du catholicisme contemporain, rationalisé et éthique, la tendance est plutôt d'accomplir « en conscience » l'activité pastorale. Et de ce fait, il s'agit d'employer des moyens, différents selon les sensibilités, afin de ne pas paralyser son activité : organisation de la prise en charge par des laïcs (par exemple, en ce qui concerne l'accompagnement des familles en deuil), usage de la règle qui facilite l'interprétation des comportements ou coopération avec des services sociaux.

L'organisation de l'activité paroissiale et la délégation des tâches aux laïcs peuvent permettre aux prêtres d'aménager leur activité en (a) sélectionnant (dans une certaine mesure) les tâches qui leur paraissent cruciales et qu'ils souhaitent accomplir directement : la catéchèse ou l'accompagnement des fiancés par exemple ; (b) de façon plus générale en se situant plus ou moins en retrait dans l'accomplissement des tâches, se réservant l'élaboration et le suivi des grandes décisions. Cela passe notamment par la délégation de tâches importantes mais également routinières et matérielles aux laïcs. On comprend que dans ce cas la gestion de l'activité bénévole soit également centrée sur l'enchantement de ces activités avec les notions d' « appel » et de « charisme » ; enchantement que les prêtres conçoivent même sur le mode du « besoin religieux » des laïcs. Dans l'ensemble, on peut affirmer que ce que les prêtres perdent en monopole concernant l'activité religieuse (que ce soit dans la délégation / prise de responsabilité par les laïcs ou même dans l'élaboration de projets), ils ont tendance à le compenser par la cohérence acquise dans leur activité quotidienne, ce qui suppose d'un autre côté une autre façon de légitimer l'autorité supposée spécifique du prêtre.

On peut d'autre part associer l'exigence et le travail d'unification et de cohérence de l'activité réalisée par le prêtre dans la perspective, établie par le Concile Vatican II, des rapports entre vie spirituelle et activité pastorale. A la conception qui privilégie la dissociation entre ces deux aspects, la conception du prêtre depuis ce Concile est supposée connecter la vie spirituelle dans l'activité pastorale. Ce phénomène est concomitant avec la conception plus intramondaine du prêtre. Les prêtres associés à une offre rituelle n'entrent pas cependant ou pas complètement dans ce cadre. Même si la jeune génération des prêtres se

caractérise, toutes offres confondues, par des activités profanes (loisirs ou passions profanes : sport, musique, etc.).

2.2.2 Description de l'activité des prêtres

On peut théoriquement distinguer trois niveaux dans l'activité du prêtre, dont le développement et l'articulation dépendant en grande partie de la « rationalisation » de l'engagement du prêtre. Tout d'abord, la gestion autant spirituelle qu'organisationnelle de l'engagement du prêtre a trait au projet personnel de celui-ci, qui est dissocié de l'activité en paroisse. Ensuite, le rôle de leader d'une communauté locale avec particulièrement la définition d'objectifs collectifs cherchant à associer un maximum de fidèles. Enfin les activités quotidiennes sont réalisées selon les exigences locales (moyens à disposition et spécificités locales) et selon les deux précédents niveaux (investissement dans les objectifs négociés de la paroisse ou dans un domaine associé à l'engagement du prêtre).

Nous n'avons que peu d'éléments sur l'aspect « projet personnel » de l'activité du prêtre. Un double aspect structure ce niveau : d'un côté, la conception de la vocation presbytérale comme une forme d'accomplissement personnel et de l'autre, l'exigence de cohérence de l'activité pastorale au-delà des affectations successives dans des paroisses différentes. Ce dernier aspect a comme conséquence la réorganisation de l'activité pastorale après chaque nouvelle affectation et, de façon hypothétique, un travail de mise en cohérence par le prêtre de son activité au-delà de ces expériences de rupture. Enfin le projet personnel d'un prêtre est constitutif d'une offre religieuse.

Un deuxième niveau d'activité concerne la définition d'objectifs ou de priorités dans une paroisse. On peut distinguer plusieurs étapes analytiques dans l'activité pastorale du prêtre, que l'on peut inscrire dans le cadre de l'« économie de projets » et qui font de l'activité pastorale une forme d'expertise.

1) La première étape est celle de la définition de la situation locale, à partir de la perception de l'état social du territoire recouvert par la paroisse (les différentes catégories de population, histoire des populations, relations sociales au sein de la population) et l'état religieux (« besoin » religieux, traditions, priorités de la paroisse) et organisationnel de la paroisse.

2) Deuxièmement, il s'agit de définir les « besoins religieux » de la communauté par l'intermédiaire de la confrontation entre les convictions du prêtres et les constats précédemment établis.

3) Dans un troisième temps, on assiste à une phase de négociation concernant la définition des « besoins religieux » des fidèles et concernant leur transformation en « projets pastoraux » concrets (établir les finalités et les moyens à mettre en œuvre pour les atteindre) notamment au sein d'organes formellement établis tels que l'équipe pastorale ou le conseil pastoral.

4) La quatrième étape concerne la mise en œuvre des « projets pastoraux » : délégation de leur responsabilité et mobilisation temporaire d'équipes.

5) Enfin, la dernière phase est occupée par l'évaluation des « projets pastoraux ».

L'activité pastorale comme une forme d'expertise dérive de cette décomposition. Elle repose principalement sur un travail de « définition théologique de la situation » qui permette l'identification de « besoins religieux » et l'élaboration de projets pastoraux en conséquence. Il convient de souligner combien (comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises dans le chapitre précédent) le prêtre est largement dépendant des laïcs dans l'exercice de cette forme d'expertise, ne serait-ce que dans la « définition de la situation ». Cependant cette forme d'expertise est spécifiquement revendiquée par les prêtres pour une double raison. D'une part, un tel travail ne peut être réalisé de façon hiérarchique (évêque ou services diocésains) et exige au contraire un travail relationnel et d'étude de la paroisse plus ou moins élaboré (rencontres avec les paroissiens, enquêtes par questionnaire ou données sociodémographiques afin d'anticiper l'évolution de la population, par exemple). D'autre part, la plupart des prêtres mettent en avant le fait qu'ils sont extérieurs à la communauté, ne sont pas choisis par les membres de celle-ci (comme c'est le cas dans les communautés protestantes) et sont nommés pour un temps donné ce qui leur permet de jouer un rôle supposé de « vis-à-vis », c'est-à-dire d'élément extérieur à la paroisse (à son histoire ou à ses conflit), ce qui faciliterait d'une part l'activité de remise en cause des communautés dans leur façon de faire et de fonctionner et d'autre part le rôle de représentation symbolique de l'unité. Il est objectivement difficile d'affirmer si les prêtres jouent véritablement ou non un tel rôle (et surtout dans quelle mesure), puisque nous ne disposons que de déclarations de comportements. Au moins peut-on affirmer avec assurance que la jeune génération du clergé presbytéral cherche à diffuser cette idée. Le troisième élément mis en avant (comme dans le cas de l'extrait d'entretien présenté un peu plus tard) concerne le principe d'un engagement total dans leur activité, ce qui implique un comportement exemplaire qui les rend crédible afin de revendiquer un rôle comparable à celui des metteurs en scène dans les troupes de théâtre. On pourrait également ajouter que le niveau de diplôme élevé des jeunes prêtres leur permet de se situer à égalité avec la fraction des laïcs les plus diplômés, ce qui permet de neutraliser en quelque sorte cet élément[185].

Un troisième niveau d'activité du prêtre concerne son travail quotidien. Bon nombre d'activités et de projets sont déjà définis et organisés lorsqu'un prêtre est affecté dans une paroisse. Afin de participer à ceux-ci, les encourager voire les réorienter, il lui faut comprendre la manière dont ils ont été décidés et de façon plus générale chercher à comprendre la paroisse lors d'une phase d'exploration qui dure généralement une année. Rencontrer des personnes et participer à des réunions sont les aspects élémentaires de l'activité du prêtre. Nous pouvons dissocier deux grands rôles dans l'activité quotidienne du prêtre : un rôle « organisationnel » et un rôle « spirituel » (Kuhne et Donaldson, 1995). Le rôle « spirituel » comprend quant à lui l'activité cultuelle, d'administration des sacrements ou de célébration des obsèques, une activité de conseil et de visite et enfin une activité de recrutement et de formation de fidèles afin de leur attribuer différentes activités. Le rôle « organisationnel » comprend quant à lui une

[185] Il faudrait préciser tout le travail d'entretien intellectuel du prêtre : formations continues, lectures et discussions théologiques.

activité de symbolisation de la communauté lors d'événements importants (fête paroissiale, rapport entre communautés locales, rencontre avec d'autres acteurs sociaux), de coordination entre les différents acteurs de la paroisse et de définition des priorités au moyen de la participation à des réunions.

Lorsque l'on considère l'activité quotidienne, on peut distinguer six grands types d'activité : l'activité cultuelle et sacramentelle, l'activité relationnelle (visites, permanences, rendez-vous et déjeuners) et les réunions d'équipes (Notre-Dame, Action catholique ou informelles), les réunions de préparation auxquelles les prêtres prennent part (parents qui souhaitent faire baptiser leur enfant ou couples préparant le mariage), les réunions d'échanges / de préparation (équipe d'accueil, réunion des catéchistes, équipe d'aumônerie) et les réunions d'organisation (équipe pastorale, conseil pastoral, conseil paroissial pour les affaires économiques). On peut ajouter le travail de bureau du prêtre (téléphone, courrier, préparation d'une homélie) et l'activité de prière personnelle du prêtre (célébration seule de l'eucharistie, bréviaire, adoration, méditation, etc.).

Le rôle spirituel comporte en premier lieu la messe et la célébration des sacrements. Plusieurs aspects caractérisent cette double activité. D'une part, la préparation de la liturgie et des sacrements est réalisée, dans la grande majorité des paroisses, par des laïcs. Au moment de l'enquête, l'essentiel des équipes de laïcs qui étaient constituées concernait l'« accompagnement des équipes en deuil ». Le travail du prêtre concerne plus spécifiquement l'homélie, c'est-à-dire le commentaire d'un texte religieux mis en rapport avec la vie quotidienne des fidèles.

> *« Bon alors je dirais aussi moi, l'un de mes grands soucis aussi, c'est la pastorale du dimanche (...). Parce que je constate l'appétit spirituel des gens, l'appétit de la parole de Dieu bien reçu. Je suis témoin ici que les chrétiens attendent chaque dimanche une authentique nourriture spirituelle. Comment dirais-je ? Il se trouve/ bon je ne sais pas quoi dire. Je ne vais pas me vanter. Ce n'est pas une question de se vanter mais je crois que j'arrive à parler aux gens. J'arrive quand même un peu à savoir quelles sont les attentes spirituelles des personnes. Et j'arrive quand même à leur dire l'Evangile correspondant à leur besoin. Alors il y a des dimanches où ce n'est pas brillant. Moi-même, je me dis : « Ça ne va pas ce que tu dis. » Et quand même, j'ai des échos de gens/ En tout cas, les gens viennent et ils attendent ça. Et si je ne suis pas à la hauteur, c'est embêtant. Et ils en souffrent et moi aussi. Ça devient maintenant une véritable exigence de toutes les semaines de me dire : « Voyons cette semaine, à partir de la parole du jour, qu'est-ce que j'ai à exprimer qui va être nourriture pour eux. (...) Ils y vont parce que voilà, on répond à leurs questions, à leurs questions vitales d'aujourd'hui. Comment y voir clair dans le monde d'aujourd'hui ? Comment éduquer les jeunes ? Qu'est-ce qu'il faut dire aux jeunes d'aujourd'hui ? Enfin qu'est-ce qu'il faut proposer ? Enfin les questions vitales pour les gens face à la mort, la souffrance, face au fric, la richesse, la pub. Dans ce monde d'aujourd'hui, qu'est-ce qu'il faut ? Le partage. La solidarité dans le monde. La violence. La haine. Il faut/ Si nous on n'a pas de paroles à dire là-dessus. Enfin les gens attendent. Les gens attendent. Et quand on peut dire une parole qui éclaire, et bien ils s'en vont heureux. » (prêtre 98 : animateur de communauté)*

> *« [Dans le cas de la participation à la préparation au mariage] Souvent le cas le plus difficile dans ce secteur de questionnement. C'est les deux baptisés, les deux non-catéchisés, un qui n'en a rien à faire. Et une, parce que c'est souvent elle, qui est plus attachée. Là les débats...*

On a eu des débats entre nous, là. On en a encore. Surtout des jeunes prêtres [particulièrement lors de sessions de formation pour jeunes prêtres]. Et [nom d'un des proches conseillers de l'évêque] est intervenu une fois d'une façon assez sévère comme ça lui arrive rarement. Ça m'a étonné. C'est pour ça je m'en souviens encore. C'était il y a plusieurs années. En disant que d'un point de vue traditionnel, le mariage est un droit assez fondamental qu'il n'est pas vraiment question de refuser. Ce qui est...
Et vous ?
Et moi, je pratique ça. C'est-à-dire que j'essaie de tirer partie au maximum des choses et de ne pas en rester là. C'est-à-dire que je me suis planté quelques fois. J'ai pris des positions de principe. Et j'ai vu des gens, surtout des filles, s'effondrer complètement. Parce qu'en fait, dans la discussion, il y a plein de trucs qu'elles ne te disent pas. Relatives à des gens qui sont morts, des parents ou des grands-parents. Et en fait moi, je crois qu'il ne faut pas... A l'expérience, je n'attache pas beaucoup d'importance à ce genre de déclaration. Une fois dans un tour de table, j'ai eu deux personnes du même couple qui me disaient : « Le foi, c'est des conneries. Préservatif, Mgr Gaillot et tout ça. » Je leur ai dit : « Ecoutez. Moi, je ne comprends pas, à ce que vous dites – même si je trouve que c'est en partie vrai [se réfère à la morale chrétienne relative à la sexualité et à l' « affaire Gaillot »] – Mais s'il n'y avait que ça, moi franchement je ne serais pas là. Et vous, je ne comprends pas ce que vous faites là. Donc je ne vous marierai pas. » « Mais on a le droit... Machin. Quand on aura un enfant, on pourra le faire baptiser si on veut. » J'ai dit : « Non, ça sera encore moi. » [Finalement, il les a marié et ils sont devenus amis] (prêtre 35 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

La dimension organisationnelle (à laquelle on peut ajouter le recrutement et la formation de fidèles laïcs) constitue une part importante de l'activité du prêtre. Elle constitue un critère afin de déterminer l'aptitude d'un prêtre à assurer une charge curiale. Le vicaire peut, par contre, plus facilement s'investir dans une activité relationnelle.

« Quand vous disiez au début qu'en devenant curé, vous vous êtes rendu compte qu'être curé c'est complètement différent que d'être vicaire, qu'est-ce que vous vouliez dire ?
C'est... Le curé, c'est beaucoup plus l'homme de l'institution. Beaucoup plus. Je m'en suis rendu compte qu'en devenant curé. Avant je n'avais pas vu. Parce que comme vicaire, on a quand même une assez grande liberté. Il y a un tas de problèmes qui structurent la vie paroissiale. Vraiment la structure, l'institution. Qui vont être les problèmes de comptabilité. Et donc de gestion financière. Les problèmes d'organisation pratique. D'assurer simplement que fonctionnent les catés, que fonctionnent les groupes de base qui sont dans la paroisse. Que fonctionne la préparation des sacrements. Les relations avec le diocèse pour un certain nombre de choses. Donc voilà. Tout ce qui va être, je dirais, un peu formel. Même s'il n'y a pas que du formel dedans. Et tout ce qui va être un peu formel doit être assuré et assumé par les curés. Alors qu'en fait quand on est vicaire, on a une tâche pastorale et on s'y consacre dans sa tête... On se consacre à cette tâche pastorale. Donc on a une plus grande liberté d'organisation personnelle, de temps. Et du coup, des disponibilités pour voir les gens, pour rencontrer, visiter les familles tout ça. Disponibilité auprès des jeunes. (...) Un exemple tout simple. Quand j'ai été/ J'étais vicaire ici. J'avais un meuble à tiroir pour ranger mes dossiers. Quand j'ai été nommé curé, j'en ai acheté un autre. J'ai eu cinquante dossiers de plus. Cinquante cases de plus pour ranger mes feuilles. Ça réorganise complètement. Le simple fichier/ enfin pas fichier mais donc le truc d'archivage personnel. Le meuble d'archivage pour gérer mes feuilles, je l'ai complètement changé. » (prêtre 64 : jeune prêtre et offre militante)

L'extrait d'entretien précédent souligne combien la délégation d'un certain nombre de tâches matérielles et d'organisation (ce que ce prêtre ne semble pas avoir encore réalisé) permet au prêtre de se concentrer sur un ensemble d'activités considérées comme prioritaires. L'activité de recrutement de fidèles laïcs ainsi que leur formation constitue l'une des tâches les plus importantes pour une large fraction des prêtres rencontrés.

> *« (...) Je sens que par exemple on peut/ Il me semble qu'il y a un travail à faire sur le plan de la responsabilité. Parce que... C'est-à-dire que je trouve ici des gens qui sont plus là pour aider le prêtre qu'être responsables d'activités. Ce n'est pas pareil. Vous voyez ce que je veux dire. Je dis toujours : « ils sont là pour tenir le stylo quand j'en ai besoin pour écrire. » Or en fait aujourd'hui, je suis absolument convaincu d'une chose c'est que les gens que je mets en responsabilité je ne veux pas qu'ils soient en responsabilité jusqu'à leur mort. C'est-à-dire que c'est vrai qu'on demande de plus en plus à des laïcs. Ils ne sont pas habitués à être responsables de choses. Cela suppose qu'ils soient formés. Qu'ils aient les moyens de le faire. En plus de tout le reste. De leur famille. De leur boulot. Or je suis persuadé que ce genre de laïcs là, il faut arriver à leur faire vivre la règle des trois ans. Ce que j'appelle la règle des trois ans. C'est : « je vous propose une responsabilité pour trois ans renouvelable une fois. » (...)*
>
> Et pour en revenir à cette responsabilisation des laïcs dans la paroisse, qu'est-ce que vous faites concrètement pour les responsabiliser ?
>
> *Alors pour l'instant, je pense que c'est un peu une faiblesse actuellement ici. Comment je vais m'y prendre ? Bon. Premièrement... bon c'est là où c'est un peu spécifique. C'est ce que l'on va appeler/ Je pense que ça passe par un mot un peu catho. C'est ce qu'on appelle la vocation. C'est-à-dire que quand moi, je vais bien connaître mes paroissiens, je vais dire : « Bon, vous je vous vois bien. Ou on m'a dit que vous feriez bien l'affaire comme responsable de ci. Je vous propose donc de prendre cette responsabilité. Je leur dis pour trois ans. Et je leur expliquerais pourquoi. » Ceci dit au nom de la paroisse, bien sûr. » (prêtre 40 : animateur de communauté)*

Enfin dans le portrait du prêtre, présenté dans le chapitre précédent, celui-ci développait une offre intellectuelle (formations théologiques, groupes de réflexions et prière orientée vers la réflexion) à l'égard des jeunes couples classiques, tout en leur concédant des aspects plus rituels (port de la chasuble, enfants de chœur ou génuflexions). Et d'un autre côté, les anciens et soixanhuitards cultivaient un rapport plus militant, souhaitant l'organisation de forums de débat sur la solidarité ou le rapport aux populations migrantes. On retrouve là le rôle de « Communion » du prêtre. Ce rôle suppose, comme le souligne Piette (1999 : p. 206 et suiv.) la capacité pour chaque groupe tout à la fois de répondre à leurs demandes mais également chercher à développer une offre spécifique, en l'occurrence celle intellectuelle.

2.2.3 Extrait d'entretien décrivant le travail du prêtre

L'extrait d'entretien suivant possède l'avantage de conjuguer différents aspects de l'activité pastorale[186] : le remplacement d'une permanente pastorale par une équipe, l'accompagnement des bénévoles et la définition d'un domaine réservé au prêtre :

> *« [A l'avenir quels sont les nouvelles responsabilités que vous verriez bien confier aux laïcs ?] (...) Il n'y a pas de... Je pense qu'il n'y a pas de rôle qui leur soit interdît. Autrement dit, tout y compris ce que faisait le prêtre autrefois, époque que je n'ai pas connue. Ou même tout ce qu'il fait actuellement peut être fait par des laïcs. A quelles conditions ? C'est qu'ils ne soient pas cléricaux, A une condition, c'est qu'ils ne soient pas cléricaux [C'est à dire ?] C'est-à-dire qu'ils soient propriétaires du truc. Qu'ils n'en bougent jamais. Qu'ils fassent barrage par leurs attitudes à d'autres possibilités de réponse. Qu'ils n'empêchent l'engagement de personne. Etc. Et c'est ça le risque. Et je pense que le fait d'avoir des prêtres empêche les laïcs d'être cléricaux C'est-à-dire des prêtres qui imposent des mandats, de la collaboration dans les équipes, du contrôle de ce qu'ils font par des prêtres ou par d'autres gens. Ou par de la formation. Ou par ce que l'on veut. Voilà. Moi, j'ai demandé/ (...) J'ai mis fin à la responsabilité de ma permanente pastorale. Donc ça s'est/ Et vraiment, je crois que sur le fond, comment dire ? Je n'ai aucun regret. De façon/ Sur l'analyse vraiment, je n'ai aucun regret. Ça ne correspond pas du tout au fait de ne pas vouloir travailler avec des laïcs. Ça correspond au fait qu'à un moment, c'est une personne qui joue le rôle de patriarche local. Qui par une attitude/ Qui en plus n'est pas une attitude de communication. Mais qui est une attitude de réserve, pèse sur toutes les décisions en ayant l'air de rien. Et ça, c'est... Déjà on ne le veut pas chez les prêtres. Je ne vois pas comment on l'accepterait chez les laïcs. Et alors, en fait, il y a un problème autour de l'identité du prêtre. Qui est assez évident. Même si justement, leur identité est définie dans un certain rapport de collaboration avec les laïcs. Quand même là, il y a un élément d'identité qui est réel. Ils ont quand même une légitimité autour de la formation. Mais qui n'est pas nécessaire. On peut se retrouver avec des laïcs qui ont la même formation que nous. Quoique souvent ils ne l'ont pas investie pareil. Parce que nous, on l'a investie sur le fond d'un questionnement existentiel global. A savoir la vie comme célibataire, machin etc. Et ce qu'ils n'ont souvent pas fait. Et puis il y a des choses au niveau de l'identité des prêtres qui sont relatives, manifestement à un rôle/ à leur rôle sacramentel, Mais qui dépasse le moment de la célébration. Qui dépasse nettement le moment de la célébration. C'est-à-dire la théologie ancienne se gargarisait avec « le prêtre est un autre Christ » machin etc. Qui fait encore partie de la théologie aujourd'hui. Mais en fait, ça joue quand même comme ça. Dans la théologie chrétienne et dans l'attitude chrétienne, on est invité. On est appelé, On est suscité. Et on est suscité par la médiation réelle de quelqu'un. Alors ce n'est pas forcément celle du curé. On est appelé par un voisin etc. Mais symboliquement, on est en train de répondre. Et de fait, moi je ne suis pas d'accord avec les protestants quand ils disent il y a uniquement un cheminement de la conscience. C'est aussi un cheminement réel. Et qu'il est important de signifier réellement. Il y a quelqu'un qui représente cet appel. Il ne représente pas complètement à titre personnel. Mais il représente à titre symbolique. Et en même temps, il représente quand même à titre personnel. On appelle des gens, quand même. Et là, il y a des éléments d'identité – mais que je juge suffisants d'ailleurs – mais qui sont peu partagés. C'est-à-dire qu'il y a peu de gens qui arrivent à les penser. Il y a plein de gens qui disent, en particulier des responsables, qui disent: « Puisque nous exerçons les mêmes responsabilités que les prêtres, on a qu'à nous ordonner.*

---

[186] Soulignons que l'extrait proposé provient d'un entretien réalisé auprès d'un prêtre associé à l'offre intellectuelle (offre décrite dans le chapitre suivant) et que c'est dans ce cadre qu'il faut le lire et l'interpréter. Même si, selon nous et ce que nous démontrerons dans la cinquième partie, cette offre religieuse s'avère centrale dans le diocèse et contribue à la construction d'un consensus entre (jeunes) prêtres.

Ou bien nous donner une sorte d'ordination temporaire. » Ce qui traduit surtout le fait qu'on ne voit pas l'essentiel du ministère comme relatif à la collaboration avec l'Evêque, l'engagement radical, la célébration de sacrements. Mais justement, pas simplement comme moment mais aussi comme retentissant sur toute la vie chrétienne. Et ce sont des débats impossibles et qui sont chiants. On en a eus à la réunion de zone, lieu classique pour avoir ce genre de débats. Réunions de zone, laïcs, prêtres. Laïcs en responsabilité, prêtres. Beaucoup de femmes comme laïcs. Beaucoup d'hommes comme prêtres. Et alors là, c'est l'enfer. Enfin c'est l'enfer, on discute quoi. Mais... je ne suis pas sûr qu'il y ait une... Alors tout le monde dit: « Oui, oui, on reconnaît les prêtres. On reconnaît les prêtres, on reconnaît les prêtres... » Mais sans rien en dire. Sans rien en dire. Et ça traduit un manque. Il y a un livre que le service diocésain de formation propose en ce moment en lecture qui s'appelle « Pour en finir avec le couple prêtre laïc ». C'est n'importe quoi. Je ne sais pas ce que c'est ce bouquin d'ailleurs. Pour moi, c'est vraiment le titre qui est parfaitement... Je ne sais pas. Un déficit d'intelligence.
Peut être revenir quand vous parliez d'appel et de répondre à un appel.
Euh... Concrètement quand on a une activité organisée que ce soit la préparation au mariage, préparation au baptême, ce pèlerinage prochain ou bien des questions plus techniques sur/ Moi, en ce moment, je réfléchis sur le statut du [organisme paroissial] parce qu'il ne va pas ou des choses comme ça. Je me dis avec qui je vais faire ça ? A qui je peux demander ? Mais même les responsables à leur niveau. Quand ils sont responsables de l'équipe ménage. Ils disent à qui on va demander ? Sur quels critères '? Enfin... Et quand on réfléchit à ça, on a/ Je veux dire, la réflexion n'est pas évidente. On n'a jamais des candidats immédiatement. Par ici, il y en a quand même beaucoup. J'éprouve peu de difficultés. Mais malgré tout, on n'a jamais le candidat évident. Très rare. Et ça veut dire qu'on aura des candidats peu évidents. Ça veut dire que cela va supposer un itinéraire, une disponibilité en temps, en esprit etc. Eventuellement une formation. Et il faut avoir conscience que ça va les engager dans un itinéraire personnel. Parce que ce n'est jamais du fonctionnement. A part quelques questions comptables que les gens font naturellement avec beaucoup de spiritualité. Ce n'est jamais que des questions comme ça. Et donc dans ce sens là, on va appeler les gens. On va interpeller les gens. Et on va les interpeller profondément. Comme quoi, ce n'est pas uniquement de la disponibilité de temps. Mais cela étant dit, au niveau de l'expérience spirituelle, c'est aussi comme ça que ça se passe. C'est-à-dire que l'expérience spirituelle, ce n'est pas la résolution d'un problème. « J'ai réfléchi et je n'ai pas pu déduire que Dieu existait. » Non, ça ne s'est jamais passé comme ça. La Révélation chrétienne, c'est « j'étais dans une petite vie confronté à l'oppresseur, à je ne sais pas quoi. Enfin à la vie, quoi. Et j'ai reçu un Appel, une Espérance. Qui est venu me chercher. Il a libéré Israël de l'Egypte, etc. » Et profondément dans la foi chrétienne, on est appelé. On n'est pas savant. On est appelé. Et il y a quelque chose à voir entre cette expérience chrétienne fondamentale. Qui est le cheminement de l'Esprit. La rencontre avec le ministère de Dieu etc. Et ce type d'appel qu'il y a dans les paroisses. C'est-à-dire on constate, nous, quand les choses se passent mal que le retentissement existentiel chez les gens est extrêmement profond (...). Et ça [l'accompagnement de cet appel], il n'y a pas beaucoup d'autres gens que les prêtres qui le font. Alors au niveau d'une équipe, oui. Mais au niveau d'une communauté de cent, quatre cents, mille personnes. Je veux dire que ça, c'est un type de souci qu'on a. Et que d'autres n'ont pas, parce que ça demande de la disponibilité. Ce demande des contacts, de l'imagination. Ça de fait, ce n'est pas un monopole/ ce n'est pas un monopole délibéré. C'est un monopole de fait. Et ça, ça demande comment dire ? une... une disposition psychologique. De la lucidité à mon avis sur soi même. Qui est lié à l'itinéraire du séminaire. Et que d'autres chrétiens n'ont pas forcément. » (prêtre 35 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

S'il fallait résumer cet extrait d'entretien, nous pourrions employer l'expression « chacun à sa place », selon un double enjeu. D'un côté, les laïcs sont amenés à réaliser des activités réalisées par les prêtres et à la limite pourraient toutes les accomplir. Cela soulève pour cette catégorie (très féminisée) la question de la reconnaissance institutionnelle de leur activité dans la paroisse (ou les services diocésains). D'un

LILLE I

autre côté, si l'on suit le propos de ce prêtre, celui-ci se demande quel pourrait être le sens d'un engagement total (qui implique la règle de célibat), tel que celui du prêtre, si celui-ci se retrouve d'égal à égal avec des laïcs. La conséquence est l'exigence pour les (jeunes) prêtres de négocier et de faire reconnaître une spécificité à leur engagement et plus précisément encore à redéfinir l'autorité du prêtre sur d'autres fondements que ceux d'autorité divine (« Le prêtre est un autre Christ » dans la théologie tridentine). La spécificité du prêtre est située dans l'entretien dans un rôle d'arbitrage entre membres des communautés locales (avec comme principal argument qu'en l'absence d'un prêtre, on observerait dans les paroisses des « prises de pouvoirs non régulées » entre laïcs) et de représentation d'un ordre socioreligieux stable et relativement unifié. Enfin l'engagement total et l'investissement à temps plein dans l'activité pastorale en collaboration avec l'évêque, permettraient une disponibilité d'esprit en matière d'accompagnement personnel aboutissant à un monopole de fait dans ce domaine. Nous retrouvons également l'opposition entre deux registres – le fonctionnel et l'itinéraire spirituel – et l'entretien du second par l'intermédiaire des notions d' « appel » et de « cheminement réel ».

2.2.4 Interdépendance entre prêtres

L'interdépendance entre prêtres réside dans la recomposition et le maintien de l'autorité des prêtres à la fois dans ses rapports avec les fidèles laïcs mais également à l'égard de l'évêque. Cela signifie préserver l'identité spécifique du prêtre, redéfinir sa place dans les communautés locales avec la revendication de domaines réservés.

2.2.4.1 Triple objet de l'interdépendance entre prêtres

L'interdépendance entre prêtres dérive principalement de l'intérêt individuel et collectif des prêtres quant à la redéfinition de la spécificité de leur rôle dans l'activité pastorale et la reconnaissance d'un pouvoir propre ; ou plus largement la préservation d'une marge d'autonomie dans la réalisation de leur activité. Nous avons souligné les risques de dissolution de la figure du prêtre. D'un côté, la prise de responsabilités par les laïcs dans le cadre des paroisses ou des services diocésains (combinée à l'auto restriction en matière de pouvoir presbytéral à l'égard des fidèles, dont l'omnipotence était de toute façon intenable) a comme conséquence la fin du monopole des prêtres en matière d'activité religieuse, tout en leur offrant d'un autre côté la possibilité (dans une certaine mesure) de redéfinir leur activité de façon plus cohérente, mieux organisée et centrée sur des éléments en accord avec leurs convictions personnelles. D'un autre côté, le processus de rationalisation du catholicisme s'est accompagné d'une centralisation diocésaine de l'activité pastorale (qui ne date pas seulement des années 1970 cependant) autour de la figure de l'évêque, phénomène qui est apparu sensible dans la période récente (mise en œuvre de synodes, création du statut d'« animateurs pastoraux » ou encore mise en valeur et entretien

d'une « conscience diocésaine »). Le processus de centralisation diocésaine constitue une menace quant à la marge d'autonomie que revendiquent les prêtres dans leur activité.

Le maintien d'une place spécifique au prêtre repose deuxièmement sur une forme d'expertise que nous avons cherchée à décrire et que nous avons intégrée à une « économie de projets » qui caractérise, selon nous, l'organisation des paroisses du diocèse étudié. Cette forme d'expertise articule « définition théologique de la situation » et « projets pastoraux », ce qui implique une dimension théorique importante dans l'activité des prêtres. De ce fait, et dans le cadre d'un catholicisme intellectualisé, un deuxième aspect de l'interdépendance entre prêtres, et qui découle en partie du premier aspect, réside dans la recherche entre prêtres d'une maîtrise intellectuelle de leur activité. Par maîtrise intellectuelle, on veut dire la possibilité d'objectiver et de réfléchir ensemble leur façon d'exercer leur ministère et d'en modifier, si nécessaire, les modalités. Plus simplement encore, il s'agit d'échanger des avis concernant les projets pastoraux menés, les constats de départ, la façon de les négocier dans la paroisse, les moyens mis en œuvre et la réussite du projet (selon des critères quantitatifs au moins, tels que le nombre de personnes ayant participé à un groupe de prière, par exemple).

Un troisième élément de l'interdépendance entre prêtres concerne l'entretien symbolique de leur engagement dans la prêtrise. Il s'agit d'une activité symbolique consistant à donner une signification religieuse à leurs comportements au moyen de rites, des techniques de révision de vie ou d'activité, etc. mais également à exprimer et confronter leurs « convictions personnelles » au fondement de leur engagement avec l'activité pastorale telle qu'elle est menée, subjectivement vécue et objectivée au moyen du soutien personnel auprès de leurs confrères. Il apparaît en effet inévitable (sans que ces échanges soient pour autant nécessairement très intimes) qu'aux échanges sur les projets pastoraux menés ne se mêlent des discussions sur les convictions personnelles et l'engagement sous-jacent.

2.2.4.2 Les quatre échanges distingués

On a considéré dans cette étude que les quatre échanges de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel nous permettraient d'étudier l'interdépendance entre prêtres, telle que nous venons de la définir. Nous nous proposons maintenant de décrire les caractéristiques principales de chacun de ces échanges.

La collaboration est un échange afin d'élaborer un projet pastoral. Il s'agit pour les prêtres d'un travail en commun permettant de se connaître, de se tester et d'identifier des affinités ou des intérêts communs. La relation de collaboration peut être initiée afin de respecter la conformité à la règle. Elle est une façon, parfois la seule, de se référer un acteur testant la validité du projet, le plus souvent un membre de la hiérarchie. La relation de collaboration peut donc se résumer à un travail en commun et à une recherche de validité du projet ou de simple communication de celui-ci. Elle peut s'insérer dans des cadres très différents et concerner différents domaines : (a) La relation au supérieur hiérarchique, le vicaire

épiscopal particulièrement, avec lequel le prêtre va travailler un projet pastoral. D'une part, le projet peut dépasser les prérogatives du prêtre – les relations avec une communauté traditionaliste, par exemple – et exiger la coopération avec le vicaire épiscopal ; ou encore concerner un aspect promu et organisé par le diocèse, tel que les équipes pastorales ; (b) le travail pastoral sur un thème donné peut amener à faire appel au service d'un prêtre possédant une compétence spécifique dans un domaine donné, sanctionnée ou non par la possession d'un mandat diocésain : la pastorale des jeunes ou des migrants, par exemple ; (c) le travail collectif au sein d'un doyenné avec, par exemple, l'organisation d'un « temps fort » commun, c'est-à-dire très souvent une célébration ou bien la réflexion commune concernant la mise en œuvre d'une méthode d'évangélisation ; (d) la réalisation collective au sein d'une commission de travail, impliquant prêtres et laïcs le plus souvent : travail concernant l'outil l'audiovisuel dans l'initiation chrétienne, par exemple. Dans le cas de groupes informels, un prêtre peut introduire le principe d'un projet et chercher à l'élaborer avec ses confrères (création d'une équipe pastorale, par exemple) ; (e) les conseils diocésains amènent les prêtres à coopérer ensemble : le conseil épiscopal et le conseil presbytéral. Le premier est le lieu de collaboration entre vicaires de l'évêque. Ils sont amenés à réfléchir en commun à la nomination de leurs confrères ou à prendre collectivement des décisions engageant le diocèse. Le conseil presbytéral est un lieu de débats spécifiques entre prêtres sous la présidence de l'évêque. Dans ce conseil, la collaboration se déroule surtout à l'intérieur des commissions de travail (rassembler différentes expériences en interrogeant ses confrères et en présenter une synthèse, pour certaines publiées dans le journal diocésain) ou du bureau.

La relation de conseil peut toucher des domaines également différents : (a) tout ce qui concerne les demandes des fidèles notamment en matière sacramentelle (et particulièrement une demande jugée problématique) ; (b) l'organisation et le rapport aux laïcs (par exemple, la mise en place d'une équipe pastorale ou l'évaluation du travail au sein de celle-ci) ; (c) tout ce qui touche une situation hors de l'ordinaire (relation avec une communauté traditionnelle ou charismatique). La demande de conseil peut être décomposée selon la nature de l'aide apportée (Cross et *al.*, 2001) : conseil technique, conseil indirect permettant d'accéder une personne ou un dossier susceptible de répondre à la question posée, reformulation du problème posé qui permet de l'aborder sous un nouvel angle ce qui peut faciliter sa résolution, validation ou légitimation du problème et de la solution soumise. Nous avons cherché à mettre l'accent sur les aspects de reformulation et de légitimation, même si dans les faits les demandes de conseils « techniques » ont été parfois évoqués (ne serait-ce que dans le cas d'une demande de conseil sur la création d'une équipe pastorale qui peut donner lieu à une forme de légitimation, de reformulation et de conseils techniques sur les modalités du vote par exemple). Il s'agissait de formuler un générateur de noms qui ne se réfère pas simplement à une demande de conseil technique mais ait pour objet une « question pastorale délicate » ; c'est-à-dire le fait d'être confronté à une demande qui n'implique pas une réponse standardisée ou encore le fait de mener un projet pastoral – sans qu'il n'y ait eu de demande de la part des fidèles – et vouloir s'assurer qu'il est correctement formulé ou encore afin d'améliorer son argumentation afin de le faire accepter plus facilement auprès des fidèles. Il fallait deuxièmement insister

sur le caractère libre de cette demande, la confiance accordée au confrère consulté et le fait d'apprécier le regard de ce dernier. Il s'agissait ainsi d'éviter la mention de demandes formelles de conseil, par exemple au vicaire épiscopal ou au doyen, alors que celles-ci pouvaient ne constituer qu'une obligation, n'impliquant ni liberté ni confiance. On peut enfin souligner l'apparente rareté des pratiques d'adressage d'un cas pastoral à l'un de ses confrères[187].

La rencontre conviviale entre prêtres se déroule le plus souvent autour d'un repas (repas de doyenné ou repas au sein d'une équipe de prêtres, par exemple). Il existe quelques cas d'activités sportives ou de vacances prises en commun. Tout d'abord, la rencontre autour d'un repas est un canal d'échanges d'informations générales ou de rumeurs. Ensuite, il peut s'agir de repas dans lesquels on observe des discussions à bâtons rompus mêlant des conversations banales, des remarques humoristiques sur l'activité réalisée ou des discussions à portée pastorale ou spirituelle. Il est d'ailleurs frappant d'observer les transitions entre ces différents registres de discussions. Les liens conviviaux peuvent d'ailleurs esquisser des demandes de conseil ou de soutien personnel, plus ou moins réciproques. Enfin les liens conviviaux peuvent se révéler moins pesants (et en ce sens plus libérateurs) qu'un lien de conseil et de soutien personnel seul. Ce qui fait que l'on peut assez facilement imaginer que ces liens se superposent. Ce générateur de noms partait du fait largement avéré que la sociabilité entre prêtres se déroule généralement autour d'un repas. Afin d'éviter une trop grande magnitude d'interprétation de la question, il a été demandé aux prêtres de déterminer avec quels autres prêtres ils prenaient un repas de façon amicale et gratuite. Cette double précision visait à répondre à l'ambiguïté de ce mode de sociabilité entre prêtre, oscillant entre le cadre professionnel et le cadre amical. En effet, les réunions de doyenné (cadre « professionnel » mais qui n'exclut pas l'amitié entre prêtres) ou encore les rencontres avec le vicaire épiscopal incluent la plupart du temps un repas. Ainsi la mention du caractère gratuit et amical devait-elle suggérer aux prêtres de ne sélectionner que les confrères dont la compagnie était appréciée. Néanmoins, nous avons observé la tendance chez certains prêtres à citer les confrères du doyenné ou le supérieur hiérarchique.

Le lien de soutien personnel est le plus problématique à décrire. Il s'agit d'un échange qui a trait à la dimension personnelle investie dans la fonction presbytérale (et non en référence à la vie chrétienne du prêtre en général, qui est abordée, plus spécifiquement, avec un accompagnateur spirituel). En ce sens, nous avons souhaité souligner la façon dont les convictions personnelles investies dans l'engagement comme prêtre étaient rapportées à l'activité religieuse accomplie quotidienne.

> *« C'est... c'est comment dans mon ministère ou comment dans ma fonction de prêtre, ma personne s'épanouit. Voilà. C'est ça que j'ai compris. Ça veut dire... veiller que ce soit... Les personnes qui m'aident/ qui vont m'accompagner, qui vont m'aider à vérifier que dans mon*

[187] Deux exemples ont néanmoins été observés : celui d'une famille demandant le baptême pour leur enfant alors que leurs deux autres enfants, déjà baptisés, ne recevait pas d'enseignement religieux ; le cas d'une personne fragile psychologiquement prise en charge par un prêtre s'affirmant spécialisé dans le domaine.

ministère... je ne deviens pas un fonctionnaire anonyme mais que c'est bien toujours [cite son prénom] qui parle et qui agit. » (Prêtre 28 : jeune prêtre et offre militante)

« Pour en revenir aux relations avec les autres prêtres, quand vous parliez de [équipe de prêtres], vous disiez que ça vous aidait au niveau de votre ministère.
(...) Je dirais que ça fait le lien, en fait, justement. C'est un lieu où on croise l'engagement personnel – ce que j'appelais un peu intime tout à l'heure. Cet engagement. Cette vie spirituelle intérieure. Et la pastorale. C'est là qu'on croise les deux. Ce n'est pas un lieu où je vais/ Eventuellement, je parle, puisque c'est des collègues aussi. On a un peu la même approche. Donc ça m'est plus facile de leur parler de tel ou tel problème pastoral. Mais c'est plus cette jonction entre vie spirituelle et... choix pastoraux, etc. qui se travaille là-bas.
Et cette jonction, en quoi elle consiste ? Comment vous la vivez ?
C'est... On y fait ce qui se fait beaucoup dans ces groupes là, c'est la révision de vie. C'est qu'en fait, on reprend un fait ou une situation, une relation. Une chose comme ça. Et on le retravaille. Le fait d'avoir à le redire aux autres, on est obligé de mettre des mots dessus. Et puis on le retravaille à la fois dans ce qu'on voit comme impact pastoral. Et puis à la fois dans la manière dont ça nous touche intérieurement, personnellement. Et donc c'est ce lien qu'on a besoin de faire de temps en temps. Justement pour ne pas devenir un peu maboul, pour arriver à unifier, je dirais, les choses. Donc là, c'est précieux » (prêtre 64 : jeune prêtre et offre militante)

Si l'on repend la distinction (toute théorique) entre les fors externe et interne, on peut souligner comme le fait Lahire (1999) que l'existence subjective d'un « for intérieur » (le sentiment d'un « moi intime et authentique ») provient du décalage entre des dispositions intériorisées et les contextes d'actualisation de celles-ci. Si l'on préfère, le « for intérieur » provient de l'accomplissement imparfait ou qui éloigne de l'image idéale de soi (l'engagement comme prêtre et les convictions qui les accompagnent) dans des contextes donnés d'activité (paroisses, conseils diocésains, etc.).

Même si cela ne recouvre que partiellement notre générateur de noms, il existe deux stratégies concernant l'entretien de l'engagement comme prêtre : soit cet entretien est ancré dans l'activité pastorale du prêtre (modèle actif), soit cet entretien est déconnecté de son activité pastorale (modèle contemplatif). C'est une façon de reformuler l'opposition classique entre ceux qui partent des hommes et de ce qu'ils vivent pour en arriver à leur relation au dieu catholique et ceux qui partent de leur relation au dieu catholique pour aller vers les hommes ; les prêtres favorisant une « offre militante » se référant bien souvent à la première stratégie (révision de vie) et les prêtres développant une « offre rituelle » concevant plutôt le soutien personnel (et *a fortiori* celui spécifiquement spirituel) à partir de la seconde stratégie. La difficulté réside ainsi dans le fait que le soutien personnel n'est pas réalisé (au moins subjectivement) de la même façon selon l' « offre religieuse » des prêtres ou plus simplement leur sensibilité pastorale ou théologique. Ce qui nous a obligé à élaborer un générateur de noms capable de prendre en compte ces deux dimensions. L'idéal aurait été peut-être d'en formuler deux (ou plus).

Deuxièmement, on peut facilement imaginer que la coexistence entre la bureaucratie et la collégialité n'est pas indifférente à la séparation plus moins forte entre les deux fors, si on les limite aux

comportements d'un prêtre à l'égard des règles (droit canonique, règles diocésaines) et à l'égard de ses convictions personnelles. Plus un diocèse est bureaucratisé, plus la relation entre un « prêtre de base » et son supérieur hiérarchique est conçue comme une relation d'obéissance dans laquelle l'expression de convictions personnelles et la possibilité de négociation sont théoriquement impossibles ou du moins considérées (par la hiérarchie) comme impertinentes (encore faut-il que le subordonné fonde son activité sur des convictions personnelles). Il en résulte une dissociation forte puisque l'expression de convictions personnelles ne peut, dans ce cadre, que survenir dans une relation autre que celle avec le supérieur hiérarchique. La séparation entre les deux fors peut être alors considérée comme une façon de gérer la contradiction objective qui est, par exemple, inscrite dans le modèle tridentin du prêtre, qui exige de lui à la fois d'être un fonctionnaire obéissant et d'être un saint homme convaincu. Dans un diocèse dans lequel coexistent la bureaucratie et la collégialité, la dissociation entre les deux fors (ou plus précisément, entre aspects de ces deux fors qui touchent à la fonction presbytérale) doit être nettement moins affirmée. La relation hiérarchique s'apparente alors à une forme d' « obéissance éclairée » (prêtre 71) dans laquelle l'expression de convictions personnelles est acceptée, voire même incitée mais contrainte par l'exigence de construction d'un consensus.

* * *

Nous avons cherché dans ce chapitre à décrire l'activité des prêtres au sein des communautés locales, en la rattachant à des aspects formels de la discipline presbytérale qui ont été développés dans les 1970 et en mettant l'accent sur le processus de rationalisation du catholicisme et sur l'importance des échanges entre prêtres. Nous avons dérivé l'interdépendance entre ces derniers à partir de la nature de l'activité pastorale et de l'intérêt collectif entre prêtres à recomposer leur autorité au sein du diocèse. Dans le cadre du processus de rationalisation et des incitations formelles émises par la hiérarchie diocésaine, l'activité des prêtres s'intègre à une « économie de projets » dont le bon déroulement repose sur l'organisation de plus en plus complexe des paroisses et sur la capacité de responsables pastoraux (et parmi lesquels le prêtre) à catalyser, remettre en cause et réenchanter l'activité au moyen de projets pastoraux et de la création ou de l'entretien de liens communautaires.

Chapitre 7 : Typologie des « offres religieuses »

Ce chapitre a pour ambition la construction d'une typologie illustrant la diversité de l'offre religieuse catholique, dans le cadre d'un diocèse français, afin d'étudier par la suite le travail d'unification. Nous avons distingué trois « offres religieuses » à partir des projets pastoraux déclarés par les prêtres, et particulièrement à partir de ceux déclarés par les jeunes prêtres : les offres rituelle, intellectuelle et militante.

La notion d' « offre religieuse » peut se définir à partir de trois caractéristiques. D'une part, elle résulte de l'association entre une définition théologique de la situation et un ensemble de projets pastoraux. Elle véhicule également une conception de la place et de l'autorité du prêtre. Deuxièmement, elle possède un caractère autonome à l'égard des demandes des fidèles, qui lui est assuré par l'élaboration et la légitimation au sein de « niches sociales » (principalement composées par des groupes d'affinité de prêtres étudiés dans le chapitre 11) ; tout en soulignant que cela n'exclut pas que les communautés locales et que la hiérarchie diocésaine puissent également y participer. Enfin elles s'inscrivent dans un système d' « offres religieuses » complémentaires car visant des groupes distincts de fidèles. La proposition d'une offre religieuse uniforme à tout le diocèse comporterait ainsi le risque de perdre des fractions de fidèles. Au final, les offres religieuses peuvent être considérées comme des domaines de spécialisation associés à une conception de l'activité pastorale comparable à une forme d'expertise.

Deux remarques sont encore nécessaires. Tout d'abord, les « offres religieuses » exigent, pour être développées, une organisation souple de l'activité pastorale (la reconnaissance de la diversité des situations locales et parallèlement la relative autonomie des communautés locales et des prêtres dans la définition de projets pastoraux adaptés). Cette souplesse permet de prendre en charge la diversité des rapports au catholicisme mais suppose d'un autre côté de construire l'unité dans le diocèse. Ensuite les « offres religieuses » que nous allons décrire s'inscrivent dans l'histoire au long terme du catholicisme. Sans réduire celle-ci à nos trois offres, qui possèdent des traits spécifiques en rapport avec la société contemporaine, ces différents rapports au catholicisme ont pu être pris en charge, à d'autres périodes, par les différents ordres religieux, par exemple.

La description de la typologie construite se fera en quatre temps : d'une part, au moyen de remarques générales, on reviendra sur le phénomène de diversification de l'offre catholique dans la période contemporaine. Ensuite, nous présenterons quatre typologies de rapports différents au catholicisme entretenus par les fidèles catholiques. Dans un troisième temps nous présenterons la typologie proprement dite décrivant les trois offres distinguées dans notre étude : les offres rituelle, intellectuelle et militante. Enfin nous essayerons de déterminer les oppositions et les similarités entre ces trois offres.

1. Remarques préliminaires

1.1 Processus de rationalisation et de diversification de l'offre religieuse catholique

Comme le soulignent Rousseau (1980[188]) et Rémond (1987[189]), le rapport au catholicisme fait l'objet d'une pluralité de modes d'appartenance dont l'accord ou le désaccord est problématique. Cependant la conception unidimensionnelle du rapport au catholicisme structure encore les regards : par exemple, la conception de catégories de fidèles, développée par la plupart des prêtres sous la forme de cercles concentriques plus ou moins proches du noyau paroissial, allant des « laïcs engagés » aux « fidèles de base » ; ou encore, plus classique, le principe d'une échelle mesurant le degré de maîtrise symbolique du code catholique dominant, telle que dans l'opposition entre catholicisme d'élite et catholicisme populaire[190]. A ce premier aspect, il faut ajouter un second, essentiel, qui concerne les luttes concernant la définition de ce qu'est être catholique (Rousseau, 1980 : p. 532 et suiv.) pouvant aboutir à la formation d'un modèle dominant de fidèle à chaque époque (Rémy, 1990), dans la définition de l'élite catholique : on aurait ainsi vu se succéder le modèle « dévot, sûr de sa foi, de ses mœurs et de ses rites » et celui du « militant en recherche, soucieux de protestation sociale » (Rousseau, 1980 : p. 552). Mais qu'en est-il aujourd'hui ? Selon Donégani (1987), le modèle du fidèle « fraternel » aurait les faveurs de la hiérarchie et selon Hervieu-Léger (1999), c'est le modèle du « pèlerin » qui s'imposerait. Enfin selon Piette (1999), c'est le modèle du « chrétien engagé » dans les activités en paroisse, dans la reconstruction de l'Eglise catholique. De notre coté, si l'on considère les « offres religieuses » des prêtres, on peut, d'un point de vue numérique, penser que l'offre rituelle, qui chez certains jeunes prêtres s'accompagne d'une tendance émotionnelle, est dominante dans le diocèse. Par contre, si l'on se fie au système d'échange entre prêtres, tel qu'il est construit et représenté dans la cinquième partie, notre étude tendrait plutôt à désigner le rapport intellectuel au catholicisme comme dominant.

---

[188] « (...) L'univers du catholicisme ressemble assez, sous le rapport de son fonctionnement culturel, à celui d'un musée de province (ou même le Louvre, en tant que celui-ci est différent du Musée d'art moderne) à la grande variété des esthétiques proposées à la contemplation, correspond une grande dispersion culturelle et socioprofessionnelle des publics. De même que les visiteurs du Louvre ou d'un musée de province ne viennent pas pour les mêmes œuvres ou même ne regardent pas les mêmes œuvres avec les mêmes yeux, la réunion sous l'étiquette « catholicisme » de 80% de français et de 16 à 20% qui fréquentent l'Eglise régulièrement, ne suppriment pas les distances sociales ; bien plus elle les renforce et les légitime puisque la grande diversité des messages fait que chacun s'exclut, pour une part, de messages qui lui semblent pour d'autres. » (p. 552)

[189] « (...) entre ces modèles [les « fraternels », les « fidèles » et les « militants »] les différences sont telles, les contradictions parfois si vives qu'on ne peut pas ne pas se poser la question : quoi donc de commun entre eux, quel dénominateur trouver qui soit indivis aux démarches qui caractérisent nos sept modèles [se réfère aux modèles intégralistes et marginaux] ? L'unité du catholicisme ne risque-t-elle pas de se dissoudre dans la fragmentation des approches spécifiques ? » (Donégani et Lescanne, 1987 : préface, p. 12)

[190] Pour un exemple particulièrement intéressant d'échelle unidimensionnelle, on peut se référer à l'article de Dobbelaere (1968). Ce type d'échelle continue de structurer le regard des acteurs. Ainsi les orientations pastorales de Mgr Thomas préconisent-elles : « (...) L'engagement dans un effort constant pour rapprocher de la « culture populaire » le langage de la foi, les structures de l'Eglise et les choix pastoraux. Faire attention à ne pas réserver l'appartenance et la militance chrétienne aux seules élites. »

L'activité pastorale des prêtres (dans les dernières décennies en tout cas) peut être conçue sous la forme d'états successifs composés par une relative diversité des « offres religieuses ». Par exemple, d'un point de vue formel, le diocèse de Versailles organisait l'activité religieuse en quatre zones associées chacune à un type d' « offre religieuse » par milieu (milieu rural, milieu ouvrier, milieu classe moyenne et milieu ancienne bourgeoisie) et par référence ou non aux principes d'action catholique. On peut faire trois remarques dans ce cadre. D'une part, la tendance intellectuelle au sein du catholicisme est renforcée par le fait que les différents publics auxquels sont confrontés les prêtres associés aux trois types d'offre définis dans cette étude disposent d'un capital culturel relativement important : professions intellectuelles ou libérales, cadres supérieurs, ingénieurs et professions intermédiaires pour les offres rituelles et intellectuelles (aspect particulièrement souligné par ces derniers) et recherche de contacts avec les enseignants, des assistants sociaux ou des membres d'association pour les militants (sous forme d'équipes informelles de partage). Ensuite, cette évolution de la structure sociale, ou plus précisément de la composition socioprofessionnelle des paroisses, se manifeste aux prêtres par l'intermédiaire des générations de fidèles – de façon typique, les deux générations que nous retrouvions avec la monographie de paroisse et le portrait du prêtre proposé dans le chapitre 6, avec d'un côté l'opposition entre « anciens sociopolitiques » et « nouveaux traditionnels » et de l'autre une opposition comparable entre « anciens soixanthuitards » et « nouveaux classiques ». L'évolution des « offres religieuses » a ainsi résulté d'un phénomène d'acclimatation aux transformations sociales de la société françaises qui n'ont pas manqué de toucher également le monde catholique : transformation de la classe ouvrière et des quartiers ouvriers traditionnels, émergence des classes moyennes ou évolution de l'ancienne bourgeoisie. D'autre part, il résulte d'un travail d'adaptation proprement dit des « offres religieuses » qui cherche autant à canaliser et à contrôler les « besoins religieux » des fidèles qu'à s'y adapter et ainsi à conserver ou capter des fractions de fidèles.

Troisièmement, la période d'après seconde guerre mondiale a vu s'opposer dans le monde catholique français, de façon frontale des orientations pastorales très différentes. Cependant on observerait aujourd'hui une « atonie » des conflits « idéologico-théologiques » entre prêtres et entre fidèles, tels que, par exemple, on les observait pour les premiers au sein du conseil presbytéral (*cf.* chapitre 10), accalmie qui manifesterait le recul et la perte d'emprise de l'Eglise catholique sur la société française ; et de façon générale, la moindre polarisation idéologique de la société française qui rejaillit dans le monde catholique et entre prêtres notamment (Hervieu-Léger, 2003 : p. 51 et suiv.). Enfin, et dans la perspective de ce qui vient d'être dit, on note la quasi-absence (à une exception près) de projets déclarés par les prêtres visant la protestation sociale publique. Il s'agit d'un rapport à l'espace public qui semble absent du catholicisme contemporain, en tout cas tel qu'il a été observé dans le diocèse de Versailles.

1.2 Typologie des rapports au catholicisme observés chez les « fidèles » dans la littérature sociologique

Le propos de ce chapitre concerne les projets pastoraux déclarés par les prêtres et la construction d'une typologie des « offres religieuses ». Nous n'avons, par contre, pas de données concernant les « demandes religieuses » des fidèles. C'est pour répondre à ce défaut, que nous allons chercher à caractériser les différents rapports au catholicisme observés chez les fidèles à partir de la littérature sociologique.

Brémond d'Ars distingue cinq catégories de fidèles, structurées par l'opposition entre « fidèles occasionnels » et « fidèles permanents » (2000a : p. 498 et suiv.). Les premiers rassemblent quatre catégories qui fréquentent de façon ponctuelle les paroisses : l'adhésion sur le mode du service public sans lien avec les agents religieux permanents (par exemple, la prière dans une église ouverte durant la journée) ; un « groupe de prudents » entretenant un contact ponctuel et limité aux demandes de sacrements ou célébrations ; les « fidèles de la transmission » qui concernent les familles qui inscrivent les enfants au catéchisme paroissial ; un dernier groupe enfin qui pratique les intentions de messe en faveur des défunts. La deuxième catégorie rassemble les « fidèles permanents », c'est-à-dire dont les demandes ne sont pas limitées et circonstancielles. Ils sont classiquement considérés comme les « messalisants ».

> « La paroisse catholique française est donc une réalité complexe à l'unité problématique. Sa complexité naît de l'évidence de l'hétérogénéité des fidèles qui recourent à ses services. Pour les uns, il s'agira effectivement de services analogues aux services publics, accessibles à tous selon les besoins exprimés par chacun. Pour les autres, ceux du « noyau dur », il s'agit plutôt d'un espace social au sein duquel une vie de croyant est poursuivie sur le long terme ; cette vie comprend différentes modalités (sacrements, groupes de réflexion ou de service social), (...) qu'unifie la fréquentation de la messe dominicale. Les fidèles messalisants fournissent l'encadrement nécessaire à l'animation de l'ensemble, mais la place du clergé demeure décisive dans le dispositif, particulièrement en ce qui concerne la satisfaction des demandes ponctuelles. » (*ibid.*, pp. 501-502)

Dans deux ouvrages successifs (1987 avec Lescanne et 1993), prolongés par un article (2000), Donégani propose une typologie des rapports au catholicisme (conception de la vérité religieuse et rapport au monde) selon deux dimensions : une première oppose l'intégralisme – fonder son rapport au monde à partir d'une référence religieuse – et le marginalisme – caractère secondaire voire absence de l'appartenance religieuse dans la définition de son rapport au monde (autrement dit privatisation de l'appartenance religieuse) ; la deuxième sépare l'intransigeantisme – le refus du dialogue avec le monde moderne – et le transigeantisme[191]. Le tableau 8 résume les trois rapports au catholicisme distingués par Donégani.

---

[191] Les deux dimensions mentionnées ici sont extraites de l'ouvrage publié en 1993. Elles résultent d'une remise en cause des deux dimensions prises en compte dans l'ouvrage de 1987, qui opposaient alors la diversification / unité

Tableau 7 : Trois figures de l'intégralisme catholique selon leur degré de transaction avec le monde moderne (Donégani (1993))

	Conception de la vérité religieuse	*Rapport au monde*
« Fidèle »	(a) la vérité religieuse objectivée – extérieure aux fidèles – est manipulée par l'institution (b) elle est perçue comme un don de Dieu, c'est-à-dire dans une relation verticale à Dieu (c) elle permet l'interprétation de la vie personnelle et l'oriente	(a) dévalorisation du monde jugé superficiel et matérialiste (b) convertir les « cœurs » dans une perspective personnelle et spirituelle
« Inspiré » ou « fraternel »	(a) l'accès à la vérité religieuse résulte d'une prise de conscience personnelle, d'une décision autonome (b) le rapport à Dieu est vécu comme une force qui emplit la personne (c) au profit du développement personnel	(a) valorisation du monde (b) prolongement de l'attitude évangélique dans la solidarité envers les plus pauvres ou les mouvements non violents
« Militant »	(a) la vérité religieuse est fondée sur l'action dans le monde (b) les relations de partage d'expériences authentifient la Foi. (c) la relecture spirituelle de sa vie stimule l'action dans le monde	(a) valorisation du monde jugé bon et transformable (b) inscription de soi dans une histoire collective appelant un engagement personnel

Piette (1999) s'interroge quant à lui sur l'orientation des débats en paroisse concernant le « religieux » à privilégier. Il distingue quatre pôles dont la description croisée est condensée dans le tableau 9. Il a bâti ces quatre orientations religieuses à partir de ses observations de l'accomplissement de l'activité religieuse en paroisse. Il distingue deux dimensions. Une première oppose deux conceptions de la localisation du « religieux » : (1) l' « inspiration » : Dieu est partout et est en soi-même – fondée sur le cheminement personnel, la relation directe avec Dieu, l'imprégnation religieuse de la vie et la revendication de liberté et d'invention – à (2) l' « objectivation » : Dieu est accessible dans des objets – la référence à un système d'objets, doté d'une codification et notamment manipulé par des acteurs précis, dans le cadre d'une médiation scrupuleuse avec Dieu. Une seconde dimension qui oppose deux lieux de l'activité religieuse : (3) « sociopolitique » qui conçoit l'activité religieuse dans le monde et qui rassemble le modèle de vie évangélique à accomplir dans le monde, la préparation de l'avenir de l'Eglise en valorisant la mise en responsabilité des laïcs et le principe de regroupement de paroisses – et la (4) « filiation » qui conçoit l'activité religieuse dans un lieu défini – code moral incarné par le prêtre, nostalgie de la communauté – village.

(en fait synonyme de l'opposition entre marginalisme / intégralisme) et tradition / modernité. Cette dernière distinguait les « dévots », proches du pôle de la tradition, les « militants » cherchant à opérer une synthèse entre tradition et modernité et les « fraternels » (proches des « inspirés » dans la typologie de 1993), les plus intégrés à la modernité et aux dires des auteurs le modèle encouragé par l'épiscopat.

Tableau 8 : Les quatre orientations religieuses dans les débats en paroisse au sein d'un diocèse français selon Piette (1999)

	*« Engagement social » : (3) * (1)*	*« Communautaire » : (1) * (4)*	*« Organisateur » : (3) * (2)*	*« Ritualiste » : (2) * (4)*
Médiation avec Dieu	Actions dans le monde (exemplarité)	Appartenance à une communauté	Engagement dans la paroisse (p.e. en intégrant une équipe pastorale)	Univers d'objets associé à un code moral
Rapport au temps	Inventer l'avenir de l'Eglise : mise en resp. des laïcs, regroupement des paroisses	Nostalgie à l'égard des petites communautés qu'il s'agit cependant de réinventer	Ph. de « clergification » des « laïcs engagés », accompagnant la revendication d'une activité de représentation de l'unité, d'organisation des échanges au sein de la communauté et de transformation des structures	Nostalgie à l'égard des communautés paroissiales traditionnelles (clocher du village) teintée de scrupule superstitieux
Mode d'action	Invention	Enseignement	Pouvoir	Sanctification

Les figures de « fidèle » et de « ritualiste » d'un coté et celles de « militant » et d' « engagement social » de l'autre (décrites successivement par Donégani et Piette) peuvent être rapportées respectivement aux offres rituelle et militante, que nous développons par la suite. Et cela à plusieurs conditions. Pour l'offre militante, cela suppose de bien souligner l'emploi remanié du modèle d' « action catholique » (relecture spirituelle de sa vie et partage d'expériences en groupes qui se déroulent différemment et surtout de façon plus ponctuelle) associé au « militant » de Donégani, et de relâcher l'accent mis sur l'exclusivité de l'invention associée à l' « engagement social ». Concernant l'offre rituelle, il convient de souligner une tendance pour une part plus intellectuelle du rapport rituel (et en ce sens moins « ritualiste ») avec l'organisation de conférences ou de formations théologiques dans le cadre du processus relativement général d'intellectualisation du catholicisme depuis les années 1950 ; et le développement d'une tendance émotionnelle et affective (en ce sens assez proche du Renouveau charismatique, communautés mobilisées d'ailleurs dans les projets pastoraux associés à cette offre) chez les jeunes prêtres.

Enfin dans le contexte des « religions » des sociétés modernes (et donc au-delà du monde catholique) et précisément de la perte d'emprise des institutions religieuses à l'égard des croyances, Hervieu-Léger (1999 : pp. 71-88) a proposé une typologie des modes d'identification religieuse et s'est intéressée plus particulièrement à deux figures, celle du « pèlerin » et celle du « converti ». Elle distingue deux dimensions d'identification. La notion d'identification est doublement caractérisée par un mode de

représentation de soi comme fidèle d'une religion (quel que soit le mode : par exemple, celui de l' « évidence » pour le « dévot » ou de la « recherche » pour le « militant ») et par un moyen de mobilisation collective (que celle-ci soit temporaire ou permanente, par l'intermédiaire de rassemblements de personnes à proximité ou à distance).

Une première dimension manifeste la tension entre les modes d'identification communautaire et éthique. Le premier mode est défini par l'appartenance à une communauté particulière ; appartenance définie à la fois par des critères universels (baptême et pratique, par exemple) et particuliers (communauté villageoise ou lignagère, par exemple). Le mode communautaire peut entraîner un repli sur soi et encourir le risque de rupture avec la lignée croyante. L'identification éthique se réfère quant à elle à l'appropriation personnelle du message religieux et à la portée universelle de celui-ci, sans que cette appropriation n'exige nécessairement une appartenance communautaire. Un tel mode rencontre le risque de la dilution des valeurs religieuses dans un système de valeurs universelles, c'est-à-dire une sorte d'humanisme séculier. Tels qu'ils sont définis, ces deux pôles peuvent renvoyer à plusieurs éléments à l'intérieur du catholicisme. D'un côté, ils recouvrent la différence entre le catholicisme rural et le catholicisme urbain, c'est-à-dire entre deux rapports au monde très différents, qui se sont succédés dans l'histoire du catholicisme français contemporain. Le catholicisme est désormais en France une religion à dominante urbaine et a largement développé la dimension éthique, tout en s'interrogeant sur le réaménagement des identifications communautaires (paroisses, groupes d'action catholique, « communautés de base ») ; l'enjeu du catholicisme contemporain (et des diocèses en particulier) concernant précisément, et dans le contexte de diminution du nombre des prêtres, le type de communautés à bâtir dans le cadre d'une religion éthique afin de stabiliser l'appropriation personnelle du message religieux. Un tel enjeu implique également, pour certaines fractions de prêtres, la volonté de dissocier l'image de l'Eglise catholique de celle du pape, en développant et stabilisant des modes d'identification catholique à partir de liens interpersonnels à l'intérieur des communautés diocésaines et paroissiales. Enfin un autre élément réside, mais il recouvre l'autre dimension également, dans le continuum de rassemblements situé entre les petits groupes qui partagent un consensus fort quant aux significations accordées aux mêmes rites, concepts et symboles religieux et les grands rassemblements visant à manifester l'unité du catholicisme.

La seconde dimension se compose de la tension entre les modes émotionnel et culturel d'identification. Le mode émotionnel renvoie à l'expérience affective de communion collective et à l'identification à un « nous » commun. Il comporte le risque du détachement à l'égard de l'univers culturel religieux pour ne se focaliser que sur le « bien-être ensemble ». Le mode culturel se réfère quant à lui à « l'ensemble des éléments cognitifs, symboliques et pratiques qui constituent le patrimoine d'une tradition particulière : la doctrine, les livres, les savoirs et leurs interprétations, les pratiques et les codes rituels » ; autrement dit,

se réfère à la technologie sociale objectivée dont fait usage l'institution[192] (et en premier lieu le rite) afin d'enraciner les fidèles dans une tradition. L'accentuation trop forte mise sur l'identification culturelle peut entraîner la passivité et la démobilisation autour d'une collection de souvenirs. Encore une fois, il nous semble que dans l'univers catholique français, ces deux pôles recouvrent bien des enjeux. D'un côté, le catholicisme des années 1970 a été polarisé (et c'est encore le cas aujourd'hui) par l'opposition entre la « relation verticale à Dieu » qui fait appel à des éléments culturels selon des approches cependant différentes (savoir ou rite, par exemple) et la « relation horizontale à Dieu » au moyen de rassemblements conviviaux. De l'autre, le catholicisme actuel est particulièrement focalisé entre une approche culturelle (avec des paroisses très organisées, une activité pastorale rationalisée) et une approche émotionnelle inspirée par celle charismatique.

Dans un second temps, Hervieu-Léger (1999 : chap. 3 et 4) distingue deux figures d'identification religieuse dans la société française contemporaine. Premièrement, la figure du « pèlerin » se caractérise triplement par la subjectivation (ou plus exactement l'inter subjectivation comme mode de validation) des croyances ; une sociabilité religieuse mobile et temporaire à la fois caractérisée par l'auto organisation des échanges et leur inscription dans un cadre réglementé (exemple de Taizé) ; et enfin par l'organisation de « temps forts » destinés à revivifier un « nous » commun. Deuxièmement, la figure du « converti » manifeste pleinement la dimension du choix individuel dans le domaine religieux ainsi que le désir d'une remise en ordre de sa vie personnelle ; les conversions étant bien souvent synonymes d'un fort engagement personnel soit éthico-culturel, soit communautaire et d'une conception intégraliste de l'identité religieuse.

Pour en revenir aux premières dimensions, la problématique de leur équilibre peut être associée au catholicisme contemporain, et particulièrement celui institutionnel que nous avons observé par l'intermédiaire des « projets pastoraux » déclarés par les prêtres. Le processus de rationalisation du catholicisme le situe plutôt au pôle culturel-éthique avec le risque de « sortie de la religion » en se coupant des pôles communautaire et émotionnel. Les trois « offres religieuses » se situent plutôt dans cette perspective[193] mais selon des approches différentes (rite, savoir, engagement social considérés chacun comme des modalités d'inscription dans la « lignée catholique »). Leur principal enjeu concerne le type de communauté à bâtir et la façon d'enchanter et de réenchanter les liens sociaux à l'intérieur de celle-ci.

---

[192] Selon une division du travail entre « clercs » et entre « clercs » et « non-clercs ».

[193] Nous ne savons pas par contre si ces offres divergent significativement d'un point de vue éthique. Toutes développent une conception supposant d'engager chez les prêtres comme chez les fidèles des convictions personnelles. La seule interrogation concerne l'offre rituelle, et particulièrement les prêtres les plus « extrêmes », pour lesquels l'appropriation personnelle du message religieux n'est pas absente mais problématique car reposant sur des éléments objectifs nécessairement manipulés par un ordonné.

2. Typologie des « offres religieuses » parmi la population de prêtres étudiée

Nous avons cherché à caractériser les « offres religieuses » des prêtres principalement de façon qualitative, c'est-à-dire en nous référant à l'ensemble des projets déclarés par chaque prêtre (selon ses convictions, selon le contexte local ou l'ancienneté de son affectation dans la communauté) et en comparant chaque ensemble afin de détecter des régularités parmi les projets déclarés et ainsi construire des « offres religieuses » les plus typiques possibles. Nous avons également cherché à caractériser l'offre religieuse d'un prêtre de façon quantitative à partir du décompte du nombre des projets déclarés par un prêtre. Ces deux aspects constituent nos deux indicateurs de la performance d'un prêtre : d'une part, le fait que les projets d'un prêtre s'identifient à une « offre religieuse » spécifiée, les autres prêtres étant quant à eux assimilés à des « animateurs de communauté » ; et d'autre part le nombre de projets déclarés considéré comme un indicateur (parmi d'autres) « d'initiative » de la part du prêtre au sein de la communauté locale. Cet indicateur fait particulièrement référence à la conception du prêtre développée dans le diocèse décrivant celui-ci comme un « leader de passage » au sein des communautés locales, amené à jouer un rôle de « vis-à-vis » à l'égard de celle-ci et à développer un certain nombre de projets afin d'animer la communauté voire remettre en cause les orientations de celle-ci.

2.1 Le nombre de projets

Le décompte des projets a été réalisé en agrégeant (a) des projets dont les ressources mobilisées et l'envergure sont différentes, ce qui explique le fait que le nombre de projets ne distingue guère les prêtres selon la taille de la paroisse (nombre de fidèles et budget) dans laquelle ils exercent. Par exemple, créer un groupe de cinq à six jeunes, instituer une équipe pastorale, organiser une marche de nuit ou la distribution d'une feuille paroissiale avec un objectif d'évangélisation sont tous également considérés comme des projets à part entière ; (b) en amalgamant les projets qu'ils soient d'ordre organisationnel ou spirituel ; (c) en additionnant des projets qui répondent à la demande locale de fidèles ou sont inspirés par les convictions du prêtre (si l'on se fie à ses propos).

En plus de l'association des projets d'un prêtre à une « offre religieuse » donnée et le nombre de projets mentionnés, nous aurions pu imaginer d'autres indicateurs de la performance du prêtre : par exemple, le nombre de pénitents (comme le souligne Boutry (1986) pour le clergé du 19^{e} siècle et avec l'exemple du curé d'Ars). Cependant, il nous semble difficile de dissocier la mesure de la performance de l' « offre religieuse », et il aurait été nécessaire de définir la première en fonction de celle-ci. Autrement dit, les prêtres favorisant une « offre rituelle » qui cherche à réhabiliter la confession privée considèrent probablement le nombre de pénitents comme un critère de performance. Par contre, il aurait fallu

imaginer un autre critère de performance associée aux prêtres favorisant une « offre intellectuelle » tel que le niveau de formation théologique des fidèles avant et après le passage du prêtre. Enfin dans le cas des prêtres développant une « offre militante », ce serait plutôt le degré d'engagement dans des associations d'action sociale de la part des fidèles qui pourrait être considéré comme un critère pertinent. Autant de mesures dont nous ne disposons pas, mais qu'il était difficile d'élaborer sans avoir construit préalablement une typologie des « offres religieuses ».

Le tableau 10 présente la répartition des 104 prêtres selon le nombre de projets déclarés.

Tableau 9 : Nombre de projets déclarés par les prêtres

Nombre de projets	Fréquence absolue des prêtres ayant déclaré le nombre de projets
0 projet	6
1	9
2	9
3	23
4	11
5	9
6	19
7	2
8	7
9	6
10 et plus	3

Au total, 460 projets pastoraux ont été recueillis. En moyenne, les prêtres ont déclaré 4,4 projets (avec un écart-type de 2,8). Les prêtres qui n'ont déclaré aucun projet soit sont très âgés, soit venaient tout juste d'être affectés dans la communauté, soit enfin étaient en décalage avec les demandes des fidèles.

2.2 Les trois « offres religieuses » distinguées dans cette étude

Nous allons détailler chacune des offres religieuses à partir des constats opérés par les prêtres (localement ou globalement) en les articulant avec les projets menés et la place revendiquée par le prêtre au sein de la communauté. Les trois offres religieuse sont été construites principalement à partir des projets pastoraux déclarés par les jeunes prêtres (approximativement les moins de 45 ans). Nous avons cependant cherché à expliciter la filiation avec des offres religieuses développées par les générations précédentes. Nous avons fait ce choix pour deux raisons : d'une part, le fait qu'un nombre important de prêtres âgés (autour de 70 ans) n'ont pu être classés au sein d'un type d'offre religieuse et ont ainsi été rangés dans la catégorie des « animateurs de communautés » ; d'autre part, le fait que les « offres

religieuses » mentionnées par les prêtres âgés de 50 ans et plus, les pastorales en milieux ouvriers et indépendant, apparaissent soit en décalage par rapport aux demandes des fidèles pour les premiers, soit n'étaient pas développées pour les seconds du fait qu'ils occupent les positions de gouvernement dans le diocèse et pour une part n'ont pas d'affectation paroissiale ou n'ont qu'une activité paroissiale limitée.

Nous avons souhaité décrire de façon typique ces trois offres, en réunissant les traits les plus significatifs et les plus fréquemment associés. De ce fait, certains prêtres développent un ou deux aspects d'une offre sans que l'on puisse cependant les associer complètement à celle-ci. D'autres développent des aspects associés à plusieurs offres. Au final, nous avons pu associer 20 prêtres à l'offre rituelle, 7 à l'offre intellectuelle et 8 autres à l'offre militante. Secondairement, on retrouve 7 prêtres associés à l'action catholique en milieu ouvrier et 7 en milieu indépendant. Les 57 autres prêtres ont été considérés comme des « animateurs de communautés ». L'activité de ces derniers se caractérise triplement par l'activité sacramentelle, l'organisation des paroisses (et des regroupements particulièrement) et l'entretien de la convivialité à l'intérieur de la communauté paroissiale.

2.2.1 L'offre rituelle

Deux sous-ensembles (selon un critère générationnel) de prêtres peuvent être distingués avec d'un côté, une offre « rituelle » très proche des types « fidèle » et « ritualiste » tels qu'ils sont décrits respectivement par Donégani et Piette, et que développent des prêtres dont la revendication d'autorité est très forte. La conséquence en est des tensions dans les communautés locales et avec la hiérarchie diocésaine (sans compter les confrères) ; de l'autre, une offre rituelle « sans complexe » et un peu plus modérée (au moins dans la revendication de l'autorité du prêtre, même si elle demeure vigoureuse) et intégrant une dimension émotionnelle inspirée du Renouveau charismatique (la communauté de l'Emmanuel est souvent mobilisée dans l'organisation d'un projet, par exemple) qui met l'accent sur la relation affective entre prêtres et laïcs dans les communautés locales. Il est important de souligner que les jeunes prêtres du diocèse, associés à l'offre « rituelle » et qui si retrouvent dans le deuxième sous-ensemble, occupent pour la plupart une position de vicaire dans les paroisses dans lesquels ils exercent (c'est-à-dire souvent de grandes paroisses de la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye).

Après le Concile Vatican II et jusqu'à une période récente, ces prêtres constatent la suppression de la plupart des signes, groupes ou activités qui étaient connotés « traditionnels » : scouts d'Europe, chants traditionnels, adoration, usage de l'encens dans la liturgie, confession individuelle, etc.

> *« Il y en a plein. [Réfléchit] Alors... Comment dire ? Ce n'est pas la création puisque ça existait depuis vingt ans. Retour des scouts d'Europe sur la paroisse. On va faire tous les trucs un peu polémiques au démarrage. Retour des scouts d'Europe. Mais qui me parait pour moi – ce n'est pas tellement moi – du long terme. Enfin c'est vraiment un objectif à long terme. C'est-à-dire que si je veux qu'il y ait... Je crois profondément si on veut qu'il y ait un avenir, il faut*

une formation pour certains jeunes. C'est bien l'aumônerie à côté. C'est bien. Mais on reste... Je me suis rendu compte très vite qu'on entraînait des petits trucs mais on ne va pas très loin. Si on veut une base à mon avis de personnes pour l'avenir, ça me paraissait essentiel. Comme chose importante aussi, toujours le même objectif, c'est création de groupes de servants d'autel (...) et [d'une] chorale. Parce que quand je suis arrivé il n'y avait plus de scouts d'Europe et plus de servants d'autel. Il n'y avait plus de chorale. Tout ça avait été mis à la porte volontairement dans les années juste avant moi. Donc voilà ce qui explique/ je mets les trois en même temps en disant que... C'est aussi pour bouger un certain nombre... Après... Oui tout le jubilé. Jubilé. Il y a eu les JMJ de Paris qui a été un très très grand temps fort sur la paroisse. Qui, pour moi, est le tournant de la vie de la paroisse ici à [Nom de la paroisse]. On peut dire que ça a réunifié complètement la paroisse. Qui était assez divisée à la suite de l'affaire Gaillot. Suite au voyage du pape. La paroisse avait fait le grand rassemblement paroissial le jour du voyage du pape à Reims là. Donc autant dire que c'était/ Moi, je suis arrivé sur ce terrain là qui était un peu divisé et vraiment ça s'est/ Les JMJ de 1997 ont été... Moi je l'ai vraiment perçu comme un tournant (du point de vue) de l'unité. [Nom de la paroisse] a retrouvé aussi la vie spirituelle. Dans le sens ou pour la première fois depuis trente ans/ Il n'y avait pas eu d'adoration. Et les paroissiens étaient ravis [qu'un temps d'adoration soit organisé]. Et ça s'est passé très bien. Il y a vraiment eu, pour moi, un déclic là. Euh... Après au niveau des jeunes, il y a eu... On va dire participation au forum des jeunes à Paray-le-Monial. Pourquoi je le mets ? Parce que là aussi, ça a été un... un tournant aussi. Pour... l'enjeu est beaucoup plus que passer cinq jours à Paray-le-Monial avec l'Emmanuel [une communauté du Renouveau Charismatique]. Ça permet aux jeunes de lancer les louanges. Ça a été donc les chorales. Ça a donné un certain style. Qui dépasse largement les quinze jeunes de la paroisse qui y sont allés. Dans le sens où ça a eu une influence très forte. Même des appels de vocations. Enfin là on sent qu'il y a un gros changement. » (43 : jeune prêtre)

La dimension rituelle est soulignée avec l'importance donnée à l'adoration comme élément fondamental d'entretien de la vie spirituelle (forme de prière à l'égard de laquelle les autres offres se distinguent avec netteté). On peut ajouter à cela la réintroduction (plus ou moins progressive) dans la célébration de la liturgie d'éléments « traditionnels » tels que l'encens, le port de la soutane ou les génuflexions. Un deuxième type de projet concerne l'encadrement religieux des jeunes tout particulièrement au moyen des scouts d'Europe, des servants d'Autel ou de chorales. De façon générale, en réaction avec la période post concile Vatican II du catholicisme, il s'agit de donner la priorité au rapport rituel au dieu catholique :

« [Enumère les projets] Et puis le fait de donner – alors je vais prendre un jargon et puis vous me demandez s'il faut traduire – une dimension verticale à nos rassemblements. Vous voyez ce que je veux dire ? Spirituel. Insister sur/ Alors ce n'est pas du spirituel pur, je me mets à genou, les bras en croix, j'attends que ça se passe. Mais que nos célébrations, que ce soit les messes, l'ador/ les temps de prière que l'on peut avoir ne soient pas d'abord un lieu où nous célébrons entre nous qu'on est bien et qu'on s'aime. Même si je suis pour. Mais que l'on célèbre un autre qui est le Dieu que nous servons. On a parfois une voilà une vision très horizontale peut-être de/ Même si cette dimension horizontale est nécessaire. Elle n'est pas première pour moi. Donc ça été ici/ On a en ce moment une adoration, tout un temps de prière le premier vendredi du mois. Ça été/ Ça peut être par des petites choses comme ça. » (56 : jeune prêtre)

Un troisième type de projet concerne le rapport à l'espace public avec deux aspects principaux. D'un côté, la revendication de l'identité catholique dans l'espace public au moyen de pèlerinages, de marches, de la décoration d'une église dont l'architecture ne la distingue pas suffisamment de son environnement urbain ou du port du col romain pour le prêtre. De l'autre, l'organisation de projets d'évangélisation

(cellules paroissiales d'évangélisation et cours alpha) visant à convertir, peut-être moins des non-catholiques en tant que tels, que des « catholiques en marge », c'est-à-dire ne pratiquant pas ou peu. L'organisation de cellules paroissiales d'évangélisation est le fait de prêtres de 60 ans ou plus dans le diocèse et peut être considérée comme une solution dans l'équilibre entre la dimension culturelle et la dimension communautaire, puisque dans le cas de mise en œuvre de ce projet, toute la paroisse est entièrement centrée sur ces cellules.

Un quatrième élément concerne l'insistance générale quant à l'importance de la confession privée, avec l'emploi du terme « confession » plutôt que celui de « réconciliation » (dont l'usage a fait suite à la rénovation de la confession, tombée en désuétude pour une majorité de catholiques) et la création de permanences ayant cet objet voire la réinstallation d'un confessionnal. A cela, on peut ajouter un cinquième élément, la préparation des sacrements et l'enseignement religieux, considérés dans leur état comme peu susceptibles d'apporter les repères nécessaires aux catholiques (dont le contenu est jugé parfois proche du « New Age »).

Spécifiquement chez une majorité de jeunes prêtres, une dimension émotionnelle et extraordinaire est entretenue au moyen de « grands événements » (JMJ, pèlerinages), en mobilisant des communautés du Renouveau charismatique ou en reprenant le type de liens sociaux et d'activités (louange, chorale, etc.) qui y est développé et en nouant, pour le prêtre, des relations affectives avec les laïcs. Il y a là une recherche d'équilibre entre la dimension rituelle et la dimension émotionnelle à tendance charismatique que le prêtre cherche à contrôler.

> *«Au niveau paroissial, il y a eu l'organisation de grands événements. Je crois aux grands événements. Alors ça peut être des pèlerinages paroissiaux. Il y en a eu deux. Un à Vézelay et un à Poissy. Où on oblige les gens à faire des choses ensemble. En pastoral, ce qui est important, ce n'est pas de réfléchir, c'est de faire. Si on a eu une réunion où on réfléchit pendant une heure une question pastorale, ça m'énerve. Et puis... Ça ne veut pas dire qu'il ne faut pas réfléchir. On passe trop notre temps à... Donc c'est avec les jeunes aussi, c'est de proposer aux jeunes des choses originales qui leur permettent d'aller/ des jeunes qui ne seraient pas là/ qui ne sont pas là habituellement.*
> Et alors précisément ?
> *Alors ça peut être avec des prêtres, on organise une marche de nuit au moment de Noël. On fait cinquante-deux kilomètres dans la nuit. C'est complètement fou. C'est de l'inconscience. Mais on a commencé, on était vingt-cinq. Cette année, on est trois cent cinquante. Ou dans Chartres. Ça leur plait. Mais c'est complètement fou. A chaque fois que je pars, bon... Mais le côté un petit hors du commun, etc. moi, j'ai des jeunes ici. Des jeunes de cité qui viennent. Parce qu'il y a ce côté... ce coté extra ordinaire [Souligne le extra]. Je suis allé au JMJ en bateau. On a fait dix jours de mer avec des jeunes. » (56 : jeune prêtre)*

La relation affective entretenue par le prêtre avec les membres de la communauté locale touche à la discipline du prêtre. L'emploi de la notion de « séduction » est particulièrement frappant chez 43 (dans l'extrait d'entretien suivant), et outre le rapport avec la règle de chasteté, concerne surtout le risque de

dépendance personnelle dans le développement spirituel des fidèles laïcs à l'égard du prêtre ; une fois le prêtre affecté dans une autre communauté, tout est susceptible de retomber.

«Depuis votre nomination ici, vous est-il apparu nécessaire de modifier l'organisation de la paroisse ? Pour quelles raisons ?

(...)

Je pense qu'en [plusieurs années], il y a beaucoup de choses qui ont changé. Mais justement. Tout l'art, c'est de ne toucher à rien, tout en faisant tout changer. Voilà. Par principe, je ne dis rien. Je laisse faire. Et puis après, ce sont de petites/ c'est des micro... des microévolutions mais qui mis bout à bout, les personnes diront ça a beaucoup changé. Par principe, je ne rentre pas dans le lard. Il y a plein de choses que j'aimerais changer beaucoup plus. Mais bon voilà, j'estime... Je ne pense pas que ça soit le rôle du prêtre de changer la paroisse. C'est à la paroisse de changer elle-même. Donc qu'il y ait une évolution progressive. Enfin c'est l'idéal. On y arrive. Mais je pense qu'ici on a permis à pas mal [de personnes et de choses] de bouger. Grâce déjà à la collaboration entre prêtres. La première année, ce n'était pas possible. J'ai connu un an où le curé refusait tout changement. Ça va de la disposition des chaises/ Et je crois que c'est aussi important sur des micro choses comme ça. Sur l'emplacement/ la manière dont on célébrait/ l'endroit où on célébrait la messe de semaine. Voilà. Et d'ailleurs on va y venir. Comme il y a un enjeu, la première année, c'était niet catégorique sur le moindre changement. Donc à partir du moment (où il y a la confiance avec le curé), on se rend compte qu'on allait faire avancer des petites choses. Et comme ça les personnes avancent. Et je crois que les personnes en sont heureuses quand ça se fait dans l'unité. C'est pour ça que je suis contre. Bon sauf cas grave. Et puis c'est différent d'être vicaire et d'être/ Si j'étais curé, il y aurait d'autres choses à changer plus rapidement. J'estime que le vicaire, il est au service donc il s'écrase. C'est normal. Bon je connais des vicaires qui ne s'écrasent pas, qui arrivent à faire bouger les choses peut-être plus rapidement. Ils ont peut-être raison. Mais moi, ce n'est pas ma théorie. Alors certains me trouveront très mou. D'autres très très digne. Et puis voilà... Parce que l'autre jour, on a sorti l'encens au bout de trois ans. Il a fallu trois ans avant que l'on ose mettre un grain d'encens sur un charbon. Effectivement il y a eu des réactions épidermiques. Donc on en met très très peu. Mais on fait... Mais mine de rien, ça y est c'est passé. Donc les personnes, je pense, c'est un peu/ Voilà, c'est l'exemple typique, un peu ridicule. Ce n'est rien un peu d'encens sur un charbon mais c'est beaucoup en même temps. Parce que c'est toute une manière de concevoir la liturgie. Donc c'est bien de voir combien quelque chose de minuscule peut avoir à mon avis de grandes répercussions spirituelles par rapport à l'avenir, quoi. Donc il faut aller doucement. Donc voilà. (...)

Quels moyens ou outils utilisez-vous afin de comprendre la paroisse (groupement de paroisse), la ville (le quartier, les villages) ? La population qui la compose, l'histoire, les évolutions possibles ?

Il faut y aller à la tchatche. Bon il y a deux moyens. Qui paraissent assez opposés. La prière et la séduction. Je pense que les deux... Théoriquement, c'est la prière que l'on met en numéro un. Alors séduction à mettre entre guillemets. Mais... justement on est l'homme public. En plus le jeune prêtre, il y a une part affective du jeune prêtre. On se met les personnes dans la poche en deux temps trois mouvements. Ceux qui savent à peu près parler, un petit sourire et les personnes suivent. Donc après/ Quel que soit le style d'ailleurs. Après d'ailleurs, c'est dur pour certains parce que se rendre compte – parce que la personne peut-être spontanément voilà il y aurait eu un lien – (que l'on n'a pas) forcément le même objectif, ça c'est dur. Mais en même temps les personnes suivent. Il y a quand même une bienveillance par rapport au prêtre quel qu'il soit. Qui fait que c'est... Il n'y a pas besoin d'agir. La séduction, c'est toujours un peu négatif. Mais ce côté oui finalement d'humanité joue/ va jouer pour que les personnes suivent, fassent confiance. Alors c'est typique avec l'histoire des scouts d'Europe. Il y a plein de familles qui n'étaient pas du tout de sensibilité de scouts d'Europe. Qui parce que c'est moi qui l'ai fait venir/ C'est-à-dire que c'est une confiance fondée sur on connaît on ne fait pas n'importe quoi, on va le suivre. Donc voilà, beaucoup de choses sont un peu de ce type

là. Au début, des choses comme la chorale c'est très affectif. Le chant. C'est sur du beau. C'est sur du truc comme ça. Les personnes vont se faire avoir. Ils découvrent des choses. Et puis après chacun prend son élan. Je veux dire que ce n'est pas une séduction pour... contenir les personnes. Parce que justement je fais attention à... à ne pas avoir trop de liens avec les personnes. Alors ce n'est pas évident parce que la personne peut ne pas comprendre. « Vous venez quand vous voul »/ Hein cette fameuse question tout à l'heure. « Vous venez quand vous voulez. » En même temps, je ne veux pas rentrer dans le jeu trop... [Tout bas] Parce que sinon ça me mange tout. Alors c'est une attraction mais avec en même temps... voilà en gardant la liberté. C'est ce qu'on expliquait au séminaire sur la chasteté du prêtre, cet aspect là. C'est-à-dire que je ne suis pas capté pour moi. Si j'attire c'est pour le Seigneur. Donc j'attire mais c'est pour le Seigneur, ce n'est pas pour moi. Moi, je passe. D'ailleurs ça, ça donne une grande liberté, ça. On est que de passage. Et a priori ça reste après. (...) On attire par la personne par ce qu'on est. Et après on laisse le Seigneur continuer. Voilà. Après, ça ne nous appartient pas. » (43 : jeune prêtre)

De façon générale, la réorganisation de la paroisse n'est pas présentée par ces prêtres comme un enjeu fondamental. La raison principale en est que l'idée de réorganisation de la paroisse est, dans le diocèse, synonyme d'organisation de la prise de responsabilité des laïcs dans la paroisse ; ce que la plupart des prêtres développant une « offre rituelle » ne considère pas comme une priorité, mettant en avant le rôle des laïcs dans les sphères familiale, professionnelle et associative. Il est possible cependant remarquer deux postures différentes à l'égard de la prise de responsabilité par les laïcs (et plus généralement dans le rapport avec les fidèles) ; deux postures qui recouvrent en partie l'ancienne et la nouvelle génération. D'un côté, des prêtres expriment un large désaccord avec la hiérarchie en place et font appel au droit canonique afin de critiquer la politique d'organisation de prise de responsabilité des laïcs élaborée par le diocèse (équipe pastorale, aumônerie, service diocésain). Ils cherchent à imposer de façon autoritaire leurs convictions dans les communautés locales.

« Mais le conseil pastoral, il y a une dérive justement dans l'Eglise. C'est qu'on le prend pour un organe de décision. Alors pendant pas mal d'années, j'avais fait comprendre que ce n'était pas un organe de décision, un organe consultatif. Les décisions me reviennent. Maintenant, les choses sont tellement bien mises en place que ça devient un organe de décision. Parce qu'il n'y a plus cette rivalité de dire : « Ah on vient inutilement, parce qu'il ne suit pas notre truc. » Voilà, maintenant, ils ont bien compris. Ceux qui vraiment n'étaient pas d'accord, ils sont partis. Il y a une sélection naturelle, si je puis dire. Et puis ceux qui sont rentrés bien dans ce plan, maintenant il y a complètement de l'osmose. Donc maintenant, ça devient un organe de décision. » (55)

D'un autre côté, on trouve des prêtres (la plupart des prêtres de la jeune génération qui développent une « offre rituelle ») dont les critiques peuvent parfois être assez dures à l'égard de la hiérarchie diocésaine (qui ne partage leur « sensibilité ») mais ont apparemment intégré d'une part la prise de responsabilité par les laïcs (et accepte le travail en commun au sein d'une équipe pastorale) et d'autre part cherchent à développer leurs convictions de façon plus diplomatique et affective, comme on l'a vu plus haut avec 43. On peut de façon générale ajouter que les principaux moyens employés par cette catégorie de prêtres afin

de mettre en œuvre un projet pastoral (et qui constitue en même temps l'aspect principal de l'activité religieuse) est la prière.

La « définition théologique de la situation » implique une dévalorisation de la société contemporaine (selon le rapport « fidèle » décrit par Donégani) avec comme conséquence supposée le fait de vivre son identité catholique dans des cadres religieux bien définis soustraits du monde, que le prêtre peut contrôler (l'église, le pèlerinage ou les scouts d'Europe, par exemple). Il s'agit d'une conception intégraliste de l'identité catholique (à l'instar de l'offre « militante » d'ailleurs, dans une perspective différente cependant), telle qu'elle est présentée par Hervieu-Léger (1990)[194] :

> « L'intégralisme rénové, dont le cardinal Lustiger, archevêque de Paris, s'est fait le chef de file, est autrement subtil [que la forme brutale et rétrogressive de l' « intégrisme »], dans la mesure même où il ne prend pas la modernité de front. Il n'en récuse pas les idéaux, mais au contraire, il les valorise négativement, en constatant l'impuissance même de la modernité à en assurer la réalisation. Il prend acte des promesses modernes que le monde occidental ne sait pas tenir, ou si imparfaitement (la solidarité, les droits de l'homme, la justice), afin de retourner contre lui son projet. Il souligne les échecs qui révèlent, en creux, la grandeur illusoire de l'ambition moderne de liberté pour mieux réaffirmer la subordination incontournable de ce projet à la libération qui vient de Dieu seul, mais dont seule l'Eglise (à savoir les détenteurs légitimes du pouvoir et du savoir religieux) connaît les voies. Dans un contexte culturel qui produit la dispersion des systèmes de signification et le « bricolage » individuel des croyances, l'Eglise s'efforce de se présenter comme l'institution recours. Elle s'offre en rempart contre les incertitudes du monde moderne. Elle s'annonce comme détentrice d'une vérité que l'individu est incapable de produire ou de découvrir lui-même, et qu'il doit donc, renonçant à l'illusion d'autonomie, recevoir d'une autorité extérieure à lui. » (p. 204)

Ces prêtres cherchent à promouvoir, comme le décrit Hervieu-Léger (2003 : pp. 272-273) : « (...) la circulation de la croyance du haut vers le bas, du dogme à la mise en forme de l'expérience personnelle, par l'intermédiaire des professionnels du travail sur autrui animés par une vocation. » Il s'agit de réhabiliter ou de créer des moyens leur permettant de contrôler la « circulation de la parole » au sein la communauté : la confession privée en est l'exemple parfait et constitue un dispositif dans lequel le rapport de pouvoir est du côté des prêtres. Et on peut ajouter le principe des Cours alpha tel qu'il est décrit par 55[195] et particulièrement le fait que l'enseignement religieux soit monopolisé par le prêtre.

> « Peut-être me rappeler plus précisément en quoi consistent les formation Alpha ?
> *Alors nous, on a adapté. On n'a pas pris la formule exacte. Parce que c'est une toute petite paroisse. Je n'ai pas envie que toutes les forces vives aillent là-dedans. Mais donc... il y a/ En fait, le principe est que les paroissiens plus fervents invitent ceux qui ne le sont pas ou qui se posent des questions là-dessus. Donc là, il y a tout le groupe de prière qui s'y est mis. Il y a eu pas mal de bouche à oreille. Ça a bien fonctionné. Et alors les gens sont invités quatre cinq*

[194] Le lien entre l'offre rituelle et l'extrait de l'article de Hervieu-Léger est hypothétique. Aucun élément dans les entretiens ne vient l'étayer.
[195] Il faut préciser que les « cours alpha » dont l'objet d'adaptations diverses dans les paroisses et n'entrent par conséquent pas nécessairement dans le cadre proposé par l'extrait d'entretien qui suit.

mardis consécutifs à un dîner le soir, 20h30. Ensuite, partage du repas rapide, etc. Mais on ne parle pas de Dieu. Et puis ensuite, un enseignement de base. Alors là que je fais. Et non pas un laïc. Et puis ensuite par petites tables. Où là il y a quelqu'un de fervent/ pratiquant avec les autres qui est un petit peu canoniste, etc. etc. Et puis jusqu'à Pâques, on en reste là. Et puis après Pâques, le dialogue, c'est plutôt entre moi et eux. Parce qu'ils ont passé une étape supplémentaire en me disant leurs soucis, en me disant leurs machins. Donc ça donne de bons résultats. L'année dernière, il y a des gens qui ont redémarré à cause de ça. Bon mais surtout, on a/ C'est surtout dans la prière que cela se passe nous notre activité essentielle. » (55)

Un des points communs à tous ces prêtres réside dans une même conception du prêtre comme chef sacerdotal, même si les modalités divergent entre la fraction « extrême » et la fraction « modérée ». La revendication d'autorité est potentiellement forte et très proche de l'argument d'autorité divine. Elle peut, par contre, coûter cher au prêtre en matière de relations avec les fidèles et avec les membres de la hiérarchie diocésaine.

La conséquence de tout ce que l'on vient de dire est la filiation de l' « offre rituelle » avec le modèle tridentin (faire du catholique un « pratiquant », lui inculquer les repères de la foi au moyen du catéchisme) à plusieurs exceptions près, particulièrement dans le cas des jeunes prêtres : la collaboration avec les laïcs, une dimension intellectuelle que nous n'avons pas mentionnée jusque là mais qui est développée (conférences dans des domaines théologiques, par exemple), affectation à durée déterminée qui oblige à concevoir différemment le prêtre (statut de passage et extérieur à la communauté) et son rapport à la paroisse, conception mystique très atténuée du prêtre avec par exemple, chez les jeunes prêtres, la déclaration de loisirs (musique, automobile, etc. ce qui laisse entrevoir une relative dissociation entre le rôle religieux et la vie personnelle) au contraire des prêtres plus âgés pour qui l'engagement religieux constitue de toute part leur vie.

2.2.2 L'offre intellectuelle

On peut considérer que les prêtres ayant développé une pastorale des « milieux indépendants »[196] (souvent au moyen de l'action catholique en milieux indépendants) comme les prédécesseurs des prêtres

---

[196] Un article du journal diocésain revient sur une séance du conseil presbytéral du diocèse de Versailles durant laquelle un prêtre exerçant en « milieu indépendant » décrit l'activité pastorale, l' « offre religieuse » dans ce contexte :
- Tenir compte de l'appartenance des personnes à un milieu et ne pas les considérer comme isolées : les regarder comme appartenant à un « milieu de vie » voire les aider à découvrir leur « milieu de vie » : il s'agit de « s'identifier pour être plus en vérité vis-à-vis d'elle-même, des autres et de Dieu. »
- Créer des « petites communautés homogènes » afin de ne pas vivre seul sa foi, c'est-à-dire partager au sein d'un groupe les mêmes problèmes de vie et les mêmes aspirations. Il s'agit de donner du sens à son action dans le monde.
- La priorité est donnée aux enfants et aux jeunes de milieu indépendant et particulièrement aux « jeunes professionnels » (définis actuellement par les prêtres comme ceux entrant dans la vie professionnelle et qui ne sont pas encore mariés : groupe dans lequel on pense pouvoir déceler des vocations presbytérales).
- Favoriser les rencontres fédérales entre accompagnateurs de groupes en milieu indépendant. Et favoriser l'entraide entre prêtres exerçant en milieu indépendant. Le prêtre relatant son expérience appartient lui-même à un groupe d'affinité exerçant dans ce contexte socioéconomique. On peut préciser qu'il s'agit de prêtres qui vont se succéder

associés à l' « offre intellectuelle », dont ils partagent le même souci pour les « classes moyennes ». Cependant les demandes religieuses au sein de celles-ci (ou d'une fraction de celles-ci) semblent s'être transformées. D'abord, si l'on se fie à Rousseau (1982a), orientées par la figure du « militant » vers l'action collective politique et le rapport réflexif et critique à l'égard de l'institution et ses dogmes ; puis un premier infléchissement apparaît dès le début des années 1980 comme le relate un article du journal diocésain (*Présence et dialogue*, 1980, n°280) qui s'interroge sur la présence majoritaire des classes moyennes dans les structures de l'Eglise catholique (avec l'emploi du terme de « colonisation » par ce milieu social). Un prêtre exerçant dans le milieu des classes moyennes souligne deux aspects du rapport au catholicisme qui y sont développés : d'une part, culturellement, le phénomène de personnalisation et de réflexion dans la pastorale ; la volonté d'une meilleure « intelligence de la foi » et la confrontation avec des éléments des cultures profanes, se traduisant par des demandes de formation en théologie ou plus généralement en enseignements pour adultes ; d'autre part, dans le domaine de la militance et de l'action sociale (domaine apparemment fondamental pour ce prêtre, et de façon générale pour les prêtres exerçant dans les « milieux indépendants »), la priorité serait donnée aux tâches éducatives et au « social court » de type caritatif ou communautaire selon un principe de « solidarités sélectives » (ce qui, aux yeux du prêtre interrogé dans l'article, constitue une forme dévalorisée de l'action solidaire). Dans un troisième temps, les demandes religieuses vont plutôt s'orienter vers d'une part toujours plus d'« intelligence de la foi » – le rapport intellectuel au dieu catholique – et d'autre part vers une revendication individuelle de l'identité « chrétienne » associée au désir d'accomplissement personnel dans sa famille et son milieu professionnel ; la dimension de l'engagement collectif (politique ou solidaire) ayant disparu.

Les prêtres ayant participé à la « pastorale en milieu indépendant » se repèrent d'ailleurs (et en premier lieu, une équipe de prêtres associés à ce milieu et dont les membres sont des proches conseillers de l'évêque) par leur insistance concernant le rapport au politique (et notamment les élections municipales au moment de l'enquête) ou l'action solidaire. Cependant leur position hiérarchique qui les empêche pour une part de développer leurs convictions localement et (peut-on supposer) le décalage objectif entre leur offre et la demande des fidèles se traduit par la faible affirmation de cette « offre religieuse ».

La posture intellectuelle s'inscrit dans la continuité de la disqualification du mode « dévot » ou « habituel » de rapport au catholicisme, et plus généralement se distingue du rapport rituel, associé à la

---

dans les postes de proches conseillers de l'évêque, ce qui est le cas plus généralement des prêtres exerçant dans le contexte socioéconomique des « classes moyennes » (milieux indépendants, zone Saint-Quentin-en-Yvelines) depuis les années 1970 dans le diocèse de Versailles.

- Un paradoxe est finalement relevé : des demandes d'enseignement, de doctrine, de savoir sur Dieu, de directives morales ou de consignes pour l'action coexistent avec une « incroyance très profonde » assimilée à l'absence de référence à Jésus. En fait, il semblerait d'une part que plus l'activité religieuse se déroule en petits comités, plus les significations religieuses partagées se précisent et n'offrent plus l'élasticité nécessaire au maintien de la croyance. D'autre part, la pastorale en milieu indépendant ainsi décrite suppose une forte dimension d' « acculturation » et une activité de figuration spécifique de la part du prêtre (accompagnateur d'un « milieu de vie », empruntant, à ce milieu, des traits de comportement), liant conscience de classe et définitions des aspirations avec l'appartenance religieuse et prenant ainsi le risque de dissoudre la seconde dans la première.

piété traditionnelle et à la ville de Versailles représentante de l' « ancienne bourgeoisie ». Cette disqualification est accomplie au profit d'une adhésion supposée réfléchie et compréhensive au catholicisme. Le principe est que la foi doit être témoignée par l'intelligence et non la tradition, et suppose pour cela qu'elle soit l'objet d'une réflexion critique. Dans ce cadre, le projet le plus caractéristique concerne la priorité donnée aux formations théologiques et à l'enseignement pour adulte[197]. Les principaux constats locaux et nationaux sont la tradition intellectuelle de la communauté favorisée par la présence d'un lieu ou d'une institution ou par la composition socioprofessionnelle des fidèles (ingénieurs ou cadres exigeant un rapport rationnel à la foi catholique). L' « offre intellectuelle » s'articule autour de trois aspects : d'une part, l'introduction de la raison comme un élément essentiel dans l'histoire de l'Eglise catholique ; la conception de la signification supposée exacte des dogmes (péché originel, Eucharistie et présence réelle ou le mystère de l'Incarnation) en les intégrant dans leur genèse historique et logique ; le développement d'une vision globale et cohérente de la foi.

Cette exigence de formation est également motivée (comme dans le cadre de l'offre « rituelle ») par le constat des insuffisances de l'enseignement religieux diffusé dans la période antérieure ; l'enseignement aux enfants étant caractérisé doublement par la prise en charge par les parents, dont le niveau de formation n'est pas considéré comme suffisant, d'où un retour à une organisation centrée sur des « catéchistes » ; et d'autre part l'accent mis sur une « Foi écrite et solide » plutôt qu'une « Foi dessinée et conviviale ». Les jeunes prêtres associés à cette offre cherchent à dépasser le modèle d'action catholique (qui proposait également la formation théologique aux adultes mais également une conception « militante ») et plus largement la politique de l'Eglise de France en la matière sans avoir nécessairement construit un nouveau modèle en tant que tel.

A ce rapport intellectuel à la Foi s'associe une vie spirituelle doublement caractérisée par le développement de l'Oraison comme forme de prière, nettement distinguée de l'adoration et considérée comme une réflexion individuelle et commune ; et d'autre part, elle est orientée à partir de la notion de « divinisation » (à travers une « redécouverte » de cette notion jusque là considérée comme insuffisamment mise en valeur, selon ces prêtres, dans le catholicisme) et qui doit répondre au souhait d'accomplissement personnel des catholiques. L'emploi de cette notion permet ainsi de « concurrencer » les religions ou philosophies de l'accomplissement personnel, telles que le « sourire béat de Bouddha » :

> *«Autrement dit, [un projet] qui mette en avant la dimension spirituelle et la vocation propre de l'homme et pas mettre en avant la morale ou l'éthique pour y arriver. Là encore, on présuppose que les gens sont conscients de ce que c'est qu'être saint, être uni à Dieu. Ce n'est pas vrai, ils l'ignorent. Du coup, ils se tournent vers d'autres philosophies qui semblent leur en montrer davantage. En clair, ils préfèrent le sourire béat de Bouddha ou tranquille – Je n'ai*

[197] Si l'on se réfère aux propos d'un laïc en activité dans les services diocésains et pratiquant dans une paroisse où est développée une offre « intellectuelle », l'idéal serait une moindre fréquence des célébrations eucharistiques (ramenée à une fois par mois, par exemple) au profit de « catéchèses pour apprendre à vivre sa croyance », c'est-à-dire enseigner des repères cultuels et culturels.

rien contre. Ils préfèrent ça parce que ça, ça tend vers leurs aspirations fortes. Que nous, on ne dit pas. Or la divinisation et la sanctification, c'est de l'ordre de l'accomplissement de l'homme. On peut/ On a tout le trésor qu'il faut dans notre religion pour le dire. Et donc pour donner ensuite les moyens aux personnes de le vivre. Mais je crois qu'on ne leur pas met pas suffisamment en avant/ On ne leur parle pas de ce qu'ils ont, aujourd'hui, besoin d'entendre. » (19 : jeune prêtre)

Une fois mis en avant cette conception divine de l'homme, des sessions de réflexions sur les moyens d'être saint et uni à Dieu peuvent être organisées, telles que des sessions de réflexion sur comment se comporter en chrétien dans sa vie professionnelle.

Le deuxième constat associé à cette « offre religieuse », et dans la perspective de la vie spirituelle proposée, concerne la reconnaissance de la « position minoritaire » de l'Eglise catholique à l'égard de la société française. D'une part, l'offre intellectuelle est associée à une conception libérale que l'on peut définir de deux façons : d'une part, comme le souligne l'extrait d'entretien précédent, mettre en avant la finalité religieuse plutôt que les moyens de l'atteindre ; d'autre part, un rapport à l'espace public peu développé. Théoriquement, il s'agit de la confrontation de la foi avec la culture contemporaine, mais nous n'avons recueilli aucun projet explicite dans ce domaine, mis à part des projets d'exposition ou de concert ou bien encore la réflexion sur les moyens de communication à employer (deux projets d'audit dans ce domaine). Deux prêtres cependant font référence à des projets d'évangélisation (du type Cours Alpha).

Les prêtres entretenant l'offre intellectuelle sont réputés être des « organisateurs » et de façon générale, prennent part à la complexification et la rationalisation de l'organisation des paroisses, telles que ces deux phénomènes ont été décrits dans le chapitre précédent. Ils sont employés dans le diocèse comme tels et leur affectation successive est un moyen de structurer les paroisses et de définir, préciser ou réorienter leurs objectifs. De façon générale, ces prêtres établissent une division du travail entre organisationnel et spirituel. Plus précisément, on peut retenir quatre caractéristiques. Premièrement, ils développent une conception rationalisée de l'activité pastorale (méthode par projets inspirée par les méthodes en vigueur dans le scoutisme de France ; usage de l'écrit). Ils organisent la prise de responsabilité des laïcs (division du travail rigoureusement définie, précision quant à l'organisation au sein de l'équipe pastorale, réflexion sur les rapports entre équipe pastorale et conseil pastoral) et font même de ce dernier phénomène un « besoin religieux » auquel il faut répondre. En effet, dans les paroisses de « classes moyennes », le souhait de participation à la vie de la communauté leur apparaît important, ce qui soulève, d'autre part pour ces prêtres, la question de l'accompagnement personnel de ces bénévoles. Ces prêtres (contrairement à ceux associés aux offres rituelle et militante) se situent en « deuxième ligne » dans l'organisation de la paroisse et ne développent que relativement peu (leur

activité relationnelle est parfois organisée de façon réfléchie[198]) les interventions directes avec une dimension émotionnelle. Enfin ils emploient des moyens élaborés (et en partie profanes) afin de définir la situation (données statistiques de l'Insee ou audit).

L'offre intellectuelle est fondée sur une conception libérale, en mettant en avant la finalité de l'identité catholique plutôt que les moyens, c'est-à-dire les règles de vie, pour y parvenir ; ce qui suppose une adaptation du langage catholique considéré comme trop moralisateur et incompréhensible dans la situation d'une « Eglise minoritaire ». Et cela valorise d'autre part l'usage de techniques modernes et profanes de diffusion du message religieux ; techniques qui impliquent la transformation du message religieux pour s'adapter à ces méthodes et qui favorisent le sentiment d'ancrage du message religieux (du prêtre et des catholiques) dans la société contemporaine. Leur théologie s'appuie sur des auteurs majeurs (Rahner, par exemple, concernant la notion de « divinisation » ou le principe d' « Eglise minoritaire ») ou généralement qualifiés de « libéraux » (Sesbouë notamment en matière d'ecclésiologie).

La rationalisation du catholicisme auquel ont abouti ces prêtres leur interdit toute légitimation d'ordre sacerdotal, à l'instar des prêtres favorisant une « offre rituelle », de leur autorité. Pourtant ces prêtres revendiquent avec force une place et une autorité spécifiques. On peut reprendre un exemple fourni par un prêtre afin de justifier cette revendication (et l'asseoir, dans leur perspective, comme nécessaire pour les communautés catholiques). C'est le cas d'une paroisse dans le diocèse qui a dû s'auto organiser suite au décès brutal en début d'année scolaire du prêtre qui en avait la charge. Etant donné la diminution du nombre des prêtres, l'autorité diocésaine n'a pu le remplacer et la communauté s'est organisée elle-même en faisant appel ponctuellement à des prêtres pour les célébrations. Un tel phénomène a au moins eu trois problèmes selon ces prêtres : d'abord, cette auto organisation aurait entraîné des conflits entre « clans » au sein de la paroisse sans que celle-ci ait eu les moyens de les résoudre ; deuxièmement la communauté se serait progressivement « enfermée » dans une façon de faire et d'être ensemble sans avoir les moyens d'en sortir ; et enfin elle aurait mis l'accent sur l'organisation de la prise de responsabilité par les laïcs aux dépens du spirituel.

Pour cette triple raison, un prêtre est considéré comme nécessaire à la tête d'une communauté, affecté pour une durée détermine et nommé par la structure hiérarchique, afin d'avoir la « liberté » (n'étant pas « inféodé » à la paroisse ou à l'un des « clans ») et la dimension symbolique nécessaires (l'autorité autrement dit) pour résoudre ces problèmes d'action collective : remettre en cause la communauté et réorienter ses objectifs, garantir l'unité et atténuer les conflits. On a choisi cette présentation des fondements revendiqués de l'autorité presbytérale par ces prêtres afin d'en souligner le caractère pragmatique (à la façon de l'extrait d'entretien de 35 présenté dans le chapitre 6). L'extrait d'entretien présenté dans le chapitre 6 afin de décrire la revendication d'autorité parmi les prêtres (en général) s'inscrit plus particulièrement dans cette offre, en mettant l'accent sur le « monopole de fait » du prêtre

[198] Par exemple, le principe de déjeuner avec deux familles par week-end, en faisant en sorte de rencontrer des familles différentes tout au long de l'année.

en matière d'accompagnement des bénévoles du fait de sa « disponibilité d'esprit » et de son engagement total. On a précédemment souligné q'il s'agissait d'un trait particulier à l'activité pastorale associée à l' « offre intellectuelle » (on peut l'étendre à l' « offre militante »). On peut faire l'hypothèse que l'accompagnement des bénévoles est un élément comparable à la confession privée chez les rituels mais dans un cadre beaucoup plus libéral et dans un rapport *a priori* plus égalitaire entre prêtres et laïcs. Une différence fondamentale est cependant que cet accompagnement peut être réalisé par des laïcs au sein de la communauté.

> « Et donc ce service d'accompagnement des bénévoles. En quoi il consiste et pourquoi l'avoir mis en œuvre ?
> *Alors ça, c'est un/ Là aussi, ça commence. Pourquoi ? Parce qu'on est une ville dans laquelle on a un très grand nombre de chrétiens engagés. Et ça, c'est l'histoire de la paroisse qui veut ça. Je ne développe pas. Nous, on a quasiment [près de 200 bénévoles] sur la paroisse. Plus 150 à l'aumônerie. Alors ce sont des bénévoles qui ont tous entre 25 et 55 ans. Ils n'ont pas – certaines personnes sont en dehors de l'Eglise – ou peu de repères chrétiens ou de vie de prière. Mais qui l'attendent, qui le souhaitent. Et bien souvent, quand ils se présentent à nous pour offrir un service comme bénévole, ils ont derrière une autre attente qui est celle de grandir dans leur propre Foi. Et ils ne vont pas l'exprimer ou mal l'exprimer. Ou pas oser l'exprimer. Ils vont remplir leur temps de service, en fonction de ce qui sera convenu. Quand ils vont arrêter, ils vont s'apercevoir qu'ils ont fait quelque chose d'intéressant, mais ça n'aura pas répondu à leur attente profonde. Et que l'on pourrait considérer comme attente première. Pourquoi ? Parce que chronologiquement, elle grandit en importance, en fait. Donc un accompagnement des bénévoles, c'est un service qui permettra des accueils véritablement, qu'on écoute au début, qu'on prenne en compte cette dimension là. Et puis du coup, que l'on se donne les moyens d'y répondre. Qu'ils soient accompagnés pendant leur engagement dans ces deux dimensions là. A la fois la dimension de service rendu et la dimension démarche personnelle. On a une attente très forte. Et il faut que nous, on s'en donne les moyens. Pour une autre raison, c'est que la population va aller en vieillissant et va vieillir d'un coup. Avec la RTT. Avec la réduction du temps du travail pour les générations qui viennent. On va se retrouver avec une affluence forte, à un moment, des retraités. Aujourd'hui, on n'en a quasiment pas. Et parce qu'on n'en a quasiment pas, on va se retrouver un jour avec beaucoup et d'un coup. Et donc déjà, ils ont du temps par la RTT. Ils sont là à tourner en rond une journée par semaine à pas savoir quoi savoir. Alors ils viennent, on les voit. Ils viennent dans la paroisse. Il faut en plus qu'on puisse répondre à cette attente. Parce qu'est-ce qu'ils vont faire ? Ils vont se proposer pour du bénévolat et rendre des services. Et ils vont proposer, et il faudra qu'on les accompagne au mieux. Et pas simplement boucher des trous. Donc ça nécessite qu'en amont, on ait nous formé des personnes pour ça. Alors pourquoi aujourd'hui ? Alors, on est/ Il y a deux personnes de l'équipe pastorale qui remplissent cette fonction. Avec moi on est trois. Ça n'est pas satisfaisant. Ce n'est pas à l'équipe pastorale de le faire dans une charge quotidienne. C'est à elle de le mettre en place. Et pas à moi certainement de répondre dans mon bureau à toutes les demandes. » (19 : jeune prêtre)*

On peut ajouter plusieurs éléments à cette description qui viennent nuancer dans un sens ou dans un autre cette conception de l'autorité du prêtre : d'abord, l'exigence de préservation du terme « ministère » aux seuls ordonnés (d'une certaine façon, c'est préserver la catholicité de leur engagement) ; la dissociation entre d'un côté la fonction presbytérale et de l'autre la vie chrétienne et personnelle. Enfin ces prêtres

sont certainement ceux qui se sont appropriés les conséquences de la discipline presbytérale détaillée dans le chapitre précédent, en développant une conception quasi-épiscopale de leur mission :

> « Et pourquoi avoir mis en place ces mandats à durée déterminée à votre avis ?
> *Dans le code de 83, je ne sais pas ce qu'il y a. Il y a peut-être l'idée que les conférences épiscopales, en fait, doivent fixer les mandats. Et la conférence épiscopale de France l'a fait en disant six ans renouvelable une fois. Ce qui est strictement respecté dans le diocèse de Nanterre, par exemple. C'est-à-dire au jour près. Mais c'est intéressant, je trouve. Et pourquoi ? Parce que je pense que l'on voyait bien les limites des nominations de curés qui duraient vingt ans. Nous, on a connu les derniers. A Saint-Symphorien [paroisse de Versailles]. A Saint-Germain-en-Laye. Enfin on a connu les derniers. Et ce qui est sûr, c'est que quand un curé reste longtemps, la paroisse est identifiée à lui... Et c'est d'autant plus fort que... Même si on ne reste pas longtemps d'ailleurs, la paroisse s'identifie quand même au curé. Enfin je n'ai pas assez d'expérience pour le dire. Je pense qu'on a voulu promouvoir ici des organisations plus collectives de type paulinien, en fait. A savoir que les prêtres sont des gens qui rejoignent des communautés qui existent déjà. Donc c'est plus sur le modèle apôtre finalement.... Un modèle d'apôtre que sur un modèle de... de prêtre. A la limite plus un modèle épiscopal que sur un modèle presbytéral. Donc ça, c'est assez dur comme réflexion mais je pense quand même que c'est vrai. Il y a moins une dimension de possession et plus une dimension d'accompagnement, de soutien. Avec cette notion de passage comme il peut y avoir dans les visites de Paul aux Eglises. Et puis on a quand même conscience que les relations d'un chrétien aujourd'hui – d'un chrétien responsable – s'équilibrent non pas avec un seul prêtre mais avec plusieurs. Beaucoup de laïcs connaissent le vicaire épiscopal personnellement, connaissent l'évêque, participent à des formations diocésaines, connaissent des responsables diocésains laïcs, etc. Donc il y a un équilibre de relations qui ne se fait plus au niveau de la paroisse. Et le diocèse prend une réalité à mon avis surtout à travers la formation mais aussi à travers des moments symboliques. Toujours les mêmes mais qui ont pris de plus en plus de place dans la vie des chrétiens. La messe chrismale, les ordinations... » (35 : jeune prêtre)*

2.2.3 L'offre militante

On peut considérer que la pastorale en milieu ouvrier et particulièrement la proposition de « groupe d'action catholique » est l'offre qui a précédé l' « offre militante » telle que nous allons la présenter. L'offre « action catholique » est difficile ici à décrire à partir de nos données. D'une part, parce que la plupart des prêtres que l'on rangerait dans cette catégorie déclare se situer en décalage avec les demandes des fidèles (ceux-ci souhaitant une « Eglise fraternelle » plutôt que « militante » (9), par exemple) et de ce fait n'affirme pas toujours explicitement ou au premier abord leur souhait de créer des groupes d'action catholique. Deuxièmement, et dans ces conditions, le projet « groupe d'action catholique » demeure plus de l'ordre du souhait, attaché aux convictions du prêtre, que de l'ordre d'un projet concret et possible. Troisièmement, des prêtres qui ont été favorables aux groupes d'action catholique mais ayant intégré l'épuisement apparent de ce modèle proposent ou encouragent d'autres formes de groupement telles que des groupes de quartier ou les rencontres ponctuelles.

« Nous, on est en recherche. On ne voit pas bien. Pour moi, la méthode, c'était... J'ai été formé par l'Action Catholique. J'aurais voulu que l'Action Catholique puisse s'implanter. Et c'est fini. Ça n'accroche plus. Alors heureusement, il faut changer. Je vois bien maintenant les gens, il faut que ce soit du ponctuel et non plus du régulier. Bon donc, il faut viser une occasion pour pouvoir faire une rencontre, une réflexion, une célébration, etc. etc. Alors c'est moins/ C'est moins structuré. Mais c'est dans une perspective d'être au contact. Et c'est ainsi que l'on accepte une messe en plein air à l'occasion de la fête communale des [nom de l'école]. » (90)

Dans cette perspective, l'offre « militante » s'est dissociée de l' « action catholique » et propose également des projets plus ponctuels, tel que l'organisation d'une « semaine missionnaire » (qui n'a rien de typique à l' « offre militante ») mais qui permet de remplacer de façon ponctuelle les groupes d'action catholique.

C'est dans ce contexte qu'il faut décrire l' « offre militante ». Le premier constat de cette offre réside dans l'unité du pastoral et du social. Autrement dit l'activité pastorale constitue inséparablement une activité sociale. Ce postulat de départ positionne la communauté catholique (et essaye de se faire reconnaître) comme un acteur parmi d'autres, contribuant à l'intégration sociale dans la cité. Ce premier aspect est associé à trois éléments. Premièrement, on observe une sorte de « conversion » socioreligieuse chez les prêtres favorisant l'offre militante (14, 64 et 79). L'extrait présenté ci-dessous illustre ce phénomène mais comporte une dimension « politisée » qui n'est pas nécessairement présente chez les autres prêtres.

« Moi quand je parle du monde charismatique ou du monde traditionaliste – pour prendre ceux qui sont plus que les traditionnels – par exemple, à la limite, je ne sais pas de quoi je parle. Enfin je sais moi à travers les approches que j'ai etc. Mais je ne suis pas dedans. Quand je parle avec [cite un de ses confrères] de monde populaire, on se comprend. Les mots veulent dire la même chose. Donc ça aide aussi. Il y a ça aussi. Pour qu'on travaille avec un prêtre ou pour collaborer avec lui, il faut déjà avoir le même vocabulaire. Et ce qui nous plante souvent, c'est qu'on utilise les mêmes mots mais pas dans le même sens. (...) Moi, j'ai été sensibilisé quand je suis arrivé ici en stage quand j'étais séminariste ici. J'ai été séminariste ici en troisième année de séminaire. Et je me suis rendu compte effectivement comme là j'ai travaillé en monde populaire. Et moi, j'arrivais d'un milieu beaucoup plus favorisé. C'est là que je me suis rendu compte qu'en fait, je ne parlais pas la même langue. Chaque phrase que j'entendais pratiquement, moi, je me sentais écorché, éborgné au passage. C'était violent pour moi. Et en fait, je n'entendais pas ce qu'ils étaient en train de dire. Il m'a fallu presque deux ans pour apprendre la langue. Alors qu'on parlait tous français. Mais au bout de deux ans, je n'étais plus du tout du tout dans les mêmes repères. Et la mission ouvrière, j'ai eu beaucoup de mal au départ. Et puis, c'est après. Après, j'ai adopté. Mais... il m'a fallu changer. (...)
Et quand vous dites que vous étiez un peu écorché par ce que vous entendiez, c'étaient les propos des prêtres ?
Non, non. En plus, le... les prêtres... Si, les prêtres... A ce moment là, c'était [cite un prêtre à la retraite au moment de l'enquête] qui était curé ici. Et ça m'a beaucoup intéressé. On a eu/ Vraiment, il parlait. Il parlait avec moi. Ça m'a beaucoup aidé à comment dire ? à faire les traductions. A comprendre. Non, c'était plutôt avec les chrétiens d'ici, quoi. Quand ils parlent de lutte. Pour moi, lutter, c'est toujours une lutte contre. Eux dans leur tête, c'était plutôt – même s'il y a une opposition – mais c'est une lutte pour. C'est une lutte pour la dignité. C'est

une lutte pour l'homme, etc. Et c'est là-dessus qu'ils fondaient eux l'assise de leur lutte. » (64 : jeune prêtre)

De façon générale, c'est l'origine socioprofessionnelle aisée du prêtre qui implique pour celui-ci une rupture afin de devenir « prêtre en milieu populaire ».

Deuxièmement, cette conception de l'activité religieuse valorise le témoignage, c'est-à-dire l'expression d'une conviction principalement au moyen d'actes. Cette activité de « témoignage » fonctionne à la fois à l'intérieur de la communauté qu'à l'égard de la société. D'une part, le comportement exemplaire adopté par les membres de la communauté, et en premier lieu celui du prêtre, doit renforcer les convictions quant à l'engagement social. Dans le cas du prêtre, le raisonnement est du type : il n'est pas possible de demander aux fidèles de s'engager socialement si le prêtre ne le fait pas lui-même. Ce qu'il réalise principalement en travaillant dans des associations (associations d'entraide scolaire, d'écoute des jeunes, de défense de locataires, d'aide au logement, de demandeurs d'asile ou de lutte contre le chômage). Troisièmement, l'activité de témoignage se déroule également à l'égard des autres acteurs de la cité. La participation de la communauté paroissiale à l'intégration sociale peut prendre la forme d'un forum d'associations de solidarité confessionnelles et non-confessionnelles ou de rencontres avec la communauté musulmane. Il s'agit dans ce cas de rendre visible l'activité de la communauté catholique et ainsi légitimer la revendication d'un rôle social. L'extrait suivant résume parfaitement cette approche, tout en la fondant théologiquement :

« Et quand vous disiez que vous étiez ici depuis cinq ans et demi. Et que la pastorale des jeunes, c'était un choix parmi d'autres. Justement ces autres projets ou grandes orientations que vous avez pu mettre en œuvre depuis [votre nomination dans cette paroisse].
Bon comme autres projets, je vais vous donner quelque chose. On a un article qu'on m'a demandé. Sur... Je vais vous le faire photocopier parce que je trouve que c'est... J'ai exprimé là quelque chose de ce que l'on vivait en Eglise ici en banlieue. Le titre, c'était... On me demandait quelque chose sur « Eglise de banlieue, Eglise minoritaire ». Donc ça vous donnera un peu l'esprit qui nous anime ici. Si vous voulez. Moi, ici/ Alors... C'est lié un peu... Quelques fois bon, on parle du jubilé. On en parle beaucoup. Je voudrais réfléchir là-dessus aussi. Mais je trouve que pour moi/ J'aimerais bien dire qu'à l'occasion du jubilé, pour nous ici, redécouvrir et faire découvrir que l'Eglise n'est pas le lieu du Salut – Je résumerais ça par cette expression là – l'Eglise n'est pas le lieu du Salut. Mais le sacrement du Salut. C'est-à-dire que je suis un peu... Je trouve qu'on met un peu trop l'accent quelques fois sur l'Eglise, les lieux jubilaires, ce qu'on fait dans l'Eglise, les processions, les pèlerinages... Pour bien comprendre ce que je dis, ce n'est pas parce que je suis... Nous-mêmes ici, on organise un pèlerinage à Lisieux au mois de... le jour de l'Ascension. On va... On invite tout le monde à aller au pèlerinage diocésain à Lourdes. Bon. Mais c'est un aspect. Je dirais que quand on parle du jubilé que sous cet aspect là... je me dis non, on rate l'esprit du jubilé. Voilà. Et donc un des axes forts de la pastorale ici, c'est... Alors, c'est de... Comment dire ? d'aider à ce que justement à l'occasion de ce jubilé qu'on parle des portes... Que les portes de l'Eglise soient ouvertes. C'est-à-dire que l'Eglise en tant que communauté s'ouvre aux réalités du monde qui l'entoure. Alors on attache beaucoup d'importance à tous les liens que l'on peut créer dans la cité. Aussi bien les élus, c'est-à-dire les responsables politiques. C'est les associations. Bon. C'est les responsables.... Bon, par exemple, le commissariat de police. Les renseignements

généraux. C'est-à-dire différents responsables un petit peu de la vie de la cité. Comment on franchit les barrières ? Et comment l'Eglise est en lien avec ces partenaires. Et se situe comme un partenaire. Sans s'imposer. Et on n'a pas les moyens de s'imposer. Parce qu'on est pauvre. On est minoritaire. Et puis on est pauvre en moyens. Et donc ça nous renvoie simplement, je dirais, à (...) vivre l'Evangile. C'est-à-dire être au service. De cette vie dans la cité etc. Bon. Et puis pour nous aussi, être portes ouvertes, c'est – vous verrez dans la feuille – c'est être en lien avec cette forte communauté musulmane. Qui est importante à [Nom d'un lieu]. Et donc ça a été aussi un des projets importants de cette année. De cette année qu'on dit année du Jubilé. Voilà. Vous voyez on a réalisé des choses. Par exemple, pour... Et alors on a voulu les réaliser au début pour bien montrer que nous, on voulait vivre ce jubilé dans cet esprit là. Et donc commencer par ces choses là qui donnaient [le ton]. Alors par exemple au mois de janvier, on a réuni une dizaine d'associations (...) qui sont au service de la précarité. Alors forum des associations qui fait que dans une salle comble de 150 personnes, il y avait des chrétiens et des non-chrétiens. Des gens athées. Il y avait de tout. Et... il y avait, entre autres, [Nom d'une association]. Donc l'association sociale qui dépend du département. Et je sais par retours... de personnes comme des assistantes sociales complètement... étrangères entre guillemets. C'est-à-dire pas du tout dans la communauté Eglise. N'habitant même pas ici. S'étonnant que l'Eglise puisse s'intéresser et réunir de façon comme ça libre tant de personnes différentes. Et donc là, je trouve que c'est un aspect important. On va dans le sens du jubilé qui est de s'ouvrir. Voilà. Et puis avec la communauté musulmane, il y a ces journées portes-ouvertes. Demain après-midi, il y a toute une après-midi de débat à [Nom d'une salle municipale avec la communauté musulmane]. Et c'est vrai que c'est important parce qu'on habite avec eux. Parce qu'il y beaucoup d'ignorance de part et d'autres. Les uns sur les autres. Mais aussi sur nous-mêmes. Et ce que j'explique beaucoup à la communauté ici, c'est que rencontrer l'autre dans sa différence – et par exemple, cette religion musulmane qui est vraiment différente de nous – c'est être provoqué à clarifier nous-mêmes notre (identité chrétienne). Finalement, on est invité à se dire mais finalement pour être chrétien, c'est quoi ? Et quel est le noyau auquel je tiens et qui fait ma spécificité de chrétien. Voilà. Cela nous renvoie à nous-mêmes. Voilà. Le jubilé comme un temps fort pour les chrétiens. Mais aussi et surtout une année qui invite les chrétiens à, je dirais, ouvrir leurs portes. Dans tous les sens du mot. Dans tous les sens du terme. Et par exemple, cette rencontre que l'on organise avec la mosquée nous a aidé à rencontrer des enseignants du monde public. Et on sait bien que dans ce monde là, il y a des citadelles. Il y a des laïcs purs et durs. Il y a des sectarismes religieux. Mais il y a aussi des sectarismes laïcs. Bon. Et c'est très intéressant. On voit bien que c'est difficile. Mais c'est très intéressant. Et bien que là aussi avec ce monde laïc qui nous est étranger, et nous sommes étrangers pour eux souvent, pour un certain nombre d'entre eux en tout cas. Et bien qu'on s'apprivoise un peu. Voilà. On a les mêmes jeunes finalement. Il y a des jeunes qui viennent à l'Eglise ou à la mosquée. Et ces mêmes jeunes vont à l'école. Bon souvent il y a des.... Ce ne sont pas des barrières. Ce sont des abîmes qui nous séparent quelques fois les uns et les autres. Moi, je crois que vraiment on est vraiment dans l'esprit du jubilé si on a vraiment l'occasion de faire des ponts. Aussi petits soient-ils. » (14)

On retrouve ici une conception intégraliste de l'identité chrétienne et un rapport à l'espace publique fondé sur la revendication d'un rôle social, nuancé cependant par le constat, similaire à celui des prêtres associés à l' « offre intellectuelle », d'une « Eglise minoritaire ». Ce constat a comme conséquence l'accent mis sur l'humilité et une stratégie en termes à la fois de présence significative et d'effacement de la communauté dans la société, à l'instar d'ailleurs du prêtre au sein de la communauté dont le rôle de leadership est constamment atténué. L'identité chrétienne est le produit d'un engagement social et d'une confrontation avec la société moderne afin de retrouver ce qui fait l'essentiel de cette identité.

Il faut souligner la place adoptée par ces prêtres associés à l' « offre militante » au sein des communautés locales. Elle s'exprime constamment de façon euphémisée ou négativement. Objectivement, ils se comportent comme des leaders mais se conçoivent en retrait et par dénégation de leur rôle de gouvernement. Leur leadership provient du décalage entretenu avec l'image traditionnelle du prêtre d'une part et en mettant l'accent sur l'action entreprise ensemble et l'encouragement de la prise de responsabilité par des fractions socioprofessionnelles qui n'en ont pas l'habitude. Ils se représentent d'abord comme des « éducateurs » ce que l'on retrouve à la fois dans l'activité de clarification de l'identité chrétienne par la rencontre avec d'autres communautés ; mais également par comparaison avec le métier d'enseignant, et même la recherche assez généralisée parmi ces prêtres de la rencontre avec les enseignants (ou les assistants sociaux). De façon générale, il ne s'agit pas de prêtres mettant l'accent sur l'organisation de la paroisse. Néanmoins ils mettent en place des équipes pastorales et encouragent la prise de responsabilité par les laïcs. Et ils appellent à un travail commun et une solidarité plus importante entre paroisses (secteur, doyenné, ou diocèse).

La théologie sous-jacente est principalement celle de l'enfouissement et est affiliée, par ces prêtres, au Concile Vatican II : ouverture au monde moderne, coresponsabilité prêtres et laïcs ou conception du « sacrement » par exemple. Pour ce dernier exemple justement, la théologie de l' « offre militante » fait référence à l'expression employée dans les années 1970 particulièrement, qui considère l'Eglise comme « signe du Salut »[199] (plutôt que comme lieu du Salut) et en cela s'oppose nettement à l' « offre rituelle ». On peut associer cette offre à toutes les tentatives revendiquées ou atténuées de reconquête de la société par la politique, avec l'Action Française, par exemple, mais dont la condamnation va rediriger ce courant vers l'action sociale. Si l'on ne peut changer la société pour qu'elle redevienne chrétienne, il reste la possibilité de conserver à l'Eglise une place d'autorité sociale ; conception inspirée des ouvrages *France, pays de mission* de Godin et Daniel publié en 1943 et de *Vers une France païenne* de Simon publié en 1997[200]. On retrouve ainsi parmi les prêtres favorisant une offre « militante » des prêtres *fidéi donum* (parmi les prêtres de 60 ans et plus), c'est-à-dire partis en Amérique du sud ou en Afrique et qui ont contribué à la théologie de la libération.

2.3 Les oppositions entre « offres religieuses »

On peut faire remonter la division du catholicisme entre différentes approches jusqu'au 19e siècle au moins (Gough, 1986 : avant-propos p. 9). Deux approches s'opposent alors. D'un côté, l'approche « ultramontaine » (désigne approximativement l'alliance entre le « bas clergé » et l'évêque de Rome

---

[199] Dans cette théologie, les sacrements sont signes du dieu catholique, c'est-à-dire la présence de la réalité divine dans la réalité humaine ; d'où l'usage indifférencié des deux termes « sacrement » et « signe ». La posture rituelle restreint la notion de sacrement aux sept rites institués par l'Eglise catholique.

[200] On retrouve une comparaison de ces deux ouvrages dans le chapitre 1 du dernier livre d'Hervieu-Léger (2003 : pp. 38-53 particulièrement)

contre les évêques « gallicans » sous le régime du Concordat) est fondée sur l'affirmation nette et résolue de l'identité catholique et sur le désir de se « colleter » avec le « modernisme » jugé négatif. L'autorité verticale et traditionnelle est légitimée par la Révélation primitive et la Tradition. L'évêque de Rome est conçu alors comme une sorte de « curé du monde ». De l'autre, l'approche « gallicane »[201] est fondée sur l'insertion dans les réalités sociales et culturelles, et, entre autres, la confrontation avec les sciences laïques. Il s'agit de prendre en compte les aspirations des hommes et les vérifier à la lumière des Evangiles.

Dans ce cadre, l'opposition entre les offres « rituelle » et « militante » (et également « intellectuelle ») est un antagonisme classique au sein du catholicisme. D'une part, une dimension qualifiée de « verticale » qui met l'accent sur les sacrements, l'Eucharistie et la prière ; d'autre part, une dimension qualifiée d' « horizontale » qui consiste à chercher à éveiller « la foi aux réalités de la vie ». Cette opposition est particulièrement soulignée dans les années 1960 et 1970 ; période durant laquelle la pluralité des démarches « pastorales » est reconnue par l'institution religieuse ; cette pluralité s'exprimant et se confrontant notamment par l'intermédiaire des prêtres dans le cadre du conseil presbytéral. Dans le journal diocésain (*Présence et dialogue*, mars 1971 n°63) un article « Querelles de vocabulaire... ou de tendances ? » soulevait la question de la divergence entre plusieurs tendances qui s'exprimeraient à travers les différences de signification accordée aux mêmes termes (en l'occurrence, les quelques exemples donnés sont les notions « évangéliser », « réalités humaines », « paroisse », « action catholique », « territoire » ou encore « milieu de vie »)[202]. L'objectif assignée était de dépasser les différences de langage afin de dégager des tendances différentes selon deux critères : d'une part, l'opposition entre approche déductive et une approche inductive dans les rapports entre le spirituel et l'humain ; d'autre part, le niveau d'approche, pourrait-on dire, distinguant la personne, le groupe ou l'humanité. Dans cette perspective, les deux offres s'opposent également quant au lieu du Salut. L'offre « rituelle » met l'accent sur l'église et de façon plus générale les cadres religieux soustraits du monde alors que l'offre « militante » met l'accent sur l'action dans le monde. Cependant les deux offres ont eu moins en commun (à l'égard de l'offre « intellectuelle ») de donner la priorité au « témoignage », à l'intervention directe du prêtre et à l'accompagnement des personnes.

L'opposition entre les offres « rituelle » et « intellectuelle » recouvre l'opposition entre l'usage de la tradition et l'usage de la raison dans l'entretien de la foi et soulève la question de l'équilibre entre les deux. Le « traditionalisme » se fonde sur deux convictions : d'une part, la raison individuelle laissée à elle-même est incapable d'atteindre, et surtout, de connaître avec certitude les vérités morales et

---

[201] Le gallicanisme est ainsi défini par Gough (1986 : avant-propos, p. 12) : l'Eglise est une monarchie constitutionnelle dans laquelle chaque évêque, détenteur d'une responsabilité d'origine authentiquement scripturaire, jouit d'un certain degré d'indépendance en tant qu'administrateur et qu'autorité doctrinale. L'Eglise forme une société pluraliste à l'intérieur de laquelle le Saint-Siège est susceptible de tolérer une grande variété de styles et d'usages nationaux (en particulier les styles liturgiques).

[202] Ce travail réflexif fut mené par une commission de liaison et portait sur les textes soumis au conseil presbytéral de Paris.

religieuses ; et d'autre part, les vérités ont pour source une révélation primitive que transmet infailliblement la tradition. A l'inverse, le « rationalisme » vise une réorganisation critique du concept de révélation, dans laquelle la théologie tente de répondre aux objections des lumières, ou tout simplement de s'assimiler à la rationalité des Lumières. On assistera à la fin du 19e siècle à la condamnation tant du « traditionalisme » que du « rationalisme » (Concile Vatican I). Leurs théologies sont différentes, pour l'une traditionnelles et cherchant plus ou moins à dévaloriser la société et pour l'autre libérale et cherchant à « s'acculturer » (ne serait-ce que la façon dont les prêtres adoptent un profil de « manager »). Leur collaboration avec les laïcs est également différente, même si les jeunes prêtres associés à l' « offre rituelle » font des déclarations plus ou moins modérées dans ce domaine. Dans notre étude, les deux entretiennent cependant quelques similitudes. Les prêtres associés à ces deux offres revendiquent une certaine réhabilitation de l'autorité et de la place spécifique du prêtre dans l'activité religieuse. Ils soulignent l'importance de l'enseignement de « repères de vie catholique/chrétienne » (la dimension culturelle du catholicisme).

On peut décrire l'opposition entre les offres « intellectuelle » (et particulièrement la dimension managériale) et « militante » à partir de celle élaborée par Isambert (1966 : pp. 341-343) distinguant deux formes d'ouverture au monde. Les offres intellectuelle et militante ont en commun l'ambition d'une relation d'inclusion à la société contemporaine mais se distinguent quant aux moyens employés. D'un côté, le constat du risque de décalage entre l'Eglise catholique et le monde moderne implique l'emprunt aux sociétés profanes de leurs moyens et méthodes (audit ou économie de projets). Il s'agit de communiquer plus efficacement les signes du sacré en employant les moyens de communication de masse (radio ou télévision) et en optant pour une stratégie de présentation des biens religieux selon des critères « marketing » (et ainsi concurrencer le « sourire béat de Bouddha »). Par rapport à l'observation d'Isambert, on peut ajouter que la jeune génération possède à des degrés des dispositions qui les portent à agir de cette façon (angle de l'acclimatation plutôt que de l'adaptation). De l'autre, la perspective militante observe le risque de dissolution du religieux en raison de l'emprunt de tels moyens ou méthodes et de la transformation du sacré en spectacle. Dans ce cadre, l'activité religieuse accomplie valorise plutôt le dépouillement des moyens et le témoignage. Cette approche exprime une réserve à l'égard de la rationalisation des moyens (les prêtres favorisant une offre intellectuelle sont parfois considérés comme des « prêtres PDGs » ou des « techniciens ») tout en demeurant attentif à l'égard des normes et des valeurs s'élaborant en dehors de l'Eglise catholique (et notamment dans le monde associatif ou enseignant). Les offres « militante » et « intellectuelle » se distinguent également l'une de l'autre quant au caractère collectif ou individuel de la revendication de l'identité catholique. L'offre « militante » continue de privilégier une identification catholique au moyen d'action collective, au contraire de l'offre « intellectuelle » qui cherche à répondre au souhait d'accomplissement personnel.

On peut néanmoins souligner combien les influences sont réciproques entre ces deux offres. D'un côté, les jeunes prêtres « militants » ne sont pas insensibles à la rationalisation de l'activité pastorale :

« (...) Peut-être aussi un de mes soucis – mais là c'est peut-être lié à ma formation – c'est que dans... dans les équipes où j'étais, on était souvent d'abord dans le faire... Donc qu'est-ce qu'on va faire ? [Donc un de mes soucis] C'était plutôt de poser la question pourquoi ou pour qui on va le faire ? Quel est l'objectif évangélique ou... ? qui nous anime quand on réalise un projet. Et puis les aider à préciser la manière/ Que ce ne soit pas seulement une idée vague mais que ce soit quelque chose de très précis et de très concret. Et à partir de là.... Donc apprendre à poser un but, des objectifs, des moyens. Distinguer but, objectif, moyen. Quand je suis arrivé, j'avais l'impression qu'on mélangeait un peu tout ça. » (28 : jeune prêtre)

D'un autre côté, les prêtres favorisant une « offre intellectuelle » sont quant à eux sensibles à l'accompagnement des personnes ; c'est-à-dire pas seulement mettre en place des organisations ou des projets mais également « vérifier que les personnes qui vont réaliser ces projets (...) se réalise comme personne humaine. » (19) Les offres « intellectuel » et « militante » partagent le même souci d'organiser la prise de responsabilité par les laïcs, même si le contexte social n'est pas le même. Elles développent des théologies non dogmatiques.

* * *

En conclusion, deux éléments doivent retenir notre attention. Premièrement, le fait que les trois « offres religieuses » présentées sont différentes (mobilisent différents éléments du catholicisme ou les hiérarchisent différemment) et s'adressent à des fractions différentes de fidèles. Le second élément est que ces offres ne sont pas seulement bâties à partir des demandes des fidèles mais s'insèrent également dans un système d'offres potentiellement antagonistes (tout l'enjeu étant de situer l' « opposition » au niveau de « valeurs précaires » les transformant en « différences complémentaires » à l'intérieur d'un même ensemble de « valeurs fondamentales »), qui se distinguent les unes des autres dans les discours des prêtres (disqualification du rituel pour fonder le rapport intellectuel, priorité donnée à la dimension verticale au dieu catholique plutôt qu'à la dimension horizontale, accent mis sur l'ouverture au monde plutôt que sur les pèlerinages). Cela souligne combien la discipline sociale entre prêtres suppose de faire en sorte que ces offres soient considérées comme complémentaires (et non comme opposées) et perçues comme participant de façon (plus ou moins) équivalente à l'identité catholique. Enfin ayant construit l'activité pastorale des prêtres comme une forme d'expertise dans le chapitre précédant, nous pouvons ajouter à la définition de cette activité l'existence de domaines de spécialisation associés aux différentes offres.

Conclusion de la troisième partie

Nous avons décrit la prise de décision commune entre prêtres et laïcs à la tête des paroisses au sein de l'équipe pastorale ; une forme de gouvernement amenée à se généraliser dans les communautés locales catholiques. Elle cristallise l'enjeu des rapports entre prêtres et laïcs. Plus largement, on a observé la complexité des paroisses, d'une part considérées sous l'angle d'un « ordre socioreligieux local » maintenu par les laïcs et que le prêtre peut chercher à modifier afin d'introduire les projets pastoraux qu'il préconise ; et d'autre part, dans leur organisation avec la tendance à la dissociation des fonctions et des personnes et plus généralement la rationalisation de l'activité pastorale avec l'accent mis sur la compétence dans le recrutement des laïcs, par exemple. Nous avons souhaité définir la partie de l'activité pastorale accomplie par les prêtres comme (plus ou moins selon les offres religieuses notamment) assimilable à une forme d'expertise, définie par un ensemble d'étapes allant de la définition de la situation à l'évaluation des projets mis en œuvre. Cette forme d'expertise suppose d'abord la cohérence de l'activité du prêtre conditionnée, dans notre cas, par la prise de responsabilité par les laïcs qui prennent en charge une large partie de l'activité religieuse en paroisse, ensuite l'application d'une dimension théorique (ou théologique) corrélative du niveau de diplôme religieux élevé des prêtres et enfin un faible degré de routinisation (au moins potentiellement) de l'activité pastorale parallèle à l'évolution éthique et intellectuelle du catholicisme français contemporain et à la perte d'emprise de celui-ci à l'égard de la société environnante. La conception de l'activité pastorale comme une forme d'expertise est complétée par des domaines de spécialisation, construits sous la forme d' « offres religieuses » (rituelle, militante et intellectuelle). Ces domaines de spécialisation établissent une sorte de « division » informelle du travail (selon des groupes différents de fidèles, des types socioprofessionnels de paroisses et des domaines religieux) entre prêtres ; et dont le caractère informel est fondamental afin d'atténuer le principe de division.

Dans cette perspective, l'activité pastorale des prêtres peut être considérée comme une forme d'expertise spécialisée dans des domaines différents. Elle est indissociable de la revendication par les prêtres d'une place et d'une autorité spécifiques dans l'activité religieuse (au niveau du diocèse et des communautés locales) ; aspect qui définit l'interdépendance entre prêtres et se décompose en maîtrise intellectuelle, collectivement construite entre prêtres, de leur activité (façon de gouverner une paroisse, définition et mise en oeuvre de projets pastoraux) et en entretien symbolique de leur engagement fondé sur des « convictions personnelles » qui sont, si ce n'est construites, au moins renforcées et légitimées entre prêtres[203]. Cette conception de l'activité pastorale est indissociable d'une « discipline presbytérale » au sens de normes formelles établies et diffusées par l'institution et visant à recomposer le rôle du prêtre ; aspects formels de « discipline presbytérale » que nous avons décrits dans le chapitre 6, et se référant à

[203] Ainsi que d'autres relations qui peuvent être extérieures au diocèse ou concerner des non ordonnés.

l'auto restriction du pouvoir presbytéral[204], la conception diocésaine du prêtre qui vise d'une part à l'abstraire du milieu social dans lequel il est inséré et d'autre part à lui imposer une allégeance diocésaine, le processus de rationalisation de l'activité pastorale visant à clarifier la gestion financière des paroisses mais également plus largement à redéfinir les normes de l'activité pastorale (mise en « projets pastoraux », techniques rationnels empruntés au monde profane ou à l'univers proprement religieux, techniques de définition de la situation) et à favoriser la qualité des prises de décision (du fait de la complexité de l'activité pastorale) au sein des paroisses entre prêtres et laïcs, entre prêtres, entre prêtres et évêque. Cependant cette discipline considérée uniquement sous l'angle de règles formelles ou quasi formelles n'est pas suffisante. Il faut lui ajouter, la remplacer et la spécifier, dans notre étude par des processus informels entre prêtres (*cf.* partie 5), comme une « discipline sociale entre prêtres », associant processus formels et informels, et qui vise principalement à faire sorte que les offres religieuses soient considérées dans leur complémentarité et non dans leur antagonisme potentiel afin de favoriser la construction d'un consensus et unifier l'identité catholique.

[204] Auto restriction que l'emploi du terme presbytéral, plutôt que celui de sacerdotal, véhicule.

PARTIE 4
LES DISPOSITIFS DE CONSTRUCTION D'UN CONSENSUS DIOCÉSAIN

Après avoir décrit l'activité pastorale accomplie par les prêtres et l'interdépendance qui en résulte, nous nous penchons désormais sur l'organisation diocésaine de cette activité à partir de trois aspects[205] : premièrement, l'évêque et l'administration diocésaine ; ensuite la description du diocèse à partir de ses ressources humaines et économiques et d'une classification des paroisses selon un critère socioprofessionnel ; et enfin le gouvernement par conseils voulu par le Concile Vatican II et codifié par le code de canonique de 1983, avec les réunions de doyenné, de zone et du conseil presbytéral.

Nous allons, pour contribuer à la description contemporaine du diocèse de Versailles, nous interroger sur les dispositifs formels accompagnant l'action collective dans le contexte diocésain, en mettant l'accent sur la production d'un consensus à partir de l'articulation entre les « définitions de la situation » locales et celle diocésaine (Harris, 1969), et dans le cas de notre étude plus précisément entre prêtres et administration diocésaine, avec à sa tête l'évêque (Routhier, 1993). Avec le Concile Vatican II est précisée l'identité théologique (plutôt que seulement administrative) du diocèse, identité inséparable de celle de l'évêque. Un des enjeux est de déterminer, dans quelle mesure et par quels moyens, le diocèse peut être autre chose que la seule juxtaposition des paroisses (ou autres communautés), qui constituaient jusqu'alors le centre de l'activité religieuse (Vallier, 1969) et auxquelles il ne faut pas oublier d'associer, à partir des années 1920, l'organisation extra diocésaine de l'activité pastorale par l'intermédiaire des mouvements spécialisés d'action catholique ? Jusqu'au Concile Vatican II, les mécanismes institutionnels afin de faire remonter, dans le contexte diocésain, les expériences et les « définitions locales de la situation » et faciliter la construction d'un consensus, étaient très limités puisque l'unanimité religieuse était postulée hiérarchiquement.

Plus précisément, ayant mis en valeur l'existence de différentes « offres religieuses », chacune visant des fractions différentes de fidèles (ce que confirme leur ancrage socioprofessionnel esquissé dans le chapitre 9), se définissant par une « définition locale de la situation » et un ensemble distinct de projets pastoraux, on peut se demander si l'organisation diocésaine est structurée autour de ces trois offres. En fait comme nous le soulignerons dans le chapitre 10, la création des quatre zones apostoliques, au début des années 1970 et faisant suite au découpage du « grand » diocèse de Versailles, était supposée organiser la diversité de l'offre religieuse d'une part du fait des différences entre zones et de leur homogénéité sociale (milieu rural, milieu ouvrier, milieu de classes moyennes et milieu de la bourgeoisie ancienne) avec pour chacune un type de pastorale spécifique inspiré de la problématique de l'action catholique et d'autre part du fait de la création d'équipes de zone composées d'acteurs religieux spécialisés dans des domaines différents (pastorale en milieu ouvrier, catéchèse, pastorale des portugais, par exemple) avec à leur tête un vicaire épiscopal (un conseiller de l'évêque) censé représenter le type de pastorale développé dans sa zone au sein du conseil épiscopal. L'abandon du modèle de l'action catholique, la transformation sociale

[205] Cette partie n'a pas pour ambition de produire une monographie exhaustive d'une organisation aussi complexe et multidimensionnelle qu'un diocèse. Nous n'avons considéré que les éléments qui nous paraissent les plus pertinents quant à l'objet de notre étude – la collégialité entre prêtres articulés avec un leadership autocratique. Les principaux éléments abordés sont résumés dans le schéma de l'organisation du diocèse proposé dans le chapitre 8.

des communes et des paroisses dans le diocèse et la représentativité critiquée du conseil épiscopal, en place au moment de l'enquête, à l'égard de la diversité du diocèse et des prêtres (revendication plus particulière aux prêtres développant une offre rituelle, et dans une moindre mesure intellectuelle), aboutit à une remise en cause générale du découpage en quatre zones et de l'esprit qui présidait leur création.

Un deuxième aspect interroge le rapport entre les orientations pastorales élaborées par l'évêque, présentées dans le chapitre 8, avec les trois « offres religieuses ». C'est avec l'organisation du diocèse (principe de représentativité de la diversité et possibilité de délibération entre prêtres favorisant des « offres religieuses » différentes) l'aspect crucial de cette étude, et en partie là que réside la construction d'un consensus. Cette interrogation soulève celle ayant trait à la façon dont l'évêque d'un côté et les prêtres de l'autre se ménagent une marge de manœuvre afin de développer leurs convictions personnelles. Le rôle de l'évêque doit être considéré comme confronté à la diversité du diocèse et à l'existence d' « offres religieuses » différentes mais complémentaires (car s'adressant à des groupes différents de fidèles) et donc difficilement solubles dans une « offre religieuse diocésaine uniformisée » sans prendre le risque de perdre une partie des fidèles (prêtres autant que laïcs). Malheureusement, peu d'études se sont penchées sur cet aspect du travail épiscopal dans les diocèses et précisément les modalités concrètes de l'exercice de l'autorité épiscopale (Gellard, 1977 ; Palard, 1985 ; Grémion et Levillain, 1986 ; Reese, 1989 ; Schilling, 2002), ne serait-ce que la réalisation d'un projet diocésain, dont la mise en œuvre dépend en partie de la bonne volonté des prêtres et des paroisses (voir l'exemple d'un projet diocésain présenté dans le chapitre 8). La plupart des études mettent l'accent sur le renforcement récent de l'autorité des évêques dans leur diocèse, du fait de la territorialisation de l'activité religieuse (et particulièrement la crise des mouvements d'action catholique qui organisait de façon extra diocésaine l'activité pastorale), du contrôle de la mise en responsabilité des laïcs (par l'intermédiaire des lettres épiscopales de mission) et de l'organisation de synodes (ou dans notre cas de démarches synodales), et cela au détriment de la collégialité épiscopale réaffirmée par le Concile Vatican (conférences épiscopales nationales et synodes) ; cette dernière étant affaiblie par la curie romaine (Palard, 2001). On peut également souligner que si le travail épiscopal (concret) dans un diocèse est peu interrogé, et notamment le rapport de coopération entre un évêque et son *presbyterium*, c'est en grande partie lié au déclin numérique et symbolique du clergé presbytéral observé dans la plupart des diocèses français ; le diocèse de Versailles se distinguant *a contrario* par un nombre important d'ordinations presbytérales célébrées durant les années 1990 (chapitre 9). Cet élément « démographique » a des conséquences importantes pour le dynamisme plus ou moins informel de la population des prêtres en matière d'élaboration d' « offres religieuses », de revendication d'une place spécifique dans le diocèse et en matière d'échanges entre confrères. Le contrôle de « zones d'incertitude » par l'intermédiaire de leurs « offres religieuses » et le surcroît de « charisme » revendiqué par les jeunes prêtres font de ces derniers des acteurs (qui cherchent à devenir) indispensables pour le diocèse ; la revendication toute récente par une fraction des prêtres, au moment de l'enquête, de doubler les réunions de zone et de doyenné, qui

rassemblent toutes les catégories d'acteurs, par des réunions exclusivement entre prêtres, est révélateur de cette mobilisation.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de revenir sur la nature du consensus à construire. La construction d'un consensus au niveau diocésain se joue dans deux domaines – premièrement, l'élaboration d'orientations pastorales qui visent aujourd'hui la « recréation d'une sociabilité paroissiale » (Hervieu-Léger, 2003 : p. 302) et la capacité à attirer au moins une fraction des fidèles ; et deuxièmement la promotion de transformations de l'organisation diocésaine afin d'en assurer la viabilité dans un contexte de raréfaction des ressources nécessaires à l'activité religieuse – deux domaines légitimés par un troisième, qui constitue ce que l'on pourrait appeler « une interprétation théologique de la situation » (Harris, 1969). Cela signifie que les deux premiers aspects ne sont pas des réactions directes aux transformations objectives des rapports au catholicisme et aux changements de la société française plus généralement, mais supposent un processus (plus ou moins politisé) de « définition de la situation ». Il faut considérer cette activité comme une dimension importante du travail épiscopal. Les « offres religieuses » correspondent au premier domaine, celui de la « recréation d'une sociabilité paroissiale ». Les principaux enjeux organisationnels concernent quant à eux la redéfinition des paroisses avec l'alternative de la proximité et du regroupement des ressources et la désignation de lieux (ou de domaines) prioritaires aux dépens d'autres ; la création d'instances diocésaines de prise de décision plus collégiale rassemblant tous les responsables évêque, prêtres, diacres permanents et laïcs ou au contraire le maintien d'une structure composée exclusivement d'ordonnés ; la promotion des vocations presbytérales ou inversement la priorité donnée à la prise de responsabilité par les laïcs ; la remise en cause du découpage en 4 zones du diocèse et parallèlement celle de l'organisation des prêtres sur le principe d'un élargissement du nombre des proches conseillers de l'évêque et d'une meilleure articulation entre ces derniers et le « terrain ».

La notion de « théologie à moyenne portée » peut être définie comme une interprétation théologique de la situation religieuse et sociale à portée diocésaine ou nationale (selon l'expression « theories of middle range » développée par Harris, 1969 : p. 176 et suiv.) à mi-chemin entre une « théologie élitiste » (production de spécialistes pour spécialistes, indépendante des exigences sociales et religieuses des fidèles de base) et l'« appropriation théologique à portée locale » (Piette, 1999)[206] (indissociable de la construction d'une sorte d'ordre local dans les paroisses). Cette « théologie à moyenne portée » véhicule une conception du salut, cherche à s'adapter au contexte diocésain ou national (mais peut également le dépasser) et traduire cette conception du salut en orientations pastorales et en règles de comportement individuel et collectif, et enfin chercher à justifier les transformations organisationnelles à promouvoir au sein de l'organisation.

[206] Harris emploie quant à lui l'expression de « nascent 'theologies' » (1969 : p. 174).

La production de « théologies à moyenne portée » est parallèle à la mise en valeur par le Concile Vatican II du rôle de l'évêque et de l'épiscopat national ; au développement de théologies (celles que l'on appelle les « nouvelles théologies » développées au 20e siècle) visant l'adaptation de la doctrine catholique au monde contemporain, destinées à accompagner et à valider la prise de responsabilité par les laïcs (au sein des mouvements d'action catholique par exemple) et la volonté de ces derniers d'être formés théologiquement (afin d'accompagner le rapport « en recherche » plutôt que « traditionnel » au catholicisme) et à l'élévation du niveau de diplôme des prêtres en théologie qui leur permettent d'articuler orientations pastorales et théologie.

On pourrait, dans le cadre de ces trois domaines, également s'intéresser à l'émergence d'une culture diocésaine spécifique[207]. Mais on n'abordera pas ce dernier aspect de façon systématique par manque de données (et peut-être tout simplement par manque d'objet). L'existence d'une telle culture a été mentionnée une seule fois par l'un des conseillers de l'évêque. En tout cas, quel que soit son degré de réalité, son étude supposerait une approche comparative[208].

---

[207] Comme le souligne E. Maroteaux (2002 : p. 164), un prêtre en activité dans le diocèse de Versailles et organisateur d'un colloque célébrant le bicentenaire du diocèse, l'identité et l'unité du diocèse résideraient dans ses priorités pastorales ou sociales, ses liens avec la société ou avec la culture, dans les nouvelles façons d'annoncer l'Eglise ou d'aborder la vie spirituelle. On peut d'ailleurs souligner combien l'organisation d'un tel colloque contribue à façonner une identité diocésaine singulière (et ainsi met en avant le caractère performatif d'une telle initiative). Il avait pour ambition de retracer l'histoire du diocèse mais également d'en souligner les singularités. On peut également mentionner une série inachevée d'articles sur l'histoire des quatre zones pastorales, publiés en 1995 et 1996 dans le journal diocésain.

[208] C'est le cas, par exemple, de l'étude de Harper et Schulte-Murray (1998) étudiant les singularités culturelles de deux diocèses américains à partir de trois éléments : le style de leadership de l'évêque ; la définition du rôle du clergé, prêtres et diacres permanents ; la sensibilité religieuse dominante des fidèles. Ils soulignent notamment : « At first glance, one would suppose that in a massive bureaucratic and centralized institution, such as Roman Catholic Church, where many things are defined by canon law, organizational cultures would be about the same in different dioceses, particularly geographically closed ones. Both dioceses in the present study formally "on paper" look very similar. But at a *subinstitutional* level, there are important differences that do not show up in the diocesan directories and organizational charts. How should be the important dimensions of such differences be conceptualized and described ?" (p. 102)

Chapitre 8 : L'évêque et l'administration diocésaine

De façon générale, le centre épiscopal a comme rôle de contrôler si ce n'est la conformité, au moins l'acceptabilité, de l'activité religieuse accomplie localement (plus ou moins en regard de la situation locale), de procéder à l'allocation de ressources (humaines) dans les différents contextes ou encore d'organiser la collaboration entre prêtres et laïcs. Le pouvoir de l'évêque est formellement très important[209] mais est limité par le haut, c'est-à-dire les prérogatives romaines plus ou moins étendues selon les époques (*cf.* annexe 4 pour un exemple de bureaucratie romaine) et par des décisions collégiales prises au sein de la conférence épiscopale nationale. Il est limité par le bas, par l'intermédiaire d'un système de conseils (conseil presbytéral, conseil pastoral diocésain, collège des consulteurs, conseil diocésain des affaires économiques), par le *presbyterium* mais également de plus en plus par la fraction des laïcs en responsabilité. L'ensemble constitue une sorte de « système de contraintes et d'opportunités » pour l'évêque dans le développement local de ses convictions personnelles.

Nous proposons dans la figure 1 une représentation simplifiée, au sens où ce schéma ne reprend que les acteurs abordés dans cette étude, avec plus ou moins de précisions. Ce schéma s'inspire de l'organigramme un temps proposé par l'autorité diocésaine, et qui visait une politique de relation publique avec pour objectif la connaissance et la transparence de l'organisation du diocèse.

1. L'évêque

En plus de ses prérogatives sacramentelles (ordre et confirmation), nous considérons dans cette étude que le rôle de l'évêque peut être conçu par l'alternative entre un rôle « administratif » de gouvernement et un rôle « non-administratif » de prophète ; l'investissement dans l'un de ses rôles empêchant ou limitant l'exercice de l'autre (Reese, 1989). Dans le diocèse étudié, on observe la délégation du rôle « administratif » à l'administration diocésaine, plus précisément aux services diocésains d'un côté et aux proches conseillers de l'évêque (vicaire général et vicaires épiscopaux) de l'autre afin de se concentrer sur le rôle « prophétique ». En effet, la prise en charge d'un tel rôle est difficilement compatible avec la fonction administrative (affectation des prêtres ou application des règles diocésaines), parce que cette dernière supposerait d'accepter pour l'évêque d'être l'objet de « tensions hiérarchiques » en tranchant directement certaines questions à l'égard des acteurs locaux et des prêtres en particulier. En ce sens, les proches conseillers de l'évêque jouent un rôle d'intermédiaire et de tampon entre les prêtres et l'évêque ;

[209] Comme le souligne Reese (1989), le droit canonique définit ce que l'évêque ne peut pas faire mais demeure très succinct quant à ses prérogatives.

ainsi que les services diocésains qui participent à l'élaboration de règles s'appliquant aux communautés locales (catéchèse ou âge de la première communion), ce qui ne manque pas d'entraîner des tensions avec les prêtres.

1.1 Rôle de l'évêque à la tête d'un diocèse

1.1.1 Eléments problématiques attachés à la figure de l'évêque

La définition théologique du diocèse est intrinsèquement liée à la définition du pouvoir épiscopal et à la définition de la nature même de l'épiscopat (Villemin, 2002). Le concile Vatican I et le code canonique de 1917 faisait de l'évêque un « super administrateur » (affectations des prêtres, gestion financière, relation avec les communautés religieuses et avec les collectivités locales), alors que le Concile Vatican II et le code de 1983 assigne prioritairement à l'évêque un rôle pastoral, et plus précisément un rôle de construction d'un consensus. La dimension pastorale du rôle de l'évêque ne date pas cependant du Concile Vatican II, elle est présente dès le Concile de Trente (accent mis sur la résidence de l'évêque dans son diocèse, visites pastorales personnellement accomplies, souci des séminaires et prédications) et s'inscrit dans des pratiques épiscopales bien antérieures aux années 1960 (d'Argenson, 1984). Le cas de Mgr Gibier, premier évêque du diocèse de Versailles après la séparation des Eglises et de l'Etat, en est un parfait exemple[210] (Maroteaux, 1984). Cependant ce n'est qu'avec le Concile Vatican II que le diocèse et l'évêque reçoivent une définition théologique explicite, et plus encore, que le caractère sacramentel de la consécration épiscopale est reconnu. Depuis le Moyen Age jusqu'à ce concile, deux conceptions de l'évêque coexistaient. D'un côté, l'épiscopat était restreint à une dignité. L'évêque était consacré pour tout ce qui était de l'ordre de l'exercice des sacrements mais recevait son pouvoir de gouvernement d'un diocèse seulement par délégation de la *plénitudo protestatis* du pape (conception qui domine avec le Concile Vatican I). L'autre conception considérait l'épiscopat comme un véritable sacrement, celui-ci étant au fondement du pouvoir de l'évêque[211]. Dans ce cadre, l'évêque n'est plus une sorte de vicaire du souverain pontife mais le sujet d'un pouvoir propre ; cependant que son appartenance au collège épiscopal implique d'être en communion avec le pape et les autres évêques (d'Argenson, 1984). On peut également ajouter qu'au Moyen Age, l'accent était tellement mis sur la mission du prêtre dans l'Eglise et sur sa capacité à consacrer l'Eucharistie, qu'il devenait difficile de dire en quoi l'évêque différait du

---

[210] La dimension pastorale de l'action de Mgr Gibier n'est pas étrangère à sa définition initiale de la situation religieuse dans le diocèse au début du 20e siècle, caractérisée selon cet évêque par la perte de l'unanimité religieuse et par l'émiettement de la pastorale (Maroteaux, 1984). D'autre part, Mgr Gibier fut un des nombreux participants des deux congrès nationaux de prêtres, de Reims et de Bourges, organisés au tournant des deux siècles (Rémond, 1964).

[211] On retrouve, dans son histoire, un débat similaire au sein du clergé presbytéral, à savoir déterminer si l'autorité des prêtres dérive de celle pleine et entière de l'évêque, ou si elle dérive de leur ordination, c'est-à-dire de leur pouvoir d'ordre.

prêtre (Villemin, 2002) ; l'épiscopat étant conçu plutôt comme une dignité au sein de l'ordre presbytéral qu'un ordre en tant que tel. Le Concile Vatican II a renversé les rapports entre épiscopat et presbytérat, en subordonnant le second au premier : le sacerdoce (ministériel) est ainsi réalisé pleinement dans l'épiscopat et seulement par participation dans le presbytérat (d'Argenson, 1984). Pour comprendre le passage d'un évêque « administratif » à un évêque « pastoral » il faut s'imaginer la « cour » lointaine que constituait la « curie diocésaine » jusque là (pour la plupart des prêtres et des laïcs), composée par l'évêque et des vicaires généraux spécialisés dans des domaines donnés[212]. Et combien le passage à une conception pastorale de l'évêque s'est formellement accompagnée, par exemple, du découpage du « grand » diocèse de Versailles en plus petits diocèses afin de rapprocher l'évêque des prêtres (1966) et également de la création de quatre zones avec à leur tête des vicaires épiscopaux supposés représenter l'évêque auprès des « responsables pastoraux » sur le terrain.

On peut facilement associer ce que l'on vient de dire à trois problématiques. Premièrement, et dans la sociologie wébérienne des organisations, l'évêque peut être considéré de deux façons différentes selon les deux perspectives que nous venons de souligner. Soit on peut l'assimiler à une sorte de fonctionnaire, mandaté par la curie romaine à la tête d'une circonscription administrative, le diocèse, afin de contrôler l'activité religieuse qui est accomplie dans les communautés locales. Soit l'évêque peut être considéré comme l'élément non-bureaucratique à la tête d'une organisation plus ou moins bureaucratisée (Weber, 1971 : p. 296) ; ce que va chercher à promouvoir le Concile Vatican II, tout en cherchant également à « débureaucratiser » l'organisation des diocèses. Cela s'est accompagné d'une définition théologique de ces derniers, et non plus seulement administrative[213]. Dans ce cadre, l'évêque dispose d'un rôle problématique de relais entre les niveaux local et global.

---

[212] Organisation dont on trouve trace dans les annuaires diocésains des années 1960.

[213] « le diocèse est le portion du peuple de Dieu confiée à un Evêque pour qu'il en soit, avec la coopération du presbyterium, le pasteur, de sorte que dans l'adhésion à son pasteur et rassemblée par lui dans l'Esprit Saint par le moyen de l'Evangile et de l'Eucharistie, elle constitue une Eglise particulière dans laquelle se trouve vraiment présente et agissante l'Eglise du Christ, une, saint, catholique et apostolique. » (c. 369)

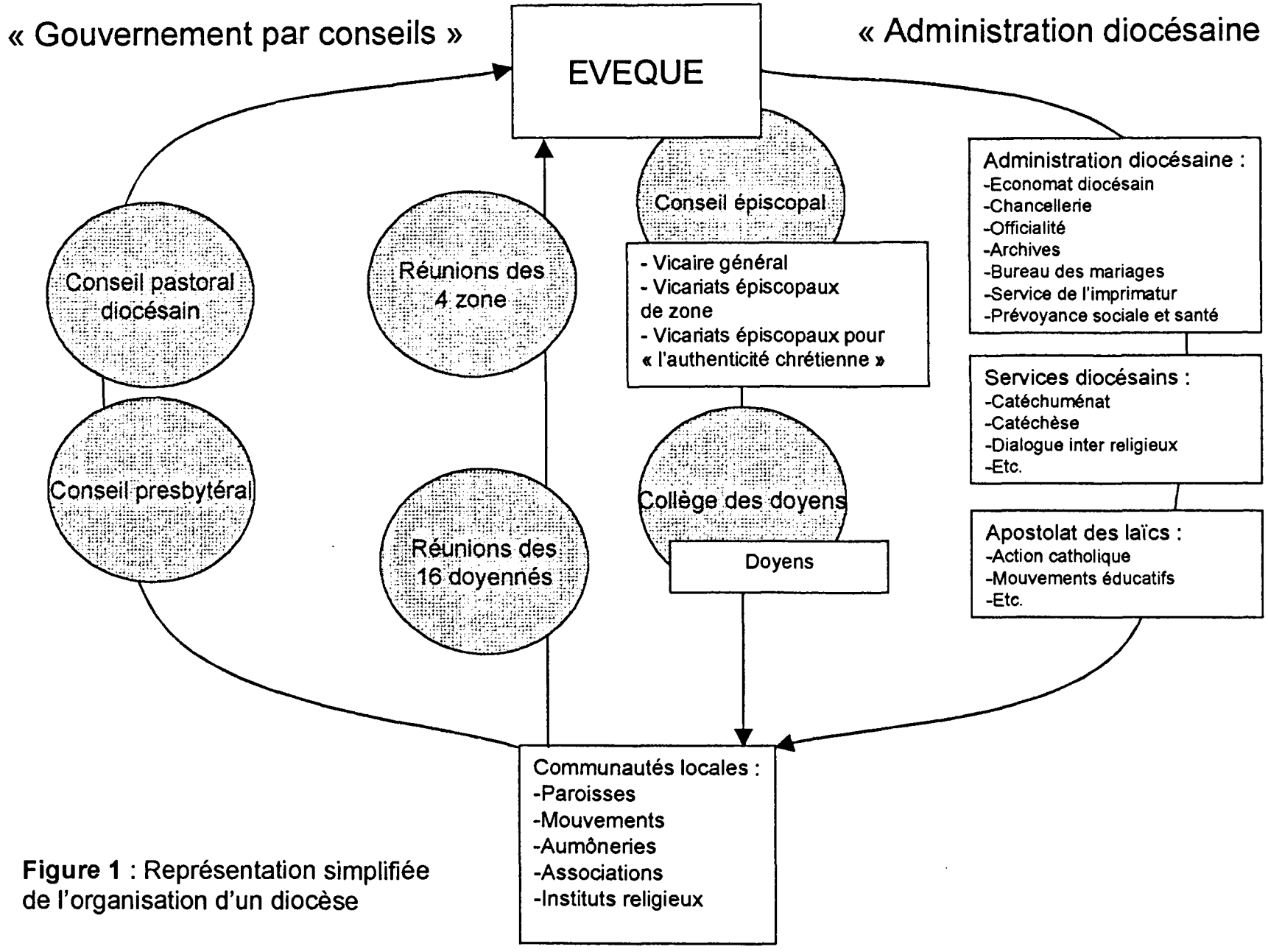


Figure 1 : Représentation simplifiée de l'organisation d'un diocèse

> « To round out this discussion about the hierarchy's challenge of managing the human resources of the Church – particularly in conflict situations – I would like to add one final observation. Bishops, as coordinators of the Church's human resources, tend to be people « in the middle » in more senses than one (...). As leaders of the local Church and of the Church universal, they must continually address the tensions that exist between personal and organisational priorities, and between local and global needs. From the perspective of the total Church organization, the assertion of « local » or subgroup interests can be threatening because of the possibility of the organizational mission and identity being subverted by a narrow faction (...). Alternatively, however, too much control from a top-down, total organization perspective endangers the positive results of creativity and organizational dynamism that can emerge from grass roots efforts. But bishops are also « middlemen » in their capacity as ambassadors of the Church to the world. In this role they must keep sight of the extraorganizational constituencies that affect and are affected by the Church, for the Church's mission relates to all human persons. » (Schilling, 2002 : p. 52)

Deuxièmement, Palard (1985) comme Gellard (1977) soulignent dans un premier temps – alors que se met en place un système plus collégial de régulation diocésaine dans les années 1970 par l'intermédiaire notamment du conseil presbytéral – la faible marge de manoeuvre dont va disposer l'évêque dans le gouvernement du diocèse, et cela paradoxalement malgré le processus de centralisation diocésaine. L'émergence et la radicalisation de courants pastoraux au sein du clergé presbytéral notamment aurait tendance à limiter, pour l'évêque, la possibilité de jouer un rôle d'arbitrage : toute décision tranchée le faisant basculer dans un camp, ce qui l'empêcherait ensuite de jouer un rôle de représentation de l'unité catholique. L'évêque disposerait alors plutôt d'un rôle moral et d'autorité ultime, stimulant la recherche et le dialogue pastoral pour finalement ratifier les orientations élaborées de façon consensuelle. Ainsi ne prendrait-il de décision que lorsqu'il serait assuré de recueillir l'assentiment général. « Inspirateur, gardien de la cohésion et des valeurs fondamentales plus qu'agent déterminant du changement, leader socio-émotionnel plus qu' « instrumental » », souligne Gellard (1977 : p. 531). Il est frappant de rapprocher ces réflexions avec celles de Goudet (1997) décrivant le leadership épiscopal dans le contexte d'un synode organisé dans les années 1990. Dans ce cadre, Goudet (1997) insiste sur la monopolisation par l'évêque d'un discours fondé sur des connaissance et sur un discernement (plutôt qu'un discours exhortatif ou socio-émotionnel repris par les prêtres – un « clergé grisonnant » – et les laïcs), c'est-à-dire un discours rationnel et systématique à portée diocésaine plutôt que locale, sans rencontrer de contradicteurs. Selon nous, cette monopolisation résulte moins peut-être d'une stratégie intentionnelle que de la conjonction d'un certain nombre de phénomènes et en premier lieu le faible degré de politisation des prêtres (lui-même fonction de l'évolution « démographique » de la population presbytérale (Young, 1989)) et des « laïcs en responsabilité » locale et diocésaine. Ce qui signifie que plus les acteurs de base sont « politisés », plus la marge de manoeuvre de l'évêque apparaît restreinte, ou au moins plus complexe.

Troisièmement, on peut se demander comment l'évêque peut exister « pastoralement » sans être en lien direct et continu avec les fidèles ? Avec pour conséquence possible la relative indifférence de la par des

fidèles ou au contraire son idéalisation. Dans cette perspective, on peut d'une part mieux comprendre l'importance cruciale des entreprises collectives initiées par l'évêque, telles qu'une démarche synodale ou le lancement d'un journal diocésain visant tous les habitants du territoire diocésain, et s'interroger sur les conditions de leur réussite. Il est possible d'autre part de souligner combien une fraction de prêtres (dont le décompte est difficile à réaliser) cherche à restreindre le rôle de l'évêque et de façon générale à concevoir l'organisation de l'activité pastorale de façon collective plutôt qu'à partir de son seul centre, l'évêché[214].

Dans cette perspective restrictive, le centre diocésain disposerait de cinq rôles : un rôle de circulation de l'information afin de diffuser dans l'ensemble du diocèse les différents projets pastoraux mis en oeuvre dans telle ou telle communauté et ainsi ouvrir les communautés locales à d'autres réalités (rôle du journal diocésain ou d'un livret de projets pastoraux élaboré par le conseil pastoral diocésain) ; un rôle de proposition de formations théologiques notamment puisque les paroisses n'ont pas forcément les moyens de les organiser elles-mêmes ; un pôle financier avec pour objet principal les investissements extraordinaires comme par exemple la construction d'une église ; un quatrième rôle, organisationnel, afin d'assurer l'application de la règle d'affectation des prêtres dans les paroisses (au sens où les paroisses ne choisissent pas leur prêtre) pour une durée déterminée (et faire en sorte que les prêtres qui n'ont pas forcément intérêt et plaisir à le faire y soient contraints) ; enfin l'évêque a un rôle d'enseignant (journal diocésain) mais intervient peu dans la définition des projets pastoraux locaux laissés à l'appréciation conseils paroissiaux. Comme nous le soulignions, cette description du rôle de l'évêque est proche de celui que nous avons observé. Il faut cependant y ajouter l'organisation (et l'élaboration de règles) par la hiérarchie diocésaine des rapports entre prêtres et laïcs (*cf.* chap. 9).

1.1.2 Style de leadership

Dans le cas du diocèse étudié, l'évêque était le plus souvent décrit comme plus « prophétique » que « bureaucratique », abordable, c'est-à-dire facile à rencontrer et en un certain sens oubliant son statut d'évêque (au sens de statut solennel et suscitant la déférence, interdisant les comportements familiers), mais critiqué pour sa faible supervision directe, ainsi que celle de ses principaux conseillers, de l'activité religieuse localement accomplie (critique émise par une fraction des jeunes prêtres). Il fut à la tête du comité épiscopal de la pastorale des migrants entre 1997 et 2002, notamment à la suite de l'occupation de la cathédrale de Versailles par des sans-papiers. La gestion de la communauté traditionaliste de Port-Marly, la possibilité de donner la Communion eucharistique aux divorcés-remariés « en conscience et de

[214] Soulignons que bien longtemps les notions de diocèse et d'évêché ont été confondues et que leur distinction et l'accent mis sur le premier suppose de penser l'organisation de l'activité pastorale à partir d'échanges latéraux entre communautés et entre responsables plutôt qu'en conformité avec une ligne diocésaine définie hiérarchiquement. C'est d'ailleurs cet état d'esprit (annoncé comme tel en tout cas) qui guidait l'autorité diocésaine au moment de l'enquête.

façon éclairée » (*Sources*, 1991)[215], le dialogue œcuménique et interreligieux ou encore l'intégration de laïcs dans l'organisation diocésaine sont parmi les principaux événements, décisions et prises de position de cet évêque.

Il se caractérise par un leadership ouvert (pour certains, associés à l'offre rituelle, « permissif ») reposant sur plusieurs principes : (a) celui de la « conscience » et de la « soumission éclairée » aux autorités religieuses, en insistant, par exemple, sur le fait que les catholiques ne limitent pas leur prise de connaissance des textes du pape ou de la conférence épiscopal par l'intermédiaire des seuls journaux ou du seul curé (*Sources*, fév. 1993) ; (b) l'importance du principe de subsidiarité – chaque niveau hiérarchique cherchant à résoudre lui-même un problème rencontré et en cas d'impossibilité le faisant remonter au niveau supérieur [216] ; (c) on peut compléter ces deux premiers principes par un autre qualifié d' « ultra catholique » par un des prêtres rencontrés (35 : offre « intellectuelle ») : celui de « généraliser sans systématiser » (dans le cas des équipes pastorales), c'est-à-dire qu'il s'agit de convaincre plutôt que d'imposer de façon autoritaire. Cet évêque est également perçu comme n'ayant pas tranché un certain nombre de questions (prêtre 104 : offre « rituelle » et prêtre 35 ou 71 : offre « intellectuelle ») en référence à la pluralité des orientations pastorales mises en œuvre dans le diocèse, à des « arrangements locaux » ou encore concernant l'organisation de l'administration diocésaine et particulièrement la suppression de certains services jugés par certains comme « tournant à vide » (prêtres 16, 23 ou 54, par exemple). Il valorise la pluralité des offres religieuses tout en encourageant les offres « militante » et « intellectuelle », avec l'accent mis sur l'engagement des catholiques dans la société et sur la diffusion de la « bonne nouvelle » (à travers par exemple le journal Fraternité-Yvelines que nous présentons par la suite) plutôt que la recherche de la « sacramentalisation » comme moyen d'évangélisation (caractéristique de l'offre « rituelle »).

Ce type de leadership est associé à un mode « synodal » de gouvernement, reposant non sur l'organisation d'un synode, considéré comme trop contraignant, mais en mettant en oeuvre des « démarches synodales » plus longues et permettant d'impliquer les acteurs « sur le terrain » (plutôt que de mobiliser l'ensemble des acteurs religieux et faire reposer une grande partie du travail sur l'administration diocésaine) dans un domaine spécifique. Cette démarche vise également à faire en sorte que personne ne travaille « pour sa chapelle » mais que (théoriquement) une délibération collective

---

[215] « Les réformes de structure, c'est qu'on ne mette pas aux oubliettes les trois questions qu'avait posées Jean-Charles [Thomas] à Jean-Paul II. Je ne sais pas si vous êtes au courant. Arès avoir fait son rapport, il a fermé ses documents. Il lui a dit : « Maintenant très Saint Père, permettez à l'évêque de Versailles de s'adresser à l'évêque de Rome. Et je vous pose trois questions. Quand est-ce que l'on va examiner sérieusement l'accueil et l'hospitalité eucharistique pour les divorcés remariés ? Quand est-ce que l'on va reprendre la question de l'ordination d'hommes mariés ? On a de plus en plus de femmes qui exercent des responsabilités. Il ne s'agit pas qu'elles soient ordonnées prêtres. Mais comment on va signifier de façon quasi sacramentelle leur engagement dans l'Eglise. » C'est un peu ça les trois réformes de l'Eglise. » (prêtre 44 : offre militante).

[216] Par exemple, comme le souligne le prêtre 61 (conseiller de l'évêque), le cas d'une mère souhaitant faire marier son fils dans une église qui n'était pas située dans sa paroisse de résidence et qui a demandé la permission à l'évêque. Celui-ci lui aurait répondu d'aller voir le prêtre de la paroisse concernée, qui prendrait sa décision, l'évêque assumant cette dernière.

incluant les acteurs religieux de tout statut arrête une voire plusieurs positions à l'égard des questions délicates auxquelles ils sont confrontés. Par exemple, une démarche synodale a été organisée concernant le sacrement de Réconciliation (dont la principale production a été un ouvrage édité par l'évêché) ou encore concernant la pastorale en milieu populaire et dont la principale production a été et est encore (au moment de l'enquête) l'institution d'un « synode éclair » rassemblant annuellement tous les acteurs religieux en activité en milieu populaire (ainsi qu'au moins un article dans le journal diocésain et une mention dans les orientations pastorales présentées à Rome).

> On a choisi d'étudier l'ouvrage *Laissez-vous Réconcilier*, publié par l'évêque et faisant suite à la démarche synodale sur le thème de la confession. La couverture de l'ouvrage cherche à rendre visible la « démarche synodale » : « Laissez-vous réconcilier » – démarche synodale 1988-1991 sur le Pardon et la Réconciliation – Orientations élaborées par les catholiques des Yvelines – Réflexions historiques, doctrinales et pastorales de Mgr Thomas – Evêché de Versailles sept. 1991. L'auteur de l'ouvrage est ensuite précisé : « Mgr Thomas et le Diocèse de Versailles pour les Yvelines ». L'ouvrage revient ensuite sur ce qu'est une « vraie démarche synodale » en retraçant l'histoire de la réflexion sur le sacrement de Réconciliation : (1) La dernière partie de l'ouvrage (réflexions historiques, doctrinales et pastorales) fut demandée par le conseil épiscopal à l'évêque, puis « discernée » par les membres de ce conseil et par les membres du service diocésain de formation (sans mention de laïcs mais exclusivement de prêtres) ; (2) Une réflexion a été organisée par zone afin de rendre compte de la diversité des problèmes rencontrés par les prêtres, religieuses et laïcs ; (3) La rédaction de l'ouvrage proprement dit est organisé en trois parties : (a) le constat ou si l'on préfère la « définition de la situation » opérée par l'évêque et organisé autour de deux typologies (celles des confessés et celle des confesseurs, principalement à partir du critère générationnel) accompagnées d'une réflexion sur l'évolution du sacrement depuis le Concile Vatican II (avec un double aspect d'acclimatation et d'adaptation de ce sacrement tombé en désuétude) ; (b) chaque zone a produit, dans un second temps, un texte (en fait mis à part la zone verte, il s'agit de plusieurs textes juxtaposés, émanant de différents acteurs, individuels ou collectifs plutôt que d'une synthèse délibérée comme telle par un ensemble d'acteurs) ; (c) enfin les réflexions de l'évêque censées résulter des deux premiers aspects et produire un consensus. On peut finalement remarquer que la coexistence entre d'un coté des prises de position juxtaposées les unes aux autres sans activité de délibération et de construction d'un consensus et d'un autre côté la prise de position de l'évêque est confirmée par d'autres études sur les synodes (Goudet, 1997 : pp. 217 et 225 ; Courcy, 1997 : p. 291).

1.1.3 Décisions épiscopales

Les décisions épiscopales concernent principalement le contrôle de tout document envoyé au nom de l'évêché[217] et les nominations. Par décisions épiscopales, on veut dire les décisions prises par l'évêque, dans notre cas, le plus souvent en concertation avec le conseil épiscopal, le conseil presbytéral ou le conseil pastoral diocésain. On peut distinguer plusieurs registres parmi ces décisions :

[217] Dans ce cadre, l'une des activités de l'évêque est de donner l'*imprimatur* (c'est-à-dire le label catholique) à des publications.

(a) Un rôle de « définition théologique de la situation » par l'intermédiaire des « éditoriaux » du journal diocésain, des orientations pastorales, d'homélies ou d'autres textes ; l'ensemble contribuant à la production de ce que l'on a appelé une « théologie à moyenne portée ».

(b) Rôle de « propositions pastorales » concernant la Réconciliation, la production d'une « charte de la catéchèse et éveil à la Foi » avec le service diocésain concerné, le renouvellement du document « Aumôneries ou Souffle de l'Esprit » ; et plus généralement avec les orientations pastorales diocésaines que nous abordons par la suite.

(c) Rôle de « définition des frontières » du catholicisme avec par exemple la cas de la communauté traditionaliste de Port-Marly et la distinction établie par Mgr Thomas entre « intégriste » et « traditionaliste », ou bien encore la reconnaissance de groupes religieux soit charismatiques (« Fondation pour un monde nouveau », un groupe classé comme charismatique, par exemple) soit traditionalistes.

(d) Rôle d' « organisateur » au moyen d'ordonnances concernant l'organisation du diocèse : création de paroisse, celle de Saint-Quentin-les-Sources (*Sources*, septembre 1991) ; redécoupage d'un doyenné (celui de Saint-Quentin le partageant en deux : le doyenné de Saint-Quentin est et celui de Saint-Quentin ouest) (*Sources*, septembre, 1994) ; de fusion entre deux paroisses (Saint Nicolas et Notre Dame de la Croix situés à Maisons-Laffite) (*Sources*, octobre 1994) ; visant à préciser la définition des différentes instances pastorales paroissiales (conseil pastoral ; équipe pastorale ; groupe ou comité de coordination ou concertation) (décembre, 1994) ; ouverture de la maison Saint-Jean Baptiste (*Sources*, mars 1996) pour le « discernement des vocations au ministère presbytéral », c'est-à-dire l'accueil adapté à des jeunes qui font des études supérieures ou exercent une profession et qui se destinent à la prêtrise.

(e) Un rôle de « manager » avec principalement l'affectation des prêtres, la rédaction de lettres de mission (prêtres, diacre permanents, laïc en responsabilité). L'affectation des prêtres constitue l'un des principaux leviers de pouvoir de l'évêque à l'égard du clergé presbytéral. On peut ajouter la définition et l'attribution de mandats diocésains. Nous abordons par la suite ces questions, ainsi que celle de l'évaluation du travail des prêtres.

1.2 Orientations pastorales diocésaines et mise en oeuvre d'un projet pastoral diocésain

1.2.1 Orientations pastorales diocésaines, transformations de l'organisation et « théologie de moyenne portée »

On peut proposer une description des prises de position pastorales de l'évêque en place au moment de l'étude à partir de deux textes décrivant les orientations pastorales pour deux périodes quinquennales Nous avons pris pour référence les « réflexions pastorales proposées par Mgr Jean-Charles Thomas pour

les années 1997-2002 », c'est-à-dire les orientations diocésaines en cours au moment de la réalisation de l'étude. Nous avons complété ce texte par les « orientations pastorales pour les cinq prochaines années, 1992-1997 »[218]. Il faut noter que le premier texte cité adopte comme point de départ la conclusion du « rapport quinquennal » rédigé en janvier 1997 pour la visite *ad limina* prévue au printemps 1997. Enfin ces textes sont supposés être portés à la connaissance des chrétiens du département et en premier lieu celle des laïcs en responsabilité et des ministères ordonnés, prêtres et diacres permanents. Dans notre perspective, l'élaboration d'orientations pastorales par l'évêque résulte premièrement de ses convictions personnelles, ensuite, de l'adaptation au contexte local qui implique une « définition de la situation », ce qui suppose une sélection de phénomènes sociaux, économiques et ecclésiaux et leur articulation avec la réception et la diffusion des décisions ou textes élaborés à Rome ou provenant de la conférence épiscopale de France (citer de tels textes est un élément manifestant d'allégeance à l'égard de ces deux institutions). Enfin cet évêque souligne combien les réflexions proposées pour les années 1997 à 2002 ne constituent pas un « plan d'action pastorale », mais l'occasion de présenter sa pensée personnelle au fondement de ses décisions pastorales, pensée personnelle à l'égard de laquelle les communautés sont invités à prendre connaissance mais à y adhérer en « juste liberté ». Deux raisons explicitées motivent l'évêque quant au fait de ne pas imposer d'en haut des directives en matière pastorale : d'une part, le principe de subsidiarité qui fait des conseils pastoraux (et des équipes pastorales) les principaux acteurs dans l'élaboration des projets pastoraux au niveau local ; d'autre part, le constat de la diversité des situations sociales locales (milieu populaire, classe moyenne, milieu aisé à très aisé) et des moyens d'action pastorale (budget, nombre de bénévoles).

On peut condenser la pensée de Mgr Thomas à partir de son anticipation des évolutions sociales à venir et de la place des chrétiens à construire et revendiquer en conséquence. On peut décomposer les orientations pastorales diocésaines pour les années s'étalant de 1997 à 2002 en trois parties. Tout d'abord, cet évêque propose une description de la société française et de son évolution et la considère à partir de normes évangéliques intangibles, « humanisées » et « politisées ».

> Il rappelle tout d'abord les normes évangéliques : (a) le caractère central de la dignité et de la responsabilité de la personne ; (b) l'exigence d'accord entre les différences, d'originalité et de liberté avec la reconnaissance mutuelle et la réconciliation ou la paix ; (c) la lutte contre les « fractures sociales » au moyen d'une réflexion de longue haleine et en mobilisant l'opinion publique. Ensuite, trois éléments façonnent l'avenir de la société française : (a) la technicisation de la vie sociale et de la communication au détriment des vieux, des « non-performants » et des pauvres ; (b) la course à la réussite sous toutes ses formes, délivrée de tout complexe et de toute morale ; (c) l'accentuation des « cassures sociales » provoquant la perte de repères et l'exacerbation de la haine de l'« autre ». Enfin il s'interroge sur les comportements à adopter par les chrétiens dans ce contexte ? (a) les chrétiens seront-ils en position de promouvoir sur la scène publique les valeurs évangéliques à l'égard des évolutions anticipées ?; (b) la religion

[218] Il existe une différence entre les deux textes. Elle réside, dans le texte le plus récent, dans l'absence de prises de positions telles que l'accueil eucharistique des divorcés-remariés, l'invitation à un débat sérieux sur l'ordination d'hommes mariés et sur la reconnaissance quasi-ministérielle des laïcs en responsabilité, dont une large fraction sont des femmes ou encore les critiques à l'égard de l'omniprésence de Rome sur les questions de sexualité.

(distincte des entreprises à tendance sectaire) peut être conçue (et doit être diffusée comme tel) comme une attitude raisonnable et utile (et non une régression ou une déshumanisation) capable de réguler la vie sociale et d'améliorer l'humain ; (c) l'implication dans les grands débats sociaux (démographie et santé, famille, répartition des richesses).

Mgr Thomas revient sur les six orientations pastorales proposées pour les années 1992-1997 et présente un bilan, qui oscille entre ce qui a été fait et ce qui reste à faire. L'évêque annonce à la fin de son bilan sa volonté de conserver ces orientations pour les années 1997-2002. De façon condensée, on peut considérer que la perspective adoptée par l'évêque est une posture à tendance « militante » voire « intellectuelle » (et nettement moins « rituelle ») : participation de l'Eglise catholique aux débats de société, conception positive du monde qu'il s'agit de transformer au moyen d'actions individuelles et collectives, conception de l'évangélisation comme activité de diffusion de la bonne nouvelle plutôt qu'activité sacramentaire, promotion d'un laïcat éclairé, responsabilisé et entretenant une relation personnelle au Christ.

La société contemporaine, notamment par l'intermédiaire des médias de masse, contribue à une constante mise en question sur de multiples enjeux sociaux (bioéthique, systèmes économiques ou politiques, rapport aux grandes religions et aux sectes ou encore le thème de l'éducation dans le cadre familial ou scolaire). Cependant, le magistère catholique ne peut répondre de façon satisfaisante à tous ces enjeux par manque de rapidité et du fait d'un langage jugé inadapté par les non-catholiques. Au contraire, la contribution catholique à de tels enjeux doit faire usage d'un langage adapté et de moyens de communication modernes. Ainsi le fonctionnement hiérarchique de l'Eglise est considéré comme peu approprié et doit être remplacé par un fonctionnement en trois étapes : (a) se laisser habiter par l'Esprit Saint, (b) examiner avec d'autres ses propres points de vue, (c) user individuellement et collectivement de moyens de formation et de discernement. Ainsi l'une des premières orientations pastorales repose-t-elle sur l'offre d'une formation chrétienne personnalisée afin de faire en sorte que chaque catholique soit capable de raisonner personnellement à partir des principaux documents produits par cette Eglise, à vivre selon sa conscience et non selon les jugements formulés par l'institution ecclésiale : une telle orientation peut être réalisée au moyen de formations (service diocésain, conférences et formations dans les paroisses), d'homélies, des journaux paroissiaux, du catéchisme de l'Eglise universelle et de l'encyclique « Splendor Veritas ». Il s'agit de promouvoir les débats et publications sur les décisions de conscience (exemple des divorcés-remariés). En plus de la messe et de l'homélie dominicale, l'évêque souligne l'importance de la réflexion, seule, en famille ou en groupe sur l'Evangile et les textes des apôtres et l'importance du dialogue sur la relation au Christ.

Un deuxième élément concerne l'attitude des catholiques à l'égard des grands enjeux de société. Il s'agit de dépasser les aspects qualifiés d'accessoires, sources inutiles d'oppositions internes, au profit d'un discours catholique consensuel. Cela suppose une hiérarchisation des valeurs fondée sur la Révélation chrétienne (en partant du constat que trop de chrétiens accordent la même importance, par exemple, aux règles du jeûne eucharistique ou au commandement de se laisser réconcilier (confession)) et un équilibre des différents éléments de la croyance catholique (Foi, Espérance, Amour, la vie dans le monde, le rapport aux autres, l'engagement dans le monde ou encore la vocation des disciples du Christ). La deuxième grande orientation met ainsi l'accent sur la proposition (prioritaire) d'un rapport personnel au Christ, en soulignant que les propositions d'expérience chrétienne en Eglise catholique sont souvent perçues comme limitées, du fait notamment d'une interférence (ou d'une confusion) entre appartenance au Père et appartenance à l'institution : ainsi des personnes peuvent-elles adopter des attitudes catholiques sans pratiquer au sens institutionnel du terme ; et d'autres

pratiquer mais sans avoir découvert le Dieu de Jésus Christ. L'évêque fait ici usage d'une part d'une double notion[219] certainement complémentaire et fondamentale dans le catholicisme (notamment dans la perspective de l'acculturation et de la préservation du capital symbolique de cette Eglise) : celle d'incarnation (le fait que le dieu catholique se soit fait homme pour se révéler) et de divinisation (le fait que l'homme soit créé par le dieu catholique à son image, ce qui incite à se concevoir comme « images de Dieu » au moyen, par exemple, de l'étude de la Bible.) ; et d'autre part, de la conception trinitaire de la croyance catholique en faisant référence successivement au dieu catholique, à l'Esprit Saint (se laisser habiter par l'Esprit (présence en soi et travail intérieur) au moyen de l'inspiration (mystique) et de la rencontre avec les grands spirituels (quelle que soit leur religion) et à Jésus Christ. L'entretien d'une relation personnelle au Christ peut se réaliser en discernant l'expérience spirituelle de chaque chrétien ou groupe de chrétiens et la renforcer au moyen de l'homélie ou de la catéchèse (mentionne l'élaboration d'une catéchèse pour enfant, développant la relation personnelle au Christ) et en soulignant que la dimension originale du Christianisme réside dans cette relation personnelle au Christ. Plus généralement, l'évêque préconise l'adoption d'un rapport positif et ouvert au monde plutôt que de s'attacher à la conformité à un ensemble de prescriptions.

La troisième orientation concerne la priorité donnée à la mission des catholiques dans le monde. Il s'agit principalement de chercher des solutions aux problèmes de société et aux drames du monde. Cette orientation part de la « disqualification » des catholiques favorisant la pratique de quelques commandements dans un but personnel afin d'obtenir un bon jugement du dieu catholique et la vie éternelle, et pour qui le religieux se restreint à l'aide apportée à l'Eglise et à son renouveau, à la qualité des célébrations ou de la catéchèse. Cette conception de l'identité catholique comporte le risque de transformer l'Eglise en une société-écran, c'est-à-dire une institution à traverser pour retrouver l'accès au monde. Alors que la bonne nouvelle est adressée à tout le monde et non aux seuls croyants. Il s'agit de promouvoir la participation des catholiques à la vie sociale, économique, politique, scientifique et culturelle avec pour mission de transformer le monde. Il s'agit de s'engager dans la société – l'expression du levain dans la pâte est reprise – malgré le climat d'indifférence, de dérision voire d'hostilité à l'égard des catholiques[220].

La quatrième priorité est accordée à la communion entre personnes et groupes différents au sein du monde catholique, entre chrétiens (protestant et orthodoxe) et avec les autres religions (judaïsme, Islam, franc-maçonnerie). L'évêque rappelle combien l'uniformité n'est pas synonyme d'unité et que la diversité des tendances doit être acceptée.

Une cinquième orientation concerne la place des ministres ordonnés[221] et particulièrement le risque de confusion entre le pouvoir sacramentel (issu du pouvoir d'ordre) et le pouvoir de décision (théoriquement partagé de façon plus ou moins collégiale avec d'autres, prêtres, diacres permanents et laïcs). Un débat éclairé et solide sur l'ordination d'hommes mariés voire de femmes est encouragé du fait que ces questions sont fréquemment posées dans les différentes communautés (sans que l'évêque ne prenne position). Il s'agit de distinguer l'Eglise catholique des institutions profanes en mettant l'accent sur foi vécue personnellement en relation avec les autres, sur le charisme d'utilité reconnue par les autres et accomplie au moyen d'actions communes et sur le fait de dépasser le cadre local au profit de l'universel

---

[219] Cette double notion est au fondement – à partir d'une interprétation – de l'opposition entre une conception horizontale de la relation au dieu catholique et une conception verticale.

[220] On retrouve là une conception ascétique intramondaine très claire.

[221] On notera particulièrement : « Les ministres ordonnés participent à l'unique sacrement de l'Ordre » qui comporte le service épiscopal, le service presbytéral et le service diaconal. Isoler l'unique service presbytéral, le présenter trop souvent comme ministère sacerdotal (...) c'est l'enfermer dans des impasses. »

> Un sixième aspect est mis en avant, celui de la vie conjugale dans le sacrement du mariage chrétien : (a) la relation conjugale dans le monde moderne (mariage religieux ou civil ; exigences à avoir à l'égard d'un couple souhaitant un mariage religieux) avec le souhait du développement d'une mystique du mariage, (b) la place de la femme au sein de l'Eglise catholique et (c) les questions concernant les divorcés et les divorcés-remariés et notamment leur place dans les communautés chrétiennes.

Une série de mesures concernant les prêtres et plus largement les « responsables pastoraux » est également présentée : la mise en place d'un système de contrôle et d'évaluation des prêtres[222] et de tous les responsables pastoraux, le constat de l'augmentation du groupe des diacres permanents, la création de 16 équipes pastorales et le fait que 60% des paroisses disposent d'un conseil pastoral[223] ; la présence dans le diocèse de cinq agglomérations en milieu populaire pose la question des besoins particuliers des communautés ethniques, besoins qui s'expriment à travers des mentalités religieuses différentes ; la transformation de la méthode de nomination des prêtres sur la base d'un élargissement de la consultation (prêtres du doyenné et laïcs sur place) ; la localisation prioritaire des stages des séminaristes dans des paroisses permettant l'initiation à la collaboration entre prêtres et laïcs.

1.2.2 Un exemple de projet pastoral diocésain : le cas du journal Fraternité-Yvelines (1991-1996)[224]

Nous n'avons pas l'ambition de retracer l'histoire exhaustive de l' « échec »[225] du journal mais d'illustrer les difficultés rencontrées par l'évêque afin de bâtir un projet pastoral (très coûteux économiquement)

---

[222] Question que nous abordons un peu plus loin dans le texte.

[223] Il s'agit des chiffres au moment de la rédaction des orientations.

[224] Cet épisode du diocèse a été reconstitué à partir de deux sources : d'un côté, le journal diocésain *Sources* (déc. 1991 ; juin 1992 ; numéro spécial concernant « Fraternité Yvelines » en déc. 1993 ; déc. 1996) et de l'autre; des entretiens menés auprès de prêtres, diacres permanents et laïcs.

[225] « Il y a une entreprise à laquelle j'ai été intéressée une fois que ça a été la catastrophe. Bon Mgr Thomas a essayé d'annoncer l'Evangile à ceux qui n'en parlent jamais par le biais du journal Fraternité Yvelines. Dont vous avez peut-être entendu parler ? Qui a été probablement la catastrophe de l'Eglise de Versailles dans ces dernières années. Ça a été un échec complet. Enfin un échec complet. On ne peut pas juger, si vous voulez. Au moins, oui, ça a été une catastrophe sur le plan financier. Ça a quand même coûté pas mal d'argent. Bon. Et c'est à ce moment là que Mgr Thomas a dit, à moi personnellement : « Il faut que vous me fassiez un bilan. » Quand je lui ai amené le bilan – moi, je n'étais pas dans le journal – et quand je lui ai amené le bilan, il m'a dit: « Effectivement. Oooh. ». J'ai dit: « Si, c'est vrai. C'est tout. C'est comme ça. Et puis c'est tout. » On a pu les porter. On a pu les porter. Or ça a capoté. Pourquoi ça a capoté ? Parce que... Pour plusieurs raisons. Ça coûte cher un journal. Ça coûte très cher. Donc il faut que tout le monde s'y mette. Alors on avait trois types de ressources. Trois types de ressources. Publicité. Bon. Alors on s'est grandement gouré. Parce qu'on a fait des études de publicité ou de rentabilité par la publicité à un moment où la publicité dans tous les journaux s'effondrait. Et où pour faire de la publicité, nous, il fallait dépouiller les... feuilles paroissiales, si vous voulez, d'une publicité locale pour la transférer sur une publicité diocésaine. (...) Là il s'est fait avoir, Mgr Thomas. Ca, c'est sûr et certain. On l'a eu là-dessus. Personne n'y a pensé. Mgr Thomas avait demandé aux paroisses et notamment aux paroisses les plus riches d'être généreuses et de participer financièrement à ce journal. Or il se trouve que les paroisses qui ont participé, c'étaient les paroisses les plus pauvres. Oui. Les paroisses les plus riches, en, particulier, les deux paroisses les plus riches, les deux villes les plus riches, n'ont pas participé. Pas un rond. Pas un rond. Vraiment. Oui. Dans ces cas là, oui, ce n'est pas possible, si vous voulez. Les autres, elles ne peuvent pas tenir. Comprenez-vous. Si vous allez demander aux gens des Mureaux [Nom d'une commune en milieu populaire] de payer le journal qu'on vient distribuer gratuitement dans votre boite. Les gens, ils se disent : « Il y a un truc qui ne va pas là-dedans. Nous, gratuitement, on veut bien le

sans un soutien local et plus particulièrement sans le soutien des paroisses les plus riches du diocèse. Cela révèle la dépendance économique et en partie pastorale de l'évêché à l'égard des paroisses. Il faut souligner que la plupart des paroisses possèdent leur propre journal et pour les paroisses les plus riches ont d'une part les moyens de réaliser un journal de qualité (dans la forme) et d'autre part les moyens de le distribuer à relativement grande échelle. Le deuxième problème réside dans les difficultés pour adopter un langage commun pour l'ensemble du diocèse : du fait de la diversité socioprofessionnelle du diocèse, les articles du journal encouraient le risque d'être « politisés » (« communistes » pour les uns ou « bourgeois traditionnels » pour les autres). Enfin, l'échec du journal révèle les rapports difficiles entre responsables « sur le terrain » et membres des services diocésains. Le journal était théoriquement le fruit de la collaboration de toutes les paroisses, pour être ensuite centralisée autour d'une équipe de journalistes professionnels.

Le journal Fraternité-Yvelines (qui fut l'objet d'un suivi par les diocèses voisins) avait pour objectif de diffuser le message catholique auprès de tous les habitants du département au moyen d'un journal mensuel gratuit plutôt que la radio ou la télévision (Présentation par l'évêque : *Sources*, déc. 1991). A partir de Noël 1991, six numéros à l'essai furent distribués à 70 000 exemplaires. L'objectif était de mener l'expérience et de la reconduire – en cas de réussite – en visant la distribution de dix numéros par an aux 430 000 foyers que comptaient les Yvelines. Quatre secteurs, c'est-à-dire un peu plus du huitième des paroisses du diocèse, participaient à l'expérience. Le journal était organisé initialement autour d'une équipe de journalistes professionnels rassemblant les contributions paroissiales et cherchant à donner un ton commun tout en préservant la diversité du diocèse. L'originalité du projet mis en avant par ses promoteurs résidait justement dans cette collaboration entre paroisses (*Sources*, déc. 1993). Il était d'autre part financé par des recettes publicitaires et par une subvention diocésaine. Dès 1992 la charge

---

prendre. Mais question de payer, non, ce n'est pas notre truc. » Voyez. Bon les autres. C'est tout. Bon il n'y avait pas de ressources. Et puis troisièmement, je crois qu'il n'a pas reçu de la part... d'un certain nombre de curés un encouragement vraiment forcené, si vous voulez. Bon il y a des curés qui ont suivi. Oui, oui. Il y a des curés qui ont suivi. Il y a des paroisses qui ont eu leur comité de rédaction. Bon. Ajoutez à ça deux ou trois éditoriaux qui ont été juste à la limite de... du... à la limite de ce qu'on peut lire à Sartrouville [commune en milieu populaire] mais de ce que l'on ne peut pas lire à Versailles. Vous voyez. C'est-à-dire pas suffisamment bleu à Versailles. Et puis déjà un peu rouge à Sartrouville, si vous voulez. [rire] Bon alors évidemment, il naviguait là-dedans le rédacteur en chef. Il naviguait entre les deux. Un jour, les gens qui étaient un peu de sang trop bleu sont venus dire à l'Evêque : « Il ne faut pas charrier. Nous, on ne veut pas d'un journal communiste. » C'est ça, si vous voulez. Le journal... Fraternité déjà, le titre, il aurait fallu se casser la tête pour savoir comment il fallait l'appeler. Le mot fraternel là où Louis XIV a vécu, ça passe mal. Il a vécu à Saint-Germain. Il a vécu à Versailles. Alors vous voyez le mot fraternel, ça passe mal. « Fraternel oui. Mais fraternel dans nos milieux. » (...) Alors là dessus, on s'est cassé la figure. Bon c'est tout. On s'est cassé la figure. C'est une expérience. Il l'a faite. Il l'a faite. Il l'a faite en conscience, lui aussi. Il ne sait pas dire aujourd'hui « j'ai eu raison ou j'ai eu tort. » il a raison le Père Evêque. Voyez-vous. Il y a sûrement des gens qui à travers les dix ou vingt numéros qu'on a publiés. Oui, ça a dû vivre deux ans [En fait, le journal a duré cinq ans mais sous des formes et un tirage différents]. Donc vingt-quatre numéros qu'on a publiés. Il y a des gens qui ont dit: « Oui, c'est vrai. L'Eglise, elle évolue. » On a rencontré des interviews. Ou on a lu des articles. Ou on a lu des mots de l'Evêque qui nous ont mis un petit peu du baume dans le coeur. On n'est peut-être pas revenu dans l'Eglise pour ça. Mais ça nous a mis un peu de baume dans le cœur. Bon mais le côté négatif, ce sont des gens qui ont dit: « Bon l'Eglise, l'Evangile, ce n'est quand même pas la révolution. » Le journal n'avait rien de révolutionnaire. Le journal n'avait rien de révolutionnaire. Voyez-vous. Mais effectivement, s'il y a une bande dessinée qui parle de Jésus qui tape dans le dos d'un juif là comme ça en disant: « T'es sympa. » « Ooooh le juif sympa. Moi, je cherche... » [rire] Voyez-vous. C'était ça. » (diacre permanent : tendance socio-politique)

financière du journal est présentée comme trop lourde – du fait de recettes publicitaires trop faibles – et doit faire appel à la contribution des paroisses (*Sources*, juin 1992). En décembre 1993, un numéro spécial de *Sources*, réalisé par l'association Paroisses et Médias (créé entre temps afin de prendre en charge l'élaboration du journal) est consacré à Fraternité-Yvelines afin d'expliciter l'organisation et le financement du journal (sorte de politique de relations publiques auprès des paroisses afin de convaincre ces dernières de participer au projet) et afin de décrire la réorganisation du journal prenant en compte les critiques exprimées[226]. Afin de démontrer l'importance du journal, deux sondages ont été réalisés à la sortie de deux grands magasins dans deux villes différentes (selon trois critères : la réception du journal, la lecteur du journal, l'appréciation du journal).

Dans cette édition spéciale, plusieurs éléments polémiques sont expliqués. Un premier aspect concerne le contenu éditorial du journal. Les rédacteurs en chef soulignent que Fraternité-Yvelines vise la production d'un journal qui soit le plus accessible possible et doit donc s'inscrire dans les préoccupations de la vie quotidienne. Il ne vise pas les « chrétiens pratiquants » qui peuvent se ressourcer autrement. « Par contre, celui qui est éloigné de l'Eglise a souvent une vision dépassée d'une institution rigide. Il considère parfois les chrétiens comme des gens « hors du temps », loin des préoccupations et des problèmes actuels. » (*Sources*, déc. 1993) Deux autres éléments du journal sont soulignés : d'une part, l'emploi de « vedettes » pour la une du journal est justifié par le fait que ces dernières sont considérées comme le seul élément culturel commun aux différents univers sociaux qui composent le diocèse ; d'autre part, la question se pose de voir explicitement ou non exposée l'identité catholique du journal. En fait, le lecteur non-catholique du journal doit théoriquement recevoir le journal, ne pas au premier regard remarquer qu'il s'agit d'un journal catholique, le lire et le trouver (éventuellement) intéressant puis finalement se rendre compte qu'il s'agit d'un journal édité par des catholiques et conclure que les catholiques sont capables de produire un journal intéressant en prise avec les réalités sociales, culturelles ou économiques actuelles[227].

Un deuxième aspect concerne l'organisation du journal. Une équipe de journalistes centralisait l'édition mais tous les paroissiens étaient invités à participer à l'élaboration du journal. Il s'agissait théoriquement d'enraciner chaque numéro dans la vie locale ; chaque équipe locale de rédaction étant responsable du contenu qu'elle proposait. En matière de relations publiques, il s'agissait à la fois de diffuser l'idée que le journal n'est pas l'affaire de quelques uns et d'autre part souligner que les articles relevaient d'une responsabilité locale et non diocésaine (surtout pour ceux considérés comme « politisés »). Plus largement l'organisation de l'élaboration du journal est présentée (sous sa forme actualisée du fait de la création d'un conseil éditorial et de la rédaction d'une charte éditorial par l'évêque qui met l'accent sur la

---

[226] On peut souligner deux principales critiques : d'une part, la faible remontée des articles élaborés localement et d'autre part, le fait que le journal contourne les communautés locales au moyen d'une distribution directe dans les boites aux lettres, plutôt que d'être prise en charge par les paroissiens, qui auraient ainsi eu la possibilité de remettre en mains propres le journal.

[227] On retrouve là le raisonnement « militant ».

prise en compte de la diversité du diocèse dans le journal diocésain). Cette organisation s'avérait relativement complexe[228] et on note l'adjonction, au côté d'un conseil éditorial (composé de prêtres et de laïcs), d'un organe de contrôle du travail de centralisation réalisé par le comité diocésain de rédaction, c'est-à-dire veiller à ce que le journal soit conforme à la charte éditoriale et aux orientations pastorales du diocèse. Enfin le financement du journal est présenté ainsi : la publicité y contribue pour 27%, les paroisses pour 20 et le diocèse pour 53 dans le cas de 270 000 exemplaires (comparés aux 500 000 foyers visés). Quels sont les autres problèmes soulevés dans ce numéro spécial et provenant apparemment des acteurs paroissiaux ? Tout d'abord, les paroisses hésitent à abandonner leur propre journal d'autant plus que le journal diocésain, est pour les paroisses les plus perplexes, reçu au milieu des publicités ce qui ne favorise par un accueil satisfaisant. Pour d'autres paroisses, le contenu éditorial leur échappe. Enfin les paroisses les plus riches ne contribuent pas (article et argent) au journal. On note également le soutien passif de certaines paroisses qui ne font ni publicité pour le journal ni le lien entre elles et le journal.

En novembre 1995 (*Sources*), les difficultés rencontrées par le journal diocésain en matière de financement notamment sont à nouveau mentionnées. Puis en décembre 1996, la parution de Fraternité-Yvelines est suspendue pour 6 mois afin de fonder un nouveau projet, à partir d'une consultation des paroisses (projet du journal *Jéricho* mais qui n'aboutira pas). Ce principe de journal diocésain avait été remplacé au moment de l'enquête par quatre messages annuels de l'évêque remis aux paroisses et que celles-ci se chargeaient de distribuer aux non-catholiques.

2. Autres acteurs de l'administration diocésaine

Si l'on suit les propos des prêtres, la bureaucratie diocésaine se manifeste par l'intermédiaire d'un côté des proches conseillers de l'évêque et de l'autre des services diocésains. Même si bon nombre de prêtres (« intellectuels » et « militants ») revendiquent une plus grande décentralisation de l'Eglise catholique, la plupart des prêtres (« rituels » et « intellectuels ») désigne le diocèse comme faisant peser sur eux une certaine bureaucratie (recommandations, sermons modèles, tracts, etc.). De leur point de vue, les principales tensions entre niveaux hiérarchiques proviennent soit des proches conseillers de l'évêque, réunis au sein du conseil épiscopal, soit des services diocésains dont le pouvoir d'édicter des règles ayant trait à l'activité pastorale est considérée comme empiétant les prérogatives du prêtre dans la communauté locale.

---

[228] Juridiquement, Fraternité-Yvelines était géré par une société commerciale, la SOPREDY (Société de Presse et d'Edition des Yvelines) dont les principaux associés appartenaient majoritairement au centre diocésain d'information (Chrétiens – Médias et Paroisses – Médias).

2.1 Le conseil épiscopal

On peut se demander, à la façon de Gellard (1977), si le processus de centralisation (particulièrement concernant des questions techniques, juridiques ou financières) n'a pas profité aux instances intermédiaires entre l'évêque et les prêtres. Le ou les vicaires généraux, et quelle que soit leur appellation, les autres instances intermédiaires, ont très souvent été accusés par les prêtres de « comportements bureaucratiques », particulièrement lorsque l'évêque est peu présent (Tackett, 1977). Ce phénomène, comme nous l'avons noté en début de chapitre, provient de la délégation par l'évêque des tâches administratives[229]. La place importante occupée par les vicaires généraux semble constante dans l'histoire du gouvernement des diocèses, comme le confirment Hilaire et Cholvy pour la première partie du 20e siècle (1988 : p. 23)[230].

Le chapitre 10 décrira de façon plus précise l'activité des vicaires épiscopaux de zone, et leur rôle d'animation pastorale. On peut souligner deux changements dans les années 1960 et 1970 ayant trait pour l'un au vicaire général et pour l'autre au conseil épiscopal. D'une part, la décision unanimement souhaitée par les prêtres qu'il n'y ait qu'un seul vicaire général dans le diocèse. Pourquoi nommer plusieurs vicaires généraux ? Selon Chatellier (2002), ce phénomène résulta de l'obligation faite à l'évêque de nommer le (ou les) vicaires généraux parmi le chapitre cathédral. Le seul moyen dont disposait alors l'évêque pour affaiblir leur pouvoir était d'en multiplier le nombre. On peut penser que cette technique s'est perpétuée jusque là. Elle avait cependant pour conséquence de brouiller les relations entre vicaires généraux et prêtres de base, du fait de leur concurrence ou de leurs différences, et d'accentuer le sentiment que les intermédiaires entre l'évêque et les prêtres se comportaient de façon bureaucratique. La création d'un seul vicariat général a par contre comme conséquence potentielle de renforcer le pouvoir de cette fonction. L'évêque est – au moins dans un premier temps – « étranger » au diocèse contrairement à un vicaire général qui en émanerait[231], selon le même dilemme que dans la désignation du doyen (*cf.* chapitre 10) : un vicaire général fidèle à l'évêque mais susceptible de rencontrer des difficultés avec le clergé local ou un vicaire général reconnu par ses confrères mais dont la loyauté à leur égard pourrait entrer en conflit avec celle à l'égard de l'évêque. La conséquence peut en être une direction bicéphale du diocèse[232].

D'autre part, à partir de 1994, le conseil épiscopal va changer sa façon de se réunir en distinguant deux formes : d'une part, réuni de façon hebdomadaire en comité restreint, le conseil épiscopal rassemble autour de l'évêque le vicaire général, les quatre vicaires épiscopaux de zone et le chancelier. Ce conseil

---

[229] Le phénomène est d'autant plus intense lorsque les conseillers de l'évêque sont des « organisateurs ».
[230] Les deux historiens décrivent les vicaires généraux, comme les hommes « régnant » dans les évêchés : actifs, d'un bon niveau intellectuel, désireux de connaître la situation religieuse de leur diocèse, soucieux de former des chrétiens solides, coordinateur de l'action catholique et de diverses initiatives.
[231] Apparemment, aucune règle canonique n'oblige un évêque à sélectionner un vicaire général parmi le clergé local.
[232] Ce que ne sont pas loin de penser certains prêtres dans le diocèse, au moment de l'enquête.

restreint a pour objet la nomination des prêtres ; d'autre part, en comité élargi, le conseil épiscopal réunit les membres du conseil restreint ainsi que les autres vicaires épiscopaux, les deux économes diocésains, le secrétaire du conseil presbytéral. Le conseil épiscopal élargi se rassemble quatre fois par an afin de traiter la mise en œuvre d'initiatives pastorales, d'évaluer celles déjà engagées et enfin de réorganiser si nécessaire fonctionnements et structures du diocèse. Cette distinction vise apparemment à préserver la confidentialité de la politique d'affectations des prêtres. Celle-ci constitue en effet l'un des aspects les plus délicats et les plus discutés parmi les prêtres.

L'extrait d'entretien suivant condense plusieurs éléments du conseil épiscopal en place au moment de l'enquête. Composé en partie par une équipe de prêtres ayant développé une « pastorale en milieu indépendant » (plus ou moins affiliée aux offres intellectuelle et militante) et par un évêque proche des « militants », le conseil épiscopal n'est pas considéré par le prêtre 56, qui propose quant à lui une offre rituelle, comme représentatif de la diversité du diocèse. D'autre part, la position de retrait adoptée par l'évêque semble le situer en dehors du jeu politique quotidien, interne au diocèse, à la fois peu présent sur le terrain tout en étant accessible. Ses vicaires ont de cette façon un rôle de protection de l'évêque, s'occupant notamment du travail de gestion du personnel presbytéral et endossant les conséquences de leurs décisions, particulièrement dans le cadre de la politique d'affectation des prêtres dans les paroisses. Deuxièmement, l'autorité des conseillers de l'évêque est potentiellement renforcée pour deux autres raisons : leur cohésion (la « République des copains ») et le mode de nomination qui s'appuie pour une part sur leur statut informel auprès de leurs confrères (*cf.* chapitre 10).

> «Vous parait-il nécessaire de rendre compte de votre activité pastorale à votre hiérarchie ?
> *Indispensable.*
> Et alors à qui rendez-vous compte effectivement ?
> *C'est très mal fait. Je rends compte à mon curé. Non, j'exagère. Je rends compte à mon curé. Là-dessus de façon/ Je suis très légitimiste. Donc je n'ai aucune prétention à prendre la place du calife. Et tout ce dont je peux rendre compte de mon activité pastorale, je le rends compte. Il y a d'autres choses qui font partie comme je le disais tout à l'heure de tout ce qui est plus personnel [et qu'il aborde au sein d'une équipe de prêtres extérieure au diocèse]. Mais là, de toute façon, c'est ni/ Donc tout ce qui est activité pastorale, je rends compte à mon curé. Ou s'il y a des activités extra paroissiales, j'en/ Je crois que depuis que je suis ordonné, j'ai rencontré mon vicaire épiscopal une fois par an. Souvent à ma demande. Souvent à ma demande. Enregistrez. Non, parce qu'on nous le dit. C'est dans la lettre de mission. Mais, c'est de temps en temps. Et puis, je rencontre au moins une fois par an le vicaire général. J'ai rencontré depuis que je suis ordonné une fois par an mon évêque. Toujours sur ma demande. Beaucoup de gens/ Beaucoup de prêtres – je dis ça très simplement – beaucoup de jeunes prêtres reprochent à Monseigneur Thomas de ne pas être accessible. Je ne sais pas si vous l'avez entendu. Ou de ne pas avoir de contacts personnels avec nous. Je crois qu'il fallait les provoquer. Et à chaque fois que je les ai demandés, j'ai toujours été très très bien reçu. Je l'ai fait. Et c'est ce qui fait que j'ai eu la faiblesse de croire que j'avais une relation un peu spéciale par rapport à beaucoup de prêtres. J'avais un contact très direct avec lui. Qui m'était parfois reproché par les vicaires épiscopaux. Mais j'ai toujours préféré parler à Dieu qu'à ses Saints. Je pourrais vous donner un exemple précis. [Cite un exemple de négociation auprès de l'évêque] (...) Donc c'est une chose que j'ai traitée directement avec l'évêque parce que j'estimais, je persiste et signe, que ça n'a eu aucun problème. Et certains là auraient aimé qu'il*

y ait plus de bureaucratie. Et là, je crois que le fonctionnement que nous avons traditionnellement dans l'Eglise, il y a des moments où il ne faut pas qu'il y ait d'intermédiaires. Parce que l'évêque a, je dirais, la grâce d'Etat de prendre la décision qu'il faut prendre. Là-dessus, à mon avis, il y a eu une forme de dysfonctionnement. Alors je ne sais comment sera le futur [évêque]. Je lui ai déjà dis. Mais je crois/ C'est ce que j'appelle souvent de façon un peu abrupte la dictature du conseil épiscopal. Ou la République des copains parce que... Effectivement, c'est un – vous les avez rencontrés – effectivement c'est un groupe d'amis qui a plein de qualités. Mais ils ont tous le même âge et c'est un groupe d'amis. Je ne suis pas sûr que ce soit bon pour représenter la diversité d'un diocèse comme ça. Vous voulez les choses claires, vous les avez. Ça ne porte... aucun problème. C'est-à-dire que je travaille avec eux et... même avec Mgr Thomas. Et on n'a souvent pas été d'accord. Et quand je ne suis pas d'accord, je lui envoie un mèl. Ou je le vois. Vous l'avez peut-être vu au conseil presbytéral. Quand je ne suis pas d'accord, je... Et je suis très bien... Enfin voilà, ça ne me pose aucun problème. J'ai la réputation d'être une grande gueule. » (prêtre 56 : jeune prêtre et offre rituelle)

On peut s'interroger sur question de la représentativité de la composition du conseil épiscopal par rapport à la diversité du diocèse, souvent illustrée par la diversité des milieux socioculturels ou la diversité des sensibilités pastorales ou théologiques des prêtres. Autrement dit, le conseil épiscopal pourrait être théoriquement considéré comme le lieu de l'articulation entre les orientations personnelles de l'évêque et la diversité des « offres religieuses » proposées par les prêtres (en plus du conseil presbytéral). En disant cela, d'une certaine façon, on inverse le rapport entre l'évêque et le conseil épiscopal, en faisant de ce dernier moins un conseil de l'évêque, désigné et animé par celui-ci à sa discrétion, qu'un conseil représentatif émanant du clergé presbytéral[233].

2.2 Le management des prêtres

Les membres du conseil épiscopal (évêque, vicaire général et vicaires épiscopaux de zone) ont particulièrement une activité de management des prêtres selon trois dimensions : le processus d'affectation des prêtres dans une paroisse, le contrôle et l'évaluation de l'activité pastorale et la distribution de mandats étendus.

2.2.1 La politique d'affectation des prêtres

Le processus de nomination des prêtres constitue un des aspects les plus délicats de la politique épiscopale. Nous ne possédons que peu de données sur ce thème. Quelques exemples sont présentés à partir d'extraits d'entretiens réalisés auprès des membres de la hiérarchie, sans que l'on puisse leur donner un caractère représentatif de tous les enjeux que comprend la décision d'affectation. Soulignons simplement trois choses. Tout d'abord, l'affectation d'un prêtre dans une paroisse ne fait plus l'objet

[233] On pourrait également imaginer des représentants du clergé diaconal et des laïcs avec lettre de mission, membres d'équipes pastorales particulièrement.

d'une lettre de nomination mais d'une lettre de mission à l'instar de celle établie dans l'administration publique ou dans les entreprises. Celle-ci consigne les priorités pastorales du prêtre (populations visées, activités spécifiques, etc.), les exigences épiscopales dans l'organisation d'une paroisse (création d'un conseil pastoral, par exemple) et l'impératif de coopération (confrères, diacres permanents, laïcs en responsabilités ou aumôneries). Néanmoins ces lettres demeurent très générales et ne sont quasiment jamais mentionnées par les prêtres afin de décrire ou justifier leur activité[234].

Ensuite, la nomination des prêtres est en amont organisée autour du vicaire épiscopal de zone qui consulte l'équipe de zone (composée par les doyens) afin de déterminer la réaffectation ou non des prêtres. Lorsque un déplacement est jugé nécessaire, s'en suit une période de négociation à trois au moins entre le vicaire épiscopal, le prêtre à déplacer ou à affecter et la communauté locale[235]. Manifestement les prêtres ont la possibilité de refuser une affectation (surtout lorsque leur mandat n'est pas arrivé à terme ; en cas inverse, le droit est du côté de l'évêque) « en conscience » (exemple de 67)[236]. Par contre, on ne sait pas ce qu'il en est de l'avis des communautés locales, ni véritablement qui est consulté au sein de celles-ci (le conseil pastoral, l'équipe pastorale lorsqu'il en existe une, ou bien encore le conseil paroissial des affaires économiques).

Enfin, la diminution du nombre des prêtres a comme conséquence de rendre très difficile la politique d'affectation, et de façon générale rend quasi impossible la définition et la mise en œuvre d'une politique, les vicaires épiscopaux de zone étant contraint par la situation d'affecter « au coup par coup ».

L'extrait suivant présente le cas assez particulier du déplacement d'un prêtre alors que celui n'est plus considéré comme capable de remplir une charge curiale (capacité dont les critères sont difficiles à déterminer autrement que de façon générale et qui dépasse la seule compétence de célébration d'un rite : particulièrement la capacité à organiser et gérer administrativement une paroisse) avec plusieurs enjeux sous-jacents : (1) la gestion de ce cas implique de mettre les formes dans la relation entre le vicaire épiscopal et le prêtre, en ne dévoilant pas, de façon plus ou moins intentionnelle, la réalité telle qu'elle est perçue par les autres (les catholiques sur place) et en ne mettant pas en cause ni l'action du prêtre concerné ni son degré d'engagement et (2) illustre combien la gestion du cas (selon des techniques organisationnelles classiques) implique le recours à des relations ou lieux, autres que la relation entre le

---

[234] Les « laïcs en responsabilité » sont peut-être beaucoup plus sensibles à leur lettre de mission. Cependant les différents membres d'équipe pastorale rencontrés n'entretenaient pas la même attitude à son égard. Pour l'un des membres les plus sensibles à la lettre de mission, celle-ci, confiée par l'évêque et signée sur l'autel lors de l'installation de l'équipe, constitue un « fil rouge » ou un « cadre général » qui a valeur d'engagement et d'exigence de coopération. Cette lettre ne précise pas cependant la nature précise du travail à réaliser ou son organisation. Il s'agit d'un dispositif de lien avec l'Eglise et d'unité, facilitant la coordination d'équipes de travail dont les membres ont des profils différents.

[235] « L'évêque diocésain confiera une paroisse vacante à celui, qu'après mûre réflexion, il estime apte à assumer la charge de la paroisse, toute acception de personnes étant exclue. Pour juger des aptitudes, il consultera le vicaire forain et fera une enquête appropriée, en consultant, au besoin, certains prêtres ainsi que des laïcs. » (c. 524)

[236] Au moment de l'enquête, un prêtre a refusé d'être déplacé, ce qui a occasionné l'activation d'une « équipe d'arbitrage » (composée d'autres curés du diocèse et selon les dispositions canoniques dans le domaine) afin de gérer le différend entre le curé et l'évêque. Par manque d'éléments supplémentaires, nous ne pouvons faire état de cet événement que de façon allusive, qui a néanmoins abouti au départ du curé.

prêtre et le vicaire épiscopal, dans lesquels le discours tenu est différent : conseil épiscopal pour l'un et équipe de prêtres ou prêtres confidents pour l'autre.

> *« [Introduisant l'entretien avec le double aspect institutionnel et informel des relations entre prêtres] (...) Par exemple en termes de nominations. C'est clair que... moi, j'ai des données que je ne peux pas forcément dire pleinement. Et que d'autre part, des prêtres... à qui... soit qui... Enfin pour lesquels il est question de changement de nomination ne sont pas forcément dans une situation où ils peuvent tout me dire. Parce que... Parce que ce n'est pas forc... Je vais prendre un exemple précis. C'est ce que je suis en train de chercher dans ma tête. C'est pour ça que j'hésite. J'avais envie de repasser à un exemple précis. Je vais le faire sans citer le nom. Là il y a un prêtre qui est curé – Peut-être tu découvriras qui c'est. Mais ça n'a pas d'importance (...). Et en fait, un certain nombre de chrétiens (...) d'où il était curé et le doyen m'ont dit : « Ça fait [plus de six ans] qu'il est là. Il n'y... C'est en train... de crever. » Et moi, je le percevais aussi. Mais lui, il ne le percevait pas. Ou pas comme ça dans tous les cas. Tu vois. Moi, je... Ce prêtre là/ Qui au demeurant d'ailleurs est un homme qui fait du bon boulot, qui est convaincu par rapport à ce qu'il fait. D'ailleurs ce n'est pas un jugement par rapport à ce qu'il est et à ce qu'il fait. Et moi, ma situation, c'est premièrement d'essayer de prendre en compte ce qui m'a été dit par des gens qui sont plus proches de lui sur le terrain. Et deuxièmement de ne pas casser le bonhomme. Lui faire une proposition. Où il ne serait plus en responsabilité de curé mais où il aurait encore un ministère important à donner. Mais je ne peux pas tout lui dire. Et lui-même de son côté se rendait-il bien compte (...). [qu'il avait la possibilité soit de rester jusqu'à la retraite] Ou bien c'était à ce moment là qu'il fallait accepter une autre proposition. Mais il n'en avait pas envie. Et donc il était lui aussi un peu coincé pour... tout me dire. Et moi, je comprends bien que dans ce type de relations – que je crois on a bien mené tous les deux. Enfin qu'on n'a pas trop mal mené tous les deux – il est resté des choses, des choses que sûrement lui il a pu partager avec d'autres prêtres. Et c'est tant mieux qu'il ait pu en parler avec d'autres. De même que moi, j'en ai parlé au conseil épiscopal pas exactement de la même façon que j'en ai parlé avec lui [c'est-à-dire sans lui rapporter les propos tenus par les fidèles sur place soulignant l'incapacité du prêtre à exercer une charge curiale]. Et heureusement qu'on a ces autres lieux. Il ne s'agit pas de se cacher les choses. Mais il s'agissait/ Au sens volontaire du terme [se cacher les choses]. Mais il s'agissait de ne rien se dire qui allait l'abîmer. Tu vois. Et c'est là où je dis l'institutionnel forcément est amené à... enfin à la fois à prendre des décisions ou à faire des propositions ou à mener une réflexion ou une relation avec les personnes. Puis c'est de la responsabilité de l'institution. Et puis en même temps, la personne, il faut qu'elle ait un lieu pour en parler autrement. Voilà. Alors est-ce que c'est un manque de liberté dans la relation entre l'institution et la personne ? Je ne suis pas sûr. Mais je crois que c'est deux paroles différentes. Et y compris d'ailleurs... Ce n'était pas dans ce cas-là mais dans d'autres cas où on pourra dire : « Mais le vicaire épiscopal, il nous emmerde. Il m'emmerde. » Ou : « Il ne comprend pas. » Tu vois. Mais ça, c'est la parole qui est dite autre part. Mais en même temps dans le dialogue qu'on a ensemble, la personne, elle sait très bien que ce que je lui demande ce n'est pas complètement aberrant. » (prêtre 42 : conseiller de l'évêque).*

Le second extrait expose un autre cas assez particulier, celui d'un village dont la « vie chrétienne » est réveillée avec la prise en charge temporaire d'un nouveau prêtre. L'une des difficultés pour l'organisation diocésaine est de construire des structures permanentes et non d'en rester à une activité religieuse conditionnée par la relation personnelle (et donc instable) entre une communauté (ou une fraction de celle-ci) et un prêtre.

« (...) L'autre cas là, c'est [nom de la paroisse], par exemple. Qui était quasiment mort [du point de vue de la vie chrétienne] pour des tas de raison. Bon c'était un prêtre âgé. Ça n'allait pas bien. Donc les gens avaient fui ailleurs ou n'allaient plus, quoi. Et là voilà qu'on en a mis un pour quelques temps. Et tout s'est réveillé. De cinq pratiquants, on est passé à quatre-vingt. La catéchèse se remet en route. Mais du coup inquiétude des gens en disant : « Mais qui il va y avoir après ? Puisque ce n'est que pour l'année. » Donc du coup, il [le prêtre] m'a dit : « Qu'est-ce qu'on fait ? » Alors on a fait une réunion. Je suis venu pour une réunion. Pour parler avec les gens. Mais pour leur dire : « Ecoutez, lui est nommé juste à côté. Pour l'année prochaine, on vous rattache à lui. Et non plus à [nom d'une paroisse] ». Parce qu'en plus à [nom de la paroisse à laquelle ils étaient rattachés jusque là], c'est pareil. Ils disaient : « Mais qu'est-ce que nous, un village [de moins de mille habitants] par rapport à [une ville de près de trente milles habitants] ? C'est rien. On ne peut pas suivre. » Donc ça s'est arrangé. Lui a dit : « Je veux bien. » Mais on a dit : « C'est pour un an. De façon à ce que l'on réfléchisse avec vous s'il vaut mieux être rattaché à [nom d'une paroisse] ou s'il vaut mieux être rattaché à [nom d'une autre paroisse]. Et pas seulement suivre le coup de coeur parce que le prêtre qui est là, on s'entend bien. Il faut quand même voir l'avenir, quoi. » Bon voilà, il m'a appelé. On a parlé ensemble. Il a réuni les gens. Et on a parlé avec les gens. » (prêtre 4 : conseiller de l'évêque).

L'activité d'affectation des prêtres illustre selon nous d'une part le passage d'un mode de supervision de l'activité du prêtre à un autre ; la coexistence des rôles institutionnels et non-institutionnels dans le maintien de l'organisation ; la discipline exigée des prêtres en matière de déplacement d'une paroisse à une autre ainsi que dans l'exploitation locale d'un « charisme ».

2.2.2 Contrôle et évaluation de l'activité accomplie par les prêtres

L'évaluation de l'activité pastorale accomplie par les prêtres a (d'un point de vue collectif) comme principal enjeu la participation de ces derniers aux orientations diocésaines, tout en leur reconnaissant un statut autre que celui de simple exécutant d'un plan pastoral élaboré à l'échelon hiérarchique supérieur. Autrement dit, il s'agit de favoriser la convergence de l'activité pastorale accomplie par les prêtres – auquel on laisse une certaine autonomie du fait de la complexité de ce l'activité pastorale dans un contexte d'incertitude dans le rapport entre l'Eglise catholique et la société française –, convergence qui est confrontée à un double risque : d'un côté, la dissémination des sources de légitimité, dans l'activité pastorale pour les prêtres, à l'extérieur du diocèse (les communautés nouvelles ou religieuses, les associations de prêtres, l'action catholique spécialisée ou même l'accompagnateur spirituel) et de l'autre, l'individualisme ou la personnalisation de la mission confiée (Blaise, 2002).

« Et puis aussi... comment je dirais ça... Dans le cadre des aumôneries, on est amené à le faire [à rendre compte]. Alors qu'en paroisse, on n'est absolument pas amené à le faire. C'est-à-dire que lorsque l'on a une rencontre d'aumôniers ACO, et bien on doit rendre compte de la manière dont/ ce qu'on essaye de faire. Alors qu'en paroisse, non. Chacun fait comme il veut. Ça me fait drôle, moi. Par exemple, on fait quelque chose, personne ne nous pose la moindre question. » (prêtre 9 : pastorale en monde ouvrier)

La problématique principale peut être formulée ainsi : comment s'articulent les convictions personnelles des prêtres et la pastorale diocésaine ?

Trois points paraissent problématiques : (1) la nature de l'évaluation : le contrôle de la conformité à un modèle ou la mesure de la performance ?, (2) la coexistence entre processus bureaucratiques et collégiaux dans l'évaluation dont les principales manifestations sont d'un côté les tensions hiérarchiques et de l'autre la concurrence entre orientations pastorales et théologiques, (3) la dissociation entre les fors externe et interne qui fonctionne comme une sorte de garde-fou et permet de distinguer l'évaluation de l'activité pastorale réalisée par le prêtre de la mise à l'épreuve des fondements de son engagement.

La notion d'évaluation a trait (ou en tout cas en introduit le principe) à la mesure de la performance du prêtre, et moins au contrôle de sa conformité à un modèle pastoral diocésain ou même aux consignes inscrites dans la lettre de mission (d'une part du fait de la généralité des consignes et d'autre part du fait que les prêtres, au moins, pour une partie d'entre eux ne font pas principalement référence à celle-ci afin de mener leur activité ou la justifier)[237].

Cela soulève la question du ou des critères à employer afin de mesurer la performance d'un prêtre ? Les échos concernant les églises qui sont pleines ou au contraire se vident et les dons financiers récoltés par une paroisse sont certainement les critères les plus employés (sans compter l'envoi de lettres de la part des paroissiens) ; ou du moins les signes pour les membres la hiérarchie diocésaine quant à la réussite ou les difficultés rencontrées par un prêtre. On pourrait imaginer selon les orientations pastorales des prêtres d'autres critères : le nombre de pénitents, le niveau de formation théologique des fidèles laïcs ou leur engagement dans la cité par l'intermédiaire notamment d'associations d'action sociale. Cette interrogation sur les critères de la performance d'un prêtre rejoint les propos tenus par L. Villemin et J. Caillot (2001) qui décrivent l'activité pastorale réalisée par les prêtres comme caractérisée par l'exigence d'inventivité et par la définition, la mise en oeuvre et l'évaluation de projets pastoraux (des « coups »). Une telle évolution de l'activité pastorale résulte en partie des affectations successives des prêtres dans les communautés locales. Dans ce cadre, c'est la « culture » de l'évaluation (et pas simplement le contrôle de la conformité) de l'activité accomplie par un prêtre en paroisse qui pose question.

> « Vous parait-il nécessaire de rendre compte de votre activité pastorale à votre hiérarchie ?
> *Capital.*
> Et alors à qui rendez-vous compte effectivement ?
> *Alors le problème, c'est que notre Eglise n'a pas du tout cette culture. Et ça me... ça me désole un peu. Pour moi obéir, c'est rendre compte. Quand j'ai été ordonné prêtre, j'ai promis obéissance à l'évêque et à ses successeurs. Le mot obéissance n'est pas toujours bien compris aujourd'hui. Mais en tout cas, ça veut dire que je ne me donne pas ma mission mais je la reçois. Et ça pour moi, c'est très très important. Parce que la mission ne peut pas devenir ma chose. C'est là que... c'est là que notre organisation ne peut être calquée sur l'entreprise. Donc je trouve important de pouvoir rendre compte. Alors dans mes missions... Alors auprès*

[237] Concernant la mesure de la performance dans un contexte religieux : Mentzer, 1993 : Nauss, 1972 ; 1994.

[nom d'une mission pastorale], c'est là peut-être que j'ai le plus rendu compte auprès du vicaire général et à l'évêque. Mais je demanderais/ mais j'ai demandé depuis que je suis prêtre sans l'avoir vraiment même si je l'ai fait une fois avec [le vicaire épiscopal] il y a un an. Même si... On peut le faire. Mais ce n'est pas du tout inscrit dans/ Moi, je voudrais entre guillemets des entretiens d'évaluation. J'avais demandé effectivement – je me souviens après un an de ministère – au vicaire épiscopal qui est un type adorable. (...) Et voilà, on a passé une heure. Il m'a dit que tout était bien. Bon ça fait plaisir. Mais comment est-ce qu'on va pouvoir progresser ? Même si on est apprécié, il y a des choses sur lesquelles on peut et on doit progresser. Et s'il n'y a pas un minimum de culture d'évaluation, on ne progressera pas. Ou alors c'est au petit bonheur la chance. Donc moi, je trouve qu'il y a quelque chose qui manque. Mais je pense que les prêtres sont quand même dans la très grande majorité – et j'en fais partie – mais des fieffés individualistes qui n'aiment pas qu'on regarde. Mais je crois qu'il y a une question, je dirais entre guillemets d'efficacité, mais bien plus profondément une question spirituelle importante. L'autorité n'aime pas trancher enfin dans notre diocèse. Mais je ne dis pas que c'est facile. Je ne jette pas la pierre. » (prêtre 71 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

Nous n'avons pas observé de la part de la hiérarchie de demandes de retrait d'un projet pastoral mais plutôt des formes de réprobations[238], sans que l'on puise mesurer l'efficacité de ces dernières. Les seules décisions imposées (ou considérées comme telles) que nous avons pu constater ont systématiquement concerné des questions sociales et politiques (telles que celle des sans-papiers). Dans un diocèse avec à sa tête un évêque et des conseillers favorisant l'offre « militante » et « intellectuelle », les prêtre favorisant une « offre rituelle » se considèrent en décalage avec la politique menée arguant de façon générale du manque de représentativité de la curie diocésaine. Le rapport à celle-ci, notamment en termes de compte à rendre, se déroule assez difficilement : recherche de la relation directe à l'évêque évitant les proches conseillers de celui-ci, mobilisation du droit canonique afin de justifier l'autonomie du curé dans sa paroisse et principe de communication (et moins de discussion) des projets pastoraux entrepris.

Comme le soulignent L. Villemin et J. Caillot (2001), l'engagement comme prêtre repose sur une conception de la vocation comme un bien personnel. D'un point de vue pastoral, nous ajouterions que cet engagement repose plus précisément sur un ensemble de « convictions personnelles » et sur la dissociation entre projet personnel pastoral du prêtre et la dynamique pastorale des communautés locales. Le principe d'évaluation (qualitative) suppose la reconnaissance et la prise en compte des « convictions personnelles » du prêtre. C'est-à-dire le fait que l'autorité diocésaine ne réduise pas le prêtre à un simple exécutant et, au contraire, prenne au sérieux son « expertise pastorale ». Ainsi l'évolution du mode d'évaluation de l'activité du prêtre est-elle supposée manifester le transformation des rapports à l'intérieur du diocèse, de tensions hiérarchiques entre les curés et l'évêque ou ses proches conseillers (la méfiance des prêtres et leur résistance à un contrôle régulier de leur activité) à des tensions entre

---

[238] « (...) [cite un lieu]. Là j'ai une relation difficile [avec un prêtre]. C'est toujours difficile mais ça va mieux. Un petit peu. Enfin elles sont mieux au sens où on s'est tellement dit qu'on ne se comprenait pas. C'est un état de fait. Donc on peut parler finalement pas mal. Même s'il y a une très grande méfiance. Mais... une très grande méfiance... Oui, oui, il y a une méfiance très forte. Moi, j'ai envoyé... Le doyen est allé quatre ou cinq fois là-bas. Mais le doyen est de mon côté [selon le prêtre concerné]. Donc la méfiance est aussi forte. Donc je ne sais plus qui envoyer. (...) Là j'ai encore reçu un fax où... il veut faire un truc. C'est une connerie. Mais il m'en parle. Il sait qu'on va en parler. » (prêtre 42 : conseiller de l'évêque).

convictions personnelles entre prêtres développant des orientations pastorales différentes. Concrètement, cela pose problème quand le vicaire épiscopal et le prêtre ne partagent pas la même optique pastorale et théologique.

> « Vous parait-il nécessaire de rendre compte de votre activité pastorale à votre hiérarchie ?
> *(...) Nécessaire. Oui nécessaire.*
> A qui rendez-vous compte effectivement ?
> *Ah ! bonne question ça. A qui je rends compte effectivement ? A personne. A qui je rends compte effectivement. Dans la hiérarchie je parle ?*
> Oui. Et donc à personne...
> *Et bien, c'est à lui [le vicaire épiscopal] de bouger s'il veut. Je suis à sa disposition. Mais je n'irai pas... Je ne suis pas en phase au niveau pastoral... Enfin en phase, non. Si, je suis en phase. Mais ça s'est mal passé une fois. Alors donc... donc je me tiens à sa disposition. J'envoie tout le nécessaire. Donc tout est parfaitement transparent. Donc s'il a besoin d'un truc, il vient me voir. Mais je n'irai pas moi lui dire que/ D'autant que canoniquement parlant, il n'y a pas de délégation, etc. Il n'y a pas de délégation dans la paroisse. L'évêque en me nommant ne délègue pas son pouvoir. Donc ce n'est pas à ses sous-frifes de pouvoir s'arroger un truc. Donc je lui rends compte s'il veut. Je l'ai fait avant. Ça s'est mal passé. Ça s'est mal passé entre guillemets. C'est toujours cordial. Mais bon, il n'y a pas eu un fit énorme. On n'est pas sur la même longueur d'onde, je pense, du point de vue orientations pastorales. Et donc il me respecte. Je le respecte. » (prêtre 55 : offre rituelle)*

Le conseil presbytéral a réfléchi à la mise en place d'un système d'évaluation des prêtres durant l'année 1993-1994. Un document épiscopal « L'évaluation de notre vie et de notre ministère » fut envoyé aux prêtres en 1994 afin d'expliquer la démarche et proposer un « guide d'évaluation ». Dans le document, quatre constats justifiaient une telle évaluation : (1) certains prêtres ont peu l'occasion d'échanger sur leur ministère ou leur vie de prêtre ; (2) l'affectation d'un prêtre s'accompagne d'une lettre de mission qui consigne un ensemble (très général) d'objectifs dont il s'agit d'évaluer la réalisation ; (3) l'autonomie dans la façon d'exercer l'activité pastorale localement ; (4) les évaluations jusqu'à présent étaient effectuées seulement lorsque les événements l'exigeaient : problème de santé ou demande de mutation. Le guide d'entretien d'évaluation des prêtres mêle questions ayant trait à l'activité pastorale accomplie et à la vie personnelle du prêtre.

Les évaluations (dont le caractère obligatoire doit être théoriquement rappelé par les doyens) doivent se dérouler théoriquement tous les trois ans (ou selon les besoins) avec le vicaire épiscopal et tous les sept ans avec l'évêque. La plupart des prêtres rencontrés soulignent l'importance de l'évaluation tout en relevant le caractère peu effectif de cette mesure du fait de l'emploi du temps surchargé des vicaires épiscopaux qui n'ont que peu temps à consacrer à ces entretiens d'évaluation.

> « [Mentionne le projet d'évaluation des prêtres]
> *Je pense qu'ils n'ont pas les moyens de la mener.*
> C'est-à-dire ?

C'est-à-dire qu'assumer ce dialogue avec le temps que ça demande, les qualités d'attention. Leur idée était pas mal. Mais ils n'ont jamais eu le temps de le faire. Ils ne nous sollicitent jamais. Et puis ça demande une volonté de la part des prêtres qui sont évalués aussi. Et ce n'est pas sûr que ça soit eux [les vicaires épiscopaux] les mieux placés pour le faire. C'est-à-dire que moi, je trouve qu'il y a un mélange dans leur évaluation entre quelque chose de l'ordre du gouvernement et quelque chose de l'ordre du personnel. Moi, je trouve que ça demande une attitude d'esprit qu'ils n'ont pas tous. Qui n'est pas forcément nécessaire pour l'activité qu'ils ont. Mais... [Nom d'un membre de la hiérarchie] dans le diocèse est vraiment très reconnu pour ses capacités de mener des entretiens relatifs à des bilans du prêtre et d'orientations, etc. (...) Mais il n'y en a pas d'autres. Il n'y en a pas beaucoup d'autres qui sont connus pour ça. C'est-à-dire allier de façon aussi efficace une dimension politique et une dimension personnelle. Oui, oui. Vraiment, c'est le charisme, quoi. Donc en fait, c'est une bonne idée. Mais elle n'a jamais été suivie d'effets. Moi, j'en ai entendu parler. Ça fait partie des textes qui sont promulgués et pas reçus. » (prêtre 35 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

Ce constat signifie que l'évaluation « politique et « personnelle » de l'activité accomplie par les prêtres, n'est pas ou difficilement réalisée par la hiérarchie. Et il est aisé d'en tirer la conclusion qu'une telle évaluation est effectuée dans le cadre de groupes informels entre prêtres. On reviendra sur ce point dans la cinquième partie lorsque nous aurons à définir les « niches sociales » et la façon dont elles s'articulent avec la hiérarchie diocésaine.

2.2.3 Distribution de mandats élargis aux prêtres

Parmi les décisions épiscopales, à mi-chemin entre les rôles d'organisateur et de management, on trouve également la distribution de mandats étendus à différents responsables pastoraux (prêtres, diacres permanents ou laïcs). Ces mandats peuvent être distingués en deux sous-ensembles. D'un coté, les mandats spécialisés dans un domaine (jeune, liturgie et sacrements, migrants) et de l'autre, les mandats généraux avec limite territoriale ou non (les proches conseillers de l'évêque qui forment avec lui le conseil épiscopal : vicaires épiscopaux de zone ou vicaire général).

L'attribution de mandats étendus manifeste l'organisation du diocèse autour de pôles définis comme prioritaires, ne serait-ce que par leur création ou la continuité qui leur est accordée, mais également selon les personnes auxquelles sont attribués ces mandats : l'existence des quatre zones pastorales est parallèle à une division formelle du travail religieux selon le milieu social ; la création d'une équipe diocésaine pour la pastorale des migrants souligne à la fois l'importance du phénomène pour l'évêque mais également la nécessité supposée d'organiser de façon extra paroissiale des projets pour ce type de population.

Plus largement, on pourrait dire qu'à chaque état du champ religieux correspond une division du travail religieux en mandats étendus. Cela soulève d'une part, la question (à laquelle on ne répondra pas) concernant les modalités de création, de maintien puis de suppression de mandats étendus par l'évêque et ceux à qui sont attribués ces mandats, et d'autre part la façon dont un système de mandats élargis reflète un état du champ religieux et des orientations pastorales spécifiques avec tous les décalages possibles,

provoquées par l'inertie d'un système de mandats élargis ou par les différences générationnelles entre l'évêque et les prêtres.

Les mandats étendus sont également supposés traduire les grands principes de l'Eglise en orientations concrètes (parmi d'autres possibles). En ce sens, ils rejoignent la problématique des rapports entre objectifs non-opérationnels et objectifs opérationnels, souligné dans le chapitre 1. Ainsi la création de vicariats épiscopaux par l'évêque en place au moment de l'enquête s'est faite en accord avec le principe de l' « Eglise une, sainte, catholique et apostolique » (*Sources*, juin 1994). Cependant trois domaines concrets étaient visés, manifestant la sensibilité « militante » de l'évêque : le dialogue inter religieux et l'oecuménisme, la solidarité et l'organisation du rôle des laïcs. Ces trois vicariats diocésains sont officiellement appelés : (1) le vicariat à l'unité des chrétiens et au dialogue interreligieux ; (2) le vicariat à la solidarité et à la catholicité (incluant solidarité, coopération missionnaire, pastorale des migrants) ; (3) le vicariat à la vocation chrétienne dans le monde (apostolat des laïcs, vocations aux ministères et aux vies consacrées, sainteté de tous).

De façon analytique et approximative, deux conceptions typiques du mandat élargi peuvent être distinguées et qui se seraient succédés dans l'histoire récente de cette Eglise. Trois caractéristiques associées aux mandats élargis permettent de différencier ces deux conceptions : nombre, statut auquel il donne accès et division du travail religieux qu'ils instaurent (ou non). D'une part, on pourrait décrire le travail religieux dans un diocèse comme indivisé et concentré par l'évêque, puis distribué selon un découpage géographique aux prêtres. Dans ce cadre, les principaux « mandats étendus » auxquels les prêtres peuvent accéder sont des activités administratives et de contrôle (au sein d'équivalents du doyenné et de la zone au sein de l'administration diocésaine : chancelier ou official par exemple). Ils ne donnent pas lieu à une division du travail en domaines spécialisés. Enfin la plupart du temps, ces mandats élargis étaient associés à une sorte de dignité particulière que le prêtre conservait toute sa carrière (par exemple, le curé, l'archiprêtre, le membre du chapitre cathédral, vicaire général). En résumé, les « mandats étendus » étaient inamissibles et n'instauraient qu'une division administrative du travail. On peut facilement supposer qu'ils étaient tendanciellement confiés à des « hommes de confiance » pour l'évêque.

Dans le second modèle, les caractéristiques des mandats élargis sont contraires. En un mot, ils sont attribués de façon temporaire sans les associer à une forme de dignité et ils reflètent une division pastorale du travail religieux. On peut ajouter que leur nombre relativement important et leur caractère temporaire ont comme conséquence de concerner un plus grand nombre de prêtres, susceptibles d'y accéder selon un critère de « mérite » dans le domaine concerné. Ces mandats exigent une discipline importante de la part des prêtres qui les détiennent, en raison d'un côté du caractère temporaire de leur attribution et de l'autre de l'exigence de coopération avec les confrères afin d'accomplir le mandat. L'attribution de mandats étendus dans cette conception suppose de repérer des prêtres, dotés d'un statut informel auprès de leurs confrères.

Au moment de l'enquête, quels étaient les mandats élargis définis dans le diocèse ? A quelles catégories d'acteurs religieux étaient-ils attribués ? Le tableau 11 ci-dessous recense les mandats étendus et leur répartition selon le statut religieux (prêtre, diacre permanent et laïc).

De façon générale, il s'agissait ici de déterminer si le « responsable diocésain » (au sens large général du terme) est prêtre, diacre ou laïc. La plupart du temps les services diocésains sont organisés autour d'une équipe diocésaine, un prêtre accompagnateur (lorsqu'il n'est le responsable) ou un secrétariat général (lorsque le prêtre est responsable). Cependant ce n'est qu'au terme d'une étude au cas par cas que l'organisation de chaque mandat élargi pourrait être précisée. En l'état, seule l'étude de la politique diocésaine de répartition des mandats selon les statuts religieux pourrait être entreprise (pourquoi confier tel domaine à un laïc, pourquoi tel domaine à un prêtre ? Nous ne possédons par contre que peu d'éléments de réponse). Ou bien encore, on peut interroger la division du travail qu'elle instaure entre « offres religieuses », si l'on ne s'intéresse qu'aux prêtres (*cf.* chapitre 12).

Tableau 10 : Répartition des mandats étendus selon le statut religieux

	PRETRES	DIACRES PERM.	LAICS
Vicaires de l'évêque	- Vicaire général - Vicaires épiscopaux de zone - Vicaires dans des domaines spécialisés (unité des chrétiens et dialogue interreligieux, catholicité et solidarité, vocation chrétienne dans le monde) - Vicaire épiscopal chancelier		
Responsabilités diocésaines	diaconat permanent, pèlerinage, sacrements et liturgie, solidarité, pastorale des vocations presbytérales et formation des séminariste, art sacré, relation avec le judaïsme[239], jeunes, monde populaire et mission ouvrière, gens du voyage, prisons	Incroyance et foi, santé et milieu hospitalier	Economat diocésain, catéchèse, catéchuménat, coopération missionnaire, enseignement catholique, enseignement public, famille, formation, migrants, œcuménisme

Source : annuaire diocésain 2001

Quelques remarques à l'égard du tableau peuvent être formulées. Il faut noter que bon nombre de mandats élargis (souvent en lien avec un service diocésain) ont été attribués à des laïcs, et dans une moindre mesure à des diacres (en accord avec leur mission, bien souvent en lien avec le monde de la santé et avec l'annonce du message religieux dans des secteurs sociaux non christianisés). Ces mandats concernent des domaines cruciaux, qui ont notamment trait à l'enseignement et la formation. On ne détaille pas d'autre part dans cette étude la fonction d'économe diocésain (dédoublé dans le diocèse avec

[239] Les relations avec l'Islam (attribuées à un prêtre) ne sont pas associées à une délégation diocésaine (ni le service « informations sur les nouveaux courants religieux ») mais composent avec les relations œcuméniques et avec le judaïsme les trois éléments du vicariat pour l'unité des chrétiens et du dialogue inter religieux.

un économe adjoint), qui est néanmoins cruciale dans la gestion financière d'un diocèse, et par là peut-être centrale dans un diocèse[240]. Soulignons simplement que l'économat diocésain est chargé de préparer le budget du diocèse et d'administrer les biens de celui-ci sous le contrôle du conseil diocésain des affaires économiques, mais également de contrôler des budgets paroissiaux, qui doivent obligatoirement lui parvenir tous les ans.

2.3 Les services diocésains[241]

Observe-t-on, à travers l'essor des services diocésains, une rebureaucratisation (Granfield, 1973) parallèle au passage d'une organisation simple dans un environnement perçu comme stable vers une organisation complexe dans un environnement perçu comme incertain et instable ? Cette transformation de l'environnement exigeant une permanente mise à jour de la « technologie sociale » catholique, rôle que revendiquent les services diocésains. Ces derniers recouvrent des domaines d'activité très différents – des domaines proprement religieux comme la catéchèse, l'œcuménisme ou les pèlerinages ; des domaines de gestion interne et particulièrement financière (l'économat diocésain) ; et une activité de formation continue (service diocésain de formations). Leurs interactions avec les paroisses peuvent être très variées. Ainsi les paroisses sont-elles au moins annuellement en relation avec l'économat diocésain du fait de l'envoi de leur comptabilité au service diocésain qui se charge de les contrôler ; à l'inverse une paroisse peut n'avoir aucune relation avec le service diocésain de catéchèse, à moins que la paroisse n'attribue un rôle officiel à une catéchiste de la paroisse (coordonnateur(trice) de la catéchèse) rattachant celle-ci au service diocésain ou encore à moins que la responsable de zone de la catéchèse ne cherche à intervenir dans le déroulement de l'enseignement religieux dans une paroisse. Les services diocésains ont également une organisation plus ou moins développée (ne serait-ce qu'en termes de taille voire d'échelons hiérarchiques) : le service diocésain de la catéchèse (celui qui est le plus discuté par les prêtres) dispose ainsi de trois échelons hiérarchiques[242] – chef de service, responsable de zone, coordonnateur paroissial de la catéchèse – qui lui permet d'articuler le niveau diocésain avec le niveau local.

> L'organisation du service diocésain de catéchèse est parmi l'une des plus élaborées avec un responsable laïc, un adjoint, un prêtre, des responsables pour chaque zone apostolique, des responsables associés à des services spécifiques (petite enfance ou audiovisuel, par exemple) et

---

[240] Selon l'économe diocésain rencontré, 85% des économes diocésains en France sont des laïcs.

[241] Les services diocésains n'ayant pas fait l'objet d'une étude précise et à la limite autonome (composition socioprofessionnelle, travail, relation à l'intérieur de services, entre services, avec l'autorité épiscopale, avec les communautés locales), l'ensemble des propos ne doivent considérés que de façon hypothétique ou au mieux comme le « point de vue » d'une fraction du clergé presbytéral. Nous avons néanmoins rencontré des responsables laïques de service diocésain afin d'équilibrer notre propos.

[242] Le qualificatif hiérarchique doit prendre en compte le fait que la relation entre coordonnateur local et responsable de zone ou chef de service n'est pas nécessairement vécue comme tel.

une secrétaire[243]. Ce service dispose d'une charte visant à clarifier son rôle dans l'organisation de la catéchèse ainsi qu'à décrire le profil des personnes susceptibles d'en occuper les différentes fonctions. Cette charte met l'accent sur les exigences de consensus dans la prise de décision et de complémentarité dans la réalisation des différentes activités. L'élaboration de cette charte fut le principal objet de travail de ce service les quelques années avant l'enquête. Il se donne notamment pour mission « de « fournir, composer, mettre au point ou adapter « *tous les moyens, ressources didactiques et instruments de communication sociale qui paraîtront les plus efficaces pour que les fidèles puissent, selon une méthode adaptée à leur caractère, à leurs facultés, à leur âge et à leur condition de vie* », à leur monde culturel, **découvrir** le message évangélique, en **comprendre** le sens et les exigences de vie afin de le **mettre en pratique**. » (en italique extrait du c. 779 du droit de 1983)[244]. Les rapports entre ce service et les curés sont en partie problématiques. L'évêque est le premier catéchiste du diocèse en « Communion » avec les textes romaines et nationaux. Il délègue cette prérogative au service diocésain, et dans le même temps, les curés sont chargés de cette activité dans leur paroisse d'affectation.

Théoriquement, les services diocésains sont supposés être à la pointe de la technologie catholique sujette à de nombreuses évolutions (théologie, exégèse, etc.) et effectuer un travail de traduction pastorale de ces évolutions sous la forme de ressources à la disposition des acteurs locaux. Le travail réalisé doit articuler les directives épiscopales – charte concernant l'enseignement religieux par exemple – et les demandes de la « base » (prêtres, diacres ou laïcs dans les communautés locales). Les services diocésains emploient de ce fait des domaines d'expertise très différents (théologien, bibliste, sociologue, comptable, etc.). La plupart des personnes travaillant dans les services diocésains sont des laïcs, pour la plupart issus du diocèse et de paroisses. Quelques prêtres sont des membres permanents de ces services et d'autres y interviennent ponctuellement, par exemple en tant que théologien ou bibliste dans le service de formation. Les membres des services diocésains reçoivent directement leurs consignes de la part de l'évêque (qui n'hésite pas à les visiter personnellement de façon impromptue) et plus largement encore leur existence est le fait d'une délégation de la part de l'autorité épiscopale. L'ensemble des services diocésains se réunit annuellement autour du vicaire général et les chefs de service se réunissent trimestriellement. Le travail en commun entre services serait à préciser. On peut enfin souligner que, dans le cadre d'un allègement souhaité des structures diocésaines, un certain nombre de prêtres relève le fait que des services diocésains sont maintenus artificiellement en activité alors qu'ils n'auraient plus de raison d'être.

On peut prendre l'exemple du service diocésain des pèlerinages. Le titre précis du prêtre rencontré lors de sa première affectation dans ce service était responsable des pèlerinages diocésains. Mais sans que l'on, sache précisément la différence entre un pèlerinage paroissial et un pèlerinage diocésain. Pour ce dernier, on pouvait imaginer plusieurs critères : présence de l'évêque, participation de fidèles provenant de différentes paroisses, emploi de modèles diocésains (parcours, manière de prier). Puis le service a évolué ainsi que son titre vers responsable diocésain des pèlerinages. En 1992, une loi du ministère de l'intérieur obligeait en

[243] L'équipe est théoriquement formée par la responsable du service selon la charte de celui-ci. Le prêtre est nommé par l'évêque sur proposition de l'équipe. La plupart des laïcs sont des femmes qui ont commencé à initié religieusement leurs enfants puis « ont gravi les différents échelons ».
[244] Nous avons cherché à conserver la mise en forme du texte, texte en italique et en gras.

effet toute personne organisant un voyage de plus d'une nuit à le faire sous couvert d'une agence de voyages ayant obtenu un numéro d'agrément provenant de la préfecture. Mais chez les catholiques, une telle décision souleva une levée de boucliers, car une telle décision avait comme conséquence de recourir systématiquement aux agences de voyage et ainsi d'augmenter de 10% le prix des pèlerinages. D'un autre coté, il existait de nombreux abus (pèlerinages plus culturels que cultuels) et il arrivait parfois des accidents. D'où un dialogue entre les Evêques de France et le ministère qui aboutit au fait que moyennant formations et finances, les diocèses dans la personne du responsable diocésain pouvaient organiser des pèlerinages diocésains, les diocèses étant désormais pourvus d'un numéro d'agrément. Ainsi toute organisation de pèlerinage (paroissial ou non) doit-elle passer soit par le service diocésain soit par une agence de voyage ; la première possibilité supposant que le responsable soit mis au courant du pèlerinage, de son objectif et déroulement[245].

On ne sait pas vraiment dans cette étude comment l'activité telle que nous l'avons dessinée à grand trait est investie par les membres des services ; certainement pas de façon bureaucratique du triple fait que l'activité y est accomplie à partir d'une forme d'expertise parfois profane (sociologie, psychologie, comptabilité) parfois religieuse (théologie, exégèse), qu'elle implique une dimension symbolique très importante et enfin qu'elle est dans une certaine mesure liée à l'évêque en place[246].

De cette description toute théorique des services diocésains, dont il faut rappeler la variété, on peut souligner plusieurs aspects (que reprennent ou non les prêtres rencontrés). Tout d'abord, le fait que les services diocésains jouent théoriquement un rôle très important quant à la production d'une unité dans l'activité pastorale accomplie dans le diocèse en proposant un ensemble de normes (« parcours catéchétique », âge à la première communion, normalisation des pèlerinages ou des préparations/célébrations de sacrements), en assurant une formation continue commune (formations théologiques, formations comme membres d'équipe pastorale ou de conseil pastoral paroissial[247]) ou même en proposant des projets pastoraux diocésains (par exemple, des « journées jubilé » afin de préparer le jubilé des 2000 ans du christianisme) ; tout en ayant (plus ou moins) l'impératif de s'adapter aux conditions locales. Cela s'observe clairement dans le cas du service diocésain de formation[248], confrontée à la diversité des situations sociales et religieuses du diocèse (des communes populaires aux villes bourgeoises ; de l'opus déi à l'action catholique en milieu ouvrier en passant par le Renouveau charismatique) et qui adapte son offre de formation selon le public concerné. Il en est de même pour

---

[245] Il faut ajouter que le diocèse n'a pas renouvelé – pour des raisons qui nous sont inconnues – l' « agrément de tourisme » (*Sources*, oct. 2000).

[246] Cependant il aurait fallu déterminer, par exemple, si en cas de changement d'évêque, les membres de service continueraient leur activité même en cas de divergence de « sensibilité ». Leur statut de salarié ou leur nomination à durée déterminée sont néanmoins des éléments qui entrent également en ligne de compte.

[247] Les formations données aux membres d'équipe paroissiale ou de conseil pastoral comportent également une forme de reprise de l'activité accomplie à la lumière notamment de la lettre de mission ; et de ce fait constituent des formes d'évaluation collective.

[248] Selon la responsable de ce service, rencontrée en 1998, 25 000 heures de formation avaient été réalisées par 1980 intervenants (internes ou externes) pour un public total de 4000 personnes. Un quart des formations furent réalisées à Versailles (ville épiscopale), les trois autres quarts localement.

l'enseignement religieux aux enfants et adolescents et la liturgie qui sont considérés comme impossible ou presque à harmoniser complètement.

Dans ce cadre, et en ajoutant le fait que l'autorité des services diocésains relève de la délégation par l'évêque d'une partie de son autorité (dans un domaine donné), on assiste à une concurrence entre services diocésain et communauté locale, ou si l'on préfère, entre d'un côté l'élaboration de normes s'appliquant à l'ensemble du diocèse et de l'autre les circonstances locales et la capacité d'expertise revendiquée par le prêtre (ou par tout autre responsable local) dans la « définition théologique de la situation locale ». Le principal service visé par les prêtres est celui de la catéchèse et son organisation parallèle à celle emboîtée des paroisses, zones et diocèse. Particulièrement, ce service fut amené (depuis le début des années 1980 et à la demande de l'évêque) à établir un nombre restreint de « parcours catéchétiques » (manuel d'enseignement religieux) recevant le label diocésain ou encore, par exemple, à déterminer l'âge de la première communion. Ce type de prescriptions est assez souvent critiqué par les prêtres favorisant les offres « intellectuelle » et « rituelle » au motif que les conditions socioreligieuses locales impliquent une adaptation (par exemple, la concurrence d'une communauté traditionnelle diffusant une catéchèse dite « parallèle ») ou que le prêtre a la compétence suffisante pour sélectionner le parcours qui lui parait le plus pertinent au regard de la communauté locale.

On peut souligner un troisième élément. L'activité religieuse par des experts dans le cadre de services diocésains ne peut que favoriser une « offre intellectuelle » (en opposition avec le mode « fidèle » ou « rituel » de rapport au catholicisme).

* * *

Le style de leadership de l'évêque (« prophétique » plutôt qu' « administratif ») supposé respecter la diversité et l'autonomie de chaque échelon hiérarchique est un élément à même de favoriser le développement d'offres religieuses différentes et de favoriser la formation de processus informels entre prêtres. L'annexe 4, un entretien accordé au journal du diocésain lors du départ de cette évêque en 2001, l'évocation des tensions avec la curie romaine d'un côté et l'échec relatif de « Fraternité-Yvelines » de l'autre soulignent l'étroitesse de la marge de manoeuvre de cet évêque. Nous avons également cherché à montrer combien l'investissement dans un rôle « prophétique » supposait de déléguer les tâches administratives à ses proches conseillers et aux services diocésains – rôle administratif que, peut-on penser, la bureaucratie romaine cherchait à lui imposer. Enfin nous avons mis l'accent sur les tensions hiérarchiques entre d'une part les prêtres et d'autre part les services diocésains et les proches conseillers de l'évêque ; tensions qui s'avèrent peut-être autant des tensions hiérarchiques que des tensions entre convictions pastorales et théologiques différentes. Nous avons introduit quelques élément qui soulignent les difficultés de l'institution à gérer l'activité pastorale des prêtres : le système d'évaluation

apparemment défaillant (au moins pour une fraction des prêtres), l'absence de représentativité du conseil épiscopal à l'égard de la diversité du diocèse et des prêtres (critique qui véhicule une conception du conseil épiscopal : moins un conseil à la discrétion de l'évêque qu'un conseil représentatif) ou bien encore l'inefficacité supposée jusqu'à une période récente du conseil presbytéral (*cf.* chapitre 10).

Chapitre 9 : Aperçu de la politique diocésaine d'allocation des ressources

L'activité religieuse nécessite la mobilisation de deux grands types de ressource : les personnes, en leur assignant différents statuts, afin d'accomplir les différentes tâches qui composent cette activité et les contributions financières indispensables à la viabilité de l'organisation. Ce sont ces deux types de ressource que nous présentons dans un premier temps dans ce chapitre. Dans un second temps, nous construirons une typologie des communes / paroisses afin de souligner la diversité socioprofessionnelle du diocèse. Enfin nous avons cherché à croiser les ressources et la typologie afin de dégager quelques éléments de la politique d'allocation des ressources.

1. Principales ressources nécessaires à l'activité religieuse

L'évolution numérique des différentes catégories d'acteurs et son interprétation par les membres du diocèse constituent un des éléments importants de la « définition de la situation » dans la perspective de la mutation des diocèses. Cette évolution est présentée dans le graphique 1 (annexe 5).

Le nombre de diacres permanents n'a été officiellement recensé et communiqué dans l'annuaire diocésain qu'à partir de 1995. On trouve néanmoins trace d'ordinations diaconales (en vue du diaconat permanent) à partir de 1980. On est passé entre 1995 et 2000 de 33 à 50 diacres permanents avec une moyenne de six ordinations annuelles[249].

---

[249] Concernant les relations entre les prêtres et les diacres, on peut se pencher sur l'étude de R. Tauvron (1997). Celui-ci propose une description des diacres permanents français (âge, profession, mission), principalement considérés comme les éléments d'un dispositif visant à réduire l'écart entre l'espace ecclésial et les espaces sociaux. La recherche s'interroge notamment sur les « conflits » avec les prêtres (p. 120 et suiv.). Deux phénomènes sont soulignés dans cette perspective. D'un côté, le décalage générationnel entre diacres permanents et prêtres (55 ans de moyenne pour les premiers contre 65 ans pour les seconds) mais plus encore social et culturel. En effet, plus de la moitié des diacres permanents provient d'un milieu aisé (capital culturel), la plupart exercent une profession (industrie, santé, finance, etc.) et sont mariés (ce qui peut faciliter la préparation au mariage, par exemple). De l'autre, Tauvron considère que les diacres permanents occupent une position de « marginal sécant » dans l'articulation entre l'Eglise catholique et les espaces sociaux. Ils ne sont pas matériellement pas dépendants de l'institution, ce qui leur garantit une certaine liberté de parole. Ils disposent généralement d'une influence relationnelle importante mais par contre leur pouvoir sacramentel limité (ils ne peuvent pas confesser, au sens sacramentel, par exemple).

Cholvy et Hilaire (1988 : p. 327) soulignent pour leur part : « A la différence de l'épiscopat allemand qui a ordonné plus de 3000 diacres depuis le Concile afin de rehausser l'éclat de la liturgie et de pouvoir aux besoins de la catéchèse, l'épiscopat français, sous l'influence de conceptions théologiques particulières et avec l'approbation des organisations d'action catholique, n'a guère encouragé le diaconat jusqu'à une période récente. En effet, le premier diacre est ordonné en 1969, et il y en a 25 en 1975, 100 en 1982, et 285 en 1985 [1749 en 2002 selon le comité

1.1 Evolution numérique des différentes catégories d'acteurs

1.1.1 Vers la formation d'un corps de laïcs en responsabilité ?

Suite au partage du pouvoir localement par l'intermédiaire des conseils pastoraux, des équipes pastorales et de la laïcisation des services diocésains, assiste-t-on à l'émergence d'un corps solidaire et cohésif de laïcs en responsabilité ? Et plus spécifiquement à une politisation des « laïcs en responsabilité » ? Un corps est défini à partir d'un côté d'intérêts spécifiques (revendications attribuées à l'ensemble du groupe par des « porte-parole » concernant leur statut au sein de l'organisation et leur rapport avec les prêtres ou leur rôle dans l'activité religieuse), par une cohésion interne relativement élevée (rencontres, prières communes, réflexions autonomes) et de l'autre par leur autonomie à l'égard du corps presbytéral[250].

Malheureusement, nous n'avons pas les moyens de mesurer ni la cohésion par exemple au sein de l'ensemble des laïcs dotés d'une lettre de mission (statut d' « animateur pastoral » promulgué en 1994) ni le degré d'imbrication entre le groupe des laïcs « missionnés » et le groupe presbytéral. Nous avons considéré de façon réductrice les rapports entre prêtres et laïcs de deux façons : le rapport local aux fidèles en général et aux laïcs en responsabilité locale en particulier (conseil pastoral et équipe pastorale : on peut se référer au portrait de groupement de paroisses réalisé dans la partie précédente) ; et deuxièmement, la concurrence entre les prêtres (et plus largement les acteurs locaux en paroisse notamment) et l'administration diocésaine composée entre autres des services diocésains dans une perspective un peu similaire à celle de Routhier (1993).

La « prise de responsabilité » par les laïcs est organisée par le diocèse au moyen d'un décret décrivant le statut d' « animateur pastoral ». Ce décret est composé de deux textes, l'un concernant les « animateurs pastoraux salariés » et l'autre ceux qui sont bénévoles[251]. Les « animateurs pastoraux » sont définis comme détenteurs d'une charge confiée par l'évêque, au titre de leur baptême, de leur confirmation et de

---

national du diaconat]. Au cours des années 1980, plusieurs évêques nouvellement nommés ont donné une impulsion à la formation des diacres. »

[250] Cette question trouve une traduction théologique et canonique sous la forme d'un débat qui oppose une conception de la collaboration avec les laïcs comme temporaire afin de pallier la diminution du nombre de prêtres (dimension fonctionnelle relayée par les discours actuels du Vatican ; le c. 517§2) ou au contraire, une conception de la collaboration avec les laïcs s'appuyant sur une nouvelle ecclésiologie, associée au Concile Vatican II (unique sacerdoce du Christ assumé par le « peuple de dieu » ; le c.519).

[251] Il s'agit de deux textes intitulés « l'animateur pastoral dans le diocèse de Versailles – textes de référence destinés à l'Animateur pastoral salarié [ou bénévole] », datés de sept. 1994 et mis à jour en oct. 1995. Il est souligné que ces textes ont fait l'objet d'une étude de la part du conseil presbytéral avant d'être adoptés par le conseil épiscopal. Leur principale différence concerne le contrat qui unit l'animateur pastoral avec le diocèse : pour l'un, la lettre de mission fait office de contrat moral, pour l'autre la lettre de mission est doublée par un contrat de travail en bonne et due forme. L'une des spécificités du contrat de travail consiste à prendre en compte la situation de la personne (salaire unique d'un ménage, charge familiale importante, forte distortion par rapport à la situation salariale précédente) et à lui octroyer en cas de difficulté financière une « prime complémentaire personnalisée ». D'autre part, les rapports entre lettre de mission à durée déterminée, pour une période trois ans renouvelable en général, et le contrat de travail à durée indéterminée sont une particularité de l'activité salariée des « animateurs pastoraux » et quelquefois une source de conflits.

leur vie de l'Eucharistie. On attend d'eux un apport original et complémentaire à celui des ministères ordonnés. Quelles charges peuvent leur être confiées d'après ces textes ? Il s'agit des fonctions de délégué diocésain, de membre d'équipe pastorale, de responsabilité pastorale (ou de permanent) d'aumônerie scolaire, de chef (ou d'adjoint en pastorale) d'établissement d'enseignement catholique ou encore de coordinateur de catéchèse de paroisse, de doyenné ou de zone pastorale.

Au côté des « animateurs pastoraux » existent d'autres formes de participation à l'activité pastorale pour les laïcs. Une enquête interne, menée en 1995-96 par les instances économiques diocésaines et paroissiales[252], recensait 4588 laïcs « bénévoles occasionnels » dans l'ensemble des paroisses enquêtées, un nombre indéterminé de « bénévoles permanents » (69 paroisses sur 124 possédaient des bénévoles permanents, c'est-à-dire, selon le document consulté, passant au moins un quart de leur temps dans une mission définie). Enfin 226 laïcs rémunérés en activité dans les paroisses étaient recensés (92,8 en « équivalent temps plein »).

Lorsque l'on considère l'évolution numérique des laïcs recensés dans l'annuaire diocésain, on observe nettement l'augmentation de leur nombre depuis 1984 (graphique 1 annexe 5). Les laïcs recensés sont ceux dotés d'une lettre de mission, en lien d'une façon ou d'une autre avec l'organisation diocésaine (administration diocésaine, responsabilité de mouvement, activité en aumônerie). Le nombre de ces laïcs dépasse celui des prêtres en activité et *a fortiori* celui des prêtres en mission paroissiale. Cependant cette évolution n'a pas été linéaire d'une part avec l'existence de deux « paliers » (1990-1993 et 1996-1998) et d'autre part avec une période de diminution du nombre de laïcs recensés (1993-1997). Seule une étude minutieuse de cette évolution permettrait d'en déterminer avec précision les raisons. On peut néanmoins souligner que deux types de laïcs « diocésains » vont se succéder et coexister durant quelques années. Dans les années 1980, les laïcs mentionnés dans l'annuaire diocésain proviennent principalement de mouvements ou d'associations dont les ramifications dépassent le cadre diocésain. A l'inverse, les années 1990 voient régresser la part de ces laïcs au profit de l'engagement dans les paroisses, avec les équipes pastorales particulièrement.

Pour l'année 1999-2000, 308 « animateurs pastoraux » étaient recensés. Ils se composaient pour près de la moitié de membres d'équipe pastorale (139), un quart de personnes travaillant en aumônerie de l'enseignement public (75), un dixième environ pour la catéchèse (40) et un dixième dans l'enseignement catholique (33) et enfin un ensemble restreint de laïcs avec une responsabilité diocésaine (18)[253]. 69 laïcs

---

[252] Enquête publiée dans la revue interne GEPY (Gestion Paroisses Yvelines établissant un lien entre les conseils paroissiaux pour les affaires économiques, les associations paroissiales, le conseil diocésain pour les affaires économiques et l'économat diocésain : autrement dit, un dispositif d'unification des pratiques de gestion économique et de diffusion d'information) en mai 1998 s'inscrivant, selon les dires du documents, dans le cadre d'une rationalisation de la gestion des ressources économiques (et humaines) dans le diocèse ainsi que dans celui de l'amélioration de la solidarité entre paroisses à partir de la connaissance des situations différentes vécues par les paroisses et les disparités entre elles. Quatre paroisses n'ont pas répondu à l'enquête. De ce fait, les données récoltées ont été complétées par des données antérieures possédées par l'évêché.

[253] Il faut ajouter 6 « sœurs » et 12 laïcs ayant diverses activités.

en responsabilité de mouvement (action catholique principalement) sont recensés mais désormais dans une liste différente.

En fait, depuis 1994, les laïcs recensés dans l'annuaire diocésain sont ceux qui possèdent une « lettre de mission » et donc une légitimité diocésaine. Comme nous venons de le souligner, pour un nombre important d'entre eux, il s'agit de membres d'équipe pastorale, modèle de collaboration entre prêtres et laïcs que le diocèse cherche à promouvoir. C'est ce qui explique en partie la stabilisation, la diminution même puis la remontée du nombre des laïcs « diocésains » dans les annuaires successifs. C'est après l'avis favorable du conseil presbytéral, qu'est promulgué en 1994 un statut officiel pour les laïcs exerçant collectivement la charge d'une paroisse avec un prêtre curé ou modérateur, chaque fois souligne l'article, que le « bon accomplissement de la charge pastorale l'exige, un ou plusieurs fidèles laïcs peuvent être nommés « assistants paroissiaux » »[254] :

> « L'assistant paroissial est un laïc, homme ou femme, qui participe à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse. En collaboration avec les autres membres de l'équipe pastorale et sous l'autorité du prêtre en charge de la paroisse, il prend soin de celle-ci, veille à la communion avec l'Eglise diocésaine et universelle et suscite son dynamisme missionnaire. Sa mission concerne d'abord l'ensemble de la paroisse avant de se réaliser dans des domaines pastoraux précis. Il coopère ainsi à l'exercice du pouvoir de gouvernement. »

L'article du journal diocésain souligne également les exigences afin de remplir une telle charge : la connaissance des habitants, l'implication dans les activités locales, le travail en équipe, une expérience pastorale antérieure, une formation, un équilibre dans sa vie familiale et professionnelle, la participation aux réunions de doyenné, de zone et du diocèse. L' « assistant paroissial » est envoyé en mission par l'évêque pour une durée de trois ans renouvelable. Il est salarié ou bénévole.

Quelques mois plus tard, le journal diocésain (*Sources*, déc. 1994) précise certains éléments :

> « Au sein de cette équipe diversifiée (prêtres, diacres, laïcs, religieuses), il y a toujours un prêtre. Celui-ci peut tenir l'office de curé (c. 519), il est alors le pasteur propre de la paroisse, soit tenir l'office de modérateur (c. 517.2), il est alors le responsable et le garant du bon exercice de la charge pastorale de l'équipe On peut trouver dans cette équipe d'autres offices, celui du vicaire paroissial (c. 545) et celui d' « assistant paroissial » ». Une telle équipe peut assurer la responsabilité d'un groupement de paroisses, d'un secteur pastoral ou d'un doyenné et vise à assurer la coordination ou la concertation entre les mouvements, groupes, associations, services d'une paroisse ou d'un secteur. »

On peut ajouter que sur les 139 « assistants paroissiaux » recensés en 1999-2000, une très forte majorité est bénévole. La part des « animateurs pastoraux » salariés est nettement plus importante dans l'aumônerie scolaire (à hauteur d'un tiers environ). Les membres d'équipe pastorale ont une moyenne

[254] Selon *Sources* (mai 1994).

d'âge de 53 ans et comportent 56% de femmes. La première équipe d'animation pastorale d'une paroisse a été créée en 1990 (*Sources*, mars 1990) avec un prêtre modérateur à sa tête. Chaque membre laïc de l'équipe avait reçu une lettre de mission de la part de l'évêque. Au moment de l'enquête, on comptait 24 équipes pastorales.

1.1.2 Evolution du nombre des prêtres

Premièrement, la diminution du nombre de prêtres est patente et sans surprise, comme nous le montre le graphique 1 (annexe 5) : le nombre de prêtres dits « actifs » attachés au service du diocèse de Versailles a été divisé par deux depuis 1966. Le nombre de prêtres en paroisse s'est temporairement stabilisé depuis le début des années 1990 autour de 150. Ce nombre comprend autant des prêtres en activité que des prêtres en « semi-retraite »[255]. D'autre part, la diminution de leur nombre depuis la fin des années 1960 ne s'est pas faite au détriment de la part des prêtres affectés à une mission paroissiale. Cette part est restée constante durant trois décennies, aux alentours de 55-60% du clergé dit « actif » dans le diocèse de Versailles. La proportion des prêtres en paroisse a même, semble-t-il, augmenté dans les dernières années (atteignant 66% du clergé « actif » pour l'année scolaire 2000-2001).

A l'inverse, les missions dans l'enseignement (école catholique voire séminaire) ainsi que les fonctions liées aux mouvements généraux d'action catholique (milieu ouvrier ou indépendant, retraité ou enfant, par exemple) ont été – quand elles n'ont pas disparu – cumulées avec les fonctions territoriales du prêtre ou distribuées aux laïcs. La part du clergé officiant dans les services administratifs de l'évêque (conseillers de l'évêque, services diocésains) est restée également stable, même si numériquement, on est passé de trente voire quarante clercs – les données datant de la fin des années 1970 ne semblent guère fiables – à une vingtaine.

Qu'en est-il en termes de classes d'âge ? Chaque classe d'âge se caractérise par une évolution différente. Ainsi la raréfaction des ordinations a eu comme conséquence la chute du nombre des prêtres âgés entre 40 et 60 ans. A l'inverse de la catégorie des plus de 60 ans – qui comporte également les prêtres dits « retirés »[256] – dont le nombre est resté constant. Cela illustre le phénomène de vieillissement du clergé. Enfin l'évolution de la catégorie des moins de 40 ans constitue une des particularités du diocèse : l'ordination de 3 à 5 nouveaux hommes par an depuis plusieurs années a eu comme conséquence l'augmentation du nombre de jeunes prêtres et l'apparition d'une nouvelle génération de prêtres.

On peut observer ce phénomène si l'on se reporte au graphique 4 (annexe 5) dans lequel est comparée l'évolution du nombre d'ordinations presbytérales en France et dans le diocèse de Versailles. Les faibles effectifs des ordinations dans ce dernier incitent à la prudence. Cependant il est indéniable que l'on

---

[255] Ce qui explique le décalage avec la population des 124 prêtres visés par notre enquête.
[256] Si l'on pouvait dégager la structure par âge de la population des prêtres « actifs » dans le diocèse de Versailles, il est certain que le nombre de prêtres dans cette classe d'âge montrerait un fléchissement beaucoup plus net.

assiste, depuis le début des années 1990, à une augmentation relative de leur nombre. Un tel phénomène a comme conséquence la formation d'une situation ambiguë. Le diocèse de Versailles ne rencontre pas les mêmes problèmes que des diocèses voisins ou que la plupart des diocèses français qui connaissent, pour leur part, une diminution drastique du nombre des prêtres. Tout au moins l'ampleur de cette diminution est pour le moment moindre dans les Yvelines mais réelle comme nous l'avons souligné précédemment[257]. Cela entretient une ambiguïté quant à l'interprétation de la situation du diocèse de Versailles. Par exemple :

> *« Parce qu'en fait, le sujet de nos rencontres [au sein d'une équipe de jeunes prêtres] est assez immédiatement pastoral et relatif à notre mission. En ce moment, il [parle d'un de ses confrères] porte/ Lui, il parle tout le temps – Je ne sais pas ce qu'il a lu pour dire ça. Je crois qu'il a lu le livre de l'évêque de Clermont-Ferrand [L'ouvrage Vers une France païenne d'Hippolyte Simon] (...) Et alors il explique qu'il y aura quatre-vingt prêtres dans dix ans. Alors [prénom du confrère], il dit tout le temps : « Ah, il faut arrêter de faire comme si on était nombreux. Parce que ça va changer pour les gens. » Et nous [les autres prêtres de l'équipe] on lui répond : « Oui. Mais ça ne changera pas pour le diocèse [de Versailles]. » Mais lui, il dit : « Il faut être réaliste. » Voilà. Et sur la base de ça, on réfléchit à l'opportunité de travailler en secteur. Et chacun raconte. » (prêtre 35 : jeune prêtre et offre intellectuelle)*

Ou encore dans les actes du colloque concernant l'histoire du diocèse de Versailles, on voit coexister des interprétations très différentes de la réalité du diocèse :

> « J'arrive après cette période difficile [période des années 1950 à 1990 avec l'opposition entre paroisses et mouvements] à la période actuelle, un diocèse qui peut encore aider les autres qui souvent, font face à des difficultés plus graves. Versailles et Nanterre ont une fois et demi plus de prêtres actifs par rapport au nombre d'habitants que Pontoise et Evry. (...) Versailles a une autre chance : le chiffre de quatre ordinations annuelles s'est maintenu depuis 1964 et une partie notable du clergé est jeune. Versailles a aussi la possibilité de former des laïcs, mais ces laïcs n'ont pas à diriger les paroisses car le clergé doit avoir la prépondérance dans le domaine spirituel. » (Hilaire, 2002 : p. 204) et « L'Action Catholique a disparu, les Tiers Ordres n'existent plus, les patronages, les Cercles de gymnastique sont morts au champ d'honneur. L'action sociale a été absorbée par des organismes sociaux officiels et n'a donc plus qu'une fonction de suppléance et d'animation. On est passé du tout Eglise : enseignement, monde hospitalier, sport, garderies d'enfants au tout Etat ou collectivité locale. C'est une situation inquiétante, d'une parce que cette mutation est plus apparente dans le diocèse de Versailles que dans d'autres diocèses, d'autre part parce que le nombre de prêtres pour prendre la relève est insuffisant et que nous vivons sur des illusions actuellement grâce au maintien en ministère d'un certain nombre de vieillards qui jadis se seraient retirés dans des maisons de retraite. » (Damien, 2002 : p. 244)

Une telle situation n'est pas sans conséquence sur les rapports entre prêtres et laïcs et soulève la question de la signification à donner à la participation des laïcs à l'activité religieuse. Autrement dit, la relative augmentation des ordinations permet d'entretenir au sein d'une fraction du clergé enquêté une posture

---

[257] Ainsi au moment de la préparation de l'enquête, nous avons vu la population ciblée – les prêtres en activité en paroisse – diminuer de 143 à 124 unités.

critique à l'égard de l'intensité et des formes organisées de prise de responsabilité par les laïcs (équipe pastorale à la tête des paroisse, rapport entre prêtres et laïcs au sein des aumôneries, rôle des services diocésains fortement laïcisés).

1.1.3 Nombre de fidèles[258]

Le diocèse de Versailles fait partie des diocèses « déprimés » (Boudon, 2002) qui se caractérisèrent par une reprise très lente de l'activité cultuelle après la Révolution. La pratique – telle qu'elle était définie par l'institution – fut relativement faible tout au long du 19e siècle : 10% de la population en âge de communier assistaient tous les dimanches à la messe. Cette part pratiquante de la population ne s'élèvera pas au-dessus de 15% (*ibid.*). Le diocèse de Versailles est ainsi à ranger parmi les diocèses dits « déchristianisés » dans lesquels la pratique religieuse est plus importante en ville que dans les campagnes (Hervieu-Léger, 1986), ce que confirme les rapports *ad limina* depuis le 19e siècle émanant des évêques se succédant à la tête du diocèse de Versailles (Duchêne, 1999), et qui opposent de façon véhémente le caractère inculte des campagnes à la piété observée dans les villes telles que celle de Versailles.

Le taux de pratique, défini ici par l'observance des règles de l'Eglise catholique et particulièrement la participation hebdomadaire à la messe, est un indicateur essentiel de l'activité d'un diocèse[259]. Il fait d'ailleurs l'objet d'une concurrence entre paroisses[260] (à Versailles particulièrement).

Le recensement de 1999[261] mené par le diocèse de Versailles permet d'évaluer de façon approximative le nombre de fidèles. 52022 personnes interrogées disent participer tous les dimanches à la messe, 9894 une à deux fois par mois et enfin 5995 seulement de façon occasionnelle. Ainsi si l'on ne considère comme

---

[258]Nous remercions le vicaire général du diocèse de Versailles, en activité au moment de l'enquête, d'avoir mis à notre disposition les données du recensement des pratiquants.

[259] Un exemple interne à l'organisation diocésaine : le nombre de pratiquants (calculé, parallèlement au recensement de la population effectué par l'INSEE au moyen d'enquêtes organisées par le diocèse) déterminait, depuis les années 1970 et jusqu'au début des années 1990, l'impôt – le « forfait diocésain » – recueilli par l'évêché auprès des paroisses.

[260] On peut également noter les polémiques déclenchées par les résultats rendus publics du recensement des fidèles dans le journal diocésain dans les années 1970 : le découragement suscité par les résultats – telle paroisse voyant le nombre de ses fidèles diminuer fortement – ou le caractère réducteur d'une évaluation fondée sur une base uniquement numérique.

[261] Ce recensement s'est déroulé les 13 et 14 mars 1999 dans tous les lieux de culte du diocèse – églises paroissiales, églises dévolues aux communautés « traditionnelles », ou encore celles attachées à une aumônerie, etc.. Ce recensement se proposait de « photographier [les] assemblées dominicales » au moyen, outre le simple comptage du nombre de personnes présentes, de questions sur le sexe, l'année de naissance, la nationalité, la commune de résidence, la fréquence de participation à la messe, le fait d'être dans la paroisse de son domicile ou non, le fait d'être confirmé ou non et enfin laissait la possibilité d'ajouter des remarques personnelles. Ce recensement des pratiquants ne nous permet pas une analyse très fine (notamment du fait de l'absence de l'information concernant la catégorie socioprofessionnelle des personnes enquêtées) de la population des pratiquants.

fidèle que les personnes dont la fréquentation de la messe est régulière, le « taux de pratique » s'élève à 5,06 % de la population totale composant le diocèse[262].

L'un des principaux résultats de ce recensement concerne le fait qu'un tiers des « pratiquants » n'est pas dans sa paroisse de résidence, phénomène légèrement plus accentué dans la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye (avec près de 37% des personnes interrogées). Plus la personne est jeune – hormis les personnes mineures, qui, pour une bonne part, accompagnent leurs parents –, plus le pourcentage de « pratique » dans une paroisse autre que celle de résidence est élevé : 40,8% pour les 20-39 ans contre 20,7 pour les 80 ans et plus, le pourcentage décroissant à mesure que l'on s'élève dans les classes d'âge. On peut, à la manière de Charlier et *al.* (1999), distinguer deux types de population : une que l'on peut qualifier de « mobile » est plutôt jeune et une population dite « statique » avec un âge moyen élevé ; la première fraction de « fidèles » est décrite, dans l'enquête précitée, comme aisée, dotée d'un niveau de diplôme élevé, plutôt masculine et avec une pratique familiale. Dans notre cas, les données du recensement ne permettent pas de confirmer cela.

On peut également souligner, concernant le phénomène de « migration » paroissiale, que lorsque les personnes interrogées affirment venir occasionnellement (plutôt que tous les dimanches ou une à deux fois par mois à la messe) la proportion de ceux ne se trouvant pas dans la paroisse de leur résidence est un peu plus élevée (près de 41 contre 32% pour l'ensemble) ; la « migration paroissiale » est légèrement plus accentuée chez les hommes (36,0) que chez les femmes (31,2). Mais au final, il apparaît difficile, avec les données dont nous disposons, de mesurer, par exemple, les rapports entre les modèles territorial et électif dans le diocèse de Versailles. Le premier est constitué par la paroisse (ou le groupement de paroisses) de résidence, alors que le second modèle est constitué d'une multitude de lieux : paroisse autre que celle de résidence, chapelle privée, communauté religieuse ou communauté « traditionnelle ».

1.2 Les finances dans le diocèse de Versailles

D'un point de vue matériel, on observe une chaîne hiérarchique de dépendance au sein de l'Eglise catholique (Schilling, 2002 : p. 53) : localement, le prêtre dépend des contributions financières des fidèles ; l'évêque et le diocèse plus généralement sont à leur tour dépendants des paroisses ; le Saint-Siège enfin est dépendant de la contribution des diocèses. Chaque échelon jusqu'au Saint-Siège peut faire preuve d'une plus ou moins grande bonne volonté. Il est théoriquement possible (et fondé dans les faits) aux paroisses d'un diocèse de couper les ressources matérielles d'un évêque. Mais un tel cas exige une action collective dont l'envergure est peu commune.

[262] Le taux de pratique présentée ici résulte du rapport entre le nombre de personnes recensées de 7 ans ou plus retenues et la population totale du diocèse de 7 ans ou plus.

La question financière fait l'objet d'une intense politique de relations publiques de la part de l'évêché[263]. Cette politique de relations publiques semble avoir deux grands axes : d'une part, sensibiliser les fidèles à la question du financement de l'Eglise diocésaine en soulignant les problèmes qu'elle rencontre et en allant à l'encontre de l'idée supposée reçue que l'Eglise catholique est une organisation riche, notamment en matière immobilière ; d'autre part, afficher une politique de transparence de la gestion des comptes diocésains. En interne, on assiste à la volonté de transformer le rapport à l'argent (thème qui réapparaît régulièrement parmi les thèmes débattus au sein du conseil presbytéral) : rationalisation de la gestion financière, rupture avec la vision « diabolisée » de l'argent et avec la pratique consistant à accumuler les ressources financières plutôt que de les investir.

Le diocèse de Versailles est une organisation dotée, en 1999, d'un budget avoisinant les 6 millions d'euros[264], un budget à peu près équivalent à celui de la somme de l'ensemble des budgets paroissiaux dans le diocèse à cette même date. La principale source du budget diocésain réside dans la contribution volontaire des fidèles, le Denier de l'Eglise, dont l'essentiel provient des fidèles de la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye (contribution qui s'élève à plus de 63%).

De façon générale concernant le Denier de l'Eglise, les différents documents soulignent d'une part la diminution du nombre des donateurs, néanmoins compensée par l'augmentation de leurs dons ; et d'autre part combien l'équilibre comptable du diocèse, et dans les meilleures années l'entreprise de projets extra ordinaires (église, centre paroissial), sont rendus possibles grâce à une ressource qualifiée d'aléatoire, les dons et legs des fidèles.

2. Diversité des contextes socioprofessionnels[265]

On peut partir du principe que la diversité des contextes locaux, en l'occurrence diversité socioprofessionnelle, a comme conséquence la diversité des modèles d'activité religieuse parmi les responsables religieux locaux et notamment les prêtres. Afin de synthétiser cette diversité au sein du diocèse, nous avons souhaité construire une typologie des paroisses / communes. Il s'agit de caractériser les contextes socioprofessionnels, dans lesquels les prêtres exercent leur activité, à partir de plusieurs

---

[263] On retrouve cette même stratégie dans le rapport paru en 2003 et issu d'une enquête d'opinion intitulée « les français, l'Eglise et l'argent », commandée par la conférence épiscopale française, et plus particulièrement le comité permanent pour les affaires économiques. L'enquête visait trois objectifs : (a) sensibiliser les français concernant la gestion de l'argent, (b) en cherchant à rompre avec des idées supposées reçues (l'Eglise catholique est riche, par exemple) et (c) en revendiquant un rôle social : générosité catholique et rôle de lien social entre les personnes.

[264] Les informations suivantes sont issues de la publication annuelle dans le journal diocésain de documents intitulés par exemple « Les finances du diocèse de Versailles en 1999 ». Ils sont destinés à tous les fidèles.

[265] Il aurait été judicieux de demander de façon systématique, dans le cadre du questionnaire, quelques informations sur la composition religieuse de la population des fidèles de la paroisse, en considérant ces informations non comme des données objectives mais comme des éléments participant à la « définition de la situation » locale produite par le prêtre.

indicateurs (structure socioprofessionnelle, type d'habitation, taux de résidence secondaire, taux de chômage, niveau de diplôme et présence d'une population étrangère).

Afin de construire puis de décrire cette classification des communes yvelinoises[266] et d'étudier la politique diocésaine en matière de gestion du personnel presbytéral et de réorganisation paroissiale, nous avons employé plusieurs types de données. Tout d'abord, nous avons obtenu les données du recensement national datant de 1999 directement auprès de l'INSEE ; ensuite, dans le cadre ecclésial, nous avons exploité d'une part des données issues du recensement des pratiquants réalisé par le diocèse de Versailles en 1999 et d'autre part, des données financières ayant trait au budget des paroisses et issues de documents internes[267].

2.1 Présentation de la classification des communes/paroisses

Le tableau 12 présente les 5 classes de communes / paroisses ainsi que leurs principales caractéristiques socioéconomiques. On peut donner un exemple de description de paroisse par un prêtre situé dans un milieu de classe moyenne. De façon générale, il aurait fallu de façon systématique demander aux prêtres de décrire la paroisse dans laquelle ils oeuvraient afin de déterminer la façon dont ils articulaient les projets pastoraux déclarés et le contexte socioprofessionnel. C'est le projet décrit dans l'article de Gregory (2002) concernant la construction sociale de la paroisse par le clergé gallois anglican. Cet article proposait de s'interroger sur les ressources sociales et linguistiques mobilisées par les pasteurs afin de décrire la paroisse dans laquelle ils exercent ; et montrer l'impact d'une telle « définition de la situation » sur l'action des responsables pastoraux, sur le principe d'une théologie inductive – telle que la théologie de la libération – fondée sur la perception du monde, sa mise en mots empruntés progressivement au langage religieux.

> *« Les populations ? Donc [Nom de deux communes], c'est deux communes qui se sont construites en même temps. En ce qui concerne [nom d'une partie du département], il y a trente ans. Et la population, aujourd'hui, est marquée par cette construction récente. Il y a pas mal de gens qui ont construit un pavillon à l'époque où ils avaient les moyens d'épargner. Ils avaient quarante ans à l'époque. Ils sont à la retraite maintenant. Ca, c'est une première source de population. Il y a aussi... Et qui correspond plutôt aux pavillons. Il y a tout un habitat collectif où les gens sont plus de passage. Plus jeunes. Voilà. En même temps, ce n'est pas une ville où on passe forcément ses vieux jours. Il y a pas mal de gens qui partent en Province au moment de la retraite. Et donc les pavillons sont réinvestis par des familles avec de jeunes enfants. Voilà, il y a... Un des indices pour nous concernant la population, c'est la vie sacramentelle. Il y a beaucoup de baptêmes, beaucoup de mariages et peu d'enterrements. Peu d'enterrements par rapport à l'ensemble de la population. Bon il y en a quand même cent par an. En tout ça fait entre [Plus de 30 000 habitants, les deux communes comprises]. Plutôt*

[266] Les différentes étapes de construction de cette typologie sont présentées en détail dans l'annexe 6.
[267] Ces données sont extraites du périodique interne GEPY, déjà mentionné, publié en octobre 1999.

près de [annonce un nombre d'habitants total] actuellement. Mais ça évolue un peu. Au niveau socioprofessionnel, c'est des gens dont le niveau de revenu correspond à un certain nombre d'activités. Il y a pas mal de techniciens, d'ingénieurs, de chercheurs. Voilà. C'est frappant. C'est-à-dire des gens qui ont un rapport assez rationnel aux choses et même à la vie de l'Eglise. Qui interpellent souvent en termes de compréhension. On ne peut pas faire passer n'importe quoi. Ils ont une interrogation précise sur les discours, sur les bilans et tout ça. » (prêtre 35 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

L'extrait d'entretien proposé souligne combien la description du contexte local, socioprofessionnel autant que religieux, est un élément important du travail du prêtre, même si ici, cela apparaît de façon succincte. Il faudrait pouvoir décrire, avec précision, chaque « offre religieuse » à partir du rapport au monde et à la religion entretenu par chacune des fractions de fidèles visés ; et surtout, au-delà du déterminisme simple associant techniciens ou chercheurs à un rapport rationnel au catholicisme, il faudrait étudier l'évolution sociale, professionnelle et culturelle des paroisses, et observer la confrontation entre un prêtre et les différentes sensibilités de fidèles au sein d'une paroisse. Par exemple, les agglomérations « populaires » des Yvelines sont composées de plusieurs vagues d'immigration, important des traditions religieuses différentes de celles françaises.

« Ici dans la paroisse, comme beaucoup de paroisses de France, le chemin de Croix du Vendredi de Carême était un petit peu passé – je ne dis pas de mode – mais tombé dans les oubliettes. Il y a quelques années les africains sont venus nous dire : « Mais écoutez, en Afrique, le Chemin de Croix, c'est important. Et même les responsables de bureau laissent les gens partir un peu plus tôt pour qu'ils puissent aller participer au Chemin de Croix tous les vendredis de Carême. Pourquoi on ne fait pas de chemin de Croix ? » On a dit : « Ecoutez, ça dépend de vous. » Alors on a démarré avec dix personnes. Et puis l'année suivante, on était un peu plus nombreux. Et d'autres personnes sont venues rejoindre les africains. Et cette année, on était grosso modo 80 à 100 personnes chaque vendredi. Et qui plus est, le père [curé de la paroisse] a trouvé des petites stations de Chemin de Croix chez les sœurs de je ne sais pas où là. Donc maintenant il y a un Chemin de Croix dans notre église alors que ça n'existait pas. Et bien on le doit à une certaine sensibilité des africains qui nous ont amené à... Alors ça, c'est un exemple parmi d'autres, quoi. La liturgie, le dynamisme des chants, c'est tout un ensemble qui est important. » (prêtre 44 : offre militante).

Les différences entre paroisses dépassent le cadre de la classification proposée. C'est-à-dire des paroisses en milieu populaire sont parfois réputées très différentes. Un autre critère qui permet de différencier les paroisses entre elles concerne la composition socioprofessionnelle des paroisses en ce qu'elle révèle la capacité des laïcs à prendre en charge individuellement ou collectivement les activités pastorales de la paroisse.

« Quelles est la différence entre [nom d'une paroisse voisine] et [nom de la paroisse dans laquelle le prêtre exerce] au niveau population ?
Il y a beaucoup plus de cadres. Mais alors je ne saurais pas les proportions. Il y a plus de cadres [dans la paroisse voisine]. Donc de gens autonomes. C'est pour ça qu'ils ressemblent

plus à [nom d'une autre paroisse qui jouxte celle dans laquelle ce prêtre exerce]. Donc des gens autonomes. Donc ils sont capables de porter en fait. Quand on construit une pastorale sur un monde populaire, chaque personne individuellement n'est pas autonome pour porter quelque chose d'un petit peu lourd. Donc en fait, c'est le collectif qui fonctionne. C'est deux, trois, quatre personnes ensemble. Chacun marche clopin-clopant. Mais appuyé les uns sur les autres, ça tient. Quand on organise quelque chose, je vois à [nom de la paroisse voisine], ils ont des laïcs beaucoup plus autonomes qui vont vous dire : « On prend en charge, on prend en charge. » Et puis ils vont faire. Il y a toute une part du travail de [nom d'une autre paroisse voisine], qui se fait tout seul, quoi. Enfin tout seul. Ce sont des gens qui ont l'habitude, qui ont une grosse autonomie. Et ils ont les structures de formation humaine, par leur monde professionnel qui leur permet. Et puis là-bas, au niveau migrant, ils ont essentiellement des portugais. Alors ils ont une grosse communauté portugaise très construite [nom de deux paroisses quoi composent l'un des ensembles voisins]. Nous ici, on a pas mal de portugais. Mais c'est moins défini, moins structuré. Et puis on a beaucoup beaucoup plus d'ethnies. Ethnies pas au sens africain ou autres. Mais au sens antillais, réunionnais. Qui constituent en fait des ethnies quasiment. Ils n'ont pas la même sensibilité ecclésiale, pas la même sensibilité théologique. Et ce petit monde là, c'est beaucoup plus morcelé, quoi. Ça nous fait beaucoup de nationalités. C'est plus compliqué. Il y a des indiens, il y a... Mais alors à la fois ici ce qui est lourd sur la paroisse, c'est que... ce sont des ethnies qui sont peu nombreuses. Chacune individuellement est peu nombreuse. Sauf les portugais qui sont plus massifs. Mais ils sont peu nombreux. Et du coup, ils n'arrivent pas à se structurer en tant qu'ethnie. Et donc pour exister quand on n'est pas... Enfin quand on est différent comme ça et qu'on n'est pas suffisamment costaud, et bien c'est très difficile. » (prêtre 64 : jeune prêtre et offre militante)

2.2 Classification des communes / paroisses et indicateurs ecclésiaux

La prise en compte des milieux socioéconomiques dans l'activité pastorale a été développée et systématisée par les mouvements spécialisés d'action catholique. L'organisation du diocèse de Versailles conserve des traces d'une telle perspective pastorale avec d'un côté les quatre zones apostoliques et de l'autre l'organisation d'une rencontre annuelle des responsables pastoraux en milieu populaire.

Tableau 11 : Présentation des cinq classes de communes / paroisses

Entre parenthèse, le nombre de paroisses concernées	*Population moyenne (min / max)*	*Composante socioprofessionnelle dominante (moyenne)**	*Taux de chômage et présence de communautés étrangères (% moyen)*	*Structure par âge*
Villages et petites villes modestes à moyennes (n=18)	3614 (692 / 8402)	Composition socioprofessionnelle populaire à moyenne	Taux de chômage inférieur à la moyenne départementale (6,9) et faible présence de communautés étrangères (3,7).	Structure dans la moyenne départementale
Villages et petites villes aisés à très aisés (n=20)	4791 (379 / 9833)	Composition socioprofessionnelle aisée avec une forte proportion de cadres et de non-salariés	Taux de chômage inférieur à la moyenne départementale (6,6) et présence inférieure à la moyenne départementale de communautés étrangères (6,9).	Structure dans la moyenne départementale
Villes ou quartiers en milieu populaire (n=11)	28905 (9535 / 50222)	Présence d'une population en situation professionnelle modeste (28,4 d'employés et 24,7% d'ouvriers).	Taux de chômage élevé (près du double de la moyenne départementale) et présence numériquement importante de populations étrangères (18,4).	Population jeune : près d'un tiers de la population a moins de vingt ans.
Villes ou quartiers de classe moyenne (n=20)	22598 (12150 / 35815)	Composition équilibrée avec une légère dominante de professions intermédiaires et d'employés (22,8 et 27,7%)	Taux de chômage inférieur à la moyenne départementale (7,9) et présence inférieure à la moyenne départementale de communautés étrangères (7,6).	Structure par âge équilibrée
Villes ou quartiers très aisés (n=24)	44548 (12150 / 85761)	Population de cadres et de non salariés (34,4 et 10,1% en moyenne) et près des deux tiers font partie des classes aisées (cadre, prof. Intermédiaires et non salariés).	Taux de chômage inférieur à la moyenne départementale (6,9) et présence inférieure à la moyenne départementale de communautés étrangères (6,8).	Population relativement âgée avec près de 20% de la population âgés de 60 ans et plus.

* Il est possible de comparer les moyennes observées concernant les catégories socioprofessionnelles, le taux de chômage ou la structure par âge avec la moyenne départementale à partir des tableaux 31 et 32 en annexe 6.

2.2.1 Les quatre zones apostoliques

Nous ne développons pas notre propos sur les quatre zones que nous aborderons plus précisément dans le chapitre 10 et qui porte sur l'étude du « gouvernement par conseils » dans le diocèse. On peut cependant noter que les quatre zone sont été créées dans les années 1970 afin de permettre la prise en compte des « milieux de vie » (milieux ouvrier ou rural, par exemple). Il s'agissait également de sortir du cadre paroissial en favorisant l'élaboration de projets collectifs et de construire un consensus entre acteurs investis dans l'activité religieuse. Ainsi la zone verte était-elle spécialisée dans la pastorale en monde rural alors que la zone de la vallée de la Seine se caractérisait par la présence d'une grande proportion d'ouvriers.

On observe à partir des tableaux 33 et 34 (annexe 6) la forte homogénéité – du point de vue de notre classification des paroisses / communes – de la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye composée quasi exclusivement de petites villes ou de villes aisées à très aisées. Il en est de même pour la Zone verte composée par un grand nombre de villages se distinguant selon leur composition socioprofessionnelle. Les deux autres zones apparaissent plus hétérogènes : se côtoient dans la zone Saint-Quentin-en-Yvelines des villes de classe moyenne avec des villages ou petites villes aisées à très aisées. La zone de la Vallée de la Seine, quant à elle, associe des communes / paroisses en milieu populaire et de classe moyenne, ce dernier milieu dénotant l'évolution socio-économique de cette partie des Yvelines.

Ainsi remarque-t-on, de façon générale, l'association d'un type de communes à chaque zone : les villages dans la zone verte, les villes en milieu populaire dans la zone de la Vallée de la Seine, les villes de classe moyenne dans la zone Saint-Quentin-en-Yvelines et les villes aisées dans la zone de Versailles-saint-Germain-en-Laye. Les exceptions présentes dans les tableaux sont connues par la plupart des prêtres qui, pour une majorité d'entre eux, remettent en cause le découpage en quatre zones (au profit d'un découpage en huit à neuf doyennés / zones) et l'homogénéité de ces dernières. C'est l'exemple des villes de Jouy-en-Josas et de Voisins-le-Bretonneux situées dans la zone de la Ville Nouvelle alors qu'il s'agit de communes classées – dans la classification proposée ici – dans la catégorie des petites villes ou des villes très aisées ; et que les prêtres concernés rapprochent de Versailles autant d'un point de vue socioprofessionnel que religieux.

2.2.2 Le « synode éclair » entre paroisses situées en milieu populaire[268]

Un deuxième aspect se réfère à la prise en compte du contexte socioéconomique : l'organisation d'un « synode éclair » entre responsables pastoraux des paroisses situés dans le contexte des agglomérations

[268] On peut mettre en parallèle l'organisation d'un tel synode éclair avec le propos du prêtre 51 qui se demande s'il existe une forme de coopération dépassant le cadre décanal ente paroisses situées en milieu aisé ou très aisé, et alors que lui-même est en charge d'une paroisse qu'il considère situé en milieu aisé mais entourée de paroisses en milieu populaire.

urbaines denses et défavorisées depuis 1993 (agglomérations qui correspondent à la classe 3 de notre typologie)[269]. Deux enjeux ont initialement suscité la rencontre d'une centaine de personnes, « tous ceux qui sont sur le terrain » (prêtres, religieuses, permanents pastoraux et « simples » laïcs), en mars 1993, rencontre qui s'est instituée et se renouvelle chaque année : d'une part, la difficulté pour l'évêque de remplacer les prêtres qui partaient de ces paroisses (nommés ailleurs ou s'en allant à la retraite) ; d'autre part, la recherche de solutions pastorales dans un contexte de faible pratique religieuse.

> *« Moi, quand je suis revenu [revenant d'une affectation en dehors du diocèse], j'ai dit à l'évêque : « Vous m'envoyez où vous voulez. La seule chose c'est que depuis que je suis prêtre, j'ai toujours été plutôt dans le monde populaire à [nom d'une paroisse], à [nom d'une région], dans les quartiers, dans les périphéries [nom d'une ville]. Alors j'avais su pendant la dernière année où j'étais là-bas [dans son affectation en dehors du diocèse] que l'évêque avait envoyé un appel aux prêtres du diocèse des Yvelines pour avoir des prêtres volontaires pour être dans ces zones plus populaires. Alors j'ai dit : « Puisque vous avez lancé un appel, moi je suis volontaire pour aller. » (...)*
> D'après ce que vous dites, il y a des réticences de la part des prêtres pour venir dans les quartiers de ville assez difficiles ?
> *C'est-à-dire que.... Si vous faites de la sociologie, vous remarquerez, si vous faites des petites études que la plupart des prêtres en France, au moins dans les Yvelines, ils viennent plus des familles traditionnelles, des familles traditionnelles... et catho généralement. Moi-même, j'en étais. Dans mon temps, il n'y en avait peut-être d'autres [origines sociales]. Tandis qu'aujourd'hui, où il n'y a pas beaucoup de vocations de prêtre. Et la plupart disons dans les Yvelines, elles tournent autour de Versailles, de Saint-Germain, du Vésinet ou de la Celle-Saint-Cloud... Le gros vient de là. Et souvent, enfin c'est mon analyse, beaucoup de jeunes prêtres viennent de ce monde là et ont une certaine peur à affronter un autre monde qu'ils ne connaissent pas. Puis que je pense aussi que les médias y font. Si on vous dit vous allez être prêtre au Val Fourré, aux Mureaux, à Chanteloup-les-Vignes, à Trappes, comment on dira, aux Minguettes, à je ne sais pas quoi... « On va se faire assassiner. Ça va être difficile. Ça doit être... » Je pense que c'est ça aussi. Tout ça ensemble qui fait que. Il y en a peut-être qui diraient : « Je peux y aller. » Mais qui auraient un peu peur et diraient : « Je ne saurais pas faire. », quoi. Ce qui fait que l'évêque avait été amené à faire une lettre aux prêtres pour voir s'il y en avait qui voudrait bien. » (prêtre 79 : offre militante)*

Le compte-rendu proposé dans le journal diocésain est composé de deux parties. Une première cherche à définir la situation (sociale et pastorale) de ces agglomérations urbaines avec comme point de départ la mobilité de la population concernée : les migrations régionales ou internationales, l'instabilité et la précarité professionnelle (horaires de travail, déplacements longs entre le domicile et le lieu de travail, les plans de licenciements ou les fermetures d'entreprise) ; l'instabilité dans le logement avec la montée du loyers dans les HLM dans le cadre des plans de rénovation et de destruction / reconstruction des immeubles ; les clivages entre ethnies, bandes de jeunes ; les familles déstructurées et éclatées.

Deuxièmement, les « aspirations sociales » fondées sur le principe d'un « besoin » de rencontres auxquelles les projets religieux peuvent donner une réponse : l'accueil, la mise en relation, l'attention à

---

269 Article paru dans *Sources* (avril 1993), intitulé « Yvelines, pays de mission – bloc-notes d'un synode éclair ».

l'égard des personnes, des valeurs vécues et le travail en association. Il s'agit pour les responsables des communautés catholiques de mettre en route, d'écouter, d'accompagner, de « se laisser évangéliser par les pauvres » ; ensuite est soulignée l'importance donnée aux mouvements d'action catholique, aux aumôneries scolaires, à la mission ouvrière, aux écoles catholiques et aux services de proposition du baptême, du mariage et du catéchuménat ; enfin les célébrations et fêtes communautaires sont censées constituer le ferment des communautés.

Troisièmement, l'importance de l'action des laïcs est soulignée. Néanmoins, l'ampleur de la tache dévolue aux quelques centaines de laïcs actifs face à la population de 250 000 habitants amène les participants à demander une solidarité financière et font appel à l' « esprit diocésain ».

2.3 Les priorités diocésaines dans l'allocation des ressources

Le tableau 13 souligne que les ressources (fidèles et dons financiers) proviennent principalement des villes en milieu aisé à très aisé (classe V), et de façon secondaire des villages et petites villes en milieu aisé à très aisé et des villes de classe moyenne. Par exemple la part des fidèles observée dans ces deux classes est nettement supérieure à la part de la population des Yvelines qu'elles représentent. On retrouve dans la première classe de communes / paroisses le nombre le plus important de fidèles, plus de 33000, c'est-à-dire la moitié des fidèles recensés dans le diocèse. Ces fidèles se caractérisent également par un pourcentage de pratique régulière (tous les dimanches) plus élevé que la moyenne ainsi qu'un taux élevé de confirmation qui n'est pas indiqué dans le tableau. D'autre part, même si les données possédées ne concernent que les contributions au denier de l'Eglise par doyenné, cette classe de paroisses / communes se caractérise par une très forte contribution au Denier de l'Eglise selon nos estimations[270].

[270] Cette estimation est cohérente avec la contribution au Denier de l'Eglise associée à la zone Versailles-saint-Germain (*Sources*, 1999), que cette classe de communes / paroisses recouvre en grande partie.

Tableau 12 : Indicateurs ecclésiaux croisés avec la classification des paroisses

	Nombre total d'habitants (% en colonne)	Nombre total de fidèles (% en colonne)	Pourcentage moyen de fidèles déclarant pratiquer tous les dimanches	Nombre moyen de fidèles ayant entre 20 et - de 35 ans (% en colonne)	Estimations des contributions au denier de l'Eglise* (en %)
Classe I : Villages et petites villes de classe populaire ou moyenne	143 192 10,6%	4 224 6,5%	63,8	534 4,4%	4,0
Classe II : Villages et petites villes en milieu aisé à très aisé	170 273 12,6	9 599 14,6	71,7	1736 14,2	18,7
Classe III : villes en milieu populaire	216 972 16,0	4 443 6,8	65,6	626 5,2	4,8
Classe IV : villes en milieu de classe moyenne	472 205 34,8	13 754 21,0	68,0	2208 18,2	12,0
Classe V : villes en milieu aisé à très aisé	352 868 26,0	33 435 51,1	81,2	7037 58,0	60,4
Ensemble	1 355 510 100	65 445 100	72,2	12141 100	100

Notes : Données manquantes concernant les fidèles de la Boissière-Ecole et recensement approximatif dans le cas de Bougival (à partir du site Internet de la paroisse)

* A partir des contributions par doyenné.

Tableau 13 : Indicateurs d'allocation des ressources avec classification des communes/paroisses

	Moyenne d'âge des prêtres curés (écart-type)	Nombre de prêtres (de jeunes prêtres)	Nombre moyen de fidèles pour un prêtre en activité en paroisse	« Offre religieuse » dominante
Classe I : Villages et petites villes de classe populaire ou moyenne	61,5 (14,1)	16 (2)	258	Animation de communauté
Classe II : Villages et petites villes en milieu aisé à très aisé	61,1 (13,7)	23 (2)	451	-
Classe III : villes en milieu populaire	58,2 (9,3)	18 (7)	413	Militante
Classe IV : villes en milieu de classe moyenne	50,9 (13,4)	32 (13)	305	-
Classe V : villes en milieu aisé à très aisé	58,1 (9,4)	35 (11)	417	Rituelle
Ensemble	54,6 (14,6)	124 (35)	860	

On peut ajouter, comme l'extrait d'entretien présenté ci-dessus le laissait entendre, que la moitié de la jeune génération des prêtres exerçant dans le diocèse est originaire d'une des communes de celui-ci, et des villes en milieu aisé à très aisé en particulier. A l'inverse, les classes I, III et IV représentent une part de la population des Yvelines plus importante que la part des fidèles du diocèse qu'elles représentent ou que leur contribution proportionnelle au Denier de l'Eglise. C'est particulièrement le cas des agglomérations en milieu populaire qui représentent 16% de la population des Yvelines et seulement 6,8 de celle des fidèles, et selon notre estimation contribuent à hauteur de 4,8 au Denier de l'Eglise. Numériquement la catégorie des villes de classe moyenne dispose d'un nombre important de fidèles, et de jeunes fidèles en particulier.

Qu'en est-il au niveau de l'allocation des ressources, et particulièrement l'affectation des prêtres, si l'on se réfère au tableau 14 ? Tout d'abord, il faut remarquer que dans le diocèse, les jeunes prêtres sont le plus souvent considérés comme une ressource particulièrement précieuse (ils attireraient plus de fidèles et susciteraient plus de dons financiers). En général, du fait du quadrillage paroissial, la répartition du nombre des prêtres n'est pas calquée sur l'importance des classes de communes / paroisses selon le nombre des fidèles ou leur contribution au Denier de l'Eglise. On observe particulièrement ce phénomène avec les classes I et II qui disposaient au moment de l'enquête d'un nombre relativement important de prêtres ; ce que confirme le ratio entre le nombre des prêtres et le nombre de fidèles (1 prêtre pour 258 fidèles pour la classe I et 1 prêtre pour 305 fidèles pour la classe IV[271]). Néanmoins une part importante d'entre eux allait partir à la retraite dans l'année suivante obligeant à des regroupements[272]. Si l'on se rappelle le poids respectif de chaque classe de communes / paroisses, le nombre de prêtres et de jeunes prêtres qui leur est affecté apparaît en effet en proportion bien plus important que le nombre de fidèles ou la contribution au Denier de l'Eglise qui les caractérisent. Dans le cas des agglomérations populaires, sont affectés un curé et un vicaire la plupart du temps et c'était là une exigence de l'évêque, si l'on reprend les propos des prêtres en activité dans ce type de paroisses, que de maintenir et de dynamiser la présence de l'Eglise catholique dans ce contexte socioprofessionnel. L'affectation de jeunes prêtres dans ces paroisses répond certainement à la « sensibilité » des prêtres[273] mais également au souhait de les former, par la socialisation avec les fidèles laïcs et prêtres, au type de pastorale à mener dans ce contexte.

En ce qui concerne, l'âge moyen des prêtres curés, il est nettement plus faible pour les prêtres affectés à la classe IV. De nombreux prêtres dans ces paroisses sont de jeunes prêtres devenus très rapidement curé.

---

[271] En ce qui concerne la classe V, le nombre important de prêtres à la retraite, dits « résidents », facilite la prise en charge des fidèles. On peut également ajouter les associations traditionalistes.

[272] Les affectations récentes (2003) laissent présager d'une stratégie de « reconquête » de ces deux classes de communes / paroisses : le nombre relativement élevé de prêtres nouvellement ordonnés rend possible cette stratégie en envoyant des jeunes prêtres dans ces paroisses (première expérience de curé), et particulièrement celles dont la marge de développement est supposée importante.

[273] Sensibilité qui est susceptible de s'exprimer ne serait-ce que dans la façon dont les prêtres nouvellement ordonnés se présentent dans le journal diocésain (par exemple *Sources*, juin 2002), et présentent leur parcours spirituel et humain.

Ils sont devenus rapidement curés de « grandes » paroisses du fait de la diminution du nombre des prêtres et des qualités qui leur sont prêtées (la plupart sont de bons organisateurs, en particulier du fait de leurs études profanes), ce qui fait s'interroger certains prêtres plus âgés sur les futures affectations de ces jeunes prêtres. Théoriquement, la carrière du prêtre est composée d'affectations successives dans des paroisses à chaque fois plus importantes, ce qui est difficilement tenable aujourd'hui.

Le tableau 14 permet également d'observer que les « offres religieuses » distinguées dans la précédente partie s'associent de façon privilégiée à des paroisses dont le contexte socioéconomique est approximativement homogène. Ainsi 60 % des prêtres développant une offre rituelle exercent-ils dans une paroisse de la classe V ; trois dans la classe II, trois autres dans la classe IV et deux enfin dans la classe I. Tous les prêtres associés à une offre « militante » officient dans une paroisse de la classe III, ainsi que les prêtres associés à l'action catholique en milieu ouvrier. L'offre intellectuelle » est présente dans plusieurs types de paroisse : classe IV (3), classe II (2) et classe V (1). Combiné avec notre propos précédent, on peut imaginer une structuration de la carrière des prêtres en deux dimensions : une première a trait à l' « offre religieuse » et restreint l'affectation du prêtre aux paroisses en adéquation. L'exemple le plus évident lorsque l'on considère la carrière des prêtres concerne ceux qui développent une offre militante. Leurs affectations successives se déroulent quasi exclusivement dans les paroisses en milieu populaire[274]. La deuxième dimension concerne la hiérarchie interne à chaque classe de communes / paroisses (selon leur taille principalement), mais également au-delà de ces classes la hiérarchie des paroisses entre elles selon leur taille et leur localisation[275].

* * *

Nous avons cherché à décrire le diocèse à partir des ressources humaines et financières dont il disposait, avec comme faits principaux la politique d'organisation de la prise de responsabilité par les laïcs et le nombre relativement important de vocations presbytérales dans les années 1990. Dans un second temps, nous avons cherché à construire une classification des paroisses selon un critère socioprofessionnel afin de démontrer dans un troisième temps d'une part, l'ancrage socioprofessionnel des offres religieuses « rituelle » et « militante » respectivement dans les milieux urbains très aisés pour l'un et « populaires » pour l'autre ; et d'autre part, comment l'orientation pastorale de l'évêque et de ses proches conseillers pesaient sur la politique d'affectation des (jeunes) prêtres dans les différents types de paroisses. Cependant, seule une étude comparative ou dynamique permettrait d'approfondir cette question.

---

[274] On a considéré pour cela les affectations des prêtres depuis 1966 jusqu'en 2001.

[275] Traditionnellement, les paroisses d'un diocèse peuvent être rangée en deux catégories : d'un côté, les paroisses peu pratiquantes ou difficiles ; de l'autre, les grandes paroisses avec de nombreux pratiquants et disposant des moyens suffisants afin de mener des projets pastoraux ambitieux.

Chapitre 10 : Eléments d'un « gouvernement par conseils »

L'absence d'instances instituées permettant aux expériences locales et aux « théories locales » de remonter vers le centre ou d'être partagées avec d'autres communautés, afin de rendre possible la construction d'une « définition commune de la situation », a été palliée, depuis le concile Vatican II, avec la création du conseil presbytéral (1967 dans le diocèse de Versailles) et du conseil pastoral diocésain (1987) ; mais également au moyen de la création ou de la réactivation d'échelons intermédiaires entre le conseil épiscopal et la base (doyennés et zones apostoliques). C'est à partir des années 1970 que se met en place un double système de concertation qui apparaît plus ou moins concurrent[276] mais qui dispose, dans l'optique de notre étude, du même objectif : organiser de façon diocésaine les échanges entre prêtres. Ce qui signifie principalement faire converger ces échanges vers l'Evêque, avec l'exigence parallèle d'assouplir la structure hiérarchique et réduire les tensions entre le centre épiscopale et les communautés locales, tensions peu propices à la construction d'un consensus. L'ensemble de ces instances introduit les éléments d'un « gouvernement par conseils » autour de l'évêque.

Au moment de l'enquête, le principe d'une « assemblée pastorale diocésaine » [277] avait été lancé par l'évêque afin de remplacer le conseil pastoral diocésain considéré comme inefficace[278]. Il s'agissait de réunir annuellement, durant une session de plusieurs jours, plusieurs centaines de « responsables pastoraux » (prêtres, diacres permanents, laïcs avec lettre de mission) autour de l'évêque afin de définir et délibérer les grandes orientations du diocèse.

1.1 Système d'instances emboîtées d' « animation pastorale »

Doyennés et zones illustrent plusieurs phénomènes : la mise en œuvre du principe de décentralisation du fait de la diversité des situations pastorales rencontrées dans le diocèse (comme le souligne l'évêque dans le journal diocésain à la fin de l'année 1971) dans le cadre des seize doyennés et des quatre zones[279], et plus précisément la création d'une division du travail pastoral par domaines ; la consultation opérée par l'évêché et précédant la nomination d'un vicaire épiscopal de zone ou d'un doyen souligne le

---

[276] En fait, la concurrence entre doyennés/zones d'un côté et conseil presbytéral de l'autre n'est évoquée que lors d'un compte rendu de réunion de ce dernier (*Présence et dialogue*, jui. 1976, n°187).

[277] Le principe d'une telle assemblée fut officiellement présenté en 2001 dans le journal diocésain.

[278] L'inefficacité du conseil pastoral diocésain a, selon les prêtres rencontrés, deux raisons possibles : la cooptation de ses membres qui met à mal leur représentativité (3) ; la volonté de l'évêque de ne pas définir au préalable les thèmes à discuter (35).

[279] Par exemple dans la période récente, la création d'équipes de zone concernant la question des vocations presbytérales (*Sources*, oct. 1989) ; le principe de décentralisation fut également appliqué au service diocésain de formation : passage de formations diffusées à l'évêché puis organisées localement, dans les doyennés par exemple en réponse à une demande précise (*Sources*, nov. 1996).

changement dans le mode opératoire de désignation des conseillers de l'évêque par la détection de statuts informels parmi les prêtres ; l' « assouplissement » du fonctionnement du doyenné (ainsi que celles de zone) assimile les réunions dans ces deux cadres à des séances de discussions et de délibérations entre égaux, soustraits du cadre hiérarchique et à partir de thèmes définis par les prêtres et par l'équipe de zone dans le cas de la zone ; la participation de toutes les catégories de « responsables pastoraux », en accord avec le principe de « synodalité » – évêque, prêtres, diacres, religieuses et laïcs ; et enfin l'émergence d'un nouvel enjeu au moment de l'enquête, l'organisation de réunions de zones et de doyennés rassemblant exclusivement des prêtres.

Les seize doyennés et les quatre zones forment un système d'emboîtements hiérarchisés (communautés locales, doyenné, zone et diocèse) avec un double mouvement qui se succède (a) d'une conception hiérarchique à un rôle d'animation pastorale pour lequel la légitimité légale est insuffisante ; (b) d'une division du travail par domaines / spécialisations à un système qui se territorialise à partir des années 1980 avec la « crise » de la prise en compte des « milieux de vie » dans l'activité religieuse, la diminution du nombre de prêtres et la priorité donnée, dans l'activité des prêtres, au cadre paroissial et le choix de « laïciser » les aumôneries (école, hôpital, prison).

1.1.1 Les doyennés

Les doyennés manifestent la complexité du changement de perspective proposée par Vatican II : à la fois (et dans un premier temps surtout) rompre avec la conception de l'activité religieuse qui faisait de la paroisse le centre de l'activité pastorale, l'évêque ayant un rôle administratif, et s'associait à une conception individualiste du sacerdoce, avec la notion de « Sacerdoce commun » et la soumission du pouvoir d'ordre du prêtre celui de l'évêque.

Les doyennés furent réactivés, dans les années 1950, afin d'inciter à la collaboration entre paroisses, à partir de la connaissance de la situation et de la diversité du diocèse. Cette réactivation s'inscrit dans la perspective du Concile Vatican II et cherche, avant l'heure, à rompre avec la conception individualiste du sacerdoce par les prêtres et à représenter, par l'intermédiaire du doyen, la présence et la primauté de la communauté diocésaine à l'égard des communautés locales (*Semaine religieuse*, avril 1968, n°51). Cette réactivation (également notée par Palard (1985) dans le cas du diocèse de Bordeaux) définit la situation religieuse d'alors, d'une part par l'éclatement des paroisses les unes à l'égard des autres, et d'autre part (après le Concile Vatican II mais c'est déjà en germe dans les années 1950) par l'affirmation que le prêtre n'est plus « au-dessus » des fidèles et qu'il participe au « Sacerdoce commun » en participant au « Sacerdoce ministériel de l'évêque ». Le prêtre est alors considéré comme faisant partie du *presbyterium*, qui prend en charge collectivement le diocèse en coopération avec l'évêque. Le doyenné est un relais de cette prise en charge collective. Une réunion mensuelle est préconisée dans ce cadre,

LILLE I

fondée sur la révision d'activité et de vie. Il est supposé permettre le regroupement des ressources humaines et économiques et l'harmonisation des pratiques pastorales.

Dans un deuxième temps, les doyennés vont s'organiser de façon plus souple à partir de deux éléments afin de diminuer les tensions des relations hiérarchiques entre évêque et prêtres. D'une part le conseil presbytéral va demander la suppression des « sujets de conférence pastorale » élaborées par l'évêché et imposées aux doyennés (*Semaine religieuse*, déc. 1967, n°44) afin que les prêtres (et potentiellement tous les responsables pastoraux y participant) puissent eux-mêmes définir les thèmes de discussion. L'évêque en accepte le principe – la volonté des prêtres de travailler en doyenné apparaît unanime – mais il souligne les risques de se perdre dans la multitude des domaines religieux et sociaux à aborder et dans l'évolution rapide des domaines aussi bien religieux que sociaux (études théologiques et scripturaires, liturgie, catéchèse, monde urbain, mentalité) et souligne enfin la nécessité de partir des besoins des communautés chrétienne tout en n'oubliant pas l'aspect doctrinal. D'autre part, sans le rendre obligatoire, l'évêque précise qu'il apprécierait la remontée vers le diocèse de comptes-rendus écrits des réunions de doyennés, règle qui était obligatoire jusque là. Ces comptes-rendus écrits sont le produit de délibérations dans lesquelles chaque prêtre a théoriquement le droit de prendre la parole et l'opportunité de convaincre ses confrères. Mais ce qui change véritablement réside dans le fait que ce sont désormais les prêtres du doyenné autour du doyen qui déterminent les thèmes à aborder, c'est-à-dire que ce sont les questions qui se posent localement qui sont délibérées au sein de cette instance et par leur remontée pourront servir de matière première dans la définition d'orientations pastorales ou de transformations de l'organisation (au moins théoriquement). Ainsi les rencontres de doyenné font-elles place au début des années 70 à des « colloques de doyenné » ou à des « carrefours », autant de termes censés manifester le changement de perspective.

Un deuxième élément manifestant l'assouplissement du fonctionnement du doyenné réside dans le mode d'attribution de la fonction de doyen. Ainsi en 1970 (*La vie des diocèses de la région parisienne*, jan. 1970, n°36) l'évêque annonce-t-il son intention de consulter les prêtres avant la nomination des doyens, tout en soulignant que cette consultation ne constitue pas une élection, une telle nomination demeurant la prérogative de l'évêque. Ce dernier opte cependant pour un mode de désignation du doyen parmi deux possibles (Nubola, 2002 ; Marcadé, 2002)[280] : soit recruter des doyens d'origine locale, possédant la reconnaissance informelle de leur confrère (ce qui suppose un dispositif afin de percevoir cette

[280] Dont les enjeux sont par exemple soulignés par Marcadé (2002 : pp. 259-260) à la suite de la réforme tridentine mais qui sont transposables, quant aux problématiques qu'ils véhiculent, aux enjeux plus contemporains : « Ainsi les hommes de l'évêque s'étaient longtemps comportés en bons rouages administratifs, tenus, il est vrai, par le choix de l'évêque pour leur recrutement. Mais, dans le cas de ceux qui étaient en outre desservant de paroisses, les contacts fréquents avec leurs confrères, comme avec les fidèles, leur permettaient de mieux apprécier les courants d'opinion, l'évolution des mentalités. C'est ce que ne pouvaient faire les vicaires généraux, trop dépendants des prélats et coupés, en fait, de la masse des clercs. Fidèles intermédiaires dans des circonstances normales, ces relais inférieurs que sont les archiprêtres et doyens ruraux ont su choisir la voie qui leur paraissait la plus juste quand un choix décisif s'est imposé, agissant à titre personnel et refusant de relayer des décisions qu'ils n'approuvaient plus. »

reconnaissance, d'où l'intérêt des consultations) leur assurant ainsi la possibilité d'établir et d'entretenir des relations confiantes de coopération ; soit coopter un prêtre extérieur à la zone territoriale considérée et indépendant à l'égard des intérêts locaux, mais ayant *a priori* plus de difficultés – du fait de son statut d' « homme de l'évêque » – pour nouer des relations confiantes de coopération. Théoriquement, la consultation de la fraction des prêtres concernée se déroule ainsi : il s'agit de donner par écrit deux noms de prêtre appartenant à son propre doyenné et de l'envoyer sous enveloppe cachetée au doyen, qui la transmet ensuite à l'évêque ; il est précisé que les résultats ne seront pas publiés (*Présence et dialogue*, nov. 1973 n°126). L'une des conséquences de ce système est le fait que ce ne sont plus nécessairement les curés à la tête des paroisses les plus importantes qui sont doyens.

En 1970, (*La vie des diocèses de la région parisienne*, nov. 1970, n°53) et suite à la consultation des prêtres pour la nomination des doyens, il apparaît que le découpage des doyennés et plus largement l'organisation du diocèse posent question. Est ainsi envisagé de remodeler les doyennés et surtout de préparer la création d'une autre instance, celle de la « zone apostolique ». Au sein des doyennés, il est également possible, à partir de cette période de créer des « secteurs pastoraux »[281] rassemblant des paroisses proches selon des critères socioprofessionnels afin d'organiser la collaboration. Durant cette période, des équipes de prêtres sont nommées à la tête des doyennés et ou des secteurs pastoraux organisant le travail selon une division géographique mais également par domaines pastoraux. Le bilan du rôle des doyens opéré au sein du conseil épiscopal (*Présence et dialogue*, nov. 1974, n°126) souligne combien ces derniers ont pour tâche d'animer l'activité pastorale telle qu'elle est définie par l'équipe de zone. La création des zones apostoliques semble ainsi avoir eu comme conséquence la subordination des doyennés à la zone apostolique, qui devient alors le principal lieu de l'animation pastorale. Et le rôle du doyenné va progressivement se restreindre à une dimension fraternelle (repas entre prêtres) et administrative (contrôle des comptes paroissiaux, des registres et de l'état des lieux de culte). Des budgets décanaux sont néanmoins créés afin de prendre en charge les activités extra paroissiales et ont perduré jusqu'au moment de l'enquête. Depuis lors et malgré quelques tentatives de la part de certains curés doyens afin de redonner à cette fonction une portée plus importante, la position de doyen s'est très affaiblie[282]. En cas de problèmes, prêtres et laïcs s'adressent le plus souvent directement au vicaire épiscopal plutôt que de passer par le doyen. A l'inverse, il n'est pas rare encore actuellement qu'un vicaire épiscopal sollicite un doyen en cas de problème avec un prêtre.

L'affaiblissement de la structure décanale ne sera que croissant dans les années 1980 d'une part avec le retour à la paroisse (le principe d'une affectation collective de prêtres à la tête d'un doyenné, avec des spécialisation dans des domaines différents, est abandonné) et d'autre part avec la résistance de la plupart des prêtres à l'égard d'une conception hiérarchique ou administrative du doyen. La vitalité des doyennés

---

[281] Dont on trouve encore trace dans l'annuaire diocésain mais à l'égard desquels très peu de prêtres font référence. Par contre, ils servent encore de guide pour le regroupement des paroisses.

[282] Dans certains endroits du diocèse, elle n'a jamais été très forte, comme par exemple à Versailles, si l'on se fie aux propos des prêtres rencontrés.

était très variable et dépendait largement du contexte sociorcligieux. Cette question du travail en commun au sein de doyennés ou de secteurs (découpage de plus petite taille) fait néanmoins l'objet d'une réflexion entre prêtres. Dans certains doyennés, le travail collectif apparaît relativement développé, même si la tendance est plutôt à rechercher la proximité dans l'activité pastorale (dans ce cadre, la paroisse est même considérée comme une structure trop vaste et lui sont préférés des petits groupes que ce soit sur le modèle des groupes d'action catholique, des groupes de quartier ou des groupes de prière). Au moment de l'enquête, un doyenné semblait constituer un modèle quant au travail en commun réalisé. Ce travail collectif consistait d'une part à harmoniser, à mettre en commun les ressources et à répondre aux demandes de fidèles pour lesquels le cadre apparaît inadapté. Ainsi la pastorale des jeunes, la préparation au mariage, l'organisation de temps forts favorisée par l'existence d'un vaste lieu commun de rassemblement et de célébration sont-ils organisés dans le cadre décanal. Par contre, certains domaines jugés trop lourds pour pouvoir être mis en commun demeurent la prérogative de la paroisse (catéchèse ou préparation du baptême). Pour cela, une réunion bimensuelle rassemble curés et laïcs en responsabilité (membres d'équipe pastorale et laïcs responsables d'un domaine organisé par le doyenné) avec pour objet la réflexion sur des questions concrètes (l'attitude à l'égard du Pacs, par exemple) ou l'harmonisation des manières de réaliser les différentes activités communes au doyenné. Particulièrement, la préparation au mariage a fait l'objet d'un gros travail d'élaboration par un prêtre (réputé « organisateur ») et les laïcs impliqués (près de deux cents mariages par an impliquant 40 laïcs dans le travail de préparation). Cette préparation a été déconstruite en étapes, chaque étape est composé d'un ensemble de procédures (thème abordé, documents, etc.) et chacune a été distribuée entre couples de laïcs. A la réunion prêtres et laïcs s'ajoute une réunion entre curés portant sur des thèmes administratifs tels que la résolution des conflits de personne (au moment de l'enquête la question tournait autour des contrats de travail et de l'activité salariée des laïcs en paroisse à laquelle était préférée le bénévolat autant pour des raisons économiques que relationnelles) ou la question du financement du budget décanal.

1.1.2 Les zones dites apostoliques

C'est en 1970 lors d'un conseil presbytéral (*La vie des diocèses de la région parisienne*, juil. 1970 n°48) qu'est abordé pour la première fois (autrement qu'au sein du conseil épiscopal ou de façon informelle) le découpage du diocèse en zones pastorales afin de résoudre la question des échanges, supposés difficiles, entre l'équipe épiscopale et la base. Leur création répond également à la volonté d'agir en dehors du cadre paroissial au moyen d'équipes de responsables spécialisés dans des domaines différents (catégorie de population ou compétence particulière). Chaque zone possède à sa tête un vicaire épiscopal et plus largement une équipe ou un conseil de zone. Le rôle du vicaire épiscopal – fonction dont la création accompagne celle des zones – est d'animer et de coordonner l'activité pastorale tout en prenant en charge les problèmes administratifs et financiers des projets de zone. Initialement le conseil de zone réunissait

ainsi autour du vicaire épiscopal des « responsables pastoraux » spécialisés dans des domaines différents (un prêtre inséré dans un « milieu de vie » ou un aumônier d'action catholique, une religieuse et un laïc). Par la suite, les doyens ont intégré le conseil de zone. Dès la création des quatre zones vont se poser les questions de la fréquence des réunions (mensuelle ou hebdomadaire ; pour finalement aller en s'allégeant) et de la possibilité d'intégrer des laïcs.

La zone a pour objet officiel (*Présence et dialogue*, mars 1971 n°64) l'attention aux réalités humaines, d'impulser une pastorale nouvelle, de coordonner les forces apostoliques et de prendre en charge les nominations. Les quatre vicaires épiscopaux de zone intègrent, dès cette époque, le conseil épiscopal et sont pour certains explicitement chargés de représenter une pastorale spécifique (en milieu ouvrier dans le cas du vicaire épiscopal de Vallée de la Seine et en milieu rural pour le vicaire épiscopal de la zone verte). Ils sont initialement nommés pour une durée de cinq ans puis pour une durée laissée à la discrétion de l'évêque (sans que l'on sache exactement la raison de ce changement de règle, si ce n'est peut-être la difficulté qu'il y aurait à les remplacer aussi fréquemment). A l'instar du doyen, la nomination du vicaire épiscopal fait suite à la consultation des membres de la zone apostolique concernée (au moins dans la période contemporaine). Cette consultation s'est également généralisée à tous les « responsables pastoraux ».

> *« Le vicaire épiscopal que je suis a aussi un rôle là-dedans [les relations entre prêtres et notamment la demande de conseil]. Parce que des fois les prêtres aussi là, à cause de la fonction mais aussi à cause du lien qu'ils ont avec lui/ Parce qu'il faut voir que les vicaires épiscopaux sont nommés par l'évêque mais après consultation des prêtres, des diacres et des laïcs ayant une lettre de mission. Qui donnent des noms. Alors les laïcs ont un peu de mal, parce qu'ils ne connaissent pas tous les prêtres. Les diacres ont un peu moins de mal. Et les prêtres en principe se connaissent. Encore que d'une zone à l'autre, pas toujours. Mais bon. Et donc, en général, le vicaire épiscopal, c'est quand même celui dont le nom est sorti le plus souvent. Donc il a une double légitimité en général. La légitimité fondamentale et structurelle qu'il est nommé par l'évêque. Et la légitimité qu'en fait il sait que c'est les autres qui ont donné son nom à l'évêque. Et du coup, est-ce à cause de sa fonction ou à cause de la confiance que les autres ont en lui puisqu'ils l'ont nommé. Sûrement les deux jouent. Il y en a un certain nombre, c'est avec le vicaire épiscopal qu'ils vont parler. Alors là pas de questions en général très personnelles. On essaie d'éviter. Mais des questions de travail, de relations, d'avenir, de retraite. (...) Voilà. Donc là, il y a un rôle/ Et c'est ça qui est compliqué sûrement dans votre analyse. D'abord il est fondamentalement institutionnel. Mais en même temps par le mode de désignation, il y a quand même... Ce n'est pas démocratique au sens qu'il n'y a pas d'élection. C'est une consultation. Et l'évêque est absolument libre. Il peut ne pas suivre la consultation. Et de toute façon, la consultation n'est jamais affichée sauf au conseil épiscopal. Nous, on la connaît. L'évêque nous la transmet. Et avec lui, on réfléchit. Mais en général, moi, depuis que je suis là, j'ai toujours vu l'évêque choisir celui qui avait le plus de voix. Ou quelques fois celui qui avait le plus de voix a refusé. Alors on en a pris un autre. Ou on a pensé qu'il serait plus utile ailleurs. On ne voulait pas le bouger. Mais à chaque fois, l'évêque est allé le voir en lui disant « Ecoutez, c'est quand même vous dont le nom est sorti le plus souvent. J'aurais aimé vous le proposer. Mais qu'est-ce que vous en pensez ? » Souvent il en arrive à la même conclusion que le conseil : « Non, il vaut mieux que je continue là où je travaille. » Donc globalement – je dis globalement parce que l'évêque est tout à fait libre. Donc ce sont des choses qui ne sont pas réglementées – il fait ce qu'il veut. Il peut même ne pas consulter. Il*

n'est pas obligé du tout de consulter. Le nôtre actuel nous consulte. » (prêtre 4 : conseiller de l'évêque).

La zone de la Ville nouvelle (dans laquelle s'installa des populations de classes moyennes et se développa une pastorale à l'égard de cette fraction de la population des fidèles) fut apparemment celle dans laquelle la pastorale en dehors du cadre paroissial fut véritablement menée, si l'on se fie aux propos tenus par les prêtres (59 particulièrement) et au journal diocésain qui, dans une série inachevée d'articles, revint en 1996 sur l'histoire des zones apostoliques du diocèse. La zone de Saint-Quentin-en-Yvelines se caractérisa dès sa création par un quadrillage paroissial allégé autour de petites églises avec une organisation plus vaste autour du vicaire épiscopal et avec un lieu commun de célébration, organisation dont on suppose alors qu'elle est calquée sur l'organisation sociale (et politique) de la ville nouvelle. Les prêtres – parmi lesquels les principaux conseillers de l'évêque en place au moment de l'enquête ou ayant quitté leur fonction quelques années auparavant – étaient ainsi affectés sans localisation précise et ont fait figure pour une fraction du clergé de « pionniers » et d' « innovateurs ». Cependant au tournant des années 1980, on assista à un retour au cadre paroissial du fait de la densification de la population et de l'intensification de la vie des quartiers (principales raisons avancées par le prêtre 59) ; retour au cadre qui correspondit parallèlement à un changement d'orientation politique quant à l'avenir envisagé pour la ville nouvelle.

En 1972, un premier bilan de la création des quatre zones du diocèse est réalisé par le collège des doyens réunis autour de l'évêque. Plusieurs aspects furent soulignés : d'une part le risque d'isolement des zones les unes par rapport aux autres : les nominations successives de prêtre dans une même zone, les réunions fréquentes dans ce cadre ou celui du doyenné et l'absence de relations formellement organisées avec les autres prêtres (mis à part la journée du presbyterium) pouvaient avoir cette conséquence ; d'autre part et ce qui constitue un élément susceptible de favoriser leur isolement, la spécificité de chaque zone (urbanisation intensive dans la zone de la ville nouvelle, la forte présence d'un milieu ouvrier dans la zone de la Vallée de la Seine et la « ruée vers l'ouest » dans la zone verte). Il est par contre peu question de la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye. D'une part du fait de l'inadéquation supposée des nouvelles méthodes pastorales que véhicule l'existence même des zones à l'égard d'un ensemble de paroisses qui se caractérise par un taux de pratique élevé ; d'autre part, ce qui est lié avec la précédente hypothèse, la collaboration rendue plus difficile (c'est une constante jusqu'au milieu des années 1990) par un esprit individualiste et de concurrence entre prêtres et entre paroisses[283].

L'affaiblissement des doyennés et le retour à la pastorale territoriale se sont accompagnés de l'intégration des doyens à l'équipe d'animation de la zone, signifiant la prééminence de cette dernière (avec cependant toujours des acteurs responsables d'une pastorale spécifique : milieu ouvrier, catéchèse, aumônerie de

[283] Cette zone fut l'objet pendant un an d'une dissociation en deux zones, séparant Saint-Germain-en-Laye de Versailles, durant l'année 1974-1975, et ce pour des raisons déclarées circonstancielles et temporaires : la surcharge du vicaire épiscopal du fait d'un cumul d'activités différentes (*Présence et dialogue*, juil. 1974, n°143).

l'enseignement public, par exemple). Outre son rôle en matière de sacrement (préparation et célébration des confirmations à la place de l'évêque), le vicaire épiscopal est chargé de la politique d'affectation et d'évaluation des « responsables pastoraux » (prêtres, diacres permanents et laïcs avec lettre de mission) ainsi que d'entretenir un « esprit de zone », un travail en commun entre responsables. L'équipe de zone se réunit six fois par an plus une rencontre en début d'année afin de préparer deux aspects : d'une part, au moyen d'un « tour de table », les déplacements de prêtres ; d'autre part l'élaboration de thèmes (par exemple, le rapport à la politique, la pastorale en monde ouvrier, le jubilé de l'an 2000 ou les « chrétiens du seuil » ou la préparation au mariage) pour les rencontres de zone (trois par an) ainsi que la désignation d'une équipe de personnes pour s'en occuper.

« Donc en fait, les rencontres de zone, elles ont deux objectifs. Tu fais allusion à ça, aux rencontres de zone ? Qui ont lieu trois fois dans l'année. Elles ont deux objectifs Un premier objectif qui est... qu'elles réunissent un groupe de prêtres, de diacres/ tous les prêtres, tous les diacres, les religieuses en situation apostolique et ce qu'on appelle les animateurs pastoraux. Les laïcs ayant une lettre de mission. Bon. Le premier objectif de ces journées, c'est de créer une convivialité entre toutes ces personnes pour qu'elles se connaissent. Et pour qu'il y ait comment dirais-je ? une... un esprit de zone. Même si les gens restent différents. Ca, ça ne dépend pas du contenu de la journée, ça. Ça dépend de la qualité du repas. Ça dépend etc. Et ça, je crois que ça, pour ceux qui viennent, c'est-à-dire les deux tiers. (...) L'aspect/ cet aspect esprit commun, convivialité, connaissance. Si bien que les gens [nom d'une ville] connaissent aussi les gens de [nom d'une autre ville]. Je crois. Je crois, au risque de m'illusionner, je crois que ça, ça fonctionne. C'est là que se prennent des rendez-vous. C'est là tous les petits apartés, des choses à se dire. Voilà. Et aussi bien entre prêtres, entre prêtres et laïcs, entre laïcs... Je crois que ça fonctionne pas mal. Je me rends compte aussi que certains jeunes prêtres ne viennent que le matin puis au déjeuner, et ne restent pas l'après-midi. (...) Alors c'est marrant d'ailleurs parce que tous ceux qui partent l'après-midi disent : « J'ai un enterrement. » Voilà. Ce qui est sans doute vrai. Mais ils ont tout à fait la possibilité de prendre des enterrements la veille ou le lendemain.Ca, ça ne pose aucun problème. Et qu'on ne vienne pas me faire la leçon. J'ai été sur le terrain suffisamment longtemps. Et j'y serai de nouveau après. (...) Bon après ça, il y a une deuxième chose qui est le contenu. C'est-à-dire que ça ne suffit pas une journée de convivialité, il faut quand même donner un peu de contenu. Donc c'est vrai qu'il y a des thèmes de journée dont on pense que ça peut/ [revient sur la façon dont sont élaborés les thèmes des rencontres] (...) Alors les thèmes sont variés. On essaye d'alterner des thèmes qui touchent à la vie interne de l'Eglise. Et des thèmes qui touchent à l'ouverture de l'Eglise au monde. Alors c'est sûr qu'il y a des sensibilités différentes. Et quand on a un thème sur... comment aider à la réflexion politique. Bon si tu veux c'est une question importante. Je veux dire, tu vois au moment des élections non pas dire pour qui il faut voter. Ce qui serait dramatique. Mais de dire/ d'aider à ce qu'il y ait une réflexion sur la citoyenneté. (...) Bon c'est sûr que certains vont dire : « Ça n'a rien à voir avec notre boulot. » Et donc ça ne va pas être repris. Mais dans un autre lieu, il y en a qui disent : « Ca, c'est vachement important. » Et soit en équipe de prêtres, soit en équipe pastorale, soit quelques fois en doyenné, ce type de question va être repris et approfondi. » (prêtre 42 : conseiller de l'évêque).

Auparavant ces réflexions étaient souvent organisées autour d'un intervenant extérieur, un conférencier expert dans un domaine. Désormais se développent surtout des journées axées sur des intervenants locaux racontant la manière dont ils travaillent, par exemple en équipe

pastorale. Cela permet à tous de mieux se connaître et d'avoir des exemples pratiques dans la façon de travailler, pouvant servir de référence. Il y a ainsi des journées d'ouverture (sur le judaïsme, par exemple) et des journées d'échanges d'expériences durant lesquelles les personnes se rencontrent et peuvent garder le contact. Ce type de journées d'échanges est caractéristique du mode de gouvernement du diocèse. Il ne s'agit pas d'une méthode directive, venant d'en haut, avec des décisions autoritaires. Mais cela avance peu à peu à partir d'orientations générales. L'évêque tente de convaincre, de créer une osmose et non d'imposer des décisions brutales, des secousses. L'évêque et ses proches conseillers proposent des orientations qui se développent ou qui s'enlisent. Le diocèse fonctionne par expériences, qui ne sont pas fondées sur un fonctionnement mécanique et uniforme mais sur une alchimie difficile à transmettre. Dans telle paroisse existe, par exemple, une expérience de catéchèse organisée le dimanche matin avant la messe toutes les trois semaines et accueillant de nombreux enfants. Une telle manière de faire la catéchèse n'est pas imposée de manière autoritaire. En fait, chaque lieu, c'est-à-dire chaque paroisse ou chaque groupement de paroisses est autonome. Mais il est important pour tous de faire connaître ce qui se fait dans un lieu. (prêtre 4 : conseiller de l'évêque)[284]

Les rencontres de doyenné et de zones rencontrent aujourd'hui un nouvel enjeu : celui de doubler les rencontres entre responsables pastoraux dans ces deux cadres par des réunions entre prêtres exclusivement ; cet enjeu est corrélatif du réveil des prêtres quant à la définition de leur place spécifique au sein du diocèse. Il faut également noter l'existence de réunions ne rassemblant que des laïcs en responsabilité (par exemple, les réunions annuelles des secrétaires paroissiaux d'une zone ou de tous les membres d'équipe pastorale du diocèse).

1.2 Un système représentatif : le conseil presbytéral

Parmi les autres éléments contribuant à introduire formellement de la collégialité au sein de l'organisation diocésaine, on trouve un système représentatif de délibérations entre prêtres (conseil presbytéral) ou entre les différentes catégories d'acteurs (conseil pastoral diocésain). Nous nous intéresserons uniquement au conseil presbytéral et principalement à l'enjeu de la représentativité des délégués élus par leurs pairs, à leur capacité à répercuter les décisions ou les débats ayant eu lieu dans le conseil presbytéral ou à faire remonter les expériences pastorales de la base. Pour le dire autrement encore, il apparaît nettement dans les années 1970 que les véritables lieux de collaboration entre prêtres sont les groupes informels (d' « affinités » ou de « tendances ») entre prêtres et il va s'agir dès lors de chercher à les intégrer au diocèse par l'intermédiaire du conseil presbytéral. Au moment de l'enquête, un douzième conseil presbytéral avait été élu dans le diocèse, depuis sa création en 1967 au rythme d'un renouvellement tous les trois ans. Seule exception, le renouvellement du conseil presbytéral élu en 1977 ne fut réalisé que quatre ans plus tard, puisqu'une année de réflexion fut prise afin de repenser le conseil, dont le fonctionnement n'était pas jugé satisfaisant.

---

[284] Il s'agit du compte-rendu d'un entretien non enregistré.

Pour une bonne part, l'efficacité du conseil presbytéral dépend de ce que l'Evêque souhaite en faire et de ce que le secrétaire général en fait concrètement (selon le secrétaire général du conseil presbytéral en place). Depuis sa création le conseil presbytéral fut souvent composé par des prêtres âgés considérés comme des « sages » ou des jeunes prêtres envoyés là-bas pour se « former ». Par contre, les curés « opérationnels » d'âge intermédiaire ne s'y retrouvaient jamais par manque de temps et par manque d'intérêt, les débats d'idées y étant sans fin.

> « On pourrait imaginer une autre forme du conseil presbytéral ?
> *Non pas une autre forme. Mais le fait que ce soit des jeunes prêtres qui y soient nommés enfin qui y soient élus soit disant par les confrères parce qu'ils savent bien que c'est ennuyeux et que l'on y perd son temps, voilà c'est tout. Peut-être revaloriser certaines structures. Comme le conseil presbytéral. Et donner sa véritable place au conseil presbytéral. Qui est avant tout représentatif du... des prêtres du diocèse. Et non pas l'endroit où on va perdre son temps. Et où on entend/ et où on envoie les jeunes prêtres parce qu'ils n'ont pas à dire non. » (prêtre 8 : jeune prêtre et offre rituelle)*

Par contre, et de façon assez unanime, la composition très jeune du conseil presbytéral en place au moment de l'enquête ainsi que le déroulement des premières réunions ont laissé penser (à l'Evêque et aux autres prêtres) que ce conseil se montrerait efficace, travaillant et contribuant de façon significative aux transformations actuelles de l'activité pastorale et de l'organisation du diocèse au lieu de se perdre en débats d'idées.

1.2.1 Le conseil presbytéral décrit par Palard (1985)

Pour introduire la problématique associée au Conseil presbytéral, on peut reprendre l'étude de Palard concernant le diocèse de Bordeaux jusqu'au début des années 1980 (1985 : chap. 5). De façon générale, à l'instar de ce que nous avons décrit pour les doyennés et les zones, celui-ci observe un assouplissement du mode de gouvernement diocésain cherchant à contrer les effets néfastes de la bureaucratie dans un contexte de « crise catholique » : distribution élargie de l'argument d'autorité au profit des jeux d'influence, volonté de rompre avec l'isolement des différentes catégories hiérarchiques et leadership pastoral par l'évêque qui se laisse moins facilement bureaucratisé qu'un mode à dominante administrative de gouvernement.

Outre la transformation (très rapide) du conseil presbytéral, d'un « conseil épiscopal élargi » à un organe presbytéral participant au gouvernement du diocèse, Palard souligne deux phénomènes. Le premier phénomène concerne la question de la représentativité des prêtres élus au conseil presbytéral à l'égard de leurs confrères : d'abord élu au sein de collèges constitués selon l'année d'ordination, les « délégués » du clergé vont être ensuite désignés, à la suite d'une délibération en 1972, à partir de « (...) groupes de prêtres qui se réunissent régulièrement pour une réflexion pastorale suivie » (p. 99) avec comme

conséquence le renforcement du poids des affinités pastorales. L'idéal consensuel que véhicule le conseil presbytéral va alors être ainsi battu en brèche par les oppositions apparemment irréductibles entre prêtres. Dans ce nouveau cadre, le rôle de l'évêque va s'avérer délicat puisque se ranger au côté d'une tendance ne pourra qu'attiser les oppositions au sein d'un clergé très disparate dans ses orientations pastorales ; d'où la difficulté à construire un consensus et les seules solutions qui s'offrent à lui vont être soit un gouvernement autoritaire (avec une efficacité locale problématique), soit la prise en charge d'un rôle symbolique d'unification (à l'instar de celui de l'évêque dans notre diocèse au moment de notre enquête)

Le deuxième phénomène concerne la contextualisation des relations entre prêtres. D'une part, le conseil presbytéral va renforcer le sentiment et la perception par les prêtres de l'appartenance à un ensemble diocésain partagé entre différentes tendances pastorales. D'autre part, on assiste à la politisation des échanges entre eux (au sens ici de confrontation entre courants pastoraux et théologiques « rationnels et systématiques ») que le conseil presbytéral est théoriquement supposé canaliser afin de bâtir un consensus autour de l'évêque[285]. Ainsi si le rôle de celui-ci semble s'être recomposé autour d'un leadership cherchant à contribuer à la construction d'un consensus (passage de l'orthodoxie à l'orthopraxie comme principe de « vérification » des offres religieuses), celui des prêtres était également substantiellement modifié : formation, développement et ancrage de « courants » au sein du clergé ; promotion en tant que collaborateurs de l'évêque et non comme simple subordonnés ; émergence de « leaders d'opinion » (sorte de statut informel) parmi leurs confrères. Enfin la construction d'un statut pour les prêtres au sein de l'organisation diocésaine requiert le contrôle supposé des zones d'incertitude essentielles à sa permanence et à son développement (au moment de l'enquête de Palard : les groupes d'action catholique, les jeunes ou les nouvelles classes moyennes). Le contrôle de ces zones d'incertitude passe par la capacité d'adaptation des méthodes pastorales au contexte social et au modèle culturel des populations cibles, avec comme conséquence la diversification de l'organisation impliquant de la part de l'évêque un discours unificateur. Autant d'éléments que l'on retrouve dans nos « offres religieuses » décrites dans la partie précédente.

1.2.2 Objet et organisation du conseil presbytéral

Qu'en est-il dans le diocèse de Versailles ? Lors de sa création par l'évêque en concertation avec ses proches conseillers et le collège des doyens, en 1967, sont assignées à ce conseil une fonction d'écoute des prêtres par l'évêque et ses conseillers et une fonction de consultation quant au « besoin de la

[285] Il serait erroné de penser que les divisions au sein du « bas clergé », le processus de politisation et la constitution de « courants » bien définis et opposés n'apparaissent qu'à partir de cette époque : division entre haut et bas clergé, les jansénistes (ou ceux qui ont encouragé le jansénisme) et leurs détracteurs, les ultramontains face aux gallicans (Cholvy, 2002), les libéraux et les intransigeants, les prêtres de paroisse et les prêtres de mouvement ou en aumônerie dont l'opposition remonte bien avant la création d'un conseil presbytéral. En fait, ce qui change, c'est la possibilité offerte à ces différents courants de s'exprimer *institutionnellement* et d'autre part la volonté de construire un consensus, qui était auparavant postulé. La problématique sous-jacente concerne les conditions externes et internes à l'organisation catholique de politisation du clergé.

Pastorale » et au « bien du diocèse ». Le conseil presbytéral se veut l'organe visible de la coopération entre évêques et prêtres et un lieu de « conscientisation » des questions diocésaines. Il exprime à notre sens la volonté d'extraire le prêtre de son insertion locale en l'intégrant formellement dans un corps presbytéral (le « presbyterium ») solidaire et collaborant en son sein et avec l'évêque. Il faut souligner qu'à l'époque l'une des figures du prêtre est celle de porte-parole, d'accompagnateur voire d'intellectuel d'un milieu de vie donné (ouvrier, milieu indépendant, étudiant ou rural) ; son activité pastorale étant largement centrée sur un travail d' « acculturation » avec un milieu de vie au moyen d'une négociation et une interprétation religieuse des aspirations individuelles et collectives des membres d'une classe sociale donnée. Dans le journal diocésain (*Présence et dialogue*, déc. 1973, n°129) est soulignée d'une part l'importance du conseil dans l'élaboration de la pastorale diocésaine à travers son activité de remontée et de diffusion des initiatives pastorales. Mais il est également souligné combien un tel travail suppose l'entretien d'un « esprit diocésain » et d'un « esprit régional »[286]. Cela dessine une figure du prêtre « coopérateur de l'évêque malgré le fait de partager la vie des laïcs ». De façon plus opérationnelle, le conseil presbytéral est conçu comme une instance de débats, de remontée des expériences locales et de diffusion des discussions ayant eu lieu au sein du conseil, posant très rapidement la question de la représentativité du prêtre par rapport à une « base électorale » et de sa capacité à diffuser parmi ses pairs les décisions ou les idées produites par le conseil presbytéral au moyen d'un travail relationnel entre les sessions. Il s'agit très certainement d'une des plus grandes difficultés du conseil, et que la « loi électorale » établie par l'évêque à partir de 1970 et les différentes injonctions vont chercher à résoudre, apparemment sans grand succès.

L'organisation du conseil presbytéral va évoluer selon plusieurs principes : certainement comme le souligne Palard (1985) vers une instance de représentation et de délibération entre prêtres autour de l'évêque ; mais aussi et surtout en fonction des problèmes rencontrés par ce conseil pour accomplir ce rôle selon différents asppects : (a) bases électives ; (b) nature du travail à réaliser ; (c) rôle du secrétaire général du conseil et plus généralement du bureau élu au sein du conseil. Le conseil presbytéral rassemble des prêtres élus par leurs pairs afin de résoudre des questions ayant trait au clergé presbytéral. Ces questions ou ces thèmes sont organisés en commissions de travail dont la principale matière consiste, en plus de la réflexion des membres des commissions[287], en questionnaires ou monographies. L'organisation des délibérations est assurée par un bureau élu par les membres du conseil, au sein duquel on trouve les animateurs de chaque commission et un secrétaire général du conseil chargé d'animer les débats et d'élaborer le compte-rendu de la réunion. A partir de 1993, le secrétaire général est également chargé d'assurer régulièrement le lien avec le conseil épiscopal en intégrant celui-ci dans sa forme élargie.

---

[286] C'est l'époque où les diocèses de la région parisienne disposent d'une instance de délibération et de gestion commune : la « zone centrale ». Mais dont la pertinence et l'existence sont remises en cause dès les années 1970.

[287] Dans la réunion du 7 décembre 1971 (*La vie des diocèses en région parisienne*, jan. 1972, n°83), le rédacteur insiste sur le « tour de table initial » opéré à chaque réunion afin de permettre aux prêtres de faire remonter leurs « découvertes, recherches, questions, souffrances ou actions », précédant le travail en commissions.

En 1980, le conseil presbytéral n'est pas immédiatement renouvelé afin de réfléchir à l'orientation qu'il conviendrait de lui donner. Une réunion des anciens secrétaires du conseil est organisée autour de l'évêque. Il ressort de cette réunion et de la première réunion du conseil presbytéral élu en 1981 trois constats principaux (*Présence et dialogue*, fév. 1980, n°265). Premièrement, les participants soulignent qu'un travail considérable aurait été accompli depuis 12 ans mais sans avoir forcément eu une efficacité immédiate. Le travail dans ce conseil aurait une « efficacité diocésaine » (c'est l'aspect problématique du conseil presbytéral, à savoir en quoi consiste cette efficacité diocésaine) mais difficile à matérialiser. C'est une constante dans l'évaluation des conseils presbytéraux que de relever l'absence de résultats à court terme. Ensuite, le conseil presbytéral est considéré comme un lieu démocratique (élection des délégués, auto formation des commissions, suggestions exprimées à l'égard de l'évêque) mal exploité du fait des difficultés à dialoguer entre prêtres. Enfin l'intérêt du conseil presbytéral n'est pas nettement perçu du fait de la constellation des conseils autour de l'évêque (conseil épiscopal avec les vicaires épiscopaux de zone ou collège des doyens).

A partir de cette date, quelles transformations sont opérées afin de remédier à ces trois problèmes ? D'une part, on décide de réduire la composition du conseil de 30 à 18 membres. Deux assemblées générales seront organisées par an, ajoutées au travail en commission. La possibilité d'intégrer des non prêtres dans le cadre d'un exposé ou dans celui d'une commission est acceptée. Ensuite, dans un premier temps, une réunion des anciens secrétaires généraux des quatre précédents conseils presbytéraux propose de laisser à la discrétion de l'évêque la définition du programme de travail (c'est-à-dire la création et la définition des commissions), complétée par un tour de table des prêtres. Mais dans un deuxième temps, lors de la première réunion du conseil presbytéral élu en 1981, on reprend la formule de la formation des commissions par les prêtres eux-mêmes. Enfin l'élection des représentants s'effectuera par zone puis par milieux – indépendant, ouvrier, rural, scolaire et jeune et immigré (encore une fois, on note un infléchissement par rapport à la réunion des seuls secrétaires généraux des conseils presbytéraux successifs). La zone est considérée comme un lieu de travail effectif entre prêtres, susceptible de permettre la représentation des différentes sensibilités, en lien notamment avec les différents « milieux de vie » qu'elles représentent.

Jusqu'en 1995, on ne trouve aucune trace du conseil presbytéral dans le journal diocésain. Les comptes-rendus du conseil disparaissent d'ailleurs de celui-ci. En 1995, le journal diocésain croit bon de rappeler l'existence et l'utilité du conseil presbytéral dans un article intitulé « Le conseil presbytéral, un sénat très discret, et pourtant... » (*Sources*, nov. 1995).

1.2.3 Les principales décisions du conseil presbytéral

L'une des constantes des conseils presbytéraux en France concerne la virulence des débats qui y eurent lieu. Les comptes-rendus que nous avons consultés édulcorent – ce que souligne parfois leur rédacteur – la nature et l'intensité des débats. Cependant quelques réflexions relevées ici ou là donnent quelques

indications sur l'intensité des débats. « Il y a dans le diocèse des prêtres de religions différentes » (*La vie des diocèses en région parisienne*, fév. 1970, n°37). Les oppositions et les tensions entre prêtres ont comme conséquence leur difficulté à exprimer leur foi en commun (*Présence et dialogue*, juin 1972, n°95). Ou bien encore, le rapporteur souligne les difficultés à communiquer au sein du presbyterium (*ibid.*, mai 1974, n°142) : « Avons-nous vraiment vécu, ici, en liberté ? L'intolérance ou la peur suscitent un manque de créativité... Le P. Evêque nous a ouvert beaucoup de portes : elles sont restées ouvertes. Chacun n'a pas suffisamment confiance en son voisin. » (*ibid.*, déc. 1974, n°151-152). Le secrétaire du conseil presbytéral note dans ce même article les difficultés à travailler en commun en comparant le travail du conseil presbytéral avec le comportement de deux ânes se dirigeant vers deux tas de foin différents. Les différences de théologies sous-jacentes à l'activité des prêtres sont également mises au jour et on s'interroge sur leur complémentarité (*ibid.*, oct. 1972, n°100). D'autres problèmes rencontrés par le conseil presbytéral (*ibid.*, sept. 1979, n°260) concernant le travail accompli et ses résultats : le démarrage laborieux du travail en commission, le va-et-vient entre délégués et mandants, la spécificité du travail en conseil presbytéral à l'égard des autres activités et réunions (dont celles de doyenné et de zone).

Néanmoins le conseil presbytéral fut l'un des lieux – si l'on se fie au journal diocésain de l'époque – des principales réformes ayant affecté l'organisation du clergé diocésain par l'intermédiaire du vote des membres du conseil :

- Proposition de modification du calcul du « forfait diocésain » (l'impôt diocésain payé par les paroisses à l'évêché et qui sera supprimé au début des années 1990) modulé non plus seulement à partir de l'importance numérique de la population de la paroisse mais également sur la base du niveau de revenu de celle-ci et de son taux de pratique. Une proposition de modification sera élaborée par une commission diocésaine composée de laïcs (*ibid.*, janvier 1972, n°84).

- La réunion du conseil presbytéral en mars 1974 décida également de l'égalisation des revenus du clergé et de la suppression du droit d'étole (rémunération que le droit attribuait au curé comme tel à l'occasion d'une cérémonie de mariage ou autres). On décide alors de confier la gestion financière paroissiale à des équipes de prêtres ou de laïcs dans le cadre du processus de rationalisation de cette activité que nous avons décrit dans le chapitre 6.

- En 1976 est introduit le principe (certainement par l'évêque) d'une « nomination *ad tempus* »[288] (le principe du mandat à durée déterminée dans l'affectation des prêtres). En fait, l'enjeu initial concernait les prêtres de 70 ans et plus et le départ en retraite. Traditionnellement, le prêtre exerçait son ministère jusqu'à la mort. Il s'agissait d'être à sa tâche jusqu'au bout. Cependant se pose désormais la question de

[288] En fait comme le soulignent les différents comptes-rendus de réunions du conseil presbytéral, le Concile Vatican II a supprimé les cures inamovibles mais a souhaité conservé le principe de stabilité du curé. Jusque là, les curés possédaient le droit de rester en placer s'ils n'avaient pas démérité – ce qui ne constitue pas un critère de performance très précis. Cependant dans une société « mouvante », on part du principe que les prêtres doivent être « mobiles ».

la mise à la retraite de prêtres qui le souhaiteraient et surtout de prêtres qui ne seraient plus en état d'exercer une charge pastorale. La question avait été une première fois proposée lors des premières sessions du conseil presbytéral à la fin des années 60 mais avait été bloquée par celui-ci. L'équipe épiscopale va proposer de reprendre ce qui se fait alors ailleurs (dans les diocèses voisins de la région parisienne), c'est-à-dire la nomination d'un prêtre avec un mandat à durée déterminée, renouvelable, afin notamment d'évaluer l'aptitude d'un prêtre à continuer son ministère. Une telle décision supposait l'accord de Rome qui vint en avril de la même année confirmer le mandat de six ans renouvelable dans la nomination des prêtres.

- En 1992, au terme de plusieurs séances de réflexion le conseil presbytéral va produire un dossier et une méthode concernant l'évaluation de l'activité du prêtre ; méthode d'évaluation qui vise une rationalisation de l'activité pastorale mais qui, comme on l'a souligné dans le chapitre 8, n'est pas apparue efficace.

- Le travail du conseil presbytéral concernant l'organisation de la prise de responsabilité par les laïcs peut-être moins en termes d'initiatives propres à ce conseil qu'au moyen de la diffusion d'un ensemble d'idées dans ce domaine (*Sources*, sept. 1986 sur la complémentarité entre prêtres et laïcs) avec la création d'une commission « équipe pastorale » et l'élaboration d'un texte par le conseil presbytéral (*Sources*, nov. 1998) : organisation d'une enquête sur les équipes pastorales, réflexions théoriques menées en conseil et coordination avec le conseil épiscopal[289]. On peut ajouter la proposition faite par l'évêque d'une « assemblée pastorale diocésaine », qui aboutit, par l'intermédiaire du conseil presbytéral, à la présentation officielle du projet (*Sources*, jan. 2001).

1.2.4 Articulation problématique entre centre et périphéries : l'enjeu de la représentativité des prêtres

La question de la représentativité des prêtres diocésains au sein du conseil presbytéral apparaît, dès sa création, très centrale. Tout particulièrement l'effectivité de la collaboration entre prêtres selon les découpages formels (fonction ou secteur, par exemple) est problématique par rapport à celle ayant lieu dans un cadre informel (les « groupes d'affinité »). Par conséquent, les autorités diocésaines se sont interrogées quant à la publicité des débats qui se déroulaient au sein du conseil presbytéral ; des conseils presbytéraux mandatés à partir de bases électorales formelles ont comme conséquence une mise en oeuvre délicate des principes de remontée des expériences pastorales et de diffusion des débats. Enfin, le conseil presbytéral était un élément censé résoudre le problème des rapports d'autorité, que l'on imagine alors être au cœur du « malaise » du (jeune) clergé, d'où l'insistance concernant la représentation des « tendances » et notamment des « groupes de tendances » parmi les jeunes prêtres.

---

[289] Selon 67, le conseil presbytéral a alors demandé au conseil épiscopal de préciser sa politique en matière d'équipe pastorale, ce que ce dernier fut incapable de faire.

« Il semble d'ailleurs qu'à ce moment on n'ait pas tellement en vue une représentation des prêtres auprès de l'Evêque [au moment de la création des conseils presbytéraux à la fin des années 1960]; mais surtout la constitution d'un organisme consultatif aux termes des décrets conciliaires ; chaque membre du CPR devait se sentir, plus que délégué de telle fraction du presbyterium, appelé à partager des préoccupations à l'échelle diocésaine. Lors du renouvellement, les mentalités avaient évolué. La notion de « représentativité » avait fait son apparition à l'occasion du débat sacerdotal, qui prenait toute sa mesure au cours de l'année 1969 [Année de consultation du clergé presbytéral français par les évêques]. Les notions de « concertations » et de « communication » ne sont pas restées étrangères à ce progrès : ce sont les réalités de vie sacerdotale que l'on devra retrouver au sein des conseils. (...) Force est de constater, en effet, que le travail sacerdotal s'effectue souvent dans un autre cadre que le secteur pastoral ; d'où l'idée d'une double base électorale, qu'on trouve clairement exprimée à Créteil (projet du 18 avril 1969 et ordonnance du 13 août). « Pour être représentatif, le futur conseil devra émaner d'unités diocésaines où les prêtres se retrouvent habituellement pour travailler. D'autre part, il faudra tenir compte des options missionnaires du diocèse, de façon que ce conseil soit tourné vers l'avenir. En conséquence, nous proposons le principe de la double représentativité. Chaque prêtre ferait partie de deux collèges : l'un correspondant à l'unité diocésaine dans laquelle il a été nommé ; l'autre correspondant à une affinité dans le travail pastoral. L'avantage serait que chacun pourrait se situer plus librement, là où il place vraiment l'exercice de son sacerdoce. » (...) Les diocèses qui renouvellement leur conseil en 1970 vont parfois plus loin dans l'expression. Corbeil émet le principe suivant : « Chaque groupe de travail existant dans le diocèse élit l'un de ses membres pour représenter tout le groupe au Conseil presbytéral ». Ce ne sont donc plus du tout les fonctions de prêtres qui sont représentées, mais des groupes de prêtres travaillant ensemble. Quant à Versailles, il introduit de plus au Conseil les délégués des prêtres qui se réunissent périodiquement en fonction de « rencontres de tendance » ; groupes d'initiatives et de recherches ; groupes d'âges ; groupes d'affinités spirituelles. » (*La vie des diocèses en région parisienne*, 1970 n°52 : « Les conseils presbytéraux de la région parisienne en 1969-1970 », pp. 10-11).

Ainsi observe-t-on très tôt la volonté d'intégrer les « groupes informels » de prêtres au conseil presbytéral. On peut mentionner la modification de la loi électorale apportée dès 1970 et reprise au moins 3 fois en l'état. La rédaction de cette « loi électorale » fut l'un des thèmes de travail du premier conseil presbytéral. Elle se fonde sur la reconnaissance de la « diversité des modes d'appartenance des prêtres »

Les représentants des prêtres (parfois désignés comme des « délégués » ou des « députés ») sont élus pour trois ans par leurs pairs dans le cadre de quatre bases électorales selon un système électif à deux tours[290] : (1) Le plan territorial avec les doyennés. (2) Les regroupements sacerdotaux, autrement dit les ministères communs tels que les prêtres en milieu ouvrier, en milieu indépendant, enseignants ou encore aumôniers de prison. (3) Les familles spirituelles (congrégations, communautés religieuses et associations sacerdotales). (4) Les groupes de « tendances » (groupes d'initiatives et de recherches, groupes d'âge (cour d'ordination) ou encore groupes d'affinités spirituelles ou apostoliques. C'est cette dernière catégorie qui apparaît la plus intéressante. Elle va théoriquement supposer la constitution officielle des « groupes de tendance » (liste des membres, objet du groupe, périodicité des rencontres,

[290] Ces élections sont organisées par les prêtres eux-mêmes selon les différents cadres et les résultats sont transmis au secrétaire du bureau du conseil presbytéral. Le vote se déroule théoriquement en deux tours avec le principe de la majorité absolue puis relative. Les votes par procuration et par correspondance sont possibles. Enfin des élections partielles sont organisées en cas de décès du prêtre ou de mutation faisant « sortir » le prêtre de sa base électorale.

date de la première rencontre) transmise au secrétaire du conseil presbytéral et leur reconnaissance, par ce dernier et surtout par l'évêque, de la pertinence de l'élection d'un délégué.

L'évêque reconduit la loi électorale pour l'élection du conseil presbytéral en 1973 (*Présence et dialogue*, jan. 1973, n°118) et souhaite que les groupements sacerdotaux représentés soient plus nombreux et plus diversifiés. Il appelle les jeunes prêtres à constituer un groupe informel afin d'élire l'un des leurs comme délégué au conseil presbytéral (plutôt qu'il ne soit nommé par l'évêque). Les groupes ayant présenté une liste mais n'ayant pas de délégué officiel sont appelés à en désigner un. La note 3 de la « loi électorale » telle qu'elle est restituée dans le journal diocésain souligne que :

> « Personne n'avait été élue à ce titre [en fonction de groupes de « tendances », d'âge ou d'affinités] en 1970. Peut-être y a-t-il lieu de prendre des initiatives et de faire des propositions pour que soient représentés les groupes d'âge, de recherche, d'affinité spirituelle ou apostolique. »

On retrouvera cette même note (au mot près) en 1976 lors du nouveau renouvellement du conseil presbytéral[291]. Mais que ce soit en 1970 ou en 1973 – la question n'étant ensuite plus abordée dans les journaux diocésains suivants – aucun groupe de tendances n'a présenté de constitution officielle ni souhaiter envoyer un délégué au conseil presbytéral. On a néanmoins retrouvé la trace d'un groupe d'affinité s'étant manifesté au conseil presbytéral (*Présence et dialogue*, 1976 n° 184). Lors d'une réunion, un prêtre exerçant son activité en milieu indépendant souligne d'une part l'importance du travail en commun entre prêtres et d'autre part l'existence d'une équipe informelle de prêtres (rassemblant à l'époque cinq prêtres et un séminariste).

1.2.5 Articulation entre « théories venues d'en haut » et expériences locales : la problématique de la production d'une « théologie de moyenne portée »

Le conseil presbytéral va permettre à la fraction du clergé presbytéral doté d'un niveau élevé de diplôme en théologie de mettre en œuvre leurs connaissances. Cela va poser deux types de problème. D'un côté, la coexistence entre des (jeunes) prêtres investissant le conseil presbytéral avec leurs connaissances théologiques et de l'autre une fraction du clergé démunie de ces ressources culturelles. De l'autre, même s'il est difficile de l'affirmer avec netteté, les difficultés pour les premiers à articuler leurs connaissances théologiques avec les réalités empiriques de leur activité et de son contexte. On retrouve une expression de l'hétérogénéité du clergé. Vont s'opposer une fraction du clergé catholique doté des ressources culturelles cherchant à articuler les expériences locales avec les théories venues d' « en haut » (des « théologies de moyenne portée » issues des « nouvelles théologies ») et une fraction du clergé démuni

---

[291] Cette attention aux groupes de tendances est encore affirmée dans un compte-rendu du conseil épiscopal en 1976 (*Présence et dialogue*, sept. 1976, n°193). Le conseil encourage l'existence de lieux de discernement et de réflexion entre prêtres et l'évêque déclare sa volonté de se rendre dans ces lieux.

de ces deux éléments et qui va plutôt chercher à concevoir le conseil presbytéral comme un lieu de partage d'expériences locales (sans articulation avec des notions théologiques) voire même comme un lieu de convivialité plutôt que de travail.

On trouve trace de ce phénomène hypothétique dans différentes interventions de prêtres décrites dans les comptes-rendus du conseil : (1) les caractères « brumeux, intellectuel et technocratique » du travail du conseil presbytéral avec l'emploi d'expressions peu claires telles que « troupeau rassemblé » ou « pastorale de la mission » (*Présence et dialogue*, jan. 1972, n°83) ; caractère technocratique qui nuirait à la diffusion des débats parmi les prêtres représentés. (2) Le caractère peu efficace à court terme du conseil presbytéral en matière de décisions votées et exécutées fait que beaucoup souhaitent que les réunions du conseil soient organisés autour d'échanges gratuits, dans un contexte festif incluant prière collective et détente (juin 1972). (3) le risque de s'en tenir aux « théories venues d'en-haut » (*ibid.*, fév. 1973, n°110), sans les articuler avec ce qui se passe « à ras de terre » contribuant à privilégier une méthode de travail à partir d'expériences et de monographies (de « communautés de base » par exemple). C'est encore le cas, lorsqu'en 1977, le conseil presbytéral est décrit par l'évêque comme n'étant ni un congrès de théologiens, ni une session de recyclage. Sans avoir véritablement les moyens de le vérifier, il semble que le conseil presbytéral soit un lieu de confrontation entre différentes fractions de prêtres, se distinguant non seulement dans les options pastorales mais également dans son mode de recrutement social (du milieu rural au milieu de classe moyenne urbaine) et son cursus de formation (pour les uns le petit puis le grand séminaire pour les autres des études, une expérience professionnelle puis le grand séminaire).

* * *

On a souhaité décrire l'histoire de la création d'un système de conseils ou d'instances de débats, caractéristique d'une organisation dans laquelle la collégialité dispose d'une place importante. Le plus frappant concerne le souhait émis dans les statuts du conseil presbytéral d'intégrer institutionnellement les « groupes d'affinités » ou « de tendances » au sein de l'organe de représentation du clergé presbytéral ; phénomène qui semble général dans les diocèses puisqu'on le retrouve également dans le diocèse de Bordeaux (Palard, 1985) Ce souhait souligne d'une part le fait que les autorités diocésaines reconnaissaient ces groupes comme les principaux lieux de coopération entre prêtres (l'évêque ou ses conseillers pouvaient eux-mêmes participer ou avoir participé à ce type de groupe) et leur représentation au sein du conseil presbytéral aurait pu, à leurs yeux, faciliter le fonctionnement de celui-ci dans le double processus de remontée des expériences pastorales et de diffusion des discussions ayant animé le conseil ; et d'autre part, le fait que ce souhait n'ait pas été couronné de succès illustre combien les prêtres souhaitaient conservé leur autonomie. L'enjeu pour l'autorité diocésaine est double. Il porte sur le

contrôle de ces groupes afin de s'assurer que leur travail pastoral converge avec l'intérêt diocésain dans la perspective de la « discipline presbytérale » décrite dans le chapitre 6 ; l'organisation des échanges entre « groupes de tendances » au sein du conseil presbytéral étant susceptible d'assurer cette convergence et de faciliter la construction d'un compromis. Un second enjeu concerne la possible radicalisation de ces groupes (risque particulièrement crucial et sensible pour les jeunes prêtres d'alors) vers une critique radicale de l'institution et la démission ou bien encore vers une tendance schismatique, que l'isolement de ces groupes à l'égard de l'autorité diocésaine et les uns à l'égard des autres ne manquerait pas d'occasionner. Il s'agit alors d'assouplir les relations d'autorité et de s'assurer de la loyauté des prêtres en leur offrant une marge de négociation de leur engagement individuel et collectif. Cependant, ce souhait d'intégrer les groupes de tendances n'a pas abouti dans le diocèse de Versailles. On peut facilement imaginer que la contrainte de reconnaissance institutionnelle a dû peser dans le choix des prêtres. Les « groupes d'affinité » ont comme principal intérêt une discussion des convictions personnelles, libérée du cadre hiérarchique, expression qui avait été jusque là plus ou moins réprimée par l'autorité hiérarchique. De plus l'intégration au conseil presbytéral impliquait d'intégrer le projet pastoral des groupes informels à celui diocésain, ce qui aurait conduit immanquablement à l'établissement de compromis entre projets pastoraux concurrents afin de définir un projet diocésain commun. Mais les conditions d'un tel consensus (éléments culturels objectifs, intérêt collectif des prêtres en matière de redéfinition de leur place spécifique au delà des « différences » pastorales et théologiques, processus relationnels informels à même de faciliter la convergence des prêtres) n'étaient pas encore réunies.

Conclusion de la quatrième partie

Rapportée à notre problématique centrée sur l'existence de processus informels entre prêtres et leur contribution au travail d'unification catholique, la quatrième partie nous a fourni des éléments importants. Le rôle de l'évêque dans l'activité de représentation de l'unité du diocèse apparaît comme un élément fondamental, et permet en partie de résoudre un aspect du travail d'unification. Le diocèse étudié se caractérise d'un côté par une diversité importante des contextes socioprofessionnels et des rapports au catholicisme et de l'autre par l'émergence d'une nouvelle génération de prêtres mobilisée par la redéfinition de leur place spécifique dans l'activité religieuse. Cela a deux conséquences sur l'activité de l'évêque. Dans le cadre de ce diocèse, pour que ce rôle symbolique d'unité soit effectif, l'évêque est contraint de déléguer la majeure partie du travail administratif à des proches conseillers (vicaire général et vicaires épiscopaux de zone) et à des services diocésains, afin que ces derniers endossent les conséquences (en partie négatives) des décisions administratives. Par conséquent, prêtres et administration diocésaine se caractérisent par des tensions hiérarchiques. Deuxièmement, le respect de la diversité et l'absence d'arbitrage apparaissent comme une condition pour l'évêque afin qu'il puisse exprimer ses convictions personnelles (à tendance « militante » et « intellectuelle ») sans pour autant attiser les oppositions. Le diocèse a néanmoins largement promu l'implication des laïcs dans l'activité religieuse dans les services diocésains et localement les conseils pastoraux et les équipes pastorales (principale source des tensions avec les prêtres développant l'offre « rituelle »). On n'observe par contre pas de « ligne diocésaine » précise, avec les décisions pastorales et administratives en conséquence, afin d'arbitrer entre les différentes « offres religieuses ». De telles décisions pourraient s'avérer coûteuses pour le diocèse, encourrant le risque de se couper d'une fraction des fidèles (laïcs autant que prêtres). Lorsque l'on conjugue cela avec la diminution du nombre des prêtres et la politique d'affectation « au coup par coup », le cumul des charges des proches conseillers de l'évêque qui les empêche de mener des entretiens approfondis d'évaluation des prêtres (associé au manque de « culture de l'évaluation » et de « charisme ») ou bien encore l'absence de division du travail entre prêtres selon les offres religieuses, on peut comprendre le sentiment de « blocage institutionnel » développé par certains (jeunes) prêtres et l'importance des échanges informels entre prêtres afin de résoudre les questions de coopération en matière d' « offres religieuses », d'évaluation de leur activité pastorale et de négociation d'un compromis.

On peut ajouter que l'absence de division formelle du travail entre prêtres selon les « offres religieuses », comparable à celle par exemple instaurée, dans les années 1970, par la création des quatre apostoliques (pastorale en milieux rural, ouvrier, classes moyennes et bourgeoisie ancienne), est imputable à l'exigence de préservation de l'unité qui impose de masquer institutionnellement toute forme de « division » ; ce qui donne encore plus d'importance aux processus informels entre prêtres afin de gérer l'activité pastorale du fait de l'absence d'espaces institués de coopération entre prêtres dans l'élaboration

et l'évaluation d'une « offre religieuses » (à l'exception cependant du « synode éclair » en milieu populaire) et de régulation entre « offres religieuses » afin de construire un consensus. Le conseil épiscopal est quant à lui l'objet de critiques pour son absence de représentativité du diocèse et des prêtres en particulier et le décalage générationnel entre ses membres et les jeunes prêtres. Enfin le contrôle et l'évaluation des prêtres, qui comportent des éléments « personnels » et « politiques », ne sont pas réalisés par l'institution. Par conséquent, si l'on veut observer la façon dont les prêtres cherchent à résoudre ces problèmes d'action collective, il nous faut maintenant nous tourner vers l'étude des échanges formels et informels entre prêtres, en déterminer la structuration plus ou moins collégiale et leurs conséquences sur le travail d'unification.

PARTIE 5
PROCESSUS SOCIAUX ET COLLÉGIALITÉ ENTRE PRÊTRES

Cette cinquième partie vise la description de deux processus informels entre prêtres – l'existence d'un système d'échange généralisé et multiplexe entre prêtres et le processus de négociation de « valeurs précaires » entre représentants des différentes « offres religieuses » – à partir des échanges de collaboration, de demandes de conseil, de liens amicaux et de soutien personnel et à partir de leurs opinions en matière de responsabilités à confier aux laïcs ou de réformes à opérer concernant l'organisation du diocèse. Ces deux processus sont supposés renforcer la collégialité. Que nous ont apporté les deux précédentes parties quant à l'hypothèse de l'existence de processus informels entre prêtres, articulés d'un côté avec une administration diocésaine et un leadership autocratique possédé par l'évêque et de l'autre avec la participation des laïcs à l'activité pastorale ?

La description du travail des prêtres nous a permis de souligner le caractère problématique de leur place au sein des communautés locales et la recomposition de leur rôle autour d'une « économie de projets », soulignant (et constituant une sorte d'aboutissement) le processus de rationalisation subi par l'activité religieuse en paroisse. L'intégration du travail pastoral réalisé par les prêtres à l'intérieur d'une « économie de projets » suppose de concevoir ce travail comme une forme d'expertise, articulant la définition des « besoins religieux » locaux avec une « théologie pratique », instillant une dimension théorique dans l'activité des prêtres, parallèle à l'élévation de leur niveau de diplôme depuis les années 1960 au moins. La dissociation (de plus en plus explicite) entre le projet personnel du prêtre (associé à ses convictions et à son engagement comme prêtre) et les projets des communautés paroissiales permet d'assurer la continuité de leur activité et de leur engagement, au-delà de leurs affectations successives. Cette dissociation suppose un entretien conjugué à l'intérêt individuel et collectif de redéfinition de l'autorité du prêtre. On a également montré combien la conception de l'activité pastorale comme une forme d'expertise associée à des convictions personnelles organisait la division de l'activité religieuse dans le diocèse autour d' « offres religieuses » distinctes, dont l'existence est fondée sur les « besoins religieux » des fidèles et dont l'identité est affirmée par opposition entre « offres religieuses ». On a enfin cherché à mettre en valeur le fait que ce triple aspect de l'activité pastorale accomplie par les prêtres (place au sein de la communauté locale, recomposition du rôle autour d'une « économie de projets » et autour d' « offres religieuses ») était lié par un intérêt commun à tous les prêtres et particulièrement les jeunes prêtres, celui du maintien et de la redéfinition de leur identité spécifique et de leur autorité, et plus généralement la préservation d'une marge d'autonomie que ce soit à l'égard des laïcs dans les communauté locale ou les services diocésains, ou l'évêque ; intérêt commun au fondement de l'interdépendance entre prêtres, accompagné par la réflexion sur les « projets pastoraux » et l'entretien de leur engagement comme prêtre. Nous avons cherché à étudier cette interdépendance au moyen des liens de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel entre prêtres exerçant dans un même diocèse. De façon plus générale, nous avons inscrit ces différents éléments du travail des prêtres dans une discipline sociale dont nous avons introduit, dans la troisième partie, différents aspects : l'auto restriction du pouvoir presbytéral à l'égard des autres fidèles, l'atténuation de la concurrence entre « offres

religieuses », l'adhésion au processus de rationalisation du catholicisme au moyen de la réactivation de la dimension collective et diocésaine de la prêtrise au sein du presbyterium et l'allégeance au diocèse et à l'évêque.

Dans un deuxième temps, nous nous sommes intéressés à l'organisation diocésaine encadrant l'activité pastorale des prêtres. Pour cela, nous avons introduit l'administration diocésaine (services diocésains et conseillers de l'évêque) avec à sa tête l'évêque, détenteur d'un pouvoir autocratique. Nous avons considéré que ses principaux leviers de pouvoir résidaient dans la politique d'affectation des prêtres et la distribution de mandats étendus, associés à d'autres moyens de convergence de l'activité pastorale (création du statut d'« animateur pastoral » ou mise en œuvre de démarches synodales). Au final, nous avions relevé l'existence de tensions hiérarchiques d'une part entre les prêtres et certains services diocésains et d'autre part entre les prêtres dont l'offre rituelle ne leur parait pas suffisamment soutenue par la hiérarchie diocésaine et les membres de cette dernière, revendiquant notamment une meilleure représentativité de la « curie diocésaine ». A ce centre diocésain, nous avons associé un système de conseils et de réunions, illustrant l'existence de dispositifs formels caractéristiques d'un gouvernement (plus ou moins mise en œuvre) par conseils au sein du diocèse, et dont nous avons souhaité retracer quelques éléments d'histoire mêlant volonté d'organiser de façon plus souple les échanges entre prêtres, avec une moindre dimension hiérarchique (cas des réunions de doyenné), organisation du travail non plus seulement par découpage administratif mais par spécialisation à la fois entre zones pastorales, supposées représenter chacune d'elles un type de pastorale (milieu ouvrier, rural, de classe moyenne ou de villes traditionnelles), et au sein de celles-ci par la création d'équipes de « représentants pastoraux » spécialisés dans des domaines différents (équipes que l'on retrouvait également à la tête de secteurs pastoraux), et enfin la tentative d'intégrer les groupes d'affinité de prêtres au sein du conseil presbytéral afin d'en améliorer le fonctionnement, particulièrement dans le principe de remontée des expériences pastorales et de diffusion des délibérations du conseil.

Au final, après avoir caractérisé l'activité pastorale des prêtres par l'expertise et la spécialisation informelle dans des « offres religieuses », si nous nous en tenions à la structure formelle du diocèse, telle que nous l'avons présentée, nous aurions des difficultés pour comprendre comment les « offres religieuses » sont d'une part élaborées et légitimées au sein de groupes d'affinité de prêtres et d'autre part négociées dans le diocèse. Pour cela, il est nécessaire d'étudier les relations formelles et informelles que nouent les prêtres entre eux. Formellement, la description proposée de l'activité pastorale et de son organisation tend à correspondre sur certains points à la définition formelle de la collégialité proposée par Waters (1989), c'est-à-dire une organisation d'experts théoriquement égaux entre eux mais spécialisés dans des domaines différents et avec une forte pression vers le consensus. Dans notre cas, il convient de nettement nuancer l'application du modèle collégial en soulignant d'une part que la négociation des règles qui prévalent dans l'élaboration des « offres religieuses » est largement contrainte par l'existence d'organismes tels que la curie romaine et que d'autre part il existe un leader autocratique

à la tête du diocèse, dont on a compris que l'une des principales décisions est de sélectionner au sein du clergé presbytéral local des conseillers chargés de mettre en œuvre une politique diocésaine et de résoudre, de façon plus générale, des problèmes d'action collective entre les différents acteurs en charge de l'activité pastorale.

Dans cette cinquième partie, nous souhaiterions démontrer l'existence de deux processus sociaux entre prêtres (Lazega, 1999 ; 2001) capables de renforcer la collégialité entre eux, et que nous avons adaptés au cas des prêtres exerçant dans un même diocèse du fait des deux éléments soulignés précédemment. Ces processus reposent sur la combinaison de deux stratégies élémentaires, la recherche ou la création de « niches sociales » et la « concurrence de statut » entre prêtres, dont nous verrons comment elles se manifestent parmi les prêtres.

Premièrement, un premier processus informel entre prêtres consiste en un système d'échange généralisé et multiplexe (ou solidarité limitée), facilitant l'échange de ressources liées à l'activité pastorale sous la forme de trocs permettant leurs circulation durable. Autrement, dit ce système d'échange constitue une sorte d'infrastructure relationnelle nécessaire à l'activité des prêtres et particulièrement, dans le cas de notre étude, à la recomposition de leur autorité. Ce processus se distingue par deux caractéristiques typiques. D'une part, il forme un système de « niches sociales », c'est-à-dire qu'il est composé de sous-ensembles de prêtres caractérisés premièrement par une solidarité (cohésion importante et multiplexité des échanges) limitée au sens où elle n'entrave pas l'envoi de liens à l'extérieur de la « niche sociale » (ce qui, dans le cas contraire, signifierait leur isolement et leur radicalisation) et deuxièmement par un consensus (polarisé mais limité) local en matière de projets pastoraux et de théologie pratique, et plus largement en matière d'orientations pastorales à promouvoir au niveau diocésain. La deuxième caractéristique typique réside dans l'existence de flux d'échange différé, nécessaire à l'action collective en ce sens que l'envoi d'un lien n'exige pas une réciprocité directe, manifestant l'intuition de caractéristiques communes entre prêtres qui rendent probables l'existence d'intérêts communs à long terme et ainsi le maintien de la coopération.

Le deuxième processus informel concerne la négociation des « valeurs précaires », assimilées ici aux orientations pastorales diocésaines, et dont la défense auprès de l'évêque dépend de porte-parole associés aux différentes « offres religieuses » : promouvoir les « vocations presbytérales » en priorité, dissocier l'organisationnel du spirituel ou bien encore renforcer la solidarité entre paroisses. Le conseil épiscopal et le conseil presbytéral constituent des dispositifs formels visant à organiser les délibérations en matière d'orientations diocésaines. Mais ces dispositifs formels doivent s'accompagner d'une analyse des processus informels qui les rendent possibles et que l'on retrouve au sein du système d'échange entre prêtres. Trois caractéristiques de cette négociation plus collégiale peuvent être distinguées. Tout d'abord, la formation d'une oligarchie de prêtres repose sur la diversité et la complémentarité des statuts que l'on a associés aux « offres religieuses », c'est-à-dire la représentation au niveau diocésain d'un ensemble de

projets pastoraux associés à une définition théologique de la situation. En ce sens, le statut d'un prêtre repose en partie sur sa capacité à devenir un partenaire d'échange au sein d'une « offre religieuse ». Cependant, dans une organisation collégiale, seuls des membres « multi-statutaires » sont susceptibles d'être sélectionnés afin de participer aux délibérations ayant trait aux orientations diocésaines ; le caractère « multi-statutaire » signifiant, dans notre cas, l'association à au moins deux systèmes de valeurs périphériques facilitant la définition prioritaire d'un système par rapport à l'autre, en faisant valoir que l'on sacrifie soi-même une partie de ses intérêts. Ce caractère multi-statutaire se manifeste plus précisément pour un prêtre par sa double capacité d'un côté à jouer les intermédiaires relationnels entre « offres religieuses » (associées à des « niches sociales ») et de l'autre à intégrer dans son discours des valeurs capables de les fédérer. Enfin la cohésion entre ces représentants « multi-statutaires » est la troisième caractéristique de ce processus collégial, facilitant la construction d'un consensus.

Ces deux processus sont liés, selon nous, au travail d'unification du catholicisme. On avait souligné deux aspects de ce travail : d'une part la neutralisation des rapports socialement différenciés au catholicisme et leur substitution par le rapport à prétention universelle entre prêtres et laïcs ; d'autre part la représentation de l'unité du catholicisme par l'intermédiaire de personnes, d'objets ou d'événements. Nous partons du principe que les processus collégiaux entre prêtres répondent à ces deux aspects du travail d'unification. Ainsi considérons-nous que la neutralisation des rapports socialement différenciés au catholicisme qu'insinuent les trois « offres religieuses » rituelle, militante et intellectuelle est fonction de la cohésion presbytérale et de l'existence d'un système d'échange généralisé et multiplexe. Dans cette perspective, la cohésion du système d'échange exprime et repose sur la communauté d'intérêts entre prêtres quant au maintien et à la redéfinition du rapport entre prêtres et laïcs au-delà des différences pastorales et théologiques. Deuxièmement, la représentation de l'unité catholique (et le travail de construction d'un consensus) au sein du clergé presbytéral suppose l'émergence d'une sorte d'élite des prêtres dont la reconnaissance diocésaine, à la fois informelle par la concentration de ressources relationnelles et officielle par l'attribution de mandats élargis, est susceptible de faire converger les comportements des prêtres et de favoriser la construction d'un consensus.

Chapitre 11 : Système d'échange entre prêtres

Dans ce chapitre, nous allons construire le système d'échange entre prêtres sous-jacent aux deux processus informels, dont nous procéderons à la description dans le chapitre suivant, avec d'un côté un système d'échange généralisé et multiplexe garant de la cohésion entre prêtres et de l'autre un processus de régulation des priorités pastorales entre prêtres. Afin de faciliter la construction et l'interprétation du système d'échange entre prêtres, nous allons, dans un premier temps, en détailler les composants élémentaires en présentant tout d'abord différents indicateurs généraux ayant trait aux liens déclarés par les prêtres, ensuite les deux stratégies élémentaires distinguées par Lazega (2001) – la recherche ou la création d'une niche sociale et la concurrence de statut – et enfin l'organisation des liens entre prêtres selon différents cadres, formels et informels. Dans un second temps, nous construirons et décrirons le système d'échange à partir de la méthode de l' « équivalence structurale », qui permet de bâtir des « positions » de prêtres qui partagent un même profil relationnel, c'est-à-dire envoient et reçoivent à peu près les quatre liens vers et des mêmes autres acteurs.

1. Aspects élémentaires du système d'échange

Dans l'optique de Lazega (2003), il existe deux façons de politiser les échanges : d'une part, au moyen de la création ou de la recherche d'une « niche sociale » et d'autre part à partir de la « concurrence de statut ». Nous proposons dans un premier temps de revenir et de synthétiser notre conception de ces deux phénomènes dans le cas de prêtres exerçant dans un même diocèse. Nous allons décrire quelques indicateurs généraux (nombre moyen de partenaires, taux de réciprocité et degré de centralisation) portant sur les quatre liens étudiés pour aborder ensuite ces deux formes de politisation. Dans un dernier temps, nous chercherons à expliquer les relations entre prêtres à partir de leur inscription dans des cadres relationnels (groupes d'affinité, relations hiérarchiques, doyennés ou zones) en nous interrogeant sur leur articulation.

Nous nous intéresserons particulièrement à l'activité relationnelle des jeunes prêtres à l'égard de leurs confrères, et cela pour plusieurs raisons. Ils sont certainement les prêtres les plus ancrés dans la société contemporaine et avec laquelle l' « acculturation » est possible et efficace, au moins dans la production d'un discours qui permet de réduire l'incertitude quant à son traitement. Ensuite les prêtres rencontrés soulignent combien l'arrivée d'un jeune prêtre dans une paroisse a le plus souvent comme conséquence l'augmentation du nombre des fidèles et des dons financiers (même si nous n'avons pas les moyens de le vérifier). Nous les avons ensuite associés de façon privilégiée avec des « offres religieuses » identifiées et fondées sur un projet et des convictions personnelles. Ils sont enfin les plus directement intéressés par

la recomposition de l'autorité du prêtre puisque leur engagement et leur carrière reposent en partie sur cela. Ils affirment (avec plus ou moins de force) s'être appropriés la discipline dont nous avons présenté quelques aspects dans la troisième partie, en ayant notamment rompu avec la conception du curé « autocrate ».

1.1 Activité relationnelle

1.1.1 Indicateurs généraux de l'activité relationnelle entre prêtres

Le tableau 15 présenté ci-dessous propose quatre indicateurs généraux associés aux liens de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel entre prêtres. Ainsi observe-t-on que les prêtres ont en moyenne déclarer collaborer avec environ quinze confrères, demander conseil à cinq, partager des activités conviviales avec six ou sept de leurs confrères et solliciter trois d'entre eux pour du soutien personnel. Cependant les différents écarts-types révèlent également des activités relationnelles très différentes entre prêtres. De façon générale, les nombres des liens déclarés selon les quatre échanges sont positivement corrélés, quoique de façon modérée lorsque l'on considère le lien amical dont la structuration est moins sensible à l'organisation hiérarchique formelle (entre 0,32 avec la collaboration et le conseil et 0,44 avec le soutien personnel).

Tableau 14 : Indicateurs généraux décrivant les échanges de collaboration, conseil, amitié et soutien personnel

	Collaboration	Conseil	Amitié	Soutien pers.
Nombre moyen de partenaires (écart-type)	15,2 (10,4)	5,0 (3,8)	6,6 (5,4)	3,3 (3,6)
Taux de réciprocité (en %)	40,2	21,1	30,7	25,9
Degré de centralisation (en %)*	33,5 n=104	32,9 n=103	15,3 n=104	14,1 n=89

Lecture : en moyenne, les prêtres ont déclaré collaborer avec 15 confrères et 40,2% des liens de collaboration déclarés se sont avérés mutuels.

* Le degré de centralisation est calculé à la façon d'un indice de dispersion par rapport au score de centralité de demi-degré intérieur le plus élevé. Il s'agit de la somme des écarts au score maximum divisée par (n-1)*(n-2). Le résultat est multiplié par 100 afin d'obtenir un pourcentage. Un pourcentage de centralisation de 0 signifierait que tous les acteurs possèdent un score de centralité égale. On a exclu du calcul les prêtres qui n'envoient ni ne reçoivent un type donné d'échange et préciser par conséquent le nombre des prêtres concernés.

Ce qui frappe particulièrement lorsque l'on considère ces indicateurs généraux, ce sont les faibles taux de réciprocité observés dans le cas de la collaboration et de l'amitié, dont on s'attendrait *a priori* qu'ils

soient plus élevés. Si l'on met de côté les échanges de conseil et de soutien personnel, dont le caractère non-réciproque n'est pas surprenant, le faible taux de réciprocité des échanges d'amitié, et dans une moindre mesure pour ceux de collaboration, peut s'expliquer de plusieurs façons. On peut l'expliquer par un « biais » dans la sur / sous déclaration des liens (Feld et Carter, 2002) ; ces « biais » résultent de la structuration des échanges entre prêtres selon un double aspect : d'une part, le système d'échange, tel que nous le décrirons par la suite, et qui se décompose en un sous-système noyau / périphérie caractérisé par un faible taux de réciprocité et un sous-système de « niches sociales » caractérisé quant à lui par des taux de réciprocité bien plus élevés ; on observe ainsi des rapports amicaux asymétriques en faveur des membres de la hiérarchie entendue au sens large, c'est-à-dire incluant les prêtres détenteurs d'un mandat quel qu'il soit. De façon générale, on peut souligner combien le taux de réciprocité des liens envoyés, quel que soit l'échange considéré, par un prêtre est d'autant plus élevé que son score de centralité de demi-degré intérieur est lui-même élevé. Autrement dit, plus l'individu considéré est central (selon le nombre de liens reçus), plus les liens qu'ils déclarent ont de chance d'être mutuels. De la même façon, plus le prêtre déclare envoyer un nombre important de liens, quel que soit l'échange considéré, plus le taux de réciprocité des liens qu'ils lui sont adressés par ses confrères est élevé.

Enfin nous avons souhaité construire un troisième indicateur décrivant les relations entre prêtres en calculant un degré de centralisation pour chacun des quatre échanges. Cet indicateur permet d'avoir une première approche, très approximative, concernant la façon dont les quatre échanges sont structurés. Le degré de centralisation indique tout autant le recours plus ou moins généralisé à un groupe restreint de prêtres que le caractère plus ou moins exclusif de ce recours, et parallèlement la mise en concurrence entre plusieurs sources : hiérarchie, groupes d'affinité, confrères spécifiques. De façon générale, les quatre séries de scores de centralité de demi-degré intérieur présentent des distributions plus ou moins similaires : d'un côté, unimodales pour les scores relativement faibles et d'autre part caractérisées par une forte asymétrie positive en direction des scores les plus élevés, dont les fréquences diminuent progressivement à mesure que les scores augmentent. Dans le cas des échanges d'amitié et de soutien personnel, ces deux caractéristiques sont cependant nettement moins marquées, ce qui s'accorde avec leur degré de centralisation bien moins élevé. D'un autre côté, la façon dont s'organisent ces deux échanges s'avère très différente. Les échanges de pratiques amicales sont largement structurés d'une part par les groupes d'affinité et par les doyennés et d'autre part selon la génération, alors que les échanges de soutien personnel sont plus sensibles à la structure hiérarchique formelle tout en brisant son exclusivité par l'intermédiaire des groupes d'affinité. Il faut enfin noter que quinze prêtres ne sont ni demandeurs de soutien personnel ni l'objet de demandes, au moins dans le cadre de la population complète étudiée.

1.1.2 Activité relationnelle selon l'âge

On peut se demander de quelle façon l'incitation à la coopération entre prêtres est vécue selon les différentes générations de prêtres, en faisant l'hypothèse que les jeunes prêtres développent une activité relationnelle plus importante que leurs confrères. Ainsi comme le souligne le prêtre 35 :

> *« (...) je pense que la collégialité [terme introduit dans la présentation de l'enquête] entre prêtres est vécue différemment par notre génération [celle des moins de quarante ans] au-delà de ses apparences traditionnelles, et par les générations précédentes. C'est-à-dire que la génération précédente est encore héritière, à mon avis – alors ça, l'enquête sociologique est intéressante pour ça – est encore héritière d'une idée du curé très autocrate. C'est-à-dire qui décide de tout et qui perçoit le diocèse comme une menace. Ce n'est pas forcément dit comme ça. Et puis de toute façon, c'est leur génération qui... qui dirige le diocèse aussi. Mais... Et nous, on a quand même le sentiment d'être lié à d'autres, d'être lié à l'évêque et d'être provisoirement là [i.e. au sein de la communauté locale]. Enfin... en tout cas, moi. Parce que l'introduction des mandats dans les fonctions de l'Eglise a pas mal fait évoluer les choses dans les consciences. C'est-à-dire que le curé qui arrivait autrefois dans une paroisse, il s'installait. Et d'ailleurs, on appelle encore l'arrivée... son arrivée, on appelle ça encore l'installation. Ça me paraît désuet. Nous, on arrive pour six ans, peut-être huit. Neuf. Pour le vicaire général, c'est plutôt huit, en gros. C'est à la fois beaucoup et pas beaucoup. Je crois que ça respecte aussi la réalité. Et il dit un truc intéressant. Il dit les curés, quand ils arrivent dans un lieu, ce sont des hommes de trois ou quatre idées. Une fois qu'ils en ont fait le tour, ils ne feront rien de plus. » (prêtre 35 : jeune prêtre et offre intellectuelle).*

Cet extrait d'entretien condense en une opposition très tranchée le passage d'une organisation bureaucratique caractérisée par des tensions entre niveaux hiérarchiques afin, pour les curés, de se ménager une marge d'autonomie, et une organisation des échanges entre prêtres et avec le diocèse (confondu avec l'évêché dans l'ancien modèle) exigeant une autre discipline fondée sur l'interdépendance entre prêtres et plus largement entre « responsables pastoraux », la limite temporelle fixée concernant la construction d'un statut local, et la participation au gouvernement diocésain, ce qui explique l'orientation (plus ou moins) parmi les jeunes prêtres vers la construction d'un statut diocésain plutôt que local, contrairement à leurs aînés. En tout cas, on peut penser que ce phénomène s'est généralisé à toute une génération alors qu'il ne concernait qu'une fraction des générations précédentes.

On a ainsi décidé, à partir d'un indicateur simple – le nombre de liens déclarés –, de comparer l'activité relationnelle des quatre générations construites dans cette étude (*cf.* partie 2 chap. 4). Cependant, et contrairement aux indicateurs construits et présentés précédemment, nous avons inclus cette fois-ci l'ensemble des liens déclarés même ceux adressés à des prêtres à la retraite ou n'ayant pas accepté de participer à l'étude par exemple. En ce sens, les moyennes proposées dans le tableau 16 ne sont pas directement comparables avec le tableau 15. Nous avons néanmoins adjoint, entre parenthèses, le nombre moyen de partenaires dans le seul système d'échange réunissant les 104 prêtres de l'étude.

Tableau 15 : Activité relationnelle (liens envoyés) selon les quatre générations

Relations	Générations	Nombre moyen de partenaires déclarés
Collaboration	Génération des - 40 ans (n=31)	22,7 (17,6)
	Gén. des 40 à - de 60 ans (n=17)	20,4 (15,6)
	Gén. des 60 à - de 70 ans (n=32)	23,1 (17,4)
	Gén des 70 ans et + (n=24)	13,1* (8,6)
	Ensemble (n=104)	20,2 (15,2)
Conseil	Génération des - 40 ans	6,7 (5,6)
	Gén. des 40 à - de 60 ans	7,9 (6,6)
	Gén. des 60 à - de 70 ans	6,6 (5,1)
	Gén des 70 ans et +	4,5* (3,0)
	Ensemble	6,4 (5,0)
Amitié	Génération des - 40 ans	10,8 (8,7)
	Gén. des 40 à - de 60 ans	9,9 (7,8)
	Gén. des 60 à - de 70 ans	6,3* (4,8)
	Gén des 70 ans et +	8,5 (5,2)
	Ensemble	8,8 (6,6)
Soutien personnel	Génération des - 40 ans	5,8* (5,3)
	Gén. des 40 à - de 60 ans	4,3 (3,4)
	Gén. des 60 à - de 70 ans	3,5 (2,4)
	Gén des 70 ans et +	3,0 (3,3)
	Ensemble	4,2 (3,3)

Note : Nous avons calculé les contributions et le nombre moyen de partenaires à partir de l'ensemble des relations déclarées par les prêtres rencontrés, même celles s'adressant à des prêtres n'ayant pas accepté de participé à l'enquête ou encore visant des prêtres à la retraite ou exerçant une charge en dehors du cadre paroissial. Le fait de considérer ces dernières relations a comme conséquence de réduire les écarts dans le nombre de liens déclarés par les jeunes prêtres et par les prêtres plus âgés dont la plupart des confrères avec lesquels ils sont en relation sont à la retraite.
* Moyenne significativement supérieure ou inférieure à la moyenne de la population à P<.05

Avant de chercher à interpréter les perspectives que dessinent les résultats présentés dans le tableau 16, il convient de souligner que les moyennes s'associent le plus souvent à un indice de dispersion relativement élevé. De ce fait, seules les moyennes accompagnées d'un astérisque peuvent faire l'objet d'une interprétation significative. Deuxièmement, les raisonnements en termes d'effets de générations et d'effets d'âge sont une question classique en sociologie et difficile à trancher en l'absence de données comparables (c'est-à-dire qu'il faudrait disposer de l'état de l'activité relationnelle de chaque génération à chaque âge).

Mis à part la génération des 70 ans et plus qui se caractérise par la déclaration d'un nombre de liens de collaboration et de conseil significativement inférieur à la moyenne de la population des prêtres étudiés (sauf en amitié), les trois autres générations ne se distinguent que relativement peu si l'on se réfère au seul aspect numérique de leur activité relationnelle. On observe tout de même d'une part que la génération des 60 à 70 ans semble envoyer peu de liens de conseil et d'autre part que les jeunes prêtres déclarent significativement plus de demandes de soutien personnel. Concernant le premier phénomène, on peut ajouter que les prêtres de la génération 3 reçoivent plus de demandes de conseil qu'ils n'en

envoient. Comme un nombre important de prêtres de cette génération possède un mandat diocésain étendu, on peut penser qu'il s'agit de prêtres qui sont l'objet de demandes de conseil du fait de leur position formelle. Quant aux demandes de soutien personnel de la part de la jeune génération, on peut lui fournir deux explications. D'une part le fait que les jeunes prêtres appartiennent pour la majorité d'entre eux à une équipe (lieu qui favorise l'échange de soutien personnel) et d'autre part le fait que débutant dans la carrière de prêtre, on peut estimer que le « besoin » de soutien personnel (considéré ici comme un élément soutenant l'engagement du prêtre) est plus important que pour les autres classes d'âge. Ce qui se manifeste également dans le recours à un accompagnateur spirituel, phénomène quasi-généralisé parmi les jeunes prêtres (93,6% des prêtres de la génération 1 et alors que ce pourcentage décroît plus la génération est ancienne[292]).

On peut ajouter deux autres éléments à cette description de l'activité relationnelle selon la génération. Premièrement le fait que la densité des liens (quel que soit l'échange considéré) est fonction de la proximité générationnelle : ainsi un prêtre de la génération des moins de 40 ans déclare-t-il en moyenne envoyer plus de liens à l'égard des prêtres de sa propre génération, puis un peu moins à l'égard des prêtres de la génération précédente, etc. D'autre part, le caractère ségrégé des relations intragénérationnelles est particulièrement marqué pour les jeunes prêtres, avec des indices de ségrégations[293] de 0,61 et 0,63 pour les liens amicaux et de soutien personnel. A titre de comparaison, les autres générations se caractérisent par des indices s'étalant de 0,15 à 0,30.

Au final, on a souligné que l'activité relationnelle chez des jeunes prêtres d'une part était légèrement plus importante que celle de leurs aînés, et particulièrement en matière de soutien personnel. Cette activité se déroule en partie au sein de leur classe d'âge. Cependant seule la génération la plus ancienne se distingue, à l'inverse, par sa faible activité relationnelle, même lorsque l'on considère les liens envoyés vers les prêtres semi-retraités. De façon plus générale, nous avons souligné le faible taux de réciprocité concernant les échanges de collaboration et d'amitié. Les degrés de centralisation associés aux quatre échanges indiquent de façon approximative une structure hiérarchique des liens de collaboration et de conseil, contrairement aux échanges d'amitié et de soutien personnel.

---

[292] Ce qui peut s'expliquer de deux façons. En termes de classes d'âge, on peut penser que les prêtres les plus âgés ont vu disparaître leur accompagnateur spirituel et ne l'ont pas remplacé. En termes de générations, les membres des générations précédentes mobilisaient différemment leur accompagnateur spirituel (les confessions étaient peut-être moins fréquentes), ou bien préféraient les révisions d'activité ou de vie, par exemple au sein de groupes d'action catholique.

[293] L'indice de ségrégation est calculé en soustrayant la densité intragénérationnelle par la densité intergénérationnelle pour chaque génération et en divisant le résultat par la somme de ces deux densités (Moody, 1997). Cet indice prend ainsi en compte les liens envoyés et reçus et peut prendre comme valeurs maximums -1 et 1. Un indice de 0 indique un équilibre entre les liens envoyés au sein de la même classe générationnelle qu'à l'extérieur de celle-ci. Un indice positif indique une tendance plus ou moins exclusive à chercher des partenaires d'échange au sein de sa classe générationnelle qu'à l'extérieure de celle-ci. Et inversement en cas d'indice négatif.

1.2 Recherche ou création d'une « niche sociale »

Comme nous le verrons plus précisément dans la suite de ce chapitre, les « niches sociales » entre prêtres sont principalement constituées par une ou plusieurs associations ou groupes de prêtres. Par conséquent, il est important de préciser la nature des « niches sociales » du fait de cette première caractéristique fondamentale pour ensuite recenser l'existence de ces groupes d'affinité ainsi que la nature des échanges qui les caractérise.

Dans le cadre de notre enquête, une « niche sociale » entre prêtres est un sous-ensemble de prêtres développant et entretenant au moyen d'échanges de conseil, d'amitié et de soutien personnel un consensus local et partiel quant à l'orientation pastorale et théologique de leur activité. Ce consensus et cette orientation sont supposés se fonder sur des « valeurs précaires » qui ne mettent pas en cause la référence commune, transcendant les différentes « niches sociales », aux mêmes « valeurs fondamentales » et plus encore au même dieu.

Elles constituent en ce sens des espaces d'élaboration d' « offres religieuse » et d'évaluation de leur activité. Plus largement, elles fonctionnent comme des sources de légitimité à part entière. Elles sont plus ou moins informellement organisées en équipes dont les échanges sont libérés des contraintes hiérarchiques directs et. Elles donnent lieu à des réunions régulières. Les « niches sociales » sont une façon pour les prêtres de se ménager une marge d'autonomie à l'égard des communautés locales et à l'égard de la hiérarchie (évêque et proches conseillers), de préserver et de redéfinir leur identité spécifique et de négocier leurs convictions personnelles au sein du diocèse au moyen de la recherche d'alliés.

Comme nous le verrons par la suite, les « niches sociales » structurent de façon significative le système d'échange entre prêtres (beaucoup plus par exemple, que le doyenné et la zone) et s'articulent avec l'existence d'une hiérarchie diocésaine (les conseillers de l'évêque) qui se présente à la fois comme une position hiérarchique et comme une position « niche sociale » composée d'un groupe informel associé à une « offre religieuse », la « pastorale en milieu indépendant ».

1.2.1 Principales caractéristiques des « niches sociales »

Cinq caractéristiques de la « niche sociale » entre prêtres exerçant dans le même diocèse peuvent être soulignées. Rappelons d'abord que la création ou la recherche de groupes d'affinité était et est toujours un des éléments de la discipline presbytérale qui s'est développée dans les années 1970 (*cf.* chapitre 6), encouragée par les évêques comme garanties de l'engagement collectif du prêtre (une forme de contrôle et d'émulation entre pairs) et de rationalisation de son activité au moyen d'échanges de discernement. De ce fait, l'existence de tels groupes est (il faudrait moduler selon la sensibilité de ceux-ci) de l'intérêt des

évêques, du moment qu'ils sont intégrés dans le diocèse, ce qui suppose en plus d'encourager leur existence, de leur garantir une certaine autonomie et un rôle (au moins informel) dans le diocèse. La tentative pour les intégrer au conseil presbytéral manifeste ce phénomène (*cf.* chap. 10).

Cependant la « niche sociale » entre prêtres, dans cette étude, constitue un lieu hors institution, c'est-à-dire libéré du cadre hiérarchique et théoriquement organisé selon le modèle des séances de « brainstorming ». C'est-à-dire que les groupements de prêtre favorisent le partage d'idées sans que le thème des discussions soit imposé de l'extérieur ou que leur produit soit contrôlé autrement qu'au sein du groupe. Enfin dans ce partage, chaque participant dispose théoriquement d'une prise de parole égale à celle des autres. Rappelons que nous retrouvions approximativement les mêmes caractéristiques dans l'évolution des rencontres de doyenné, avec comme principale différence le fait que les membres des doyennés ne se choisissent pas, ce qui restreint d'autant la densité, la multiplexité et la réciprocité dans leurs échanges[294]. Nous considérons que l'appartenance ou non à une « niche sociale » contribue à instaurer, au sein du clergé presbytéral diocésain, une division similaire à celle distinguant le « concepteur » et l'« exécutant » décrite par Darré (1999 : pp. 41-43). Celui-ci s'interroge sur les conditions sociales d'accès à la position de « concepteur » (corrélative, dans notre cas, de l'entrée dans le jeu de la « concurrence de statut » et du possible accès à une position d'autorité) et distinguent trois éléments afin d'accéder à cette « position » : premièrement, la participation à des séances de « brainstorming » ; la capacité à produire un discours « rationnel et systématique » à portée diocésaine (voire nationale) plutôt qu'un discours à portée locale est conditionnée par la participation à de telles séances (en plus du niveau de capital culturel) ; le discours à portée locale n'ayant qu'une valeur restreinte et est bien souvent interprété comme une forme d' « isolement » ou de « résistance » à l'égard des intérêts diocésains ; la représentation de soi comme « concepteur » s'accompagne du sentiment d'avoir le droit (si ce n'est l'obligation morale) de prendre des initiatives, à connaître et à dire le vrai des choses ; l'exécutant intériorisant sa condition d' « indignité » supposée (qui se manifeste par le silence, le désistement ou l'insulte : « vous avez rencontré tel prêtre, alors je n'ai plus rien à vous dire. Vous savez tout. »).

Deuxièmement, nous pouvons observer une évolution de ces lieux hors institution. On note le passage d'associations de prêtres organisées selon le modèle « congréganiste » vers des groupements informels « sans étiquette ». Comme association constituée sur le modèle « congréganiste », on peut prendre l'exemple de l'association du Prado (une société de vie commune sans vœux), présente dans le diocèse et organisée de façon internationale avec, en France, son propre séminaire, son propre réseau de formation continue, ses groupes diocésains de prêtres avec un représentant officiel auprès de la hiérarchie diocésaine. L'association et son représentant sont recensés dans l'annuaire diocésain. Le passage vers des groupes informels « sans étiquette » est un premier facteur d'unification interne entre prêtres. Il

[294] Nous validons ce phénomène dans la suite du texte.

manifeste la tendance chez les prêtres à gommer toute trace de divisions plus ou moins visibles entre eux. A l'extérieur, l'existence de tels groupements informels de prêtres semble en effet relativement peu visible (par rapport aux personnes extérieures à la communauté catholique ou aux fidèles des communautés locales), même s'ils sont plus ou moins connus de l'intérieur par les membres de la hiérarchie et par les prêtres en général. On peut établir une description de ces groupes informels à partir de trois éléments. Tout d'abord, ces groupes ont été créés au sein du diocèse et ne se réfèrent *a priori* à aucune institution extérieure. La participation aux groupes de jeunes prêtres est, si l'on s'en tient aux dires des prêtres, proposée à tout prêtre récemment ordonné. Ensuite, l'absence de règles strictes d'engagement et l'investissement relatif qu'ils exigent (une réunion tous les mois le plus souvent) favorisent le développement d'une solidarité au sein du groupe mais d'une solidarité limitée. De tels groupes ne suscitent donc pas une solidarité très forte et très contraignante, ce qui d'un point de vue collectif pourrait les mener à un relatif isolement et à une radicalisation (en partant du principe que plus les règles d'engagement sont fortes, plus elles portent à exclure le prêtre à l'égard de ses autres confrères) et d'un point de vue individuel permet aux prêtres de se ménager une marge d'autonomie individuelle dans leur activité pastorale. Enfin l'absence de frontières – la composition de ces groupes étant mouvante – conjuguée aux deux caractéristiques précédentes permet de faire en sorte que ces groupes ne constituent pas un frein aux échanges avec d'autres groupes d'affinité.

Ensuite la « niche sociale » se définit par la communauté (approximative) des significations accordées aux mêmes concepts, symboles et rites religieux. Pour le dire autrement, dans ce cadre, et contrairement aux réunions du conseil presbytéral par exemple, les prêtres emploient approximativement le même langage religieux et plus encore, comme on le verra dans la description du système d'échange, s'associe à l'une des « offres religieuses » décrites dans le chapitre 7. Sans que l'on puisse dire si cette communauté est la condition initiale de la création et du maintien du groupement ou s'il s'agit du produit de la socialisation occasionnée par les échanges entre prêtres. Dans cette perspective, la « niche sociale » entre prêtres peut être considérée comme le cadre d'un consensus par polarisation (Doise et Moscovici, 1992), local et limité. Il est limité par les règles d'engagement qui fondent le groupe et par une autodiscipline visant la recherche du compromis[295] auprès des autres « niches sociales » / « offres religieuses ». Cette discipline apparaît manifeste avec la cohésion relationnelle entre « niches sociales ».

On peut enfin souligner, si l'on se fie au système d'échange, que plus le sous-ensemble de prêtres caractérisés par des convictions relativement similaires, théoriquement synonymes d'intérêts communs à plus ou moins long terme, est excentré à l'égard de la position hiérarchique et plus généralement du sous-système de « niches sociales » que nous allons décrire dans la suite de ce chapitre, moins la cohésion du groupe est assurée, plus les comportements de repli sont fréquents (les positions 3 et 6 particulièrement)

---

[295] Pour le détail du contenu des compromis, on peut se référer à la deuxième partie du chapitre 12 ayant trait aux convergences et divergences d'opinions entre « niches sociales » et au chapitre 7 dans sa description des éléments de rapprochement et d'opposition entre « offres religieuses ».

et plus le recours à une source extérieure de légitimité apparaît déterminant (association sacerdotale ou groupe informel d'amis). Reformulé autrement, il semblerait que plus le décalage d'un côté avec les fidèles et de l'autre avec la hiérarchie est élevé, moins les prêtres réussissent à s'organiser en « niches sociales ».

1.2.2 Groupes de prêtres et accompagnement spirituel

On peut mentionner l'existence de groupes d'affinité de prêtres ainsi que la fréquence d'appartenance à de telles équipes. On a distingué trois types de groupes de prêtres : les associations ou tout autre groupement formellement organisé, les groupes informels se réunissant au sein du diocèse et ceux extérieurs au diocèse. De façon générale, près de trois quarts des prêtres des générations 1 et 2 font partie d'une équipe de prêtres (quelle que soit sa nature) contre un tiers des prêtres des générations 3 et 4. On peut se référer au tableau 17 pour le détail de la distribution de l'appartenance à une équipe selon la génération.

Si l'on détaille ces différentes appartenances. 22 prêtres déclarent adhérer à une association, un institut ou une société d'entraide pastorale ou spirituelle : association du Prado, Jésus Caritas, Union apostolique du clergé, Lumen Gentium, Société Jean-Marie Vianney, Sacré Cœur, Evangile et mission, Opus Déi, Notre-Dame de Vie, Fondation pour un monde nouveau, Magdalina Olina, Prêtres en milieu ouvrier, une équipe informelle néanmoins rattachée aux « prêtres du cœur de Jésus »[296]. 32 prêtres déclarent participer à au moins un groupe informel de prêtres : 1 « cours »[297], 2 équipes de prêtres âgés de 40-65 ans, 3 équipes de jeunes prêtres (moins de 40 ans), 1 groupe de curés. Enfin 13 prêtres déclarent fréquenter une équipe de prêtres extérieure au diocèse (principalement des « équipes de vie » formées au séminaire).

Au côté de ces groupes de prêtres, les prêtres ont mentionné d'autres lieux de réflexion ou de ressourcement. Tout d'abord, 15 prêtres ont déclaré faire partie (et chercher un soutien spirituel) auprès d'au moins une équipe de baptisés (parmi lesquelles des équipes Notre-Dame, d'action catholique en milieu indépendant ou informelles). 47 déclarent fréquenter régulièrement au moins une communauté religieuse, sans que l'on puisse associer la sensibilité religieuse de ces communautés avec l'une des « offres religieuses ». Deux sont « oblats » et un autre appartient au tiers ordre dominicain. Enfin 14 mentionnent un ou plusieurs autres lieux de ressourcement (paroisses, doyennés, retraites diocésains et d'autres lieux en dehors du diocèse).

On peut s'interroger sur la nature des relations à l'intérieur des groupes de prêtres. Les trois extraits d'entretien proposés ci-dessous présentent quelques aspects de celles-ci.

---

[296] On retrouve depuis les années 1970 au moins la liste des associations de prêtres dans l'annuaire du diocèse. Chaque association se dote d'un représentant officiel (apparemment désigné par l'association elle-même). Les représentants de chaque association étaient supposés se rencontrer annuellement, au moment de l'enquête, à l'initiative du vicaire épiscopal à la « vocation chrétienne ». Ce n'est évidemment pas le cas des groupes informels.
[297] Rappelons que le cours est une « promotion » de prêtres ordonnés la même année dans le même séminaire.

« [Peut-être revenir au moment où vous disiez que vous consultiez de manière informelle d'autres prêtres. Ça se passe comment ?] *(...) Et puis moi, je fais partie d'une petite équipe de prêtres qui se retrouve le lundi. Une fois par mois le lundi. Alors il n'y a pas de groupe/ il n'y a pas de nom. C'est un groupe... des jeunes prêtres du diocèse de Versailles. Et on se rencontre un lundi par mois pour se retrouver. Parce qu'on ne se voit pas sinon dans l'année. Pour échanger, partager, prier, se balader, se détendre. Et puis aussi pour avoir un peu... un lieu un peu de réflexion théologique. On essaye d'avoir un ouvrage qu'on lit sur l'année. Et puis on en reparle entre nous. Alors ça, c'est important comme lieu. Parce que c'est un lieu où... comme on est jeune prêtre, on se lance. On démarre. Il y en a qui sont déjà prêtres depuis deux, trois, cinq ans. Moi, je suis prêtre depuis cinq ans. Et puis là il y en a qui sont dans l'équipe depuis un ou deux ans. Donc ils disent un petit peu leurs difficultés. Moi, je leur partage mon expérience. Comme moi, je pouvais me poser des questions quand je suis arrivé dans l'équipe. Donc c'est un lieu... moi que j'aime bien. Que j'apprécie bien. On est cinq, six, sept, huit. Ça dépend. C'est très souple. Si quelqu'un ne veut pas venir pas parce qu'il est crevé ou qu'il fait autre chose... C'est moi qui en suis un peu le coordinateur. Mais je n'ai pas voulu de structure plus rigide. Parce qu'il existe aussi des associations sacerdotales. Le Prado. Notre Dame de Vie. Il y a pas mal de choses qui existent. Alors là aussi ça demande un engagement... la fraternité, l'entraide, le soutien. Et puis la prière commune. Parce qu'on va soit à [Nom d'une communauté de religieuses]. Soit [Nom d'une communauté de religieuses] un peu plus loin (...). Soit [Nom d'un établissement religieux dans le diocèse]. Dans des lieux porteurs du point de vue de la foi et de la prière. » (Prêtre 101 : jeune prêtre et offre rituelle)*

« Alors c'est vrai que moi, je ressentais un besoin qui était de pouvoir en discuter avec des prêtres. Donc l'outil pour moi qui est très important, c'est d'avoir pu créer ce groupe de prêtres. Où nous nous retrouvons à cinq. On se voit une fois par mois pour discuter de cette responsabilité de curé. Donc de celui qui suscite un projet. Et veille à ce que le projet aboutisse. Et ça, même si on le porte avec le conseil pastoral et l'équipe pastorale, il reste des questions propres de curé. Et là, je ne peux en parler qu'avec des confrères qui vivent la même chose. Même si les laïcs s'impliquent énormément. Mais il y a un moment où ils ne comprennent pas. Et puis, on n'a pas non plus à leur faire part de toutes nos questions. » (Prêtre 19 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

« (...) Il faut dire aussi que le conseil presbytéral réunit toutes les sensibilité de prêtres. Donc la confrontation est déjà complexe de ce côté. Alors que l'équipe qu'on a faite, c'est quand même des prêtres – Alors qu'on a des sensibilités assez différentes sur le plan de l'exercice du ministère – mais on se retrouve sur un terrain commun. Ou une recherche un peu commune. Donc c'est un peu différent aussi. On a besoin de se retrouver quand même par/ avec des approches un peu similaires. C'est difficile sinon. C'est complexe la réalité pastorale. C'est la réalité sociale. C'est la réalité d'Eglise. C'est complexe. Et puis c'est tellement différent aussi le... le diocèse. Tellement varié. Au conseil presbytéral, on doit se retrouver avec tout. C'est difficile. (...) Moi, mon schéma, aujourd'hui, c'est d'être attentif à ce qui sort chez les copains – quelle que soit l'équipe. Les copains. Voir ce qui sort. Voir ce qu'ils font. Et je pense qu'il y a un moment où il y aura des idées qui vont devenir un peu fédératrices, qui se retrouveront. Et sur lesquelles on sait qu'on pourra bâtir. Mais à mon avis, c'est ça. On est en train de tester là. On teste un tas de trucs, un tas de réformes, un tas d'organisations, un tas de... un tas de choses. (...) Et nos lieux d'équipe, c'est un petit peu ça aussi. On est à l'affût. On regarde ce qui monte. On regarde... Et par exemple, la méthode de travail qu'on a introduit dans l'équipe de jeunes prêtres du diocèse, c'est de/ Il y en a un qui ramène une idée, un truc qui lui parait avoir marché. Et on en parle. Qui lui parait avoir marché ou avoir raté mais intéressant. Qui lui parait une problématique intéressante. Et on en parle. Donc en fait, c'est intéressant aussi comme mode de fonctionnement. Parce que c'est justement ça qu'on fait. Et on se met à

l'écoute de ce qui vient au petit bonheur la chance. On n'a pas de projets. On n'a pas de programmes. Il y en a un qui dit : « Moi, j'ai vécu ça. C'était vachement sympa. » Et quand on en parle pour essayer de comprendre. Qu'est-ce qui s'est passé ? Qui l'a fait ? Pourquoi ça a marché ? Pourquoi... Ou qu'est-ce qui n'a pas marché ? Ou voilà. On essaye de trouver un peu les nœuds du truc pour justement exercer une vraie analyse, une vraie prise de recul sur ce qu'on fait. Parce que sinon, on a tellement le nez dans le guidon tout le temps que... c'est dur de prendre du recul en même temps. » (prêtre 64 : jeune prêtre et offre militante)

Nous n'avons pas cherché dans cette enquête à préciser outre mesure la façon dont ces groupes s'organisaient et les différences qui les distinguaient. Cependant on peut noter que ces trois jeunes prêtres, associés à des offres religieuses différentes et initiateurs (avec d'autres) de leur groupe respectif, les décrivent de façon bien différente. L'un met l'accent sur la prière et la rencontre dans des « lieux porteurs », l'autre souligne que l'objet de la rencontre consiste dans l'élaboration de projets et les questions que cela pose spécifiquement aux prêtres, et enfin le dernier, mettant l'accent sur la complexité et l'entremêlement du pastoral et du social, décrit le méthode de travail mise en place axée sur la discussion autour de projets pastoraux. On remarque ainsi, ce qu'il faudrait approfondir, combien la description du groupe est structurée par l' « offre religieuse » qui y développée.

On peut ajouter enfin que 61,5% des prêtres rencontrés ont déclaré être accompagnés spirituellement par une personne. La majorité des accompagnateurs cités sont des prêtres en activité ou à la retraite, cinq sont des religieux ou des moines et deux des laïcs. Enfin 73% des accompagnateurs sont déclarés résider en dehors du diocèse. On peut noter l'extrême majorité de « prêtres séculiers » parmi les accompagnateurs spirituels. La première raison avancée d'un tel choix concerne l'expérience pastorale de ces personnes. Ici se pose la question, notamment dans le rapport à un accompagnateur spirituel généralement choisi en dehors du diocèse, du rapport entre spiritualité et activité pastorale, en concevant ce rapport comme un enjeu plutôt important. En effet, que l'on considère la spiritualité du prêtre comme étrangère à son activité pastorale quotidienne ou au contraire que l'on considère la spiritualité du prêtre comme fondée sur celle-ci change théoriquement le rôle de l'accompagnateur spirituel ; puisque dans le second cas, il devient une source de légitimité pour le prêtre qui peut le consulter et lui demander conseil sur un projet[298].

[298] Il s'agit d'un élément qu'il faudrait également approfondir.

Tableau 16 : Appartenance à un groupe de prêtres et mobilisation d'un accompagnateur spirituel selon la génération des prêtres

	Associations de prêtres ou eq.[299]	Groupes informels de prêtres	Groupes de prêtres ext. au diocèse	Groupes de baptisés	Accompagnateur spirituel
Génération 1 n=31	7 (22,6%)	13 (41,9)	9 (29,0)	5 (16,1)	29 (93,5)
Génération 2 n=17	5 (29,4)	8 (47,1)	3 (17,6)	2 (11,1)	13 (76,5)
Génération 3 n=32	3 (9,4)	7 (21,9)	1 (3,1)	4 (12,5)	13 (40,6)
Génération 4 n=24	7 (29,2)	2 (8,3)	0 (0)	1 (4,00)	9 (37,5)
Ensemble n=104	22 (21,1)	30 (28,8)	13 (12,5)	12 (11,3)	64 (61,5)

Note : les cases du tableau comprennent la fréquence absolue et entre parenthèses le pourcentage par génération ; ainsi 16,1% des prêtres de la génération 1, autrement dit 7 prêtres sur 31, déclarent faire partie d'une association.

1.3 La concurrence de statut entre prêtres

On s'interroge sur la diversité de statuts possibles parmi les prêtres exerçant au sein d'un même diocèse, sur la façon dont ces statuts se manifestent dans les liens déclarés par les prêtres. Il s'agira au final de souligner si l'on observe une concentration des statuts ou, au contraire, une division du travail de leadership, à l'instar de celle étudiée par Lazega (2001 : p. 106 et suiv.) dans le cadre d'un cabinet d'avocats.

1.3.1 Application du phénomène de concurrence de statut au milieu presbytéral

La notion de « concurrence de statut » se réfère aux occasions d'un acteur de manifester, que ce soit dans le cadre d'un groupe de prêtres telle que nous venons de les décrire ou dans le cadre d'un conseil diocésain ou d'une réunion de doyenné ou de zone pastorale, ses compétences, ses jugements de valeur ou ses intérêts et être reconnu par ses pairs comme capable de produire un discours « rationnel et systématique » sur l'organisation du diocèse, d'élaborer des projets pastoraux solides et efficaces ou d'être capable d'écoute et de discernement. De façon plus générale, le statut se réfère à la reconnaissance de la plus informelle à la plus officielle d'un rôle extra paroissial doté d'un degré donné de prestige au sein d'un diocèse. On peut délimiter l'espace possible des rôles extra paroissiaux en deux pôles extrêmes : un premier pôle regroupe les revendications de statuts localisés et spécialisés, formellement ou

[299] Ces associations donnent lieu à la formation de groupes à l'intérieur comme à l'extérieur du diocèse. 15 forment des groupes à l'intérieur du diocèse.

informellement reconnus : par exemple, le prêtre 6 qui déclare être reconnu par ses confrères comme un spécialiste de l'accompagnement de personnes en difficulté psychologique ; ou encore le prêtre 3 supposé être un spécialiste de cas délicats (par exemple, la question du baptême d'un enfant que les parents ne soumettront pas à l'éducation religieuse) ; l'autre pôle regroupe toutes les revendications d'un statut global et général qui va de la possession d'un mandat étendu de conseiller de l'évêque à la revendication (très euphémisée le plus souvent) de la consécration épiscopale ; mais cette dernière dépasse le cadre diocésain et suppose un engagement relationnel en conséquence (prêtres 96 et 31 dans notre étude). Enfin la concurrence de statut réside dans le fait que ces différents rôles extra paroissiaux sont en nombre d'autant plus limités que l'on monte dans la hiérarchie diocésaine. De ce fait, la problématique de la concurrence de statut réside dans l'accès à ces rôles extra paroissiaux et particulièrement dans la façon dont l'organisation diocésaine (l'évêque et ses proches conseillers) gère cela.

La notion de « concurrence de statut » s'accorde parfaitement à un milieu aussi ouvertement concurrentiel que celui d'un cabinet d'avocats, ces derniers étant rompus à ce genre d'exercice. Mais elle suppose quelques modifications si l'on souhaite l'adapter au milieu presbytéral. Un double aspect fait obstacle au développement de ce phénomène. Non pas que le concurrence entre prêtres n'ait pas par le passé existé, mais il est peu probable que les manifestations de cette concurrence aient emprunté une forme aussi « rationnelle » que la « concurrence de statut » telle qu'elle est décrite par Lazega, qui suppose une conception stratégique de l'action sociale et notamment une capacité à manipuler les relations dans le cadre interne de l'organisation[300]. D'une part une forte tendance à l'atténuation de toute forme de concurrence et de revendication d'un statut et d'autre part l'absence de familiarité avec la culture profane d'entreprise d'une fraction du clergé (la plus âgée) largement corrélée avec une attitude de repli ont comme conséquence une forte euphémisation d'un tel phénomène et l'absence de mentions dans les entretiens[301]. Cependant on peut citer d'autres éléments qui au contraire favorisent une certaine concurrence de statut, qui laisse à penser que ce phénomène s'est généralisé dans la période récente parmi les prêtres du diocèse étudié. En l'absence de données précises, il est évidemment difficile d'infirmer ou non cette proposition. On peut néanmoins souligner que l'accès au canonicat[302] ou à

---

[300] La question ici n'est pas de déterminer si des membres de l'Eglise catholique sont capables de telles manipulations (ce qui est probablement le cas), mais si cette capacité est généralisée.

[301] Ce phénomène d'atténuation de la « concurrence de statut » n'est pas nécessairement une caractéristique propre aux organisations religieuses. On la retrouve également dans l'étude de Lazega (2001). Si l'on se réfère au texte de Villemin et Caillot (2001) – cité dans la première partie du chap. 2 – qui souligne la tendance actuelle de l'activité pastorale à favoriser la mise en avant de « prêtres forts », capables donc d'entrer en « concurrence de statut », la spécificité d'une organisation religieuse consisterait alors à intégrer dans son fonctionnement les prêtres, et plus généralement les acteurs religieux, plus « faibles » : ce qui suppose, si l'on considère cette spécificité sous l'angle des relations entre prêtres, l'effort de se tourner vers des prêtres critiqués par leur confrère ou en difficulté dans leur communauté locale (exemple de 96 envoyant de l'amitié vers un de ses confrères). Cela s'exprime souvent par la solidarité inter générationnelle : les jeunes prêtres se tournant vers des prêtres retraités pour un échange de soutien (exemple de 101 entretenant des liens avec des prêtres retraités).

[302] La nomination au sein du chapitre cathédral qui a perdu depuis la Révolution française son prestige à l'intérieur catholique comme à l'extérieur concerne désormais les prêtres à la retraite.

l'épiscopat animait la concurrence entre prêtres au 19e siècle (Boutry, 1986 : p. 268) sans que l'on sache quel part du clergé se sentait concernée. Cependant il est certain que la majorité des prêtres était surtout intéressée par l'accès à une charge curiale. Le déroulement des carrières, outre les talents, les protections, l'éducation ou la naissance, pour reprendre les termes de Boutry, était commandé par l'importance numérique du clergé. Plus celui était en nombre important, plus la période de vicariat était longue et plus les carrières procédaient selon des critères tels que l'ancienneté, laissant peu de places à des « promotions éclairs ». Rapportée à cette question de carrière presbytérale, la situation actuelle du clergé diocésain étudié possède plusieurs caractéristiques importantes. Premièrement, la diminution du nombre des prêtres associée à la formation d'une jeune génération assure à cette dernière une promotion rapide à la charge curiale (pour bon nombre de prêtres, ce phénomène est jugé néfaste car « trop » rapide ; sentiment partagé particulièrement par les anciennes générations plutôt que par la nouvelle) et pour une fraction d'entre eux l'accès, après quelques années d'exercice, à des mandats élargis d'importances diverses ; ce type de carrière « court-circuité » (par rapport au critère d'ancienneté) s'observait déjà pour la génération précédente. Deuxièmement, la proportion importante de prêtres et particulièrement de jeunes prêtres diplômés s'associe, comme le souligne Rousseau (1982b), à la volonté d'investir et de mettre en œuvre les connaissances acquises, à la fois localement dans la façon d'exercer l'activité religieuse en paroisse mais aussi dans des activités à portée diocésaine (ou plus), ce que la hiérarchie peut chercher à organiser par la distribution de positions intermédiaires, qui peuvent aller de la participation à des commissions de travail à l'attribution de mandats de conseiller de l'évêque. Enfin comme nous n'avons cessé de le souligner, la rationalisation de l'organisation du diocèse qui s'accompagne d'une prise de décision « éclairée » conjuguée à la volonté de distribuer des mandats étendus à des prêtres dotés d'un leadership informel parmi leurs confrères (c'est le cas des mandats de doyen et de vicaire épiscopal de zone dont la nomination est précédée d'une consultation par l'évêque afin de détecter les prêtres reconnus par leurs pairs) et capables de faire converger les comportements de ces derniers, tout cela suppose de jouer le jeu de la « concurrence de statut » et même de l'inciter afin de profiter au mieux des compétences des prêtres.

1.3.2 Diversité théorique des statuts

Nous partons du principe que deux dimensions structurent la diversité des statuts parmi les prêtres avec d'un côté l'existence de niveaux d'investissement (local, diocésain et extra diocésain) et de l'autre la division du travail de leadership selon les « offres religieuses ». Une troisième dimension hypothétique est introduite, celle distinguant les « politiques » des « sages », mais n'est pas validée empiriquement. De façon générale, et historiquement, le clergé presbytéral diocésain a plus ou moins toujours été divisé en deux catégories par l'autorité épiscopale : le clergé dit « utile » et celui dit « inutile » (Lemaitre, 2002 : p. 238). Cette distinction se manifestait et se manifeste (étant un facteur parmi d'autres et selon des critères qu'il faudrait étudier à chaque époque et dans chaque lieu) dans la politique d'affectation : paroisses

centrales (riches, proches de l'évêché ou pratiquantes) / paroisses périphériques ou paroisses / aumôneries, etc.

Premièrement, on peut distinguer trois niveaux dans la construction d'un statut : les niveaux local, diocésain et extra diocésain organisés hiérarchiquement impliquant le passage d'un niveau vers l'autre, passage s'accompagnant du remaniement des relations avec ses confrères (entre autres éléments). Les rapports entre le niveau local et diocésain d'un côté et les niveaux diocésain et extra diocésain de l'autre peuvent être considérés comme similaires au rapport entre leadership local et leadership cosmopolite (Merton, 1957) quant à l'influence exercée au sein d'une communauté. Ces deux types de leadership diffèrent quant à l'appartenance à la communauté (objet de l'influence) et aux stratégies relationnelles d'influence. Le leadership local est caractérisé par l'intérêt porté aux problèmes locaux (assimilé à l' « esprit de clocher »), intérêt renforcé par la stabilité de l'insertion locale et par une stratégie relationnelle fondée sur la volonté de nouer de nombreuses et fréquentes relations qui constituent à la fois l'instrument et le produit de l'influence au sein de la communauté. Le leadership cosmopolite se caractérise, par contre, par le dépassement des enjeux locaux associé à une mobilité importante et par une sélection dans le choix de ses partenaires d'échange, l'autorité résidant dans la possession d'une « compétence » qui pour partie (dans le cas des prêtres et du passage d'un niveau à l'autre) est le produit de l'influence accumulée au stade précédent et pour autre partie est extérieure à la communauté locale.

Qu'en est-il des rapports entre niveaux local et diocésain ? Les parties 3 et 4 nous ont permis de souligner combien la conception du prêtre développée à partir des années 1970 le situait à un niveau diocésain (ou plus précisément dans l'articulation entre les niveaux local et diocésain accompagnée par l'affectation à durée déterminée)[303], signifiant l'exigence d'abandon de l' « esprit de clocher » et d'ouverture aux questions diocésaines. Autant d'aspects (rapport à la communauté locale, mandat à durée déterminée et définition diocésaine du prêtre) dont on a vu qu'ils imprégnaient largement la conception de leur rôle chez les jeunes prêtres particulièrement. Expertise en théologie, présence à mi-temps en paroisse, collaboration avec une équipe pastorale (c'est-à-dire un ensemble sélectif de fidèles) et organisation en conséquence des relations avec les fidèles constituent les traits typiques de cette figure contemporaine du prêtre[304]. Qu'en est-il des rapports entre niveaux diocésain et extra diocésain ? La

[303] De façon générale, l'autorité locale du prêtre n'est pas le produit d'un processus interne à la communauté locale, mais est en grande partie fondée sur la délégation formelle d'autorité attribuée par l'institution à son représentant. L'idéologie catholique dans ce domaine met l'accent sur l'extériorité du prêtre à l'égard de la communauté locale (et par là son cosmopolitisme ou son universalisme), ce que l'affection par la hiérarchie concrétise sur le plan organisationnel (contrairement au modèle dans lequel ce sont les communautés qui sélectionnent leur pasteur). On peut cependant souligner que l'histoire du clergé catholique est scandée par l'exigence de cosmopolitisme du clergé catholique (exigence largement associée à la religion urbaine). Le passage entre les communautés de prêtres « filleuls » intégrés aux communautés locales (commune d'origine, transactions directes, stabilité locale, relative indépendance à l'égard de l'autorité épiscopale) aux prêtres selon le modèle tridentin a constitué une étape importante de ce processus.

[304] L'articulation entre le statut local (la popularité d'un prêtre auprès de ses fidèles par exemple) et le statut diocésain (reconnaissance auprès de ses confrères) ainsi que la façon dont les prêtres organisent précisément leurs

conception diocésaine du prêtre implique pour celui-ci le fait que son statut n'est plus exclusivement déterminé par son insertion locale mais par l'investissement dans les enjeux proprement diocésains (définition des priorités pastorales ou organisationnelles). Cet investissement diocésain implique de nouer un ensemble de relations qui est la condition nécessaire pour participer au jeu politique diocésain afin d'accéder à un statut formel ou informel et afin d'exploiter l'obtention d'un mandat élargi. Cependant ce leadership diocésain peut être à son tour considéré comme un leadership local relativement à celui extra diocésain ; du fait que le premier implique de la part des prêtres la multiplication des relations parallèles à leur investissement dans des enjeux locaux. Arrivé au stade où le prêtre dispose de mandats élargis et pour certains accèdent à des responsabilités extra diocésaines, il leur est possible au moins théoriquement de chercher à construire un statut extra diocésain et viser notamment l'épiscopat. Dans cette perspective, les enjeux diocésains deviennent des enjeux locaux et étroits et les rapports avec les confrères deviennent plus sélectifs voire dénigrés.

Ainsi peut-on établir trois profils de prêtres d'un point de vue relationnel. Le premier profil rassemble les prêtres qui se situent exclusivement à un niveau local, se caractérisent par le faible nombre de liens envoyés et reçus vers et de la part de leurs confrères. On peut les considérer comme en retrait à l'égard des questions diocésaines et de la « concurrence de statut » à ce niveau, subissant un certain nombre de décalages (faible niveau de capital culturel, difficulté à rationaliser leur activité, absence de participation à un groupe de prêtres, offre religieuse en voie d'épuisement ou réduite au rôle d' « animation de communauté », etc.). Les prêtres investis au niveau diocésain se caractérisent quant à eux par un équilibre entre le nombre de liens envoyés et reçus et disposent des caractéristiques contraires par rapport aux précédents. Enfin une troisième fraction cherche à dépasser le cadre diocésain et doit se caractériser par le faible (mais sélectif) nombre de liens envoyés et un nombre important de liens reçus.

Deuxièmement, on peut penser que la division du leadership diocésain provient des divisions du travail religieux en « offres » différentes, telles qu'elles ont été décrites dans le chapitre 7. Accéder à un statut formellement reconnu, c'est avoir la possibilité de diffuser et développer (à son échelle et contraint par l'organisation catholique nationale et internationale) la conception de l'Eglise que l'on associe à son engagement comme prêtre : priorités pastorales diocésaines, rapport entre prêtres, diacres permanents et laïcs et particulièrement le type d'autorité du prêtre. En ce sens, on peut supposer que la concurrence de statut s'observe d'une part à l'intérieur des « niches sociales », de façon très atténuée, afin de promouvoir certains prêtres comme des « représentants » privilégiés de l'offre religieuse en question et d'autre part entre niches sociales afin de chercher à imposer dans certaines limites un certain nombre de décisions à l'ensemble des prêtres. Dans le premier cas, cela soulève la question posée par Lazega (2001) et qui porte sur l'articulation et la compatibilité entre les phénomènes de « niches sociales » et de « concurrence de statut ».

---

relations locales avec les fidèles auraient mérité une plus grande attention de notre part. Nous n'avons malheureusement pas les moyens d'approfondir ces deux phénomènes.

Troisièmement, théoriquement et culturellement on peut distinguer deux grands types de statut dans le monde catholique : d'un coté les « sages » et de l'autre les « politiques » dont les attributions et dénominations varient selon l'âge. Ainsi observe-t-on dans le discours des prêtres ces deux grands types de statut. D'un côté, on retrouve les « sérieux » (attribués aux jeunes) et les « sages » distingués par une piété intérieure intense, une grande capacité d'écoute et de discernement tout en étant capables d'affronter les questions contemporaines délicates ; de l'autre, les « grandes gueules » (attribués aux jeunes prêtres) et les « politiques » sont des prêtres porte-drapeaux, capables d'articuler de façon rationnelle et systématique une théologie à moyenne portée, des orientations pastorales et des transformations organisationnelles afin de « bousculer » les habitudes de leurs confrères. Ils sont capables (les « politiques » particulièrement) de mener une réflexion qui conçoit de façon objective l'organisation religieuse (comme communauté politique ou entreprise économique) leur assurant une certaine lucidité à son égard, tout en n'omettant pas de « mettre les formes » au moins en dernière instance. Cependant, outre les mentions de statut informel (« sérieux, « sage », « grande gueule » ou « politique »), on peut tout de suite souligner qu'aucun élément empirique ne vient nettement étayer l'existence de ces statuts, dans les relations entre prêtres particulièrement.

Il faut ajouter qu'à côté de ces statuts informels positifs, on trouve nombre de statuts ou de qualifications péjoratives (sorte d' « insultes » dont on peut affirmer même s'il est difficile d'en apporter la preuve statistique qu'ils sont toujours le fait de prêtre plus ou moins marginalisés d'un point de vue relationnel) : les « apparatchiks » (les « politiques » en tant que leur lucidité sur l'organisation leur permettrait de « faire carrière »), les « cols romains » (attribués par les prêtres de l'ancienne génération aux jeunes prêtres qui se parent des signes visibles de leur état d'ordonné), les « prêtres PDGs » ou les « techniciens » (attribués aux prêtres organisateurs ou managers auxquels on reproche de gérer la paroisse à la façon d'une entreprise), par exemple.

Au final, nous avons distingué deux dimensions dans la construction et la concurrence de statut : d'un côté, un découpage vertical distinguant des niveaux d'investissement (local, diocésain et extra diocésain) ; et de l'autre, la division horizontale du travail au sein du diocèse s'accompagne *a priori* d'une fragmentation du leadership diocésain (ou en tout cas, limite l'exercice d'un gouvernement trop autocratique de la part de l'évêque). On peut préciser que, dans notre perspective, l'articulation entre le système d'échange entre prêtres et l'évêque dans la négociation des priorités et décisions diocésaines réside principalement dans l'attribution de mandats étendus à des prêtres dotés d'un leadership informel auprès de leurs confrères.

1.3.3 Diversité des statuts dans les relations entre prêtres

Observe-t-on par l'intermédiaire des relations entre prêtres telles qu'elles ont été observées cette diversité de statuts ? Pour répondre à cette question, nous avons opéré en plusieurs étapes. Nous avons tout

d'abord calculé les coefficients de corrélation entre scores de centralité[305] associés aux quatre types d'échanges afin de déterminer leur niveau de congruence. Le tableau 18 présenté ci-dessous révèle de fortes corrélations entre scores de centralité. Les scores de centralité en matière de collaboration, de conseil et de soutien personnel sont deux à deux fortement corrélés (de 0,78 à 0,84). Par contre, les scores associés aux liens amicaux sont moins corrélés, tout en présentant des coefficients largement positifs. En fait, le réseau des pratiques amicales est celui qui se distingue le plus du réseau hiérarchique formel. Comme nous l'avions souligné auparavant, les liens amicaux sont particulièrement présents au sein des groupes d'affinité de prêtres et dans une moindre mesure dans les doyennés.

Afin d'affiner la compréhension de ce phénomène nous avons observé, sous la forme de nuages de points, la co-variation entre scores de centralité. Cela révèle d'une part que le fort coefficient de corrélation provient d'une masse importante de prêtres (80% environ) mais qu'un nombre non négligeable de prêtres possède d'autre part des profils que l'on peut distinguer[306]. Parmi ces derniers au nombre d'une trentaine, on retrouve les membres de la hiérarchie mais pas seulement.

Lorsque l'on considère deux à deux les nuages des scores de centralité dans les quatre réseaux de relations et que l'on intègre le nombre de projets et la possession d'un mandat élargi, on distingue plusieurs statuts. Tout d'abord, la possession d'un mandat élargi est corrélée avec les scores de centralité en matière de collaboration et de conseil. Autrement dit, les prêtres auxquels sont attribuées des missions diocésaines dans des domaines tels que la pastorale des jeunes, l'art sacré ou la liturgie et sacrement sont sollicités par leurs confrères. Les prêtres centraux uniquement en matière de collaboration et, dans une moindre mesure, de conseil (12 et 16 particulièrement) le sont au titre de leur compétence technique, qui a le plus souvent été sanctionnée par un diplôme. Il s'agit d'un statut diocésain à portée limitée qui ne participe pas à l'élaboration des offres religieuses, ou seulement en appoint, et n'entre pas dans le cadre de la dissociation entre « politique » et « sage ». Les membres de la hiérarchie se distinguent de ces prêtres dont le statut repose sur une compétence par des scores élevés en matière de collaboration, de conseil et de soutien personnel.

[305] Sauf mention contraire, lorsque nous parlons de scores de centralité, ou qualifions un prêtre de central, il s'agit toujours du nombre de liens reçus.
[306] Nous avons pour cela procédé à une analyse graphique au moyen d'ellipses de confiance dans la prédiction d'observations sous SAS-Insight. Le seuil de prédiction a été systématiquement fixé à 50 et 80%.

Tableau 17 : Corrélation entre les scores globaux de centralité, le nombre de projets déclarés et la possession d'un mandat étendu (coefficient de Bravais-Pearson)

	Collaboration	Conseil	Amitié	Soutien personnel	Poss. d'un mandat élargi	Nbre de projets
Collaboration	-					
Conseil	0,84	-				
Amitié	0,62	0,48	-			
Soutien personnel	0,78	0,83	0,69	-		
Poss. d'un mandat élargi*	0,52	0,48	0,21	0,39	-	
Nbre de projets	0,33	0,27	0,41	0,47	0,11	-

Nous avons utilisé le nombre de liens reçu selon chaque échange comme scores de centralité

* La possession d'un mandat étendu est codé de façon binaire : 1 lorsque le prêtre possède un mandat élargi et 0 lorsqu'il n'en possède pas

Lorsque l'on considère le nombre de projets déclarés par les prêtres, quatre types de prêtres se distinguent. Premièrement, les prêtres en activité dans une grande paroisse du diocèse (particulièrement dans la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye) dont les moyens humains et matériels à disposition sont importants, expliquant en partie le nombre de projets déclarés. Cependant ils ne s'insèrent pas ou peu dans le sous-système de « niches sociales » et ne développent pas une activité relationnelle importante. Le statut est construit soit localement au sein de la paroisse soit à l'extérieur du diocèse. Deuxièmement, les prêtres, et particulièrement les jeunes prêtres, associés à une « offre religieuse », développent un nombre de projets relativement importants et s'intègrent dans le sous-système de « niches sociales », soutenant leur activité au moyen de demandes de conseil, de soutien personnel et de liens d'amitié. Troisièmement, les membres de la hiérarchie le plus souvent accaparés par leur tâche diocésaine, ou même exemptés d'un travail local, développent relativement moins de projets (cependant les situations diffèrent selon les cas) tout en ayant une activité relationnelle importante. La dernière catégorie rassemble des « animateurs de communauté » déclarant relativement peu de projets pastoraux et ayant une activité relationnelle limitée.

Lorsque l'on considère les centralités dans les trois réseaux de conseil, d'amitié et de soutien personnel. On peut distinguer trois sous-ensembles. Premièrement, les membres de la hiérarchie se caractérisent par des scores élevés en conseil et en soutien personnel (4, 42, 61, 96). Deuxièmement, des jeunes prêtres centraux dans le système d'échange et plus particulièrement centraux dans leur niche sociale se caractérisent par des scores élevés en matière de conseil, et relativement moindres en amitié et soutien

personnel, même s'ils demeurent relativement sollicités dans ces domaines (14, 19, 31, 40, 48, 56, 71 et 89). Ils se caractérisent par un nombre de projets pastoraux relativement élevés et une forte identification avec une des trois offres religieuses. Ils ont un profil « politique » qu'ils reconnaissent eux-mêmes. Troisièmement, des jeunes prêtres pour les uns centraux en matière d'amitié (25, 35, 68, 100) et pour les autres en matière de soutien personnel (54, 94, 101), en tout cas des prêtres qui font moins l'objet de demandes de conseils et déclarent un nombre moins important de projets. Parmi ces derniers, on retrouve des prêtres qualifiés de « sérieux » par leurs confrères, auxquels on peut ajouter, dans le cadre militant, des prêtres plus âgés qui font figures de « sages » parmi leurs confrères (44, 79)

Enfin si l'on reprend la classification des niveaux de construction d'un statut (local, diocésain et extra diocésain). On peut chercher à classer les prêtres selon ces niveaux. Premièrement les prêtres dont le nombre de liens reçus est (quasi)systématiquement supérieur au nombre de liens envoyés sont au nombre de deux (96 et 31). Il s'agit de prêtres qui se caractérisent pour le premier, membre de la hiérarchie et investi dans des activités extra diocésaines, par des scores de centralité élevés en matière de collaboration, conseil et soutien personnel ; et pour le second, anciennement affecté à une responsabilité nationale, par des scores relativement élevés, moins importants cependant que le prêtre 96, mais pour les quatre échanges. Il est par contre plus difficile de délimiter la catégorie des prêtres investis au niveau diocésain de celle des prêtres limités au niveau local. La stabilité locale, l'âge (la proximité de la retraite), l'absence d'activité diocésaine sont autant de facteurs au côté de l'investissement relationnel auprès de ses confrères permettant néanmoins de détecter les prêtres dont le statut demeure très localisé. Cependant le système d'échange décrit par la suite permettra d'établir une telle délimitation rassemblant plus d'une quarantaine de prêtres dans le sous-système de « niches sociales » distingué du système « noyau / périphérie ».

1.4 Organisation des échanges selon quatre cadres relationnels

Les relations entre prêtres sont, pour une grande part d'entre elles (approximativement plus des deux tiers, si l'on considère les doyennés, zones, relations hiérarchiques, groupes d'affinité et le conseil presbytéral), structurées par des cadres explicitement identifiés par les prêtres et plus ou moins définis par l'organisation formelle des échanges entre prêtres. On fait ici référence à la partie 4 qui portait sur les cadres formels (zone, doyenné, hiérarchie et conseil presbytéral). Ces cadres structurent (dans la réalité) les échanges entre prêtres mais également la perception de ces échanges. C'est bien souvent en mobilisant de tels cadres que les prêtres se remémoraient les confrères avec lesquels ils avaient échangé tel ou tel lien durant l'année précédente. Ces cadres relationnels constituent des espaces d'échanges réguliers. Cependant se pose la question de l'articulation entre ces différents cadres ? En effet, on se rappelle combien les réunions de doyenné, sous la pression des prêtres, s'étaient plus ou moins détachées du cadre hiérarchique (ne serait-ce que dans la définition des thèmes abordés) ; et plus encore les groupes

d'affinité dont l'articulation avec la structure formelle du diocèse est problématique. De façon générale, nous avons souhaité vérifier l'impact de ces différents cadres sur les relations entre prêtres. Quelles dimensions formelles ou informelles structurent (et de quelles façons) les relations entre prêtres telles qu'elles ont été observées ? Pour cela, nous avons construits quatre matrices de relations potentielles se rapportant à un cadre relationnel donné : les groupes d'affinité entre prêtres, les relations hiérarchiques[307], le doyenné[308] et la zone. Quelques éléments sont à préciser.

Tout d'abord, comme certaines relations théoriques étaient susceptibles de se chevaucher (par exemple, le fait d'appartenir simultanément à un même groupe d'affinité et à un même doyenné), nous avons établi une liste prioritaire des cadres dans l'ordre de leur mention ci-dessus, avec les groupes d'affinité comme cadre prioritaire et la zone comme cadre le moins prioritaire[309]. Enfin à ces différents cadres relationnels, nous avons adjoint d'autres matrices de coappartenance (contexte socioéconomique et génération) et des indicateurs de statut (participation au conseil presbytéral, possession d'un mandat diocésain, statut paroissial, importance de la paroisse en termes de fidèles[310], niveau de diplôme religieux).

1.4.1 Multiplexité et réciprocité dans chaque cadre relationnel

Il s'agit de préciser la façon dont les liens envoyés et reçus s'organisent en général dans chaque cadre relationnel. On peut s'interroger sur deux aspects : d'une part le degré de multiplexité observée dans chaque cadre (c'est-à-dire le fait d'échanger plus d'un lien) et d'autre part le degré de réciprocité directe. La multiplexité renvoie au phénomène d'échange de plusieurs liens entre acteurs et dont la simultanéité est supposée faciliter la production commune. Par exemple, l'entretien d'un lien amical réciproque rend plus probable une demande de conseil entre prêtres.

Si l'on considère les taux de réciprocité observés dans chaque cadre relationnel (tableau 19 ci-dessous), on observe que de façon générale ces taux sont nettement plus élevés au sein des groupes d'affinité particulièrement dans le cas des demandes de conseil, de soutien personnel et des pratiques conviviales, et beaucoup plus faibles (pour ces trois liens) pour les cadres hiérarchique, décanal et de zone. Ensuite, si

---

[307] Les relations hiérarchiques théoriques concernant les relations entre vicaire et curé, vicaire et doyen, vicaire et vicaire épiscopal et vicaire général ; puis entre curé et doyen, curé et vicaire épiscopal, curé et vicaire général ; etc. On emploie le terme vicaire pour se référer à un prêtre, quel que soit son âge, affecté à une paroisse sans le titre de curé.

[308] Théoriquement, il existe 16 doyennés mais nous avons, parallèlement à l'encouragement que reçoivent ces prêtres à coopérer ensemble, réuni les doyennés de Maule et de Montfort-l'Amaury et considéré qu'ils ne formaient qu'un seul et même doyenné.

[309] On aurait pu imaginer conserver le chevauchement des cadres relationnels et par exemple s'intéresser aux relations entre prêtres situés dans une relation hiérarchique tout en appartenant à un même groupe d'affinité (n=7), mais le faible nombre de cas observés n'aurait pu donner lieu à des résultats significatifs.

[310] Trois classes de paroisses ont été construites : moins de 500 fidèles réguliers, entre 500 et moins de 1000, 1000 et plus selon le recensement effectué en 1999. On a également employé le critère budget de la paroisse afin de mesurer l'importance de la paroisse. Le nombre de fidèles réguliers et le budget sont fortement corrélés.

l'on considère chacun des liens, l'échange de collaboration est d'autant plus réciproque que les deux prêtres se situent dans un même cadre relationnel. A l'inverse, le taux de réciprocité baisse considérablement lorsque les deux prêtres concernés ne partagent que la zone comme cadre relationnel et plus encore lorsqu'ils ne partagent aucun des cadres relationnels définis. Par contre, dans le cas des demandes de conseils et de soutien personnel et des liens amicaux, les taux de réciprocité sont élevés dans le cas des groupes d'affinité et plutôt faibles dans les autres cadres relationnels. On observe ainsi une tendance vers la réciprocité à l'intérieur des groupes d'affinité à la fois parce ces derniers sont régis par une norme de réciprocité assez forte mais également parce qu'ils constituent (avec les relations hiérarchiques) des cadres très identifiés et facilitant la stabilisation des relations.

Tableau 18 : Taux de réciprocité dans chaque cadre relationnel*

	Groupe d'affinité	Hiérarchie	Doyenné	Zone	Absence de cadres relationnels
Collaboration	54,3	61,3	58,4	32,0	17,8
Conseil	42,3	21,6	16,4	13,5	6,1
Amitié	68,1	18,6	19,8	24,5	13,2
Soutien pers.	58,5	12,3	16,7	12,8	7,2

Note : le taux de réciprocité est calculé en rapportant le nombre de pairs d'acteurs reliés par un lien réciproque sur le nombre de pairs d'acteurs entre lesquels on observe au moins un lien.

Dans un deuxième temps, on peut recenser les relations les plus fréquentes observées dans chaque cadre afin d'élaborer des sortes de portrait-type des liens envoyés dans chaque cadre relationnel (malgré la variation observée). Ainsi les groupes d'affinité sont-ils des espaces d'échange fréquemment caractérisés par une forte multiplexité, l'envoi des quatre liens concernant un quart des relations dans ce cadre. Cependant que certaines relations ne comportent que de la collaboration (10%) alors que d'autres combinent amitié et soutien personnel (8,9), révélant quelques différences dans la façon de mobiliser les membres d'un groupe d'affinité. Enfin 18,4% des relations possibles ne comportent aucun lien, ce qui suggère une certaine sélectivité de ses partenaires même au sein de tels groupes. Ce que soulignent, par exemple, les prêtres 43 ou 79, indiquant que l'adhésion à un groupe de prêtres qui existe déjà suppose d'accepter la présence (non sélectionnée) des autres membres. Enfin 54,1% des relations observées (rapportées à celles théoriques) au sein des groupes d'affinité comportent une demande de soutien personnel.

De façon générale, les relations hiérarchiques théoriques donnent lieu à l'échange d'un lien quel qu'il soit dans 75,5% des cas. L'échange d'au moins un lien est d'autant plus probable que la relation hiérarchique est directe (par exemple, vicaire-curé ou curé-vicaire épiscopal) et ne court-circuite pas un échelon hiérarchique. Les relations directes avec le vicaire général sont moins fréquentes alors que les relations hiérarchiques théoriques en direction des curés (à l'égard des vicaires), des doyens (à l'égard des curés et vicaires) ou des vicaires épiscopaux de zone (à l'égard des doyens, curés et vicaires) sont avérées dans 85 à 91% des cas. Les relations les plus fréquentes combinent le lien de collaboration seul (25,6) ou les liens de collaboration et de conseil (13,0). Les relations combinant la collaboration, le conseil et le soutien personnel (7) d'un côté et les relations combinant les quatre liens (4,9) de l'autre sont à souligner. 14,7% des relations hiérarchiques comportent une demande de soutien personnel.

Dans le cadre du doyenné, les relations les plus fréquentes sont l'absence de lien (40,8%), la collaboration seule (31,5%) ou la collaboration et l'amitié (7,4%). 4,3% des relations entre prêtres exerçant dans un même doyenné comportent un lien de soutien personnel. La zone pastorale est un espace donnant lieu à des échanges de collaboration (7,9). 83,3% des relations possibles ne donnent lieu à aucun échange. 6,5% des relations entre prêtres exerçant au sein d'une même zone apostolique comportent un lien de soutien personnel. Enfin lorsque les liens ne s'insèrent dans aucun cadre défini dans cette étude, 90% des dyades possibles parmi les relations qui ne surviennent dans aucun cadre ne donnent lieu à aucun échange. 5% sont des relations de collaboration, les autres relations n'ont par contre qu'une très faible fréquence. Seules 1,1% des relations observées comportent un lien de soutien personnel.

On considère maintenant le degré de multiplexité des relations dans chaque cadre relationnel (tableau 20). Celui-ci est calculé à partir de la moyenne du nombre de liens envoyés (un, deux, trois ou quatre selon les quatre échanges distingués dans cette étude) entre deux acteurs appartenant au même cadre. Nous n'avons retenu que les pairs d'acteurs entre lesquels s'échange au moins un lien, quel qu'il soit.

Tableau 19 : Nombre moyen de liens dans chaque cadre relationnel

	Groupes d'affinité	Hiérarchie	Doyenné	Zone	Absence de cadres relationnels	Ensemble
Moyenne du nombre de liens envoyés (écart-type)	2,59* (1,28)	1,89* (0,91)	1,56 (0,65)	1,52 (0,64)	1,40* (0,52)	1,64 (0,82)

* Moyennes significativement supérieures / inférieures à la moyenne pour l'ensemble des relations à P<0.002

Deux phénomènes apparaissent remarquables. D'une part lorsque l'on va des groupes d'affinité aux relations sans cadres définis, le caractère décroissant et du nombre moyen de liens dans les relations et de la variation autour de cette moyenne. D'autre part le fait de ne considérer que les relations envoyées par

les prêtres appartenant à un groupe d'affinité (dans le diocèse) par rapport à ceux ne faisant pas partie d'un groupe d'affinité ne présente par contre aucune différence dans la façon de mobiliser les autres cadres formels (hiérarchie, doyenné ou zone). Ainsi les prêtres faisant partie d'un groupe d'affinité (dans le diocèse) mobilisent de façon similaire aux prêtres ne faisant pas partie d'un groupe d'affinité les autres cadres.

1.4.2 Elaboration de modèles d'explication des quatre échanges

Nous avons employé le modèle p2[311] (Zijlstra et van Duijn, 2003) disponible avec le logiciel Stocnet (Boer et *al.*, 2003) afin d'expliquer la structuration des liens entre prêtres, considérées un à un. Il s'agit plus précisément de modéliser, au moyen d'une sorte de régression logistique, d'un côté l'émission ou la réception de chacun des liens (collaboration, conseil, amitié et soutien personnel) selon un degré de similarité entre acteurs (même ancienneté, même grade hiérarchique) et de l'autre la densité et la réciprocité des relations ou à partir de matrices de relations théoriques. On peut ainsi introduire dans le modèle des attributs individuels classiques (âge ou statut en paroisse, par exemple) considérés comme des indices de similarités (ou de dissimilarité) entre acteurs et des matrices de relations potentielles (celles construites précédemment, telles que la coappartenance à une même zone apostolique ou à un même groupe d'affinité). Entre autres spécificités, cette modélisation des relations intègre le postulat de la dépendance locale des observations les unes à l'égard des autres. Autrement dit, on considère que les liens envoyés et reçus par un même acteur sont dépendants (Pour plus de détails concernant cette caractéristique : van Duijn, Snijders et Ziljstra, 2004). Nous avons utilisé dans les quatre modèles deux séries de variables indépendantes selon une double procédure consistant d'une part à tester une à une les variables indépendantes et d'autre part à bâtir un modèle avec toutes les variables indépendantes et à ôter une à une les variables non significatives. Le modèle p2 suppose de construire un premier modèle sans variables indépendantes, destiné à estimer d'un côté le paramètre de la variance d'envoi et de réception d'un lien ainsi que de la covariance entre l'envoi et la réception et de l'autre le paramètre de la densité et de la réciprocité. Ces « effets aléatoires » constituent une modélisation de la variance résiduelle et à ce titre leurs variations doivent être examinées avec attention lorsque l'on passe des modèles sans variables indépendantes aux modèles finaux.

1.4.3 Interprétation des résultats pour les quatre échanges

Quatre grandes interprétations peuvent être dégagées à partir de la lecture des modèles produits par p2 (tableau 21). Premièrement, on a souhaité mettre en concurrence les quatre cadres relationnels distingués

[311] Pour de plus amples explications concernant la modélisation des structures relationnelles grâce à p2, on peut se référer au manuel (Van Djuin et Zijlstra, 2003) à l'article de van Duijn, Snijders et Zijlstra (2004) décrivant tous les aspects statistiques du modèle et à une application effectuée par Lazega et van Duijn (1997) et reprise dans l'ouvrage sur le « phénomène collégial » (Lazega, 2001, pp. 114-124).

précédemment – groupes d'affinité, relations hiérarchiques, doyenné et zone – dans leur façon de structurer les échanges de collaboration de conseil, d'amitié et de soutien personnel. La matrice des relations potentielles au sein des groupes d'affinité explique approximativement à même hauteur la densité des liens observés pour chaque échange, mais les explique cependant d'autant mieux que le lien est crucial (soutien personnel ou conseil) ou échappe à la structure hiérarchique (amitié). Une fois considéré la densité des liens observés, on observe une tendance à la non réciprocité des liens de collaboration dans ce cadre. Toujours dans le cadre des groupes d'affinité, les paramètres associés à la réciprocité pour les trois autres échanges sont également négatifs mais ne sont pas supérieurs (en valeur absolue) au double de l'erreur standard, ce qui indique une moindre tendance à la non réciprocité que dans les autres cadres.

La matrice théorique des relations hiérarchiques explique plus ou moins de façon équivalente la densité des liens de collaboration, de conseil et de soutien personnel. Elle diffère des liens expliqués par les groupes d'affinité d'une part par son faible impact (le paramètre est positif mais le test de Wald associé est faible) sur les liens amicaux et d'autre part du fait de la tendance à la non réciprocité des demandes de conseil et des demandes de soutien personnel. Le doyenné (auquel on peut associer la zone en tant que cadre formel organisant les échanges entre pairs) apparaît très structurant en matière de collaboration et dans une moindre mesure en matière de conseil et d'amitié. La densité des liens de soutien personnel expliqués par ces deux cadres est plus faible que celle expliquée par les groupes d'affinité ou par les relations hiérarchiques, mais n'est pas négligeable. L'effet de la zone conjugué à celui du doyenné illustre le propos de nombreux prêtres concevant la zone comme des cloisons administratives séparant les prêtres les uns des autres, ce que renforcent les relations hiérarchiques qui se déroulent pour la plupart dans les cadres du doyenné (avec le doyen) et de la zone (avec le vicaire épiscopal de zone). Enfin les liens amicaux dans le cadre décanal et de la zone ont tendance à ne pas être réciproques.

Tableau 21 : Estimation selon le modèle p2 de l'effet de différentes variables sur la sélection de partenaires d'échange

Variables dépendante	*Variables indépendantes*	*Modèle vide (Cl)*	*Modèle final (Cl)*	*Modèle vide (Cn)*	*Modèle final (Cn)*	*Modèle vide (Am)*	*Modèle final (Am)*	*Modèle vide (Sp)*	*Modèle final (Sp)*
Envoi	Variance	0,62 (0,07)	0,96 (0,11)	0,56 (0,08)	0,63 (0,09)	0,96 (0,11)	0,92 (0,11)	1,32 (0,17)	1,39 (0,19)
	Mandat diocésain		0,58 (0,23)		-		-		-
	Nombre de projets		-		0,08 (0,03)		-		-
	Membre du conseil presbytéral		-		-		-		-
Réception	Variance	0,55 (0,06)	0,47 (0,06)	1,72 (0,19)	0,72 (0,10)	0,62 (0,08)	0,51 (0,07)	1,20 (0,15)	0,69 (0,11)
	Mandat diocésain		0,71 (0,17)		1,09 (0,22)		-		0,61 (0,23)*
	Nombre de projets		0,06 (0,03)*		0,10 (0,04)		-		0,13 (0,04)*
	Membre du conseil presbytéral		0,55 (0,21)*		-		-		
Envoi-réception	Co-variance	-0,11 (0,05)	0,02 (0,06)	-0,19 (0,09)	-0,04 (0,07)	-0,32 (0,07)	-0,27 (0,07)	-0,16 (0,11)	-0,10 (0,10)
Densité	μ	-2,50 (0,10)	-3,74 (0,25)	-3,33 (0,15)	-5,29 (0,29)	-3,30 (0,11)	-3,88 (0,23)	-3,84 (0,17)	-5,64 (0,59)
	Génération		-0,32 (0,05)		-0,25 (0,07)		-0,45 (0,07)		-0,40 (0,09)
	Groupe d'affinité		1,93 (0,29)		2,53 (0,29)		2,18 (0,32)		2,89 (0,33)
	Hiérarchie		1,86 (0,26)		1,75 (0,22)		-		1,89 (0,24)
	Doyenné		2,18 (0,19)		1,64 (0,19)		1,63 (0,18)		0,62 (0,24)
	Zone		0,72 (0,11)		0,66 (0,16)		0,76 (0,14)		0,67 (0,18)
Réciprocité directe	μ	2,68 (0,16)	1,91 (0,18)	2,59 (0,16)	2,47 (0,34)	3,24 (0,14)	3,45 (0,25)	3,17 (0,21)	3,71 (0,44)
	Génération		0,38 (0,11)		-		-		-
	Groupe d'affinité		-1,22 (0,46)		-		-		-
	Hiérarchie		-0,98 (0,32)		-1,06 (0,40)		-		-2,02 (0,53)
	Doyenné		-0,98 (0,31)		-		-1,53 (0,41)		-
	Zone		-		-		-0,98 (0,34)		-1,04 (0,49)

Notes : P <= 0.0001 * P<=0.001
Cl = collaboration ; Cn = conseil ; Am = amitié et Sp =soutien personnel
Un tiret (-) signifie que a variable a été introduite dans le modèle mais ne s'est pas avérée significative

Les résultats présentés soulignent combien les liens entre prêtres combinent les différents cadres formels, que seuls les groupes d'affinité rompent, se caractérisant par la recherche de partenaires perçus comme similaires et au fondement des « niches sociales ». Comme nous l'avons souligné dans la partie précédente, le doyenné (voire le secteur pastoral) et la zone devaient théoriquement assembler des paroisses dont les contextes socio-économiques et religieux étaient équivalents et ainsi susciter une coopération d'autant plus intense entre prêtres. Nous avons également introduit la matrice des relations potentielles entre prêtres exerçant dans un même contexte socio-économique, selon la classification élaborée dans le chapitre 9, mais cette matrice se confondant largement avec la matrice des relations théoriques entre zones et celle des groupes d'affinité, cela n'est pas apparu très intéressant.

La variable groupe d'affinité condense le phénomène de recherche de partenaires dotés de caractéristiques similaires. Dans ce cadre, la variable séminaire n'a aucun impact significatif. On peut néanmoins souligner que les jeunes prêtres favorisant une offre rituelle ont suivi pour un nombre important un même cursus : ils sont passés par le séminaire d'Ars pour ensuite terminer leur formation au séminaire interdiocésain d'Issy-les-Moulineaux. En fait, la similarité est principalement fondée sur la proximité générationnelle et le partage d'une même sensibilité pastorale ou théologique, double aspect qui constitue les groupes d'affinité. En raisonnant toutes choses égales par ailleurs (c'est-à-dire par la neutralisation de l'effet des groupes d'affinité dans le modèle), on observe que l'effet générationnel structure les quatre liens observés avec la tendance à chercher des partenaires parmi d'échanges dans la même classe générationnelle. Ce phénomène est particulièrement présent au sein de la jeune génération.

Pour en revenir aux groupes d'affinité, ils apparaissent comme des espaces d'échanges multiplexes, principalement en matière de conseil, d'amitié et de soutien personnel. Il est surprenant (ce n'est pas un résultat auquel nous nous attendions) qu'un tel cadre explique une densité importante de collaboration. D'un côté, cela peut montrer le caractère (de plus en plus) opérationnel de ce type de groupes (selon des degrés différents selon les groupes), au sein desquels on observerait l'élaboration de projets en commun. De l'autre, cela provient peut-être du fait que, comme on le verra par la suite, la plupart des membres de tels groupes accomplissant des activités diocésaines, ils sont amenés d'une façon ou d'une autre à collaborer ensemble directement sur certains projets ou dossiers. On peut songer ici à une fraction des membres de la hiérarchie collaborant à la fois en conseil épiscopal et réunis en équipes de prêtres. Un bon exemple de collaboration au sein d'un groupe d'affinité concerne la création d'une équipe pastorale. Ce domaine est bien souvent travaillé avec la communauté locale, auprès de la hiérarchie (rappelons que la lettre de mission des membres de l'équipe pastorale porte la signature épiscopale et que la messe d'installation est présidée par le vicaire épiscopal) et au sein des groupes d'affinité (prêtres 35 et 101, par exemple), voire en doyenné ou en zone.

De ce fait, la modélisation opérée par p2 rend bien compte de la mobilisation simultanée, par une fraction des prêtres, des différents cadres relationnels articulant le formel et l'informel. D'autre part, cela montre

assez justement combien l'organisation de l'activité religieuse repose en partie sur les groupes d'affinité plutôt que seulement sur la structure formelle. Cela soulève enfin la question de la compatibilité de ces différents cadres : leur mise en concurrence, et particulièrement la mise en concurrence des demandes de conseil auprès de la hiérarchie avec ceux obtenus au sein des groupes de prêtres, permet l'élaboration d'offres religieuses alternatives de celles plus ou moins proposées comme ligne directrice pour le diocèse (et que l'on peut observer au moyen des orientations pastorales de l'évêque).

Trois attributs se référant au statut du prêtre se sont avérés finalement significatif : la possession d'un mandat étendu, un nombre important de projets déclarés et la participation au conseil presbytéral. Il faut noter tout d'abord que le statut paroissial, la taille de la paroisse (nombre de fidèles ou budget) ou le niveau de diplôme ne sont pas des attributs structurant les relations entre prêtres (intégré individuelle ou collectivement au sein de chaque modélisation associée à un échange). En ce qui concerne les statuts entre prêtres non curés et curés, l'absence d'impact sur les quatre liens confirme la relative égalisation des relations entre eux. La plupart du temps, les prêtres engagés dans une telle relation (vicaire et curé) partagent de façon réciproque les quatre liens. Il convient malgré tout de souligner qu'il arrive (cas exceptionnel dans l'enquête) qu'une relation entre un curé et son vicaire s'avère problématique, en raison de l'absence de liens déclarés (prêtre 26 à l'égard de son curé).

Dans cette même perspective, si l'on considère que l'impact du rapport curé / vicaire est d'abord un rapport entre jeunes et vieux, l'accès à la charge curiale du fait de la diminution du nombre de prêtres a été rapide pour un nombre important de jeunes prêtres. L'absence d'effet de la taille de la paroisse sur les liens (au sens où les prêtres curés exerçant dans les paroisses les plus importantes seraient la cible de demande de conseil par exemple) peut provenir de ce phénomène. Cela illustre également le caractère problématique de la position dans le système d'échange des curés de la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye dont le profil relationnel (ni intégré à un groupe d'affinité, ni périphérique) les enverra dans la classe résiduelle lorsque nous considérerons le système d'échange entre prêtres. Enfin le niveau de diplôme lorsqu'il est introduit dans le modèle global s'associe à des paramètres positifs en matière de liens de collaboration envoyés et reçus sans pouvoir être considéré comme significatif (test de Wald faible et paramètre légèrement inférieur au double de l'erreur standard).

On pourrait supposer que les membres du conseil presbytéral, organe institutionnel d'expression et de discussion entre représentants du clergé diocésain, entretiennent de nombreux échanges. Cependant, le fait d'être membre du conseil presbytéral semble seulement faire du prêtre la cible privilégiée en matière de collaboration, ce qui pourrait d'ailleurs tout à fait résulter du fait de la collaboration entre membres du conseil presbytéral (le paramètre associé à l'envoi de collaboration est également positif sans être

supérieur au double de l'erreur standard cependant)[312] ou encore du fait qu'un nombre important de jeunes prêtres participaient au conseil presbytéral en place au moment de l'enquête. A nos yeux, cela montre que le conseil presbytéral ne structure pas les échanges entre prêtres, ce qui n'est pas très surprenant, si l'on se rappelle la description proposée du conseil presbytéral, dans la quatrième partie et particulièrement la façon dont le conseil presbytéral était perçu par les prêtres.

Cela signifie surtout que pour comprendre en partie ce qui se passe au sein du conseil presbytéral, il vaut mieux considérer la façon dont les échanges entre prêtres sont structurés en amont, si l'on peut dire, tels que le modèle p2 permet de l'esquisser au niveau dyadique et tels que le système d'échange, présentés ensuite, le précisera. C'est finalement dire que ce qui se passe au conseil presbytéral est, en tant que tel, moins la cause de la structure ou de la nature des débats entre prêtres – même si le système d'élection et par là la composition du conseil peuvent avoir un impact important, que l'on se souvienne du souhait, abordé dans le chapitre 10, d'intégrer les groupes d'affinité au conseil presbytéral – que la conséquence de celles-ci.

Outre la participation au conseil presbytéral, deux indicateurs de statut ont un effet sur les liens entre prêtres : la possession d'un mandat élargi et le nombre de projets pastoraux déclarés[313]. Il faut d'abord souligner que la possession d'un mandat diocésain (mais plus encore le fait d'accomplir une activité diocésaine avec ou sans mandat officiel) est corrélé avec le nombre de projets déclarés. Autrement dit, les prêtres investis au niveau diocésain ont eu tendance à déclarer plus de projets que leurs confrères. Les deux attributs ont d'ailleurs un impact relativement similaire sur les quatre liens. Il est quasiment nul pour la lien amical mais large dans les liens reçus de collaboration, de demande de conseil et de soutien personnel. Les prêtres détenteurs d'un mandat diocésain ont tendance à envoyer de nombreux liens de collaboration et les prêtres déclarant un nombre élevé de projets un nombre important de demandes de conseil. On pourrait ajouter que le nombre de projets déclarés est également lié à l'appartenance à un groupe d'affinité et à un statut paroissial élaboré (c'est-à-dire incluant la taille de la paroisse et la possession d'un rôle extra paroissial). Les résultats de la modélisation p2 démontre que la performance d'un prêtre est en partie liée aux relations avec ses confrères et particulièrement l'envoi de demandes de conseil et la réception de demandes de soutien personnel.

En conclusion, il apparaît que les groupes d'affinité, conçus comme des espaces d'élaboration des projets pastoraux et caractérisés par des taux de réciprocité directe élevés, structurent de façon significative les échanges entre prêtres. Ils concernent de façon quasi-générale les jeunes prêtres, et de façon décroissante

---

[312] De la même façon, si au lieu d'intégrer dans le modèle un attribut membre du conseil presbytéral, on introduit une matrice théorique des liens entre membres du conseil presbytéral, celle-ci explique seulement une part de la densité des liens de collaboration.

[313] La faible magnitude des paramètres associés au nombre de projets déclarés est due à l'existence des nombreuses modalités qui constituent cette variable. Il vaut mieux prendre en compte le rapport entre le paramètre et l'erreur standard afin de déterminer l'impact de la variable.

les autres générations selon leur degré d'ancienneté. Du fait de la tendance des jeunes prêtres à former des groupes informels sans « étiquette » dans le diocèse, ils s'intègrent à celui-ci en se combinant avec les autres cadres, hiérarchique ou décanal. Cette intégration des cadres formels et informels est nécessaire et facilitée pour deux raisons. Premièrement, ne pas maintenir un lien avec un membre de la hiérarchie (curé, doyen ou vicaire épiscopal de zone) entraînerait une intervention de l'évêque et une mise à l'épreuve de l'investissement du prêtre dans le diocèse. D'un autre côté, le travail des proches conseillers de la hiérarchie, et des doyens, est justement de maintenir le contact – aussi ténu soit-il – avec les prêtres. L'unité diocésaine entre prêtres repose alors sur le maintien de tels contacts aussi formels soient-ils. Dans cette perspective, une relation avec un vicaire épiscopal apparaît absolument nécessaire mais n'interfère finalement qu'assez peu avec les échanges au sein d'une niche sociale (pour s'en convaincre, on peut se référer à la partie consacrée à l'évaluation des prêtres dans le chapitre 8). Les membres de la hiérarchie n'ont pas beaucoup de temps à consacrer aux prêtres et ne disposent pas nécessairement des solutions adéquates à l'égard des problèmes que rencontrent les prêtres dans leur travail. Dans cette perspective et d'une certaine façon, les groupes d'affinité pallient ce défaut. Affirmer cela implique un affaiblissement et un assouplissement de la structure hiérarchique qui accepte de coexister avec les groupes d'affinité.

2. Construction et représentation du système d'échange entre prêtres

L'objectif de la construction du système d'échange entre prêtres est de déterminer si celui-ci constitue un système de niches sociales, caractéristique considéré comme susceptible de renforcer la collégialité entre prêtres. Un système de « niches sociales » manifesterait l'organisation des échanges entre prêtres à partir de l'élaboration et de l'entretien collectif des offres religieuses et de la concurrence entre celles-ci associées à des « valeurs précaires » différentes. Cela signifie également se demander et vérifier comment les quatre cadres relationnels décrits précédemment structurent les échanges entre prêtres. Par exemple, on pourrait imaginer une organisation de ces échanges principalement structurée par les relations hiérarchiques combinées avec les échanges au sein des doyennés et des quatre zones, illustrant l'importance de l'organisation formel des échanges entre prêtres, les groupes d'affinité ne jouant qu'un rôle secondaire.

Pour répondre tout de suite à cette question et comme l'illustre la figure 2, nous pouvons souligner que deux grands principes structurent ces échanges. Premièrement, ils sont organisés par les groupes d'affinité combinés aux relations hiérarchiques, les relations à l'intérieur des doyennés et des zones facilitant les échanges entre groupes d'affinité. Deuxièmement, ils s'intègrent à une structure concentrique allant d'un noyau singularisé par une forte densité de liens à une périphérie caractérisée par un nombre peu élevé d'échanges et une relative dépendance à l'égard du noyau central. Plus on s'éloigne

du centre des échanges entre prêtres, auquel participe la hiérarchie diocésaine et la plupart des groupes d'affinité, plus les échanges entre prêtres se désagrègent (au sens où la cohésion et la multiplexité sont moindres).

La combinaison de ces deux principes fait que pour plus d'une quarantaine de prêtres, les échanges sont organisés autour de groupes d'affinité qui vont composer des « niches sociales ». Celles-ci rompent avec l'organisation centralisée des échanges selon le second principe. On observe enfin que plus la position détectée est proche du centre des échanges, plus sa cohésion est forte.

2.1 Principes de construction du système d'échange

Afin de construire le système d'échange entre prêtres, une approximation de l'équivalence structurale entre prêtres a été réalisée à partir du logiciel *Structure* et de l'algorithme mis au point par Burt (1982, 1991). Un algorithme d'équivalence structurale permet d'assembler au sein de « positions » des acteurs dont le profil relationnel est approximativement similaire[314], c'est-à-dire envoyant à peu près vers les mêmes autres acteurs et recevant à peu près de la part des mêmes autres acteurs des liens de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel. Un sous-ensemble d'acteurs caractérisé par une forte densité relationnelle (définition large d'une « clique ») constitue nécessairement une « position », mais l'inverse n'est pas forcément vrai. En effet, un même ensemble d'acteurs peut partager approximativement le même profil relationnel, tout en échangeant peu ou pas de liens entre eux. Dans notre cas, l'algorithme a été employé sur les quatre liens simultanément – collaboration conseil, amitié et soutien personnel – décrivant des liens binaires (présence ou absence) entre 104 prêtres.

Le système d'échange entre prêtres, construit et représenté dans la figure 2, est constitué de sept positions et d'une classe résiduelle[315]. Trois remarques sont nécessaires. Premièrement, nous n'avons pas utilisé les « matrices-images » (il s'agit du nom donné à la représentation matricielle des relations entre positions) produites par Structure. Celui-ci les construit à partir de la moyenne de l'intensité des liens (directs et indirects) entre positions (Zij) plutôt qu'à partir de la densité moyenne des liens directs entre positions. L'inconvénient de la première méthode est qu'en considérant les liens directs et indirects entre prêtres, il est possible qu'un lien entre deux positions apparaisse du fait que leurs membres sont indirectement reliés (par la position hiérarchique, par exemple). Comme nous le soulignions précédemment, le système d'échange entre prêtre est en partie structuré de façon concentrique avec un noyau et une périphérie, la densité des liens étant d'autant plus forte que l'on se rapproche du noyau. Ce qui signifie que plus on s'approche du centre du système d'échange entre prêtres, qui est constitué par le

---

[314] C'est au chercheur de déterminer le seuil minimal d'équivalence qu'il souhaite appliquer à sa ou ses structures relationnelles et à en contrôler la pertinence notamment à partir des données qualitatives recueillies. On peut se référer à l'annexe 7 pour le détail des opérations effectuées.

[315] Les tables de densité associées à ces différentes positions sont présentées en annexe 7.

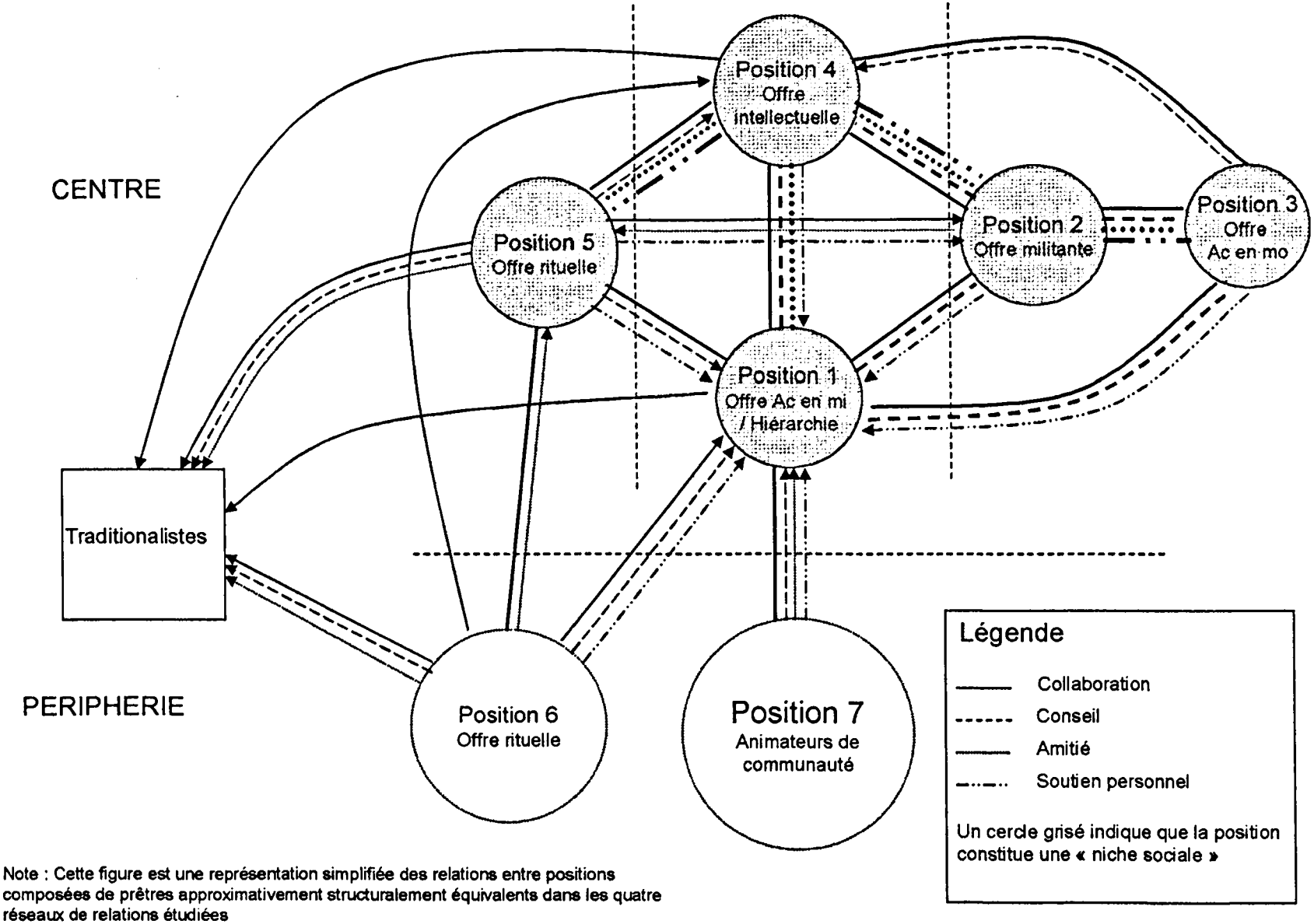
sous-système de « niches sociales », plus les liens qui les unissent notamment indirectement sont intenses. De ce fait pour *Structure*, toutes les positions qui forment ce noyau sont en lien direct ou indirect, c'est-à-dire que les positions 1, 2 et 4 principalement se caractérisent les unes à l'égard des autres par l'envoi réciproque des quatre liens (si on prend comme critère d'existence d'un lien entre deux positions la densité moyenne du réseau concerné). Nous avons préféré, pour notre part, en rester aux liens directs.

Deuxièmement, on a considéré qu'un lien (selon les quatre échanges) était présent entre deux positions lorsque la densité moyenne des liens entre ces deux positions était supérieure à la densité moyenne des liens observés dans le réseau concerné. Cependant, il arrive que la densité entre deux positions se situe soit juste en dessous de la moyenne globale soit juste au dessus. Dans ces circonstances, il est difficilement justifiable de s'en tenir au seul critère statistique afin de déterminer l'existence d'un lien ou son absence ou bien la réciprocité ou l'asymétrie d'un lien entre deux positions. Pour remédier à cela, nous avons d'une part étudié les liens interindividuels afin de préciser la façon dont se décomposait la densité observée (repose-t-elle sur un ou plusieurs prêtres, par exemple) et d'autre part nous avons considéré l'équilibre entre la densité des liens envoyée par l'une et l'autre position ; un fort déséquilibre conjugué à une densité moyenne des liens juste au dessus de la moyenne globale pouvant indiquer une tendance à l'asymétrie.

Il en est de même, troisièmement, lorsqu'il s'agit de déterminer si une position peut être considérée comme une « niche sociale », telle que cette notion a été définie précédemment. Une position est une « niche sociale », en plus de l'existence avérée de groupes d'affinité, lorsque les densités internes associées à chacun des quatre échanges sont largement supérieures à la densité moyenne. Cependant, il arrive que les densités soient justes au-dessus de la moyenne comme c'est le cas de la position 6. A notre sens, conjugué à la structure locale de cette position à partir des quatre réseaux d'échange et à l'absence de groupes de prêtres clairement affirmés, la position n'a pas été considérée comme une « niche sociale ».

Enfin nous avons ajouté dans ce système d'échange l'ensemble des prêtres affiliés à une association traditionaliste de fidèles, ensemble de prêtres qui ne faisait pas partie de la population visée par notre questionnaire mais qui était présent sur la liste proposée lors de la passation des générateurs de noms. Ainsi sommes-nous renseignés sur les liens envoyés par les prêtres diocésains vers ceux rattachés à des instituts hors diocèse (institut du Christ-Roi ou Fraternité Saint-Pierre, par exemple). Il faut préciser que nous avons réuni ces prêtres en un même sous-ensemble, alors que rien ne permet d'avérer l'existence de liens entre ces différentes associations de fidèles ni même l'homogénéité des « offres religieuses » proposées si ce n'est le fait qu'elles sont communément qualifiées de « traditionalistes ». Ces prêtres ont été ajoutés au système d'échange pour une raison principale, l'enjeu fondamental d'intégration de ces associations dans le diocèse.

Figure 2 : Représentation du système d'échange de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel entre prêtres



Note : Cette figure est une représentation simplifiée des relations entre positions composées de prêtres approximativement structuralement équivalents dans les quatre réseaux de relations étudiées

Plusieurs éléments rendent problématiques l'intégration de ces associations dans le diocèse. Ces associations possèdent un statut très spécifique et ne sont pas assimilées à des paroisses. Leur histoire a parfois été très difficile (l'association de fidèles de Port-Marly, par exemple). Leurs prêtres sont affiliés à des organismes extérieurs à l'organisation diocésaine. L'offre religieuse proposée (« Messe traditionnelle » selon le rite de Saint-Pie V et la « catéchèse traditionnelle » sont les deux traits les plus cités par les prêtres « non traditionalistes » ou dans le journal diocésain[316]) concurrence les offres paroissiales, particulièrement à Versailles. Tout cela concourt à (plus ou moins) situer ces associations et ces prêtres à la frontière de l'Eglise diocésaine. Cependant elles rassemblent un nombre non négligeable de fidèles si l'on se réfère au recensement des pratiquants en 1999[317] (approximativement 3000, soit plus de 4% de la population total des fidèles du diocèse recensée en 1999). Dans le cadre d'une politique qui vise à rassembler au maximum l'ensemble des catholiques, l'intégration (autant financière, administrative que religieuse) de ces associations est un enjeu important. Dans cette perspective, il convient de souligner combien les liens envoyés par les positions 5 et 6, un ensemble de jeunes et moins jeunes prêtres développant une offre rituelle, favorisent l'intégration de ces associations.

2.2 Description du système d'échange

L'annexe 7 propose une description détaillée de la composition des sept positions ainsi que des relations entre positions et à l'intérieur de celles-ci. Soulignons tout de même que le « sous-système de niches sociales » rassemble 44 prêtres : les positions 1, 2, 3, 4 et 5 regroupent respectivement 7, 12, 7, 8 et 10 prêtres. Le « sous-système noyau / périphérie » est composé de 51 prêtres : outre la position 1 déjà citée, les positions 6 et 7 assemblent 11 et 33 prêtres. Enfin la classe résiduelle, dont nous détaillons la composition par la suite, comporte 16 prêtres.

Le système d'échange présenté avec la figure 2 fait apparaître un double phénomène fondamental. D'une part, sa structuration peut être décomposée en un « sous-système de niches sociales » (positions 1, 2, 3, 4 et 5) et en un « sous-système noyau / périphérie » (positions 1, 6[318] et 7). Ces deux sous-systèmes correspondent aux deux niveaux d'investissement de construction d'un statut chez les prêtres (les

---

[316] Un prêtre (17) et un membre laïc du service diocésain de formation nous ont décrit le type de population qui, selon eux, est attiré par l'offre traditionaliste. Il s'agit de familles de la haute bourgeoisie ou de l'ancienne noblesse (principalement à Versailles, mais également dans d'autres communes très aisées), dont l'un des enjeux sociaux concerne l'éducation sous toutes ses formes, c'est-à-dire autant l'enseignement scolaire, religieux que le scoutisme. L'école publique, la catéchèse paroissiale et le scoutisme français auraient une même caractéristique, celle de la mixité sociale, apparemment difficile à tolérer pour ces familles. Elles auraient ainsi recours aux catéchèses « parallèles », à l'enseignement catholique et au scoutisme européen par souci de « distinction sociale ».

[317] Le simple fait d'avoir accepté de participer à ce recensement est un déjà un signe d'intégration dans le diocèse.

[318] Malgré des différences indéniables entre les positions 6 et 7, particulièrement le fait que la position 6 soit composée de prêtres associés à une offre religieuse spécifiée, elles ont en commun des rapports asymétriques avec la position 1. D'autre part, lorsque l'on introduit la position 6 dans le « sous-système de niches sociales », cela a comme conséquence de très nettement baisser tous les indicateurs relationnels généraux présentés dans le tableau 22.

« leaders locaux » et les « leaders cosmopolites » dans l'opposition local / diocésain) : la position 7 du « sous-système noyau / périphérie » rassemble ainsi des prêtres, pour la plupart âgés, dont l'investissement et l'activité pastorale sont limités à la communauté paroissiale, à l'inverse des prêtres et des jeunes prêtres en particulier qui participent au « sous-système de niches sociales ». Le « sous-système de niches sociales » manifeste également une division informelle du travail entre prêtres autour des différentes « offres religieuses » décrites dans le chapitre 7 : principalement, les offres rituelle, intellectuelle et militante mais également celles associées à l'action catholique (milieux indépendant et ouvrier). Il faut noter qu'aucun autre élément, mis à part l'étude systématique de ces échanges de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel, n'a manifesté l'existence d'une telle division du travail.

Il est important de souligner que l'association entre « niches sociales » et « offres religieuses » dans le système d'échange n'est pas fondée sur un indicateur statistique. Elle a été opérée parce que les prêtres développant une même offre religieuse se sont retrouvés dans la même « position », en raison d'une participation commune aux mêmes groupes d'affinité. Il n'y aucun exemple de prêtres qui se soient retrouvés dans une « niche sociale » dominée par une « offre religieuse » difficilement compatible avec ses projets pastoraux. On peut cependant noter deux exceptions à l'association entre « niches sociales » et « offres religieuses ». La première concerne des prêtres qui se retrouvent dans une « niche sociale » alors que les projets qu'ils déclarent n'entrent dans aucune des offres distinguées dans cette étude ou encore dont les projets ne sont pas suffisamment développés pour être associés clairement à une « offre religieuse » (par exemple, 54 et l' « offre militante »). Cette catégorie d'exceptions concerne principalement des jeunes prêtres qui n'ont peut-être pas encore eu le temps de développer une « offre religieuse » ou n'ont pas été suffisamment socialisés, si l'on peut dire, à l'une d'entre elles ; la seconde exception regroupe des prêtres dont les projets s'apparentent à l'une des trois « offres religieuses » mais qui ne participent pas à une « niche sociale » (par exemple, 18 et l' « offre intellectuelle » ou 53 et l' « offre rituelle »).

La structuration des échanges au sein du « sous-système de niches sociales » peut être interprétée comme une forme de division du travail pour deux raisons. D'un côté, l'association entre « offre religieuse » et « niche sociale » renvoie à un travail de mise en cohérence et de normalisation de projets pastoraux, reproductibles dans d'autres contextes locaux (ce que traduit la notion d' « outils pastoraux » ou de « projets »). De l'autre, le fait que ces offres soient élaborées en réponse à des besoins religieux supposés plus ou moins spécifiques à des contextes socioprofessionnels et à des fractions de fidèles. L'exemple le plus évident concerne l'offre militante qui est développée dans des « paroisses populaires » (la classe 3 des communes / paroisses distinguées dans le chapitre 9). Néanmoins un tel ancrage socioprofessionnel et à l'égard d'une fraction de fidèles resterait à préciser. Cette division du travail peut être qualifiée d'informelle en ce sens qu'elle ne coïncide pas avec la division formelle du travail établie depuis le début des années 1970 au moyen des zones pastorales et du fait qu'elle prend appui sur des groupes d'affinité

de prêtres. Cette division du travail entre « offres religieuses » est finalement la conséquence du travail de préservation et d'acculturation accompli par les prêtres dans des contextes différents sous la forme d'une expertise pastorale. Au niveau collectif, elle permet d'entretenir une diversification des rapports au catholicisme afin de conserver un maximum de fidèles dans le giron institutionnel. Un premier élément d'unification est cependant présent par l'intermédiaire de la cohésion relationnelle entre « niches sociales ».

La position 1, qui regroupe les proches conseillers de l'évêque, peut être décrite de deux façons selon les deux sous-systèmes précédemment distingués et dont elle est l'élément charnière principal[319]. Cette position peut être qualifiée de pleinement hiérarchique dans son rapport avec la position 7 (et dans une moindre mesure la position 6) principalement en raison de l'asymétrie des relations observées. Par contre, dans ses rapports avec les positions 2 à 5, la position 1 peut être doublement conçue comme une position hiérarchique et une « niche sociale » associée à une « offre religieuse », l' « action catholique en milieu indépendant ». Ce double statut se manifeste dans les rapports nettement moins asymétriques entre « niches sociales », malgré une allégeance à la position hiérarchique sous la forme d'envois de demandes de soutien personnel. Cette allégeance, le caractère incontournable de la hiérarchie dans l'Eglise catholique en général, peut être relativisée au motif que celle-ci développe une offre religieuse (ou une tendance) que les jeunes prêtres peuvent considérer comme différente de leurs propres convictions mis en œuvre dans leur activité ou comme peu adaptée au contexte auquel ils sont confrontés. En ce sens, la conception de l'activité pastorale sous la forme d'une « expertise », la complexité de celle-ci et l'exigence de construction d'un consensus s'accompagnent d'un affaiblissement de l'autorité hiérarchique en tout cas telle qu'elle est incarnée par les proches conseillers de l'évêque.

En plus d'exprimer une division informelle du travail, le système d'échange entre prêtres introduit le principe de concurrence entre « offres religieuses ». Si celles-ci visent des groupes apparemment spécifiques de fidèles – resterait néanmoins à déterminer l'élasticité de ces offres – elles se présentent comme porteuses de valeurs et de priorités différentes. Elles exigent d'être promues et rendues visibles au niveau diocésain, par exemple par le développement conséquent de projets ou des services diocésains. Cela conduit à cristalliser cette concurrence autour de l'attribution des mandats diocésains correspondants. Soulignons à nouveau qu'une « offre religieuse » ne peut être réduite à sa seule dimension fonctionnelle, cherchant à s'adapter à un segment du « marché catholique ». Elle est également et surtout au fondement de l'engagement des prêtres, de la conception qu'ils ont d'eux-mêmes et de leur Eglise. De ce fait, leur investissement diocésain est difficilement compatible avec un développement limité et isolé de leur offre.

---

[319] Il existe des liens entre les positions 2 à 5 et la position 7 mais en nombre trop peu significatif pour être retenus dans la représentation du système d'échange.

La position 4 se situe de façon centrale dans le « sous-système des niches sociales ». C'est manifeste avec la multiplexité et la densité des échanges réalisés avec les positions 2 et 5[320]. Elle est composée principalement d'une équipe de jeunes prêtres et d'un groupe de curés. Il est remarquable de noter que l'offre intellectuelle, comme nous le soulignions dans le chapitre 7, est affiliée à l'offre religieuse développée par la position 1, visant (de façon hypothétique) une fraction de fidèles dont les caractéristiques socioprofessionnelles sont approximativement similaires mais dont les attentes religieuses apparaissent différentes. La seule explication que l'on puisse donner de la relative centralité de cette position relève des caractéristiques internes de l' « offre intellectuelle ». Tout d'abord, elle met doublement en avant d'un côté l'autorité spécifique du prêtre au point de prendre sur ce thème des positions qualifiés par les intéressés eux-mêmes de « cléricales », ce qui les rapproche des revendications des prêtres associés à l' « offre rituelle » ; et de l'autre de mettre en avant la collaboration avec les laïcs (définition et attribution de rôles importants dans l'activité religieuse, accent mis sur la prévision dans le recrutement des laïcs et sur leur accompagnement personnel) ce qui facilite le dialogue avec les prêtres « militants ». Deuxièmement, leur tendance à la rationalisation de l'activité pastorale semble influencer le diocèse (dissociation entre l'organisationnel et le spirituel, méthode par projets ou rapport intellectuel au catholicisme) et les met en position privilégiée afin de gérer les mutations du catholicisme français contemporain telles qu'elles se manifestent dans ce diocèse.

La position 5 recouvre une équipe de jeunes prêtres. Cette position occupe une place importante dans le système d'échange pour trois raisons. D'une part, elle constitue une référence parallèle à la hiérarchie pour la position 6 qui développe également une offre rituelle. Ensuite, elle est entretient des liens relativement importants avec les prêtres en charge des associations traditionalistes. Enfin elle noue des échanges avec les autres « niches sociales », même celle associée à l'offre militante (en fait par l'intermédiaire de prêtres qui sont le moins marqués par l'identité militante). Ces jeunes prêtres représentent l'offre rituelle dans le diocèse grâce à l'expression relativement modérée de leurs opinions. Particulièrement, ce qui les distingue des prêtres de la position 6 est la collaboration consentie avec une équipe pastorale. Ils mettent néanmoins l'accent, comme ces derniers, sur les « vocations sacerdotales » qu'il s'agit de promouvoir de façon plus prioritaire, selon eux, dans le diocèse.

La position 2 est composée d'une équipe de jeunes prêtres « en banlieue » ainsi que d'une association sur le modèle « congréganiste ». Elle mêle, contrairement aux positions 4 et 5, deux générations de prêtres, au sens large du terme. Pour l'ancienne génération et dans une moindre mesure la jeune génération, il s'agit de prêtres qui s'accordent avec la politique diocésaine et particulièrement celle de l'évêque, dont on avait souligné la sensibilité militante. Cette position, par l'intermédiaire de ses membres les plus âgés, entretient des échanges relativement denses avec la position 3, qui est, elle, associée à l'action catholique

[320] Il faut néanmoins souligner que la densité des échanges entre la position 4 et les positions 2 et 5 est inférieure à la densité des échanges entre la position 1 et les positions 2 et 5.

en milieu ouvrier. Cela maintient l' intégration de cette dernière dans le « sous-système de niches sociales ».

Les positions 3 et 6 ont ceci de commun qu'elles paraissent plus ou moins excentrées (c'est nettement plus marqué pour la position 6) à l'égard du « sous-système de niches sociales », tout en se distinguant de la position périphérique. Dans les deux cas, elles sont composées de prêtres qui expriment un décalage entre leur offre religieuse et les attentes des fidèles. On peut ajouter que leur cohésion interne, entendue en termes de densités dans les quatre réseaux de relations, est relativement faible. Ainsi pouvons-nous supposer que la représentation du système d'échange entre prêtres traduit la « réussite » d'une offre religieuse, au sens où la rencontre entre l'offre et la demande est établie correctement sans expression de décalage. Les offres rituelle (telle que développée par les jeunes prêtres avec la dimension émotionnelle), intellectuelle et militante rencontreraient un certain succès alors que les offres action catholique ou rituelle (telle que développée par la position 6 et l'ancienne génération particulièrement) seraient voués à se marginaliser.

La classe résiduelle rassemble 16 prêtres parmi lesquels on peut distinguer deux types de prêtres :

a) Neuf prêtres curés dans la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye ainsi qu'un ancien curé dans cette même zone, et désormais appartenant à une équipe presbytérale. Deux d'entre eux se rapprochent de la position 1 (en raison de l'appartenance commune à un groupe de réflexion). Il est frappant de retrouver les curés des paroisses les plus grandes (en termes de fidèles et de budget) dans la classe résiduelle. La plupart n'appartiennent pas à un groupe d'affinité et ne possèdent pas de mandat élargi, ce qui d'un côté les empêchent d'intégrer le sous-système de niches sociales et de l'autre explique qu'ils ne soient que relativement distants de la position hiérarchique. Ils ont une bien moindre activité relationnelle que par exemple les jeunes prêtres faisant partie d'une « niches sociale », tout en recueillant un certain nombre de demandes qui les éloigne de la position périphérique. Enfin les liens qui les unissent sont peu denses (collaboration mâtinée parfois de relations conviviales). L'un d'entre eux possède des scores de centralité relativement élevés (23) recevant des demandes de conseil et de soutien personnel sans en envoyer lui-même.

On retrouve également dans la classe résiduelle deux prêtres curés dans des petites paroisses mais qui possèdent un mandat diocésain. Ils se rapprochent de la position 1 ainsi que de la position 4, pour 74 du fait d'une collaboration intense avec 89, et des positions 2 et 3 pour 16, qui constitue également un recours en matière de soutien personnel (11 et 44 particulièrement). Quatre jeunes prêtres parmi lesquels deux font partie du même institut séculier (49 et 88), deux autres sans affiliation déclarée dans le diocèse (13 et 67) ainsi qu'un prêtre-ouvrier à mi-temps sur une paroisse (93) partage les mêmes caractéristiques : celles d'être sollicités en dehors des cadres hiérarchiques et décanal, ce qui les empêche de rejoindre la position périphérique.

Comme nous l'avons souligné, deux dimensions, représentées par les lignes horizontales et verticales en pointillés dans la figure 2, structurent le système d'échange entre prêtres : d'une part, l'opposition entre un noyau central composé de cinq positions (1, 2, 3, 4 et 5) reliées par l'intermédiaire des membres de la hiérarchie (position 1) à deux positions périphériques de prêtres (positions 6 et 7) ; d'autre part, la segmentation du système d'échange en « niches sociales » recouvrant les offres religieuses distinguées dans la troisième partie (positions 1, 2, 3, 4 et 5). Ces deux dimensions manifestent l'importance conjuguée de l'organisation hiérarchique et des groupes d'affinité, telle que nous l'avions perçue à partir des quatre modèles p2. De façon générale, la première dimension (noyau/périphérie) est expliquée par des relations hiérarchiques non réciproques. La seconde dimension conjugue les échanges au sein de groupes d'affinité avec des relations hiérarchiques qui sont susceptibles de se muer en relations d'égal à égal. C'est-à-dire que l'on peut considérer que la position 1 joue d'une part un rôle hiérarchique concentrant un nombre important de demandes (collaboration, conseil et soutien personnel particulièrement) mais représente également une orientation pastorale bien définie, la pastorale en milieu indépendant, et constitue une « niches sociale ». On peut également souligner que lorsque l'on abaisse le critère de similarité dans l'équivalence structurale entre prêtres, les positions 1, 2 et 4 fusionnent pour ne former plus qu'une vaste position centrale. Les « candidats » les plus proches à l'entrée dans cette position sont les membres de la position 3. Par contre, les prêtres réunis dans la position 5 semblent, de ce point de vue, relativement éloignés de cette grande position centrale.

On a cherché à considérer les deux dimensions précédentes au fondement de deux sous-systèmes au sein du système d'échange entre prêtres, avec d'un côté un « sous-système de niches sociales » et de l'autre un « sous-système noyau / périphérie ». Abstraire ces deux sous-systèmes du système d'échange entre prêtres revient à construire deux nouvelles structures relationnelles dotées de leurs propres caractéristiques. Pour cette raison, il nous a semblé nécessaire de décrire rapidement ces deux sous-systèmes dont le pivot est constitué par la position 1. Les tableaux 22 et 23 reprennent les indicateurs généraux commentés au début de chapitre pour l'ensemble des échanges entre prêtres. De façon générale, les deux sous-systèmes distingués proposent des indicateurs relationnels nettement différents. Dans le sous-système de niches sociales, le nombre de partenaires d'échange est beaucoup plus important dans les quatre réseaux d'échange, les taux de réciprocité plus importants et le degré de centralisation moins élevé en matière de soutien personnel.

Tableau 20 : Caractéristiques globales du « sous-système de niches sociales » (n=44)

	Collaboration	*Conseil*	*Amitié*	*Soutien pers.*
Nombre moyen de partenaires (écart-type)	13,7 (6,5)	5,7 (3,8)	6,1 (3,9)	4,7 (3,6)
Taux de réciprocité (en %)	55,7	31,4	44,9	33,8
Degré de centralisation (en %)	27,5 n=44	37,3 n=44	16,8 n=44	15,4 n=44

Note : le calcul du degré de centralisation est présenté avec le tableau 15

Tableau 21 : Caractéristiques globales du « sous-système noyau / périphérie » (n=51)

	Collaboration	*Conseil*	*Amitié*	*Soutien pers.*
Nombre moyen de partenaires (écart-type)	5,6 (4,3)	2,4 (1,9)	2,1 (1,6)	0,9 (1,2)
Taux de réciprocité (en %)	37,7	18,4	28,2	17,9
Degré de centralisation (en %)	35,6 n=50	43,4 n=47	12,0 n=47	40,0 n=27

Note : le calcul du degré de centralisation est présenté avec le tableau 15

Ces différents indicateurs relationnels confirment la double organisation des échanges entre prêtres. Le « sous-système noyau / périphérie » se caractérise par un faible nombre de partenaires d'échange déclarés, particulièrement dans le domaine du soutien personnel. Pour ce lien, seuls 27 prêtres sur 51 déclarent au moins un partenaire. Celui-ci est bien souvent vicaire épiscopal, et dans une moindre mesure doyen (voire un ancien membre de la hiérarchie). Il est parfois doublé par la mobilisation d'un confrère confident. De telles configurations expliquent le degré de centralisation élevé dans ce réseau d'échange et pour ce sous-système. A l'inverse, les prêtres associés aux niches sociales disposent d'un espace spécifiquement dévolu à la réflexion personnalisée sur l'exercice du ministère. Il se combine dans quelques cas avec le soutien personnel demandé au vicaire épiscopal. La conséquence en est un taux de réciprocité plus élevé et un degré de centralisation bien moins élevé.

* * *

En conclusion, ce onzième chapitre nous a permis de montrer que le système d'échange entre prêtres était composé d'une part par un « sous-système de niches sociales » et d'autre part par un « sous-système noyau-périphérie ». Le premier recouvre la division informelle du travail religieux entre les différentes « offres religieuses » rituelle, intellectuelle et militante. Elle est accompagnée par la distribution de mandats élargis et d'activités diocésaines qui la traduit en partie sur le plan diocésain et dans l'articulation entre l'évêque et le système d'échange. L'opposition entre les deux sous-systèmes recouvre en partie les rapports entre nouvelle et ancienne génération. Ce système d'échange, et particulièrement le sous-système composé « niches sociales » se caractérise par une assez forte cohésion, les différentes niches sociales étant unies par différents liens. Particulièrement, une telle structuration des échanges entre prêtres valide l'idée (affirmée par 35 au début du chapitre) que la jeune génération des prêtres s'est appropriée la discipline presbytérale née dans les années 1970 associant une conception et une responsabilité collective du « sacerdoce presbytéral » dont les groupes d'affinité et les « niches sociales » constituent des éléments intermédiaire (entre les prêtres considérés individuellement et le presbyterium), facilitant les échanges entre prêtres et l'élaboration d' « offres religieuses » plus ou moins bien « acculturées », et dont les règles d'engagement limitées favorisent l'intégration au sein de la structure hiérarchique et entre « niches sociales ». Fondée pour une bonne partie sur l'intérêt commun à redéfinir et renforcer l'autorité du prêtre dans les communautés locales et le diocèse, on peut déjà avancer qu'une telle configuration est en mesure de favoriser la construction d'un consensus et garantir l'unité du groupe presbytéral. Enfin nous avons mis l'accent sur l'importance des groupes d'affinité dans les échanges entre prêtres, considérés comme des blocs de solidarité limitée et de consensus local soulevant la question de l'articulation avec les autres cadres relationnels, et en particulier le cadre hiérarchique. De façon générale, on observe une relative allégeance de ces groupes d'affinité à l'égard de la position hiérarchique, voire une franche entente (particulièrement avec la position 2). Plus encore, il apparaît que plus la position est excentrée au sein du système d'échange - ce qui s'accorde dans notre étude avec l'expression d'un décalage entre les convictions des prêtres et les demandes locales (positions 3 et 6) - moins les positions apparaissent cohésives.

Chapitre 12 : Solidarité limitée et prise de décision diocésaine

Ce chapitre a pour objectif la description de deux processus spécifiques entre prêtres, la façon dont ces processus coexistent avec la structure hiérarchique ainsi que la manière dont ils contribuent au travail d'unification. Les deux processus sont largement inspirés de ceux décrits par Lazega (1999 ; 2001) dans le contexte d'un cabinet d'avocats. Il s'agit d'une part d'un système d'échange généralisé et multiplexe (ou solidarité limitée entre prêtres) manifestant la coopération entre les prêtres et d'autre part d'un processus de négociation des valeurs précaires à partir d'une oligarchie cohésive de prêtres « multi-statutaires ». La problématique de cette étude concerne la capacité de ces deux processus à renforcer la collégialité entre prêtres, c'est-à-dire à résoudre les problèmes d'action collective sans intervention d'un leadership autocratique.

Nous ne disposons que d'une photographie à un moment donné des échanges entre prêtres, alors que les processus informels dont il est question apparaissent, dans leur forme actuelle, relativement récents. Cela nous oblige à rester dans l'expectative et bon de nombre de propos tenus dans ce chapitre doivent être considérés comme hypothétiques. De façon générale, et à la suite du chapitre 11 qui démontre l'existence d'un « sous-système de niches sociales » au sein du système d'échange entre prêtres, le chapitre 12 valide l'existence de flux d'échange différé manifestant les intérêts communs à long terme entre prêtres (et particulièrement entre jeunes prêtres). Il permet également d'avancer un nombre d'éléments suffisamment probants pour valider l'existence de leaders « multi-statutaires » parmi le clergé presbytéral (au sens de prêtres jouant un rôle d'intermédiaires relationnelles et politiques entre « niches sociales ») et leur emploi potentiel par l'évêque dans le gouvernement du diocèse. Restent les questions (d'actualité au moment de l'étude) du changement d'évêque et de ses conséquences sur ces processus.

Qu'en est-il dans le contexte d'une organisation qui dispose d'un leader autocratique à sa tête, dont le pouvoir est potentiellement très vaste, concentrant les pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire et qui est théoriquement chargé de résoudre les problèmes d'action collective à l'intérieur du diocèse ? Si l'on tire toutes les conséquences de notre étude, en matière d'élaboration des « offres religieuses », d'évaluation par les prêtres de leur activité et de régulation des transformations organisationnelles, les processus informels entre prêtres pourraient être théoriquement considérés comme collégiaux en ce sens qu'ils résolvent en grande partie ces enjeux d'action collective. Ils participent au travail d'unification en donnant la priorité au rapport à prétention universelle entre prêtre et laïc aux dépens des rapports particularistes au catholicisme que définissent les « offres religieuses ». Cependant l'existence d'un évêque facilite la figuration de l'unité d'un diocèse dans le cadre de ce travail d'unification et rend visible le diocèse à l'intérieur de l'Eglise comme à l'extérieur. De toutes les façons, cela soulève la question de l'autonomie et de la solidité du système d'échange entre prêtres par rapport à l'évêque (et

tout changement d'évêque particulièrement) et à la sélection de proches conseillers (vicaire général et vicaires épiscopaux). Cela interroge également l'attitude de l'évêque à l'égard des « offres religieuses » et de leurs « représentants » presbytéraux. De façon générale, les points formels d'articulation entre le système d'échange entre prêtres et l'évêque résident d'une part dans l'attribution par l'évêque de mandats étendus (« délégué diocésain »)[321] qui participent à l'organisation d'une division formelle du travail au niveau diocésain ; et d'autre part dans la sélection de proches conseillers afin d'orienter et faciliter l'activité de délibération des priorités pastorales. On peut également ajouter le conseil presbytéral qui constitue un autre espace institutionnel de participation à la prise de décision diocésaine.

1. Solidarité limitée entre prêtres

Le principe d'un système d'échange généralisé ou solidaire repose premièrement sur la structuration de ce dernier en un « système de niches sociales », ce que le chapitre 11 a démontré pour une partie du système d'échange entre prêtres. A terme, on peut faire l'hypothèse que le système d'échange entre prêtres sera complètement organisé par des niches sociales, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, la position périphérique, principalement composée par des prêtres âgés proches de la retraite, devrait disparaître. Ensuite la constance du nombre des nouvelles vocations presbytérales est susceptible d'alimenter le sous-système de niches sociales. Resterait à déterminer son développement avec l'apparition probable de nouvelles niches sociales en lien avec des variations possibles autour de l'offre rituelle, par exemple.

Deuxièmement, pour que la solidarité limitée entre prêtres renforce la collégialité, elle doit reposer sur des cycles d'échange différé. Ces derniers se caractérisent en effet par la difficulté à les contrôler, autrement dit leur autonomie à l'égard de l'évêque, et d'autre part par un échange sans réciprocité directe systématique supposant un certain niveau d'investissement de la part des prêtres et la perception d'intérêts communs à long terme, en l'occurrence celui de la définition de leur place et de leur autorité spécifiques. L'observation hypothétique de flux différés d'échange doit ainsi être complétée par leur localisation afin d'en spécifier la contribution à la solidité et à l'autonomie du système d'échange.

Au terme de différentes analyses statistiques qui vont suivre, quatre grandes observations vont conclure l'étude de ce premier processus social entre prêtres. Tout d'abord, nous confirmons l'existence de flux d'échange différé entre prêtres, qui combinent la collaboration, l'amitié et le conseil. On les observe quasi exclusivement à l'intérieur du « sous-système de niches sociales ». Les membres de la hiérarchie et

[321] Attributions qui ne concernent pas seulement les prêtres mais également les diacres permanents et les laïcs, ce qui ajoute une dimension supplémentaire à la question : à la fois comment répartir les missions diocésaines entre prêtres et entre « offres religieuses », mais également comment les répartir entre ces différentes catégories d'acteurs.

les prêtres les plus centraux des différentes « niches sociales » (les « représentants » potentiels de celles-ci) y participent de façon privilégiée. Deuxièmement, la collégialité entre prêtres suppose de la part des proches conseillers de l'évêque un comportement spécifique. Il faut que ces derniers ne constituent pas simplement un point d'aboutissement de multiples demandes de la part de leurs confrères mais assurent également la circulation des demandes de conseil et de soutien personnel notamment en les renvoyant auprès de leurs confrères subordonnés. Cet aspect implique un affaiblissement de la dimension hiérarchique au profit d'une diffusion plus large de l'argument d'autorité. Ce phénomène est visible dans le cas d'un proche conseiller de l'évêque particulièrement et s'avère être une condition importante quant au maintien de la collégialité entre prêtres (c'est-à-dire faire en sorte que la hiérarchie ne se coupe pas des « niches sociales »), lorsque les futurs membres de la hiérarchie seront sélectionnés parmi les jeunes prêtres. Troisièmement, la cohésion entre jeunes prêtres, au-delà des « niches sociales », est cimentée par la circulation de liens amicaux, et dans une certaine mesure par des flux différés d'échange d'amitié. Les membres de la hiérarchie ne participe pas à ce phénomène. Afin de confirmer cela, nous avons construit le système d'échange de liens amicaux entre prêtres et avons fait apparaître une position centrale composée uniquement par des jeunes prêtres et associés aux trois offres religieuses principalement distinguées dans cette étude. Enfin les analyses proposées font apparaître l'existence potentielle de « représentants » des différentes niches sociales et plus encore de « représentants » que l'on pourrait qualifier de multi-statutaires en combinant des priorités pastorales différentes. Le caractère multi-statutaire repose sur deux phénomènes : d'une part la centralité d'un prêtre à l'intérieur d'une « niches sociale » en matière de demandes de conseil et d'autre part le fait qu'il soit également sollicité pour des liens amicaux au-delà de sa « niches sociale » ; les prêtres associés à ce profil relationnel peuvent être considérés comme des « politiques », le plus souvent qualifiés, pour la jeune génération, de « grandes gueules ». L'existence des profils de « sérieux » et de « sage » est également confirmée par rapport au chapitre précédent, cependant le rôle potentiel de ces prêtres mériterait d'être étudié de façon plus approfondie[322].

1.1 Caractéristiques du système d'échange selon le modèle pstar

Afin de déterminer l'existence ou non de flux d'échange différé à l'intérieur du système d'échange entre prêtres, nous avons employé la modélisation (uniplexe ou multiplexe) des structures relationnelles proposée par pstar (Wasserman et Pattison, 1996 ; Anderson, Wasserman et Crouch, 1999 ; Pattison et Wasserman, 1999). Il s'agit d'une modélisation cherchant à expliquer, au moyen d'une régression logistique, la présence d'un lien plutôt que son absence à partir de l'insertion de ce lien dans des sous-structures composées de deux ou trois acteurs. Avant d'employer et d'interpréter les résultats produits par cette modélisation, il nous faut faire quatre remarques. Tout d'abord la modélisation proposée par

[322] Peut-être est-il extérieur au diocèse et concerne l'accompagnement spirituel.

pstar rencontre des problèmes d'estimation des paramètres associés à chaque sous-structure (Snijders, 2002). Pour remédier à cela, nous n'avons retenu que les paramètres dont la magnitude était égale ou supérieure à quatre fois l'erreur standard[323] et nous avons vérifié la stabilité des modèles construits en employant différentes méthodes (modèles pour chaque niveau, modèles n'intégrant que les sous-structures très significatives et emploi de la méthode d'élimination pas à pas des paramètres les moins significatifs[324]). Enfin nous avons cherché à localiser les sous-structures significatives dans le système d'échange afin de confirmer leur existence, comprendre leur impact et déterminer quels prêtres étaient principalement impliqués. Deuxièmement, la modélisation pstar a d'autant plus d'intérêt qu'elle permet de mesurer et de comprendre l'interaction entre les différents types d'échanges étudiés, en l'occurrence la collaboration, la demande de conseil, la relation amicale ou la demande de soutien personnel. Cependant, les programmes de décomposition multiplexe concernaient jusqu'à présent au mieux trois échanges. Afin de ne perdre aucune information, nous avons étendu le programme de décomposition de trois à quatre échanges et contrôlé son bon fonctionnement[325]. Troisièmement, la modélisation pstar s'organise à partir de niveaux relationnels indiquant le nombre de liens maximums dans chaque sous-structure (le niveau 1 intègre toutes les sous-structures avec un lien au maximum, le niveau 2 avec deux liens maximum, etc.). L'introduction d'un niveau dans la modélisation des structures relationnelles permet (ou non) de neutraliser l'effet significatif de sous-structures associées au niveau précédant. Nous nous sommes pour notre part arrêter au niveau 3 ; les combinaisons possibles de liens étant décuplées au niveau 4 et supérieur.

Enfin, il nous a semblé plus pertinent d'abstraire du système d'échange le « sous-système de niches sociales » (positions 1, 2, 3, 4 et 5) afin d'en observer plus précisément les caractéristiques. En effet, si l'on fait l'hypothèse que les deux « sous-systèmes » distingués (« niches sociales » et « noyau / périphérie ») présentent des caractéristiques relationnelles différentes voire opposées, il y a de fortes chances pour que la modélisation du système d'échange global proposée par pstar soit un compromis entre les caractéristiques de ces deux sous-systèmes.

---

[323] A quelques occasions cependant, nous avons intégré dans les tableaux qui suivent des sous-structures dont le paramètre possédait une magnitude inférieure à ce seuil.

[324] Le principal test de significativité des modèles construits repose su un test Chi2 comparant la qualité d'un modèle sans prédicteur et un modèle avec prédicteurs ou encore comparant deux modèles dotés de prédicteurs différents. Afin de ne pas alourdir la présentation des tableaux, nous n'avons pas indiqué la valeur de ce test (-2LL qui devient -2LPL du fait de la méthode d'estimation employée). Néanmoins dans tous les cas, la valeur du test associé au modèle avec prédicteurs s'est avérée significativement inférieure à la valeur du test associé au modèle sans prédicteur.

[325] Il suffit pour cela de décomposer la même structure multiplexe d'un côté avec le programme initial et de l'autre au moyen du programme étendu par nos soins. Nous avons ensuite employé une régression logistique à partir de la décomposition obtenue grâce au programme initial et avons comparé les résultats obtenus avec ceux produits à partir d'une régression logistique ne portant que sur les liens et sous-structures comparables et obtenus avec le programme étendu. Par exemple, nous avons décomposé les structures de conseil, d'amitié et de soutien personnel d'un côté et les quatre échanges de l'autre. La régression logistique sur cette dernière décomposition a été réalisé en ne prenant pas en compte ni les liens de collaborations ni les sous-structures impliquant au moins un lien de collaboration.

1.1.1 Caractéristiques uniplexes du système d'échange global et des deux sous-systèmes définis

On considère les sous-structures favorisant l'existence d'un lien (paramètre positif) ou son absence (paramètre négatif) pour chaque réseau d'échange considéré séparément (tableau 24), dans le système d'échange global, associant les quatre liens (tableau 25) et enfin dans le « sous-système de niches sociales » (tableau 26). Afin de rendre la lecture des tableaux 24, 25 et 26 moins difficile, l'annexe 8 propose un schéma présentant les différentes sous-structures intégrées dans les modèles pstar.

De façon générale, les paramètres associés à la sous-structure t15 correspondent à la densité du réseau d'échange : un paramètre est d'autant plus négatif que la densité observée dans le réseau est inférieure à .5. Ainsi la magnitude du paramètre associé au soutien personnel manifeste la faible densité des échanges en la matière (-4,83 dans le tableau 24). Les paramètres associés aux sous-structures t11 indiquent la tendance à la réciprocité pour chaque échange. On observe ainsi que la tendance à la réciprocité est plus élevée en matière de soutien personnel, dans une moindre mesure en matière de collaboration et de conseil. La tendance est nettement plus faible dans le cas des relations amicales.

Nous allons considérer à partir du tableau 24 chaque échange un à un en commençant par l'échange de collaboration. Rappelons que ce lien est principalement structuré d'un côté par les relations hiérarchiques et de façon plus générale par les prêtres détenant un mandat élargi et de l'autre par la collaboration au sein des doyennés voire de la zone ainsi qu'au sein des groupes d'affinités. Dans le système global, on observe une forte tendance à la cohésion locale par l'intermédiaire du paramètre positif associé à la triade transitive (t9), du paramètre négatif associé à une chaîne de collaboration (t13). Cela signifie particulièrement que lorsque deux prêtres déclarent collaborer avec leur supérieur hiérarchique ou un prêtre détenant un mandat diocésain, il y a une forte tendance pour qu'eux-mêmes déclarent collaborer ensemble dans les cadres du doyenné ou d'un groupe d'affinité, par exemple.

Tableau 24 : Estimation des paramètres associés à chaque sous-structure à partir de la décomposition opérée par pstar sur chacun des quatre liens au sein du système d'échange global, du sous-système de niches sociales et du sous-système noyau / périphérie

Système global (n= 104)							
Collaboration (Cl)		**Conseil (Cn)**		**Amitié (Am)**		**Soutien personnel (Sp)**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 1							
T15_Cl	-3,18 (0,16)	T15_Cn	-4,02 (0,15)	T15_Am	-3,48 (0,17)	T15_Sp	-4,83 (0,17)
Niveau 2							
T13_Cl,Cl	-0,06 (0,01)	T14_Cn,Cn	0,06 (0,01)	T13_Am,Am	-0,12 (0,02)	T14_Sp,Sp	0,11 (0,02)
T11_Cl,Cl	3,33 (0,27)	T13_Cn,Cn	0,07 (0,02)	T12_Am,Am	0,05 (0,01)	T12_Sp,Sp	0,10 (0,02)
		T11_Cn,Cn	3,50 (0,30)	T11_Am,Am	2,96 (0,31)	T11_Sp,Sp	4,31 (0,35)
Niveau 3							
T9_Cl,Cl,Cl	0,20 (0,03)	T9_Cn,Cn,Cn	0,57 (0,05)	T9_Am,Am,Am	0,55 (0,05)	T9_Sp,Sp,Sp	0,55 (0,09)
Autres niveaux							
				T4_Am,Am,AmAm	-0,48 (0,12)		
Système de niches sociales (n= 44)							
Collaboration		**Conseil**		**Amitié**		**Soutien personnel**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 1							
T15_Cl	-1,15 (0,47)*	T15_Cn	-3,18 (0,35)	T15_Am	-2,06 (0,39)	T15_Sp	-3,27 (0,36)
Niveau 2							
T13_Cl,Cl	-0,17 (0,04)	T14_Cn,Cn	0,09 (0,02)	T13_Am,Am	-0,28 (0,05)	T11_Sp,Sp	3,61 (0,62)
T11_Cl,Cl	1,07 (0,73)*	T11_Cn,Cn	3,08 (0,56)	T11_Am,Am	1,97 (0,64)*		
Niveau 3							
		T9_Cn,Cn,Cn	0,38 (0,09)	T9_Am,Am,Am	0,64 (0,13)		
Système noyau / périphérie (n= 51)							
Collaboration		**Conseil**		**Amitié**		**Soutien personnel**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 1							
T15_Cl	-3,75 (0,28)	T15_Cn	-3,99 (0,30)	T15_Am	-4,34 (0,36)	T15_Sp	-5,47 (0,39)
Niveau 2							
T14_Cl,Cl	0,08 (0,02)*	T14_Cn,Cn	0,17 (0,02)	T11_Am,Am	5,46 (0,64)	T11_Sp,Sp	3,31 (1,27)*
T11_Cl,Cl	2,89 (0,50)*	T11_Cn,Cn	2,58 (0,70)*				
Autres niveaux							
T9_Cl,Cl,Cl	0,46 (0,10)	T9_Cn,Cn,Cn	0,59 (0,18)*	T9_Am,Am,Am	0,77 (0,24)*		

P<.0001 et *P<.001

Tableau 25 : Estimation des paramètres à partir de la décomposition opérée par pstar sur les quatre échanges au sein du système d'échange global (n=104)

Collaboration (Cl)		**Conseil (Cn)**		**Amitié (Am)**		**Soutien personnel (Sp)**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 1							
T15_Cl	-3,49 (0,19)	T15_Cn	-4,99 (0,39)	T15_Am	-3,88 (0,26)	T15_Sp	-6,56 (0,52)
Niveau 2							
T11_Cl,Cl	2,63 (0,31)			T11_Am,Am	2,31 (0,45)		
T13_Cl,Cl	-0,04 (0,01)			T12_Am,Am	0,07 (0,01)		
Niveau 3							
T9_Cl,Cl,Cl	0,15 (0,01)			T9_Am,Am,Am	0,16 (0,04)		
Collaboration et conseil		**Collaboration et amitié**		**Collaboration et soutien personnel**		**Conseil et amitié**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 2							
T15_ClCn	2,84 (0,41)	T15_ClAm	2,57 (0,31)	T15_ClSp	2,00 (0,56)*	T15_CnAm	1,98 (0,43)
		T12_ClAm	-0,06 (0,01)			T13_Am,Cn	-0,20 (0,04)
						T14_Cn,Am	-0,15 (0,04)
Niveau 3							
		T11_Am,ClAm	-1,49 (0,17)	T9_Cl,Sp,Sp	-0,27 (0,06)		
		T8_Cl,AmAm	0,07 (0,01)	T9_Sp,Cl,Sp	0,39 (0,06)		
				T7_Sp,SpCl	0,39 (0,08)		
				T8_Sp,SpCl	-0,19 (0,05)		
Conseil et soutien personnel		**Amitié et soutien personnel**					
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)				
Niveau 2							
T15_CnSp	3,76 (0,53)	T15_AmSp	3,35 (0,50)				
Niveau 3							
T10_Cn,Cn,Sp*	0,71 (0,20)						
T10_Cn,Sp,Sp	-0,57 (0,13)						
T8_Cn,CnSp	-0,22 (0,05)						
Collaboration, conseil et amitié		**Collaboration, conseil et soutien personnel**		**Collaboration, amitié et soutien personnel**		**Conseil, amitié et soutien personnel**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 3							
T10_Cl,Am,Cn	0,20 (0,05)	T15_ClCnSp	-1,34 (0,32)	T15_ClAmSp	-1,17 (0,30)	T11_Am,CnSp	-1,40 (0,30)
		T13_Cn,ClSp	0,21 (0,05)			T8_Am,CnSp	0,15 (0,04)
		T13_Cl,CnSp	0,10 (0,03)				

P<.0001 et *P<.001

Tableau 26 : Estimation des paramètres à partir de la décomposition opérée par pstar sur les quatre échanges au sein du sous-système d'échange entre « niches sociales » (n=44)

Collaboration (Cl)		**Conseil (Cn)**		**Amitié (Am)**		**Soutien personnel (Sp)**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 1							
T15_Cl	-2,45 (0,63)	T15_Cn	-5,83 (1,31)	T15_Am	-3,03 (0,96)*	T15_Sp	-9,43 (1,57)
Niveau 2							
						T14_Sp,Sp	-1,00 (0,19)
Niveau 3							
T9_Cl,Cl,Cl	0,19 (0,04)			T10_Am,Am,Am	0,98 (0,26)*		
Collaboration et conseil		**Collaboration et amitié**		**Collaboration et soutien personnel**		**Conseil et amitié**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 2							
T15_ClCn	2,31 (1,23)*	T15_ClAm	1,17 (0,98)*	T15_ClSp	3,46 (1,36)*	T15_CnAm	0,42 (1,22)*
		T11_Am,ClAm	-2,90 (0,45)			T14_Cn,Am	-0,66 (0,15)
Niveau 3							
		T14_Am,ClAm	0,43 (0,11)	T9_Sp,Cl,Sp	0,59 (0,11)	T14_Am,CnAm	0,56 (0,11)
Conseil et soutien personnel		**Amitié et soutien personnel**					
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 2							
T15_CnSp	2,04 (1,21)*	T15_AmSp	7,57 (1,37)				
T13_Cn,Sp	-0,82 (0,20)						
		T14_Am,Sp	0,90 (0,22)				
Niveau 3							
T10_Cn,Cn,Sp	0,88 (0,17)						
T10_Cn,Sp,Sp	-0,96 (0,22)						
Collaboration, conseil et amitié		**Collaboration, conseil et soutien personnel**		**Collaboration, amitié et soutien personnel**		**Conseil, amitié et soutien personnel**	
Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)	Sous-structure	Paramètre (erreur. std)
Niveau 3							
T9_Cn,Am,Cl	-0,44 (0,11)	T13_Cn,ClSp	0,62 (0,13)			T11_Am,CnSp	-2,66 (0,63)
						T14_Sp,CnAm	-0,72 (0,17)
						T7_Cn,AmSp	-0,64 (0,13)

P<.0001 et *P<.001

Lorsque l'on considère les deux sous-systèmes d'échange distingués, on note d'importantes différences. Le sous-système de niches sociales possède des caractéristiques en matière de collaboration similaires à celles du système global (paramètre négatif associé à t13). Néanmoins on observe une plus grande tendance à l'échange direct (t11 et t6 dont le paramètre est le triple de l'erreur standard) et une moindre tendance à la transitivité (paramètre double de l'erreur standard). Dans le sous-système noyau-périphérie, la collaboration est structurée de façon plus hiérarchique avec particulièrement le paramètre positif associé à t14 (dont la magnitude équivaut au triple de l'erreur standard).

Les échanges de conseil apparaissent comme les plus structurés hiérarchiquement avec d'une part la sous-structure t13, une chaîne non fermée de demande de conseil avec deux possibilités : un prêtre associé à la position périphérique (position 7) qui demande conseil à son supérieur hiérarchique qui demande lui-même conseil à un collègue membre de la hiérarchie mais auquel le prêtre de base n'a pas accès ; ou bien encore ce que semble confirmer la disparition de la sous-structure t13 dans les deux sous-systèmes d'échange, la demande de conseil à un membre de la hiérarchie qui lui-même demande conseil à un membre d'une niche sociale, ce qui révèle dans ce cas la relative disjonction (dans le cas uniquement du conseil) entre les deux sous-systèmes et le rôle d'intermédiaire joué par la hiérarchie. La sous-structure t14 que l'on retrouve dans le système d'échange global et dans les deux sous-systèmes associés à un paramètre large et positif indique une certaine hiérarchisation des demandes de conseil, au sens où soit les prêtres d'une même zone demandent conseil au même supérieur hiérarchique (le vicaire épiscopal de la zone) sans être en lien (sous-système noyau-périphérie), soit deux prêtres appartenant à deux niches sociales différentes demandent conseil au même membre de la position 1 sans être liés eux-mêmes par une demande de conseil. Ce type de sous-structure favorise la concentration des demandes auprès de la hiérarchie. Cependant cette tendance est contrebalancée par la transitivité que l'on observe particulièrement dans le sous-système de niches sociales. Elle souligne soit la cohésion à l'intérieur des groupes d'affinité, soit la cohésion dans la demande de conseil vers les membres de la position 1 (deux prêtres appartenant à une même niche sociale demandent conseil au même membre de la hiérarchie tout en étant eux-mêmes reliés par une demande de conseil). Enfin les échanges directs de conseil sont répandus au sein du sous-système de niches sociales avec des paramètres positifs (au moins deux fois l'erreur standard) associés aux sous-structures t1 et t6.

L'organisation peu structurée par les relations hiérarchiques des liens d'amitié se manifeste par l'absence de significativité associée à la sous-structure t14 dans les deux sous-systèmes et dans le système d'échange global. On observe par contre une certaine tendance à l'envoi de liens d'amitié vers deux acteurs qui ne sont eux-mêmes pas liés par l'amitié (mais cette tendance est moindre dans les deux sous-systèmes malgré des paramètres positifs), ce que renforce le paramètre négatif associé à t4 (l'envoi de deux liens d'amitié vers deux acteurs différents eux-mêmes liés réciproquement par de l'amitié). Les chaînes non fermées de liens de convivialité (t13) ont peu de chance d'apparaître et particulièrement dans

le sous-système de niches sociales au profit de sous-structures transitives qui manifestent la tendance à la cohésion locale au sein des groupes d'affinité.

Dans le système d'échange global, le soutien personnel s'organise autour de relations hiérarchisées (t14), ce qui est manifeste dans les deux sous-systèmes. Cela n'empêche néanmoins pas la forte tendance à l'échange direct (t11) dans le sous-système de niches sociales et ainsi la cohésion locale à l'intérieur des groupes d'affinité. On remarque dans le système global l'envoi de liens de soutien personnel vers deux acteurs sans que ces derniers soient reliés par du soutien personnel (t12) : on retrouve là des prêtres qui envoient de nombreuses demandes de soutien personnel (43, 48 et 89 particulièrement, et appartenant au sous-système de niches sociales). Par contre, cette sous-structure perd de significativité dans les deux sous-systèmes du fait principalement qu'une fraction des prêtres auxquels sont envoyées ces demandes ont disparu, faisant partie soit de la classe résiduelle soit du sous-système noyau / périphérie.

Les liens amicaux comme ceux de soutien personnel s'associent enfin à des cycles d'échange différé dans le sous-système de « niches sociales ». Mais leur significativité est inférieure au seuil que nous avons fixé : trois fois l'erreur standard dans le cas du soutien personnel et deux fois l'erreur standard dans le cas des liens amicaux.

Au final, cette première série d'analyses confirme l'existence de logiques d'échange différentes selon les deux sous-systèmes distingués. Le sous-système de niches sociales se caractérise par une forte propension à l'échange direct (t11, t6 voire t1) entre égaux (au sein des niches sociales) favorisant la formation de cohésion locale (les niches sociales), combiné à des échanges plus hiérarchisés. A l'inverse, le sous-système noyau-périphérie est beaucoup plus exclusivement organisé par des relations hiérarchiques accompagnées par une faible cohésion locale (le doyenné ne palliant pas l'absence d'appartenance à une niche sociale notamment). Deuxièmement on peut souligner, sans confondre le phénomène avec l'opération d'abstraction des deux sous-systèmes, une certaine disjonction entre ces deux sous-systèmes. Cette disjonction apparaissait déjà dans le système d'échange décrit dans le chapitre précédent et qui soulignait la faible densité des liens envoyés ou reçus par la position 7 à l'égard des positions, autres que la position 1, appartenant au sous-système des niches sociales. Cette disjonction recouvre en partie la différence de génération (avec d'un côté les jeunes prêtres et de l'autre les prêtres plus âgés et peu investis au niveau diocésain). Enfin on obtient des paramètres positifs – dotés néanmoins d'une significativité relative – associés à des cycles d'échange différé en matière de liens amicaux et de soutien personnel.

1.1.2 Caractéristiques multiplexes du système d'échange

Le principal intérêt de pstar réside dans l'étude de l'interaction entre les quatre échanges, étude susceptible de révéler trois niveaux d'interaction (Lazega, 2001 : p. 176) : l'alignement entre ressources, c'est-à-dire leur envoi parallèle ; la complémentarité entre échanges telle que l'envoi de demande soutien

personnel à deux prêtres différents eux-mêmes unis par un lien de collaboration ; ou encore des formes d'interaction plus complexes telles qu'un cycle d'échange différé de collaboration, d'amitié et de conseil comme nous allons le voir.

Le tableau 25 contient les sous-structures dont les paramètres (positifs ou négatifs) sont quatre fois supérieurs à l'erreur standard dans le système d'échange global. De façon générale, il est important de noter que les caractéristiques uniplexes (c'est-à-dire ne combinant qu'un seul type de lien) associés au système d'échange global dans l'analyse précédente des réseaux de collaboration et d'amitié sont conservées en l'état, alors que celles associées aux réseaux de conseil et de soutien personnel disparaissent. Particulièrement les sous-structures t9, t14 et t13 pour le conseil et t9, t14 et t12 pour le soutien personnel ont perdu de leur significativité. Cela signifie que les échanges de conseil et de soutien personnel s'insèrent systématiquement dans des configurations locales d'échange plus complexes.

A l'inverse, pourquoi les sous-structures uniplexes associées à la collaboration et l'amitié conservent des significativités comparables à la décomposition uniplexe opérée précédemment ? Dans le cas de la collaboration, on peut expliquer cela en soulignant que la densité des liens de collaborations est nettement plus élevée que pour les trois autres échanges. Certaines parties du système d'échange (par exemple, structurées formellement par le doyenné ou les relations hiérarchiques) sont de ce fait composées uniquement de liens de collaboration. Ainsi malgré la combinaison des quatre échanges apparaît-il compréhensible de conserver ces sous-structures uniplexes. En ce qui concerne les liens amicaux, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, ils sont organisés différemment par rapport aux trois autres échanges et sont notamment nettement moins structurés par les relations hiérarchiques ce qui peut expliquer leur relative autonomie à l'égard des autres échanges.

Nous observons deux sous-structures (et leurs opposés, si l'on peut dire) ayant remplacé les sous-structures t12 et t9 dans le cas du soutien personnel : t9_Sp,Cl,Sp (et une sous-structure combinant différemment les mêmes liens mais associée à un paramètre négatif, t9_Cl,Sp,Sp) et t7_Sp,SpCl (et t8_Sp,SpCl associé à un paramètre négatif). Pour la première, lorsqu'un prêtre demande du soutien personnel à deux prêtres différents, il est probable que ces acteurs cibles soient liés par une relation de collaboration. A l'inverse, il y a peu de chances pour que deux prêtres faisant l'objet pour l'un d'une demande de collaboration et pour l'autre d'une demande de soutien personnel de la part d'un même confrère soient reliés par une demande de soutien personnel. Parmi les cibles du soutien personnel dans cette configuration, on retrouve principalement les prêtres très centraux au sein de leurs niches sociales respectives (19, 35, 71 et 89 pour la niche associée à l'offre intellectuelle ; 14, 25, 28, 44, 48, 54, 79 et 100 pour la niche associée à l'offre militante ; 43, 56, 68, 78 et 101 pour la niche associée à l'offre rituelle; 33 et 46 pour la niche associée à l'offre « action catholique en milieu ouvrier ») et qui collaborent ensemble. On ne retrouve par contre aucun membre de la position 1 impliqué dans cette sous-structure. Cela signifie qu'au sein d'une « niches sociale » les prêtres auxquels on recourt pour du

soutien personnel, collaborent entre eux (au moins). Cela illustre la cohésion au sein des « niches sociales » et une possible atténuation dans la « concurrence de statut » entre prêtres dans ce cadre.

Pour la seconde (t7_Sp,SpCl), il est probable qu'un prêtre échangeant du soutien personnel contre de la collaboration aille chercher chez un autre prêtre du soutien personnel mais inversement peu probable qu'ils en reçoivent de la part d'un autre prêtre. Cette sous-structure est très importante car elle constitue une sorte de charnière autour de prêtres intermédiaires entre niches sociales. Ces prêtres « intermédiaires » vont chercher un soutien personnel auprès d'un nombre relativement important de prêtres assez différents en termes de sensibilités. On peut prendre l'exemple du prêtre 94 qui, d'un côté échange du soutien personnel contre de la collaboration avec 12, 35, 40, 44 et 79 et, de l'autre va également chercher du soutien personnel auprès de 44, 48, 79, 25, 39, 46, 54, 100 et 101. C'est-à-dire articulant un groupe de curés composant en partie la niche associée à l'offre intellectuelle à la position des militants dont il fait partie, mais également avec un prêtre (modéré) de la position des rituels (avec lequel il coopère au sein d'un même doyenné). De même, deux prêtres de la position associée à l'offre rituelle (68 et 101) joue ce rôle de charnière articulant des demandes de soutien personnel au sein de leur niche sociale et avec un membre de la position militante (respectivement 54 et 94), un membre de la hiérarchie diocésaine et un membre de la hiérarchie proche (doyen ou curé). De façon générale, on retrouve des prêtres, dans ce rôle de charnière, appartenant aux différentes « niches sociales » : en premier lieu (si on considère le décompte des sous-structures), 66, 94, 14, 42, 96, 44 et 54 et en second lieu, 101, 48, 35, 61, 19, 100, 35, 4, 28 et 68. Dans ce même ordre d'idée, la sous-structure t8_Am,CnSp (renforcé par le paramètre négatif associé à T8_Cn,CnSp, à t14_Cn,Am et à t13_Am,Cn) souligne la relative disjonction entre d'un côté les liens amicaux et de l'autre le conseil et le soutien personnel, tout en favorisant la cohésion au sein des niches sociales et surtout entre niches sociales au gré des rencontres conviviales au sein des doyennés, groupes d'affinité, des rencontres entre jeunes prêtres ou entre détenteurs de mandats diocésains. C'est-à-dire que l'on échange du conseil et du soutien personnel au sein d'un groupe d'affinité mais cela n'empêche pas d'entretenir des liens amicaux en dehors.

Troisièmement on note la significativité de deux sous-structures constituant des chaînes multiplexes associant pour l'un d'un côté le conseil et de l'autre la collaboration et le soutien personnel et pour l'autre d'un côté la collaboration et de l'autre le conseil et le soutien personnel, sans que celui qui envoie la collaboration ou le conseil seul soit en lien avec celui qui reçoit soit la collaboration et le soutien personnel, soit le conseil et le soutien personnel. Ces chaînes multiplexes remplacent, si l'on peut dire, la chaîne de demandes de conseil évoquées dans la décomposition uniplexe du réseau de conseil. Ce type de chaînes d'échange relie un prêtre à un membre de la position 1 (qui n'est pas son supérieur hiérarchique direct) par l'intermédiaire d'un prêtre qui n'est pas membre de la position 1 mais est le plus souvent très central au sein de sa niche sociale et envoie une demande de soutien personnel à un membre de la hiérarchie (prêtres 89, 43, 44, 19, 78, 14 ou 68). Toujours dans le cadre des relations entre le « sous-système de niches sociales » et le « sous-système noyau/périphérie », la sous-structure t8_Cl,AmAm

(que l'on retrouve également avec le paramètre négatif associé à t11_Am,ClAm) illustre la relative disjonction entre la collaboration et l'amitié. La collaboration est initiée par un prêtre participant au « sous-système de niches sociales » en direction de prêtres qui n'appartiennent pas à sa niche sociale ou qui font partie de la position périphérique. Les liens d'amitié ne font pas l'objet d'une concentration et concernent la plupart des prêtres au sein du système d'échange global au-delà du « sous-système de niches sociales ».

Quatrièmement, on observe un cycle d'échange différé et multiplexe de collaboration, d'amitié et de conseil. C'est-à-dire qu'un prêtre A envoie de la collaboration vers un prêtre B qui envoie lui-même de l'amitié vers un prêtre C qui envoie une demande de conseil vers A. Lorsque l'on regarde les prêtres impliqués dans ces flux différés, on observe qu'ils participent quasiment tous au sous-système de niches sociales. La collaboration est le plus souvent initiée par un prêtre très central dans le système global (membre de la hiérarchie ou prêtres très centraux dans leur niche sociale et possédant un mandat étendu), et la plupart du temps envoyée vers des prêtres participant également à ce sous-système mais de façon moins centrale (11, 25, 28, 40, 41, 44, 48, 64, 78, 94, 100) et un peu plus rarement vers des prêtres extérieurs au « sous-système de niches sociales ». Les liens amicaux concernent quant à eux tous les prêtres (quel que soit le degré de centralité ou leur appartenance à la hiérarchie) au sein de leur niche sociale respective. Puis une demande de conseil est envoyée vers un prêtre très central ou membre de la hiérarchie. Il est néanmoins frappant de constater que tous les prêtres impliqués occupent (plus ou moins selon ce que nous venons de dire) alternativement chacune des positions A, B et C au sein de cette sous-structure. Une telle remarque renforce le principe de flux différés relativement autonomes à l'égard de la hiérarchie.

Cinquièmement, on observe une autre forme d'échange différé qui concerne cette fois-ci le conseil et le soutien personnel. D'un côté, le paramètre associé à la sous-structure t10_Cn,Cn,Sp est positif (trois fois l'écart-type) alors que le paramètre associé à la sous-structure t10_Cn,Sp,Sp est par contre nettement négatif. La première sous-structure repose en grande partie sur un des proches conseillers de l'évêque et ses relations avec des prêtres qui en majorité développent une « offre militante ». La principale caractéristique de ce proche conseiller est d'avoir intégré dans son discours et dans ses relations le fait qu'il n'était membre de la hiérarchie que pour un temps donné. La traduction relationnelle de cette attitude est qu'étant d'un côté lui-même objet de demandes de soutien personnel de la part de ses confrères, il n'hésite pas d'un autre coté à envoyer des demandes de soutien personnel auprès de ces mêmes prêtres[326]. S'instaurent ainsi des cycles d'échange de conseil et de soutien personnel entre prêtres qui participent à la gestion de leur engagement. Même si les autres membres de la hiérarchie déclarent envoyer des demandes de conseil ou de soutien personnel à leurs subordonnés ou en tout cas à des

[326] La configuration la plus fréquente s'organise ainsi : un prêtre de la niche sociale associée à l'offre militante envoie une demande de conseil à un prêtre plus central dans la niche, qui lui-même envoie une demande de soutien personnel à ce proche conseiller. Ce dernier envoie à son tour une demande de soutien personnel au premier prêtre.

prêtres qui ne se situent pas au même niveau hiérarchique, c'est beaucoup plus marqué chez ce proche conseiller de l'évêque. Ce cycle d'échange entre prêtres participe au renforcement de la collégialité entre prêtres en atténuant les relations hiérarchiques. Au lieu d'instaurer un rapport asymétrique avec ses confrères et de concentrer les ressources relationnelles, la collégialité entre prêtres exige l'entretien d'une réciprocité différée, élément fondamental de la solidarité entre prêtres. Par contre, il est difficile d'expliquer le paramètre négatif associé à la seconde sous-structure mentionnée.

1.1.3 Caractéristiques multiplexes du sous-système de niches sociales

Si l'on se penche maintenant plus spécifiquement sur le sous-système de niches sociales composé par les positions 1, 2, 3, 4 et 5 (tableau 26). Au regard des analyses précédentes, ce qui justifie encore l'exclusion des positions 6 et 7 à l'égard du sous-système de niches sociales est leur absence de participation aux échanges différés (t10_Cl,Am,Cn). La position 5 est par contre intégrée à ces flux mais de façon marginale, par l'intermédiaire d'un prêtre en particulier.

Premièrement, en matière de caractéristiques uniplexes, on observe à nouveau la présence de la sous-structure transitive de collaboration. Elle implique des prêtres faisant partie des mêmes niches sociales, mais elle contribue également à assurer des liens entre niches sociales et avec la position hiérarchique (avec une très légère concentration des ces sous-structures par celle-ci). Par contre, on ne retrouve aucune caractéristique uniplexe concernant les liens amicaux par rapport à celles décrites précédemment. Il apparaît au contraire un cycle d'échange différé de liens amicaux (dont il faut souligner la relativement moindre significativité, au regard du seuil que nous avons posée, avec un paramètre légèrement inférieur à quatre fois l'erreur standard)[327]. Ce cycle d'échange de liens amicaux a plutôt tendance à survenir au sein des niches sociales, empruntant un nombre de fois non négligeable des chemins extérieurs à celle-ci. Au sein de chaque niche sociale, on trouve des prêtres plus impliqués que d'autres dans ce cycle d'échange différé (68, 48, 35, 25, 28, 19 associés aux trois « offres religieuses » distinguées dans cette étude). Leur implication plus fréquente provient de l'envoi et de la réception de liens amicaux à l'extérieur de leurs « niches sociales ». Il faut enfin noter, élément important, que les membres de la position 1 sont quasi exclus de ces flux d'échange, manifestant ainsi leur caractère incontrôlable par la hiérarchie diocésaine. Ces liens amicaux concernent les jeunes prêtres et favorisent la cohésion entre niches sociales.

Comme nous le soulignions plus haut, les échanges amicaux apparaissent autonomes à l'égard de la structure hiérarchique et s'organisent même selon un cycle différé d'échange. Les deux sous-structures t14_Am,ClAm et t14_Am,CnAm manifestent la concentration de demandes amicales dont les sources ne sont pas en lien, et pour l'une accompagnée d'un lien de collaboration ou d'une demande de conseil.

---

[327] Il est surprenant de détecter la significativité d'une sous-structure alors qu'elle n'apparaissait pas aussi significative (deux fois l'erreur standard) dans les décompositions uniplexes et multiplexe précédentes.

Cela illustre le fait que le statut des prêtres au sein des « niches sociales », et des jeunes prêtres particulièrement, dépend en grande partie de la réception de liens amicaux extérieurs à leur niche social et de liens amicaux accompagnés de collaboration ou de conseil à l'intérieur de leur niche sociale. Le statut et particulièrement le caractère multi-statutaire d'un prêtre provient ainsi de sa capacité à faire le lien entre « niches sociales ». On retrouve pour les deux sous-structures le même sous-ensemble de jeunes prêtres concentrant ces demandes : pour l'offre intellectuelle : 19, 31, 35, 71, 89 ; pour l'offre rituelle : 56, 68 ; pour l'offre militante : 14, 25, 28, 48, 100. Les membres de la position 1 sont exclus de ces sous-structures. On peut ajouter que le paramètre négatif associé à t14_Cn,Am indique qu'il est improbable qu'une demande de conseil en dehors de sa niche sociale ne s'accompagne pas d'un lien amical.

On peut souligner la présence deux sous-structures associées à un paramètre positif indiquant d'une part que ceux qui font l'objet (et concentrent) de demandes de soutien personnel sont eux-mêmes reliés par un lien de collaboration et d'autre part que ceux qui font l'objet de demandes de conseil en nombre plus élevées que leurs confrères, sont unis par un lien amical (t9_Sp,Cl,Sp et t9_Cn,Am,Cn). La première sous-structure s'observe au sein des niches sociales mais également, et dans une certaine mesure, entre niches sociales. Ce qui peut expliquer que ces prêtres, cibles de la demande de soutien personnel, aient plutôt tendance à « seulement » collaborer entre eux (plutôt qu'un lien amical ou de conseil). A l'inverse, la seconde sous-structure cohésive s'observe surtout au sein des niches sociales. Autrement dit, les demandes de conseil proviennent (tendanciellement) de l'intérieur de la niche à laquelle les deux prêtres appartiennent, ce qui explique l'existence d'un lien amical entre eux. Ce que semble souligner *a contrario* le paramètre négatif associé à t9_Cn,Am,Cl, puisque la collaboration est souvent envoyé en dehors de la niche sociale rendant improbable le fait que les deux prêtres, cibles du conseil et de la collaboration soit en lien amical. Dans le cas des deux sous-structures transitives significatives, et contrairement aux deux sous-structures précédentes, on retrouve également parmi les prêtres, cibles des demandes de soutien personnel et de conseil, également des membres de la hiérarchie et des prêtres plus âgés : 14, 19, 25, 28, 35, 37, 40, 42, 44, 48, 71, 79, 89, 96. Par contre, aucun prêtre de la position 5 (offre rituelle) ne contribue de façon importante à ce type de sous-structures.

On peut, au final, mettre l'accent sur deux phénomènes. Premièrement, la « concurrence de statut » entre prêtres est très atténuée au moyen des relations amicales à l'intérieur des « niches sociales ». Mais dans le même temps, ces liens amicaux permettent la construction d'un statut pour les jeunes prêtres lorsqu'ils sont envoyés ou reçus d'une autre « niche sociale », manifestant la possibilité pour celui-ci de jouer un rôle d'intermédiaire entre « niches sociales ». On a souligné que ce rôle d'intermédiaire pouvait être revendiqué par des prêtres associés aux trois offres religieuses (et particulièrement, 14, 19 et 56 tous trois représentants d'une offre religieuse différente et également « politisés »). Enfin pour une bonne part, ces liens amicaux échappent à la structure hiérarchique formelle et s'organisent même en flux d'échange différé à l'intérieur et entre « niches sociales ». Cela signifie que l'autonomie à l'égard de la structure

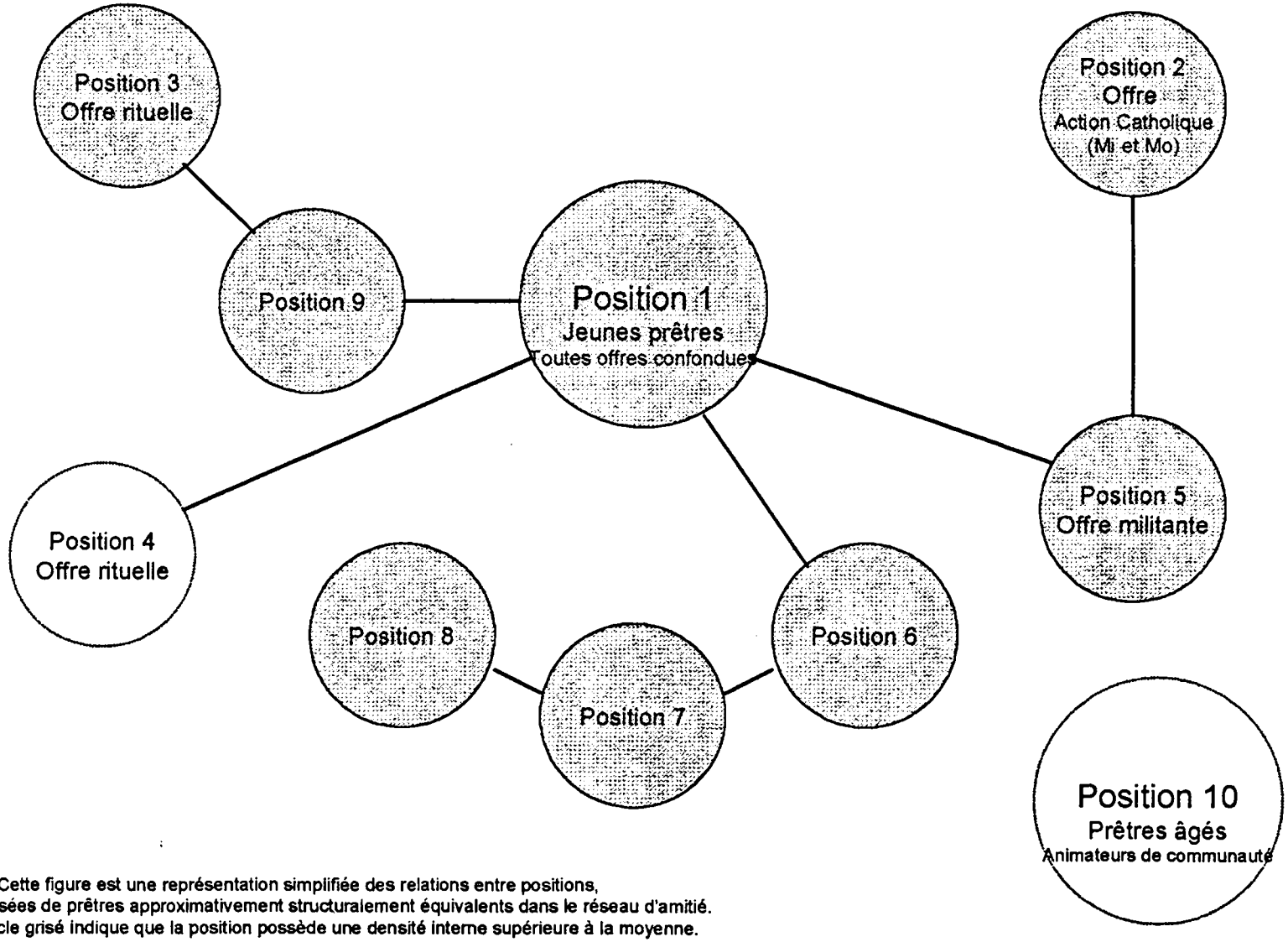
formelle du diocèse et la solidité du « sous-système de niches sociales » repose en partie sur les liens amicaux.

1.2 Aspects problématiques quant à l'intégration diocésaine

1.2.1 De l'opposition aux différences complémentaires entre « offres religieuses »

Le sous-système de niches sociales comporte potentiellement le risque d'une opposition radicale entre offres religieuses. Comment ces différentes offres peuvent-elles être considérées comme des différentes mais complémentaires plutôt que comme des oppositions plus ou moins irréductibles ? L'un des aspects essentiels, réside dans le fait que ces niches sociales, présentes dans le système d'échange entre prêtres, sont pour une bonne part composées par des jeunes prêtres. Nous avons souligné précédemment l'importance des liens amicaux dans la cohésion entre « niches sociales » et dans la construction d'un statut pour les jeunes prêtres. Nous avons souhaité approfondir cette question en examinant spécifiquement le système d'échange de liens amicaux entre prêtres. Pour cela, nous avons à nouveau employé la technique de l' « équivalence structurale », avec les mêmes modalités et précautions d'usage que définis dans le chapitre précédent, mais en nous intéressant uniquement aux liens amicaux. Ce qui finit de justifier, à nous yeux, l'étude spécifique des liens amicaux est leur structuration peu sensible aux relations hiérarchiques formelles et la moindre corrélation dans les scores de centralité en matière amicale à l'égard des scores de centralité dans les trois autres échanges.

Figure 3 : Représentation du système d'échange d'amitié entre prêtres



Note : Cette figure est une représentation simplifiée des relations entre positions, composées de prêtres approximativement structuralement équivalents dans le réseau d'amitié. Un cercle grisé indique que la position possède une densité interne supérieure à la moyenne.

Un élément important néanmoins se distingue de l'application que nous avons faite de l' « équivalence structurale » dans le chapitre précédent afin de construire le système d'échange multiplexe entre prêtres. Dans le cas présent, nous avons dû transformer le réseau de liens amicaux en un réseau symétrique. On a plus précisément considéré qu'un lien existait entre prêtres lorsqu'il était réciproque. Tous les liens asymétriques ont ainsi été supprimés. Cette transformation a été rendue nécessaire en raison des difficultés à appliquer l' « équivalence structurale », la classe résiduelle des prêtres s'avérant trop importante. On peut expliquer ce phénomène de deux façons : d'une part le taux de réciprocité assez faible en matière de liens amicaux manifeste la difficulté entre prêtres à stabiliser un lien amical en dehors d'un groupe d'affinité ; d'autre part la combinaison des liens amicaux dans différents cadres formels et informels a comme conséquence des différences importantes dans le profil des prêtres participant aux mêmes groupes d'affinité. Rendre symétriques les échanges de liens amicaux permet de supprimer les liens non symétriques au sein des doyennés particulièrement mais a comme contrepartie d'atténuer fortement les différences de statut entre jeunes prêtres dans ce domaine.

De façon générale, la représentation du système d'échange des liens « amicaux symétrisés » fait apparaître trois phénomènes (figure 3). Tout d'abord il confirme la place relativement périphérique occupée par les proches conseillers de l'évêque dans la circulation du lien amical entre prêtres (proches conseillers que l'on retrouve dans les positions 2, 6 et 7). Ensuite la structuration des liens amicaux confirme également que les liens amicaux sont un élément relationnel important et spécifique aux jeunes prêtres (voir le tableau 27 pour la répartition générationnelle au sein de chaque position), quant à la possible élaboration d'un consensus (position 1). L'amitié apparaît sensible à l'égard du rapport intergénérationnel (position 1 vs toutes les autres positions). Plus important encore, ce système de liens amicaux semble établir une sorte de hiérarchie des « offres religieuses » d'une part dans leur contribution à la construction d'un consensus et d'autre part dans leur développement à venir : les offres rituelle, intellectuelle et militante telle qu'elles sont élaborées et mises en oeuvre par les jeunes prêtres apparaissent comme le noyau de l'activité pastorale dans le catholicisme contemporain (si l'on généralise de façon hypothétique les observations faites dans le cadre du diocèse étudié). A l'inverse, l'action catholique, l'offre rituelle (sans dimension émotionnelle ni modération), l'offre militante (des prêtres de l'association du Prado) occupent une position périphérique.

Le système de liens amicaux entre prêtres est composé de 10 positions et d'une classe résiduelle. Cette dernière comprend 5 prêtres âgés, que l'on n'a pu rattacher à aucune position et qui ne se rapprochent d'aucune d'entre elles de façon significative. Ils se distinguent néanmoins de la position 10, qui rassemble des prêtres qui n'entretiennent aucun lien amical réciproque avec un confrère parmi les 104 prêtres (certains ont des relations amicales avec des prêtres en retraite ou semi-retraite), par l'existence de quelques liens amicaux réciproques au sein de leur paroisse ou de leur doyenné ; les autres membres de ces paroisses ou doyennés appartenant quant à eux à des groupes d'affinité ou à la position des jeunes prêtres (position 1). On peut distinguer quatre types de position. Une première position rassemble 28

prêtres dont une large majorité de jeunes prêtres, auxquels s'ajoutent quelques prêtres plus âgés (curé de jeunes prêtres vicaires ou échangeant des liens amicaux avec des jeunes prêtres dans le cadre d'un doyenné). Ces derniers entretiennent entre eux et au delà des frontières entre « niches sociales » et « offres religieuses » des liens amicaux. Cette position manifeste du point de vue relationnel combien potentiellement un compromis est possible. Une bonne part de la discipline entre prêtres réside dans leur capacité à considérer leurs offres religieuses comme « différentes et complémentaires » plutôt que comme « opposées ». Plusieurs caractéristiques culturelles accompagnent cette dimension relationnelle et que l'on a déjà souligné à plusieurs reprises : à mi-chemin entre l'aspect relationnel et culturel, la préférence donnée aux « groupes informels » qui facilite les échanges entre ces groupes ; le système de points communs et de différences entre « offres religieuses » présenté dans le chapitre 7 et plus largement l'intérêt commun dans le maintien et la redéfinition de l'autorité du prêtre ; enfin une conception plus ou moins éthique et plus ou moins intellectualisée (ou culturelle) du catholicisme.

On retrouve ensuite cinq positions (3 et 4 pour l'offre rituelle, 2 pour l'offre action catholique et 5 pour l'offre militante) attachées à une « offre religieuse ». L'absence de position associée spécifiquement à une offre intellectuelle (prêtres que l'on retrouve tous dans la position 1) confirme la place centrale occupée par cette offre dans la construction d'un consensus. La position 2 rassemble les prêtres qui favorisent le projet « Action catholique » que ce soit en milieu ouvrier ou en milieu indépendant. On retrouve là une équipe de prêtres pour chaque « action catholique », dont une fait partie de la position hiérarchique dans le système d'échange multiplexe. Ces prêtres sont associés aux générations 3 et 4 (plus de 60 ans pour la plupart) et leur modèle pastoral apparaît « épuisé », en décalage avec les demandes des fidèles laïcs localement (ce que l'on retrouve pour l' « Action catholique en milieu ouvrier » dans les entretiens). Les deux équipes (milieu ouvrier et milieu indépendant) ne partagent que peu de liens ensemble mais ont en commun de rechercher des liens amicaux auprès de la position 5 associée à l'offre militante. La position 5 est composée de prêtres appartenant en particulier à la génération 2 et dont la plupart sont membres de l'association du Prado. Ces prêtres développent une offre militante. On peut interpréter leur position excentrée à l'égard de la position 1 par la spécificité de leur engagement (au sein d'une association sur le modèle « congréganiste ») et de leur offre, qui s'accorde moins chez les prêtres plus âgés avec la rationalisation de l'activité pastorale. Ces derniers font preuve d'une moindre revendication en matière d'autorité du prêtre. Les positions 3 et 4 sont composées de prêtres des générations 1 et 3, développant une offre rituelle nettement moins modérée, que celle des jeunes prêtres qui font partie de la position 1, et dont la revendication en matière d'autorité est très forte. Leur participation à la construction d'un consensus apparaît difficile étant donné l' « extrémisation » de leurs opinions en matière de collaboration avec les laïcs particulièrement.

Tableau 22 : Génération et position dans le système d'échange multiplexe selon la position dans le système d'échange de liens amicaux « symétrisés »

	Pos 1 n=28	*Pos. 2 n=15*	*Pos. 3 n=3*	*Pos. 4 n=5*	*Pos. 5 n=7*	*Pos. 6 n=4*	*Pos. 7 n=6*	*Pos. 8 n=3*	*Pos. 9 n=6*	*Pos. 10 n=22*	*Cl. résid.*
Gén. - de 40 ans	20	1	2	2	1	1	0	1	1	2	0
Gén. de 40 à 60 ans	5	2	0	1	4	3	0	0	0	2	0
Gén. de 60 à moins de 70 ans	1	8	1	2	0	0	6	1	2	10	1
Gén. de 70 ans et plus	2	4	0	0	2	0	0	1	3	8	4
Positions du système d'échange multiplexe	2, 4 et 5	1 et 3	6	6	2	-	1	6	7	7	-

Un troisième type de positions concerne des ensembles de prêtres que l'on ne peut associer à une offre religieuse mais qui partagent des liens amicaux de façon dense en doyenné (positions 8 et 9), en groupe d'affinité générationnelle (position 6) ou parce qu'ils appartiennent à la hiérarchie diocésaine (position 7). Enfin la position 10 rassemble une majorité de prêtres âgés qui se caractérisent par l'absence de liens réciproques d'amitié avec l'un ou l'autre de leur confrère.

1.2.2 Convictions personnelles et intérêt diocésain

La « collégialisation » des échanges entre prêtres, que l'on peut observer à partir du système de solidarité limité et de consensus local en matière d'offres religieuses, s'associe à une centralisation diocésaine des échanges entre prêtres. Rappelons que cette centralisation diocésaine corrélative de la réinvention ou réactivation (si l'on se réfère à l'Eglise primitive particulièrement) d'une figure du « prêtre diocésain » répond aux risques d'isolement des prêtres dans leurs communautés locales (et les risques de « déviations » qui en découlent), à la recherche extra diocésaine de légitimité dans l'activité pastorale soit par rapport à des groupes de fidèles (alliance du ministère avec une classe sociale, par exemple), soit au sein de groupes d'action catholique avec les rencontres entre aumôniers organisées en fédérations nationales ou encore au sein d'associations de prêtres explicitement fondées sur une orientation pastorale et spirituelle donnée et organisée de façon nationale voire internationale. Le cœur même du système d'échange généralisé est organisé autour de « niches sociales » (les positions 1, 2, 4 particulièrement ; viennent ensuite la position 5 puis la position 3 ; la position 6 se retrouvant excentrée et se caractérisant par une faible densité interne des échanges). L'existence d'un système d'échange généralisé conjugué à une convergence diocésaine s'appuie sur l'intérêt commun aux (jeunes) prêtres quant à la définition de la place spécifique du prêtre et de son autorité à la fois à l'égard des laïcs mais également à l'égard de l'évêque.

Comment expliquer la non intégration ou la sortie par des prêtres ou de groupes des prêtres par rapport au système d'échange généralisé ? On retrouve trois cas différents. Premièrement, les prêtres 31 et 96 que l'on avait qualifier dans le chapitre précédent de « leaders extra diocésain » (au côté des « leaders diocésains » et des « locaux ») et d'« épiscopables ». Ils sont relativement centraux pour l'un et très centraux pour l'autre (et fait partie des conseillers de l'évêque), concentrant de nombreuses demandes de conseil et de soutien personnel mais n'en envoyant pas à leur tour ou de façon très limitée. De ce fait, ils ne contribuent pas au système d'échange généralisé, contrairement par exemple à 42 (et de même pour les autres membres de la hiérarchie diocésaine), autre membre de la hiérarchie qui reçoit de nombreuses demandes de conseil et de soutien personnel mais en envoie à son tour un nombre important. On peut considérer cet aspect comme un élément de la discipline spécifique aux prêtres auxquels est attribué un mandat élargi (et *a fortiori* un mandat de conseiller de l'évêque) favorisant les cycles d'échange différé plutôt que la concentration des demandes. Pour trois raisons au moins, 31 et 96 sortent du système d'échange généralisé : d'une part du fait du statut qu'ils ont acquis et de celui qu'ils visent (qui suppose une attitude différente de celle de 42) et d'autre part du fait qu'ils sont très « politisés » pour 96 en raison de sa participation à la hiérarchie et pour 31 en raison de la concurrence vive qu'il exprime à l'égard de 96. Deuxième cas, les positions des prêtres favorisant la pastorale en milieu ouvrier (position 3) et des prêtres favorisant une offre rituelle et qui bien souvent prennent des positions en rupture avec par exemple la politique diocésaine de mise en responsabilité des laïcs (et dans une bien moindre mesure la position 5), sont peu ou pas intégrées au système d'échange généralisé. Pour la première position, l'épuisement du modèle pastoral et pour la seconde le caractère extrême de leur prise de position expliquent cette position excentrée. Le fait le plus intéressant réside cependant dans la faible cohésion interne de ces deux positions. Lorsqu'une position est excentrée à l'égard du système d'échange généralisé et du centre diocésain (au sens large de l'expression), cela semble s'accorder avec un désagrégement des échanges, un exercice plus ou moins isolé de son activité locale (prêtre 55, par exemple) et la recherche de légitimité à l'extérieur du diocèse (prêtre 21, par exemple). Enfin la position 7, principalement composée de prêtres relativement âgés, est relativement dissociée du système de niches sociales, du fait d'un investissement diocésain minimal à inexistant.

De façon générale, plus les prêtres sont périphériques dans le diocèse, plus la densité des liens qu'ils envoient est faible. Cependant l'investissement au niveau diocésain peut, plus particulièrement, se mesurer à partir de la demande de soutien personnel. On observe ainsi que les positions les moins intégrées au système de niches sociales (la position 7, et dans une moindre mesure les positions 3 et 6) sont celles qui contribuent relativement le moins aux échanges de soutien personnel. A l'inverse, les positions 1, 2, 4 et 5 se caractérisent par une densité plus importante de demandes de soutien personnel. En ce sens, les échanges de soutien personnel apparaissent comme les plus significatifs quant à l'intégration diocésaine (et fortement corrélés à l'appartenance à une « niche sociale »).

Ainsi si l'on considère l'ensemble des liens envoyés par les prêtres de la position 7 à l'intérieur de celle-ci ou à l'extérieur, leur principale caractéristique concerne le faible nombre de liens de soutien personnel envoyés ou reçus. Numériquement, les prêtres de la position 7 représentent un tiers des prêtres étudiés mais n'envoient que 7% de liens de soutien personnel. De nombreux prêtres ne déclarent aucun lien de soutien personnel. A l'inverse, ces prêtres contribuent pour 17, 18,6 et 16,5% respectivement pour l'envoi de collaboration, de conseil et d'amitié. Si l'on considère l'envoi des demandes de soutien personnel, les prêtres composant les positions 2, 3, 4 et 5 structurent de deux façons leur demande de soutien personnel : soit à partir du groupe d'affinité, soit à partir des relations hiérarchiques. On retrouve pour les positions 2 et 4 une structure assez similaire avec des prêtres centraux au sein de leurs « niches sociales » et qui jouent les intermédiaires en matière de soutien personnel entre leur « niche sociale » et la position 1. Il s'agit, pour la position 4, des prêtres 19, 35, 71 et 89, et dans le cadre de la position 2, des prêtres 14, 44 et 79. Tous (sauf un) possèdent un mandat étendu. A l'inverse, les prêtres les plus « politisés » et dont l'orientation pastorale se désaccorde de celle de la hiérarchie (au sens où leur discours très systématique quant aux priorités diocésaines qu'ils préconisent divergent nettement de celui des membres de la hiérarchie) de la position 5 (43 et 56), celle des prêtres favorisant une offre « rituelle », n'envoient pas de lien de soutien personnel à leur supérieur hiérarchique. Dans ces cas là, c'est plutôt le fait de prêtres « rituels » plus modérés (68 et 101).

Quelles sont les conséquences sur la négociation par les prêtres de leur engagement ? Le soutien personnel constitue une ressource privilégiée dans l'entretien de l'engagement d'un prêtre, qui est conditionné par le développement d'une « offre religieuse ». L'envoi d'un lien de soutien personnel à un membre de la hiérarchie, et le fait qu'au sein des « niches sociales », cette tâche soit prise en charge par quelques prêtres, est un élément important dans la négociation individuelle et collective (en tant que représentant d'une « offre religieuse ») d'un engagement à l'égard de l'intérêt collectif incarné par l'évêque et le diocèse. Le cas des prêtres associés à l'offre rituelle souligne leurs difficultés à négocier leur engagement auprès d'une hiérarchie développant (ou ayant développé) une offre religieuse et une orientation diocésaine qui leur parait difficilement compatible avec la leur.

* * *

On peut tirer trois conclusions. Outre la confirmation par pstar de l'existence de formes de cohésion locale (au sein de groupes d'affinité, principaux éléments composant les niches sociales), on a principalement observé l'existence de flux différés d'échange, caractéristiques d'un système échange généralisé. Cependant plusieurs catégories d'acteurs se situent en retrait à l'égard de ce système d'échange généralisé : les prêtres associés à une offre rituelle non modérée ou bien ceux associés à l'offre « action catholique en milieu ouvrier », les deux prêtres « épiscopables », sans même mentionner

les membres de la position périphérique, qui n'y participent pas du tout. Ce système d'échange généralisé est ainsi spécifique au « sous-système de niches sociales » et manifeste l'intérêt commun à long terme, entretenu par les jeunes prêtres particulièrement encadrés par la hiérarchie, en matière de redéfinition de l'autorité du prêtre dans le rapport entre prêtres et laïcs, au delà des différences d'orientations pastorales et théologiques et des réalités sociales dans lesquelles ils sont insérés. Troisièmement, on a souligné que les liens amicaux, du fait de leur disjonction, plus forte que pour les autres échanges, à l'égard de la structure formelle, et les demandes de soutien personnel favorisaient la cohésion entre « niches sociales ». Le rôle des liens amicaux apparaît important. Ces liens facilitent l'atténuation de la « concurrence de statut » en matière de demandes de conseil à l'intérieur d'une « niches sociale », tout en étant un élément fondamental dans la construction d'un statut pour les jeunes prêtres, particulièrement dans la capacité à catalyser des liens amicaux provenant de « niches sociales » différentes et ainsi jouer un rôle d'intermédiaire relationnel et politique entre « offres religieuses ». Le soutien personnel manifeste quant à lui, si l'on considère la densité des demandes, comme une manifestation d'intégration diocésaine par l'intermédiaire d'une « niche sociale » et, si l'on considère l'envoi d'une demande de soutien personnel à la position 1, comme une forme d'allégeance et de négociation de leur engagement.

2. Prise de décision diocésaine

Nous allons maintenant chercher à montrer comment un processus de régulation à tendance collégiale coexiste avec la structure hiérarchique formelle composée d'une part par les conseillers de l'évêque et d'autre part par l'évêque lui-même. L'attribution de mandats élargis constitue le principal point d'articulation entre le système d'échange entre prêtres et l'évêque, permettant à ce dernier de coopter des prêtres suffisamment centraux parmi leurs confrères pour être capables de les représenter (et particulièrement de représenter une « offre religieuse ») et de contribuer à la construction d'un consensus.

La relative nouveauté du phénomène collégial entre prêtres (dont on a notamment vu qu'il dépendait en grande partie de l'évolution de la population presbytérale) ne permet pas de répondre complètement à cette question. Rappelons que trois caractéristiques définissent le processus collégial de négociation des « valeurs précaires ». D'abord la « concurrence de statut » fait émerger des prêtres représentants des « offres religieuses » difficilement solubles les unes dans les autres, instaurant ainsi une division informelle du leadership pastoral. Ensuite les prêtres « multi-statutaires », c'est-à-dire capables de représenter au moins deux systèmes différents de « valeurs précaires », sont en position favorable afin de participer aux négociations. Enfin la cohésion entre leaders multi-statutaires, c'est-à-dire l'existence d'échanges informels entre eux (collaboration ou liens amicaux, particulièrement) principalement du fait

de la complémentarité des différentes « offres religieuses » est supposée faciliter les prises de décisions consensuelles.

Nous avons souligné dans la première partie combien dans les années 1970, on avait assisté, dans les diocèses français, au passage entre une organisation fondée sur un système de valeurs dominantes dont il s'agissait de contrôler l'adhésion conforme par les membres (et particulièrement les membres les plus proches des frontières de l'organisation : prêtres et militants laïcs) à une organisation dans laquelle on observe la coexistence entre systèmes de valeurs différentes qu'il s'agit de considérer doublement dans leurs différences et comme appartenant à un ensemble plus large (la Tradition catholique dans son unicité postulée et sa richesse). Le travail d'autodiscipline entre prêtres suppose actuellement de considérer chaque « offre religieuse » comme fondée sur les mêmes éléments fondamentaux, mais hiérarchisés différemment. Ces offres ont également été considérées comme au fondement d'une division informelle du travail entre prêtre, visant des groupes différents de fidèles (et plus largement des paroisses et des contextes socioprofessionnels différents). Cette division est un frein à la recherche d'uniformisation des « offres religieuses », puisque la conséquence en serait le ralliement problématique des groupes de fidèles lésés par les priorités définies.

Cela pose par conséquent la question de la coexistence entre principalement un sous-système de niches sociales et une structure hiérarchique, qui est elle-même incluse dans ce sous-système et associée à une offre religieuse. Contrairement à une organisation plus collégiale, il existe dans un diocèse une structure formelle qui doit permettre de faire converger les prêtres et les groupes de prêtres notamment dans une direction commune. On peut reformuler encore cette problématique en se demandant à la façon de Doise et Moscovici (1992) concernant la production d'un consensus, comment les consensus par polarisation que l'on observe au sein des différentes « niches sociales » peuvent favoriser et s'accommoder d'un consensus par compromis (et qui peut n'être que ponctuel) au niveau diocésain et des orientations diocésaines définies par l'évêque ? Particulièrement en soulignant, comme le font les auteurs, que le consensus diocésain ainsi défini est un moyen pour les prêtres de se ménager une marge de désaccord afin de poursuivre l'action collective. Mais cela implique d'une part que la polarisation au sein des « niches sociales » ne se radicalisent pas et s'autolimitent, à la fois entre prêtres mais également à l'égard des autres catégories d'acteurs, et d'autre part que les prêtres acceptent le principe d'un consensus global aussi minimal soit-il. En ce sens, la construction d'un consensus apparaît ici indissociable du système d'échange entre prêtre tel que nous l'avons décrit. Les possibilités d'un tel consensus nous semblent inscrites dans celui-ci, au sens où la présence d'échanges entre « niches sociales » ne peut que favoriser la définition commune de règles, tout en préservant une marge d'autonomie nécessaire afin de répondre à la diversité des demandes religieuses.

2.1 Les différents systèmes d'opinions quant à l'avenir du diocèse

Les différents systèmes d'opinions chez les prêtres sont structurés autour des « offres religieuses » décrites dans la troisième partie : les offres rituelle, intellectuelle et militante. Nous avons cherché d'abord à souligner les aspects qui apparaissent (plus ou moins) convergents parmi les opinions déclarées par les prêtres avant de considérer les éléments spécifiques, susceptibles d'être divergents. Nous nous sommes intéressés pour cela aux réponses obtenues à partir des questions portant sur les responsabilités à confier aux laïcs à l'avenir et sur les réformes souhaitées quant à l'organisation du diocèse. Le premier résultat à souligner est que le discours (rationnel et systématique) portant sur les réformes à réaliser dans l'organisation du diocèse n'est pas le monopole des proches conseillers de l'évêque ; d'autre part, plus on s'éloigne du « sous-système de niches sociales », plus les opinions deviennent soit extrêmes soit indifférentes[328].

2.1.1 Principaux éléments de convergence

On peut distinguer au moins trois domaines sur lesquels les prêtres participant au « sous-système de niches sociales » s'accordent dans une certaine mesure : une réforme du système des doyennés et zones au profit d'un allègement, d'une décentralisation et d'une composition plus large du conseil épiscopal ; un accord quant à l'importance de la collaboration avec les laïcs, dans certains conditions ; le constat commun d'une transformation de l'enseignement religieux et de la célébration des sacrements.

De façon générale, les prêtres soulignent leur souhait d'allègement de l'organisation du diocèse que ce soit en matière de services diocésains, de nombre de réunions jugé trop important ou d'échelons hiérarchiques ou administratifs. La diminution des ressources dont dispose le diocèse suppose la définition de priorités aux dépens d'un certain nombre de domaines. La réforme la plus souvent citée concerne le redécoupage des zones pastorales supposées ne plus correspondre à des ensembles socialement homogènes, souvent couplé avec la suppression d'un échelon hiérarchique (le doyenné et la zone en tant que tel). Il faut remarquer que cette transformation concerne également la division du travail pastoral que les zones pastorales étant supposées instaurer (*cf.* chapitre 10) et par là une transformation des principes de représentativité au sein du conseil épiscopal, principes que ces zones étaient censées incarner.

Ainsi les conseil presbytéral et conseil épiscopal (à la demande de l'évêque) réfléchissaient au moment de l'enquête au passage de 4 zones et 16 doyennés à 8 ou 9 zones-doyennés fondées sur des « bassins de

---

[328] Cette affirmation résulte plus de l'observation d'une tendance (qui apparaît vraisemblable) que d'une mesure systématique et par là standardisée. On aurait pu imaginer poser un ensemble de questions avec une échelle de réponses susceptible de mesurer le degré d'extrémisation (ou d'indifférence) des opinions.

vie » ; une notion apparemment répandue au sein de l'Eglise catholique en France[329] et qui recouvre l'existence d'espaces sociaux dans une certaine mesure autosuffisants (loisir, éducation, sorties) et homogènes socialement : l'exemple le plus souvent pris distingue la ville de Saint-Germain-en-Laye et celle de Versailles, qui appartiennent à la même classe de communes / paroisses dans notre typologie, mais dont les populations respectives ne fréquenteraient pas les mêmes lieux, n'ayant donc rien en commun et étant même animées par une rivalité et par la recherche de distinction de Saint-Germain-en-Laye à l'égard de Versailles[330] (31 et 19). Ce redécoupage s'associe le plus souvent à une exigence de décentralisation au sein de ces nouvelles unités (faire en sorte qu'il y ait plus de remontées des expériences pastorales, favoriser une organisation plus ou moins autonome avec une division du travail entre prêtres plus fonctionnelle par exemple). Il n'est pas rare, chez les prêtres « militants » particulièrement, de reprendre un principe développé dans les années 1970 consistant à nommer une équipe de prêtres à la tête d'une unité ecclésiale et permettre à celle-ci de s'organiser autrement que de façon territoriale. Enfin le redécoupage des zones et doyennés permettrait un élargissement de la composition du conseil épiscopal (avec huit, neuf voire dix prêtres à la tête de ces unités ecclésiales).

Un deuxième élément participant d'un consensus minimal concerne la collaboration avec les laïcs. Pour le dire de façon schématique, l'intégration de la position 5, celle des prêtres favorisant une « offre rituelle », à la solidarité limitée entre prêtres, exige de leur part une modération dans la critique du modèle de collaboration entre prêtres et laïcs mise en place dans le diocèse : reconnaissance de l'importance du travail en équipe pastorale (43, 68, 78, 101) ou de la diversité des situations dans le diocèse qui peuvent justifier des différences en matière de mise en responsabilité des laïcs :

> « A l'avenir, quelles sont les nouvelles responsabilités que vous verriez bien confier aux laïcs ?
> *Je peux vous donner ça [me montre l'annuaire de la paroisse qui recense toutes les personnes, et en grande majorité des laïcs, qui sont impliquées dans l'activité pastorale]. Pas curial. Parce que celui qui a la charge de la cure ou le ministère curial vient d'ailleurs. C'est la raison. Je suis arrivé ici, je ne connaissais pas [nom de la paroisse] et ça me donne une liberté qu'un laïc issu d'une communauté n'aurait pas. Et le ministère d'unité qui est le ministère de curé, du prêtre ne peut se faire que de celui qui vient d'ailleurs. C'est pour ça qu'un laïc ne peut pas le porter. A moins qu'on accepte de déplacer les laïcs comme ça. Mais non, ça ne me parait pas respecté ceux qui/ Le première minis/ La première chose à confier, c'est à mon avis je dirais... l'évangélisation du monde du travail, professionnel, civil, le monde dans lequel ils vivent. Pour moi, un laïc engagé, ce n'est pas un laïc qui fait beaucoup de choses dans la paroisse. Un laïc est engagé dans le monde dans lequel il vit. Aujourd'hui, on a une tendance à trop engager nos laïcs dans la paroisse, ce qui fait qu'ils ne s'engagent plus dans le monde associatif, professionnel, politique, etc. Ca, c'est sûrement leur première mission. (...) Ensuite*

---

[329] Nous la retrouvons dans un article de *La Croix* (« L'Eglise de Limoges se veut plus participative », 27 fév. 1997). Le Datar définit cette notion comme un « territoire présentant une cohérence géographique, sociale, culturelle et économique, exprimant des besoins homogènes en matière d'activités et de services. La délimitation d'un bassin de vie correspond à des zones d'activités homogènes reposant sur des besoins locaux et structurés à partir du flux migratoire quotidien de la population et de la capacité d'attraction des équipements et services publics et privés (transport, enseignement, santé, action sociale). »

[330] Elément sur lequel les prêtres peuvent s'appuyer afin de développer une « offre religieuse ».

je suis très content d'avoir des laïcs qui m'aident. Alors ensuite, tout est possible. Je vois dans le scoutisme, toute la responsabilité est portée par les parents, parce que c'est une association de parents. Une grande partie de la catéchèse peut être faite par le prêtre/ par le laïc – lapsus révélateur. Mais pas sans prêtre. Je ne crois pas que le ministère/ Je ne crois pas que des sacrements puissent être célébrés par des laïcs. Je ne crois même pas qu'il est bon que ce soit des laïcs qui président les obsèques. Parce que c'est l'occasion que nous avons, que l'Eglise a, de toucher souvent ceux qui sont loin. Alors je conçois qu'il y ait des endroits où on n'a pas le choix. Là je ne porte pas de jugement. » (prêtre 56 : jeune prêtre et offre rituelle)

Un certain nombre de prêtres développant une « offre rituelle » ont par contre tendance à refuser le principe de l'équipe pastorale et à mettre en doute la collaboration avec les laïcs. Cette position est particulièrement défendue par des prêtres appartenant à la position 6.

« D'après votre expérience et vos convictions, quelles sont les réformes de structure de l'organisation diocésaine qui vous sembleraient les mieux adaptées à la situation actuelle et future du diocèse de Versailles ?
Des réformes de structure. Alors moi, ouais j'ai des idées là-dessus. A mon avis, ce qu'ils ont mis en place, c'est une bêtise. C'est pour ça que je suis un peu en porte-à-faux. Moi, je ne vois pas du tout les choses comme ça. Je trouve que c'est un pessimisme notoire par rapport au sacerdoce, leur système de laïcat, d'assistants paroissiaux, etc. Ça crée des difficultés lorsque les prêtres changent et les laïcs sont là permanents. Et si les prêtres ne rentrent pas dans une pastorale dite et déterminée par les assistants paroissiaux, qui plus est, sont payés par l'évêché ou je ne sais pas quoi. Donc ils sont sous l'emprise du vicaire épiscopal. Et ça échappe au curé du lieu. Donc le curé n'est plus curé. Le curé doit se plier dans une organisation. Et s'il n'est pas là, on le met modérateur. Donc pfuit. Donc en fait, moi, le gros reproche canonique que je fais à ce système, c'est que c'est un pessimisme sur le ministère sacerdotal. On ne voit plus le prêtre comme un prêtre. On le relègue à un truc (...). Et le prêtre n'est pas là pour entériner la décision des laïcs. Il est là pour donner son orientation. Moi, si j'avais suivi ça, le dimanche n'aurait jamais été sanctifié [fait référence à un projet pastoral] parce que les laïcs, ils [n'étaient d'accord]. Même le conseil pastoral. Même ceux que j'aimais bien. C'est une conviction profonde de prêtre. Et j'ai décidé de l'appliquer. Et ils ont râlé, ils ont etc. Et puis après quand ils ont vu, nanana, d'autres ont adhéré, machin. Maintenant, ça marche extra. Or je me serais fié à la majorité, on m'aurait dit : « Oh la la, non. Personne ne veut. » « Bon alors, on ne fait pas. » Et les droits de Dieu, où auraient-ils été... ? Donc il y a cette conception pessimiste du sacerdoce qui ne me va pas du tout du tout. Voilà. Donc... que leur système qu'ils sont en train de mettre en place, qui j'espère va changer avec le nouvel évêque. Voilà. C'est un système administratif et qui est/ Et en plus, il y a une erreur canonique, c'est que l'on fait d'une exception un principe. (...) Il ne s'agit pas de revenir à un système d'antan avec un petit curé, des petites paroisses, un petit machin tel que je le vis. Ce n'est pas un truc sûrement d'avenir. Mais il s'agit quand même d'être plus audacieux et faire que le prêtre soit à sa place. Et c'est comme ça que les structures de l'Eglise seront à leur bonne place. Et là on est là/ Moi, je trouve que ce n'est pas bon. Je ne suis pas d'accord. Je vous le dis mais je ne le dis à personne sauf à des amis ou tout ça mais... Ça ne me convient pas. Enfin ça ne me convient pas. Si, je vis dedans. Je ne rate ma/ Mais ça manque de spirituel. Ça manque de/ C'est vraiment administratif. Et d'une peur... d'une peur. On ne sait plus ce que c'est le prêtre. Je crois que ça part de là.
Est-ce qu'il y a d'autres points au niveau des structures diocésaines ?
Au niveau des structures ? Moi, je ne suis pas dans le staff, dans les trucs un peu tête pensante. Ce que je vois, c'est... Par exemple, si on me nomme dans une autre paroisse, je ferais attention de voir qui est quoi et si je peux faire quelque chose. Si on me dit vous devez vous pliez, vous devez/ Je dirais non. Donc il ne s'agit pas qu'on m'impose un truc. Ce n'est pas par

autoritarisme ou etc. Pas du tout. C'est parce qu'il y a des intuitions profondes que l'Esprit Saint peut me donner. Et que voilà. Et qui demande à ce que ce soit mis en place avec les moyens du bord, avec la gentillesse des gens, avec l'adhésion, etc. Mais pour moi, toutes les notions d'obéissance/ la notion d'autorité. Pas autoritarisme mais autorité au sens de service et tout ça. Au sens de serviteur. Mais pas... Voilà, là on dit on est au service des laïcs. C'est un grand mot. Oui, mais ça veut dire/ ça ne veut pas dire accompagner. Alors il y a tout un accompagnement. Par exemple le prêtre est accompagnateur, etc. Mais parfois, il donne la direction. Et même si elle ne plait pas, ce n'est pas grave. [donne l'exemple de Moïse]. (...) Donc le prêtre, il est quand même chargé d'être devant, d'une part d'être accompagnateur et d'être derrière en disant : « Oui, c'est l'intuition de l'Esprit Saint. Alors allez-y, vous êtes tous d'accord. » On confond avec la majorité au sein d'un système démocratique qui fait que voilà. » (prêtre 55 : offre rituelle)[331]

Les prêtres associés à l'offre « intellectuelle » occupent une position intermédiaire (entre les « rituels » et les « militants »), avec d'un côté l'exigence diocésaine (initiée par l'évêque en place au moment de l'enquête) d'inventer de « nouvelles manières d'être avec les laïcs » en organisant leur prise de responsabilité dans le cadre paroissial et surtout leur participation plus ou moins collégiale à la définition des orientations de la paroisse ; le prêtre jouant un rôle de régulateur au moyen des mandats à durée déterminée qui permet de renouveler les équipes, de contrôler l'activité réalisée et d'assurer le travail en commun ; d'un autre côté ils s'associent avec les prêtres « rituels » pour revendiquer une place spécifique pour le prêtre et considèrent l'extériorité du prêtre à l'égard de la communauté locale comme un élément essentiel de son autorité.

« Peut-être quand vous disiez qu'il y a l'organisation de la paroisse et le projet missionnaire et qu'il faut bien distinguer les deux aspects, pourquoi faut-il les distinguer ?
Je pense qu'il faut que dans l'esprit des chrétiens – et je pense entre autres aux chrétiens engagés d'une communauté – ne réduise pas la paroisse à l'organisationnel. C'est-à-dire que leur énergie ne soit pas concentrée à savoir si les messes doivent être à telle heure ou telle autre. Si l'équipe baptême doit se réunir de telle ou telle manière pour préparer un baptême. Ca, c'est nécessaire. Il faut le faire. Il faut poser ces questions là. Et c'est bien que les gens se les posent. Mais qu'ils ne perdent pas de vue pourquoi tout cela existe. La finalité d'une communauté paroissiale, c'est d'annoncer le Christ. Et ça qu'il y ait des personnes qui finalement aient toujours ce souci. Bon. Ce n'est pas forcément les mêmes. Et puis il y a deux tempéraments différents. Il y a ceux qui sont plus prophètes – plus portés à annoncer – et puis il y a ceux qui sont plus roi, en quelque sorte – plus portés à gouverner. Au nom du baptême. Et je pense que là, il y a quelque chose... Voilà. Autant dans l'histoire d'une communauté, on peut accentuer sur l'un ou sur l'autre. Mais il ne faut pas que l'un absorbe l'autre. Ni dans un sens ni dans l'autre. Et donc il faudrait à mon avis que cela soit plus visible au niveau diocèse [se réfère à la création de deux vicariats généraux abordés par la suite]. Si on veut que cela soit plus visible au niveau d'une communauté. Quelque chose que l'on diffuserait par contagion. Ensuite, au niveau diocèse, je crois... je pense qu'il y aurait quand même, quand même... quelque chose à remettre en place du rôle des prêtres. Il me semble qu'il y a une articulation qui n'est pas saine entre les laïcs et les prêtres. Les laïcs recevant une mission, recevant une

[331] Cet extrait d'entretien souligne à notre sens combien la conception mystique du prêtre (« des intuitions profondes de l'Esprit Saint ») est la ressource mobilisée de façon privilégiée par les prêtres plus ou moins isolés, en décalage avec les fidèles laïcs dans les communautés locales, avec les confrères voisins et avec la hiérarchie diocésaine.

lettre de mission. Je pense qu'il y a une tendance, qui me parait risquée, qu'en quelque sorte les laïcs recevant mission, la reçoivent du vicaire épiscopal, c'est-à-dire directement de l'évêque. Et qu'il y ait la hiérarchie des laïcs et qu'il y ait la hiérarchie des prêtres. Et là... il y a un risque à terme. Dangereux. C'est un risque d'épiscopalisme d'abord. Que tout aboutisse à l'évêque. Que le seul point de confrontation, ce soit l'évêque. Et puis il y a un risque de... du coup de dissoudre les communautés locales. Et de compliquer les communautés locales. Et les deux hiérarchies seraient simplement juxtaposées. Ça fait une collaboration difficile entre eux. Je crois qu'il y a quelque chose du ministère du prêtre qui doit être reclarifié. Le travail de Vatican II était de remettre le ministère du laïc et le ministère de l'évêque. C'est le travail de Vatican II. Vatican I avait remis en place le prêtre, particulièrement les curés, et le pape. Et je pense qu'il y a un emboîtement maintenant qui/ Peut-être un Vatican III qui serait de retravailler vraiment les ajustements entre tout ça. Et je pense que c'est un élément important. Particulièrement le ministère des prêtres qui risque d'être un peu absorbé, dissous. Même si j'ai une position qui parait très cléricale. » (prêtre 19 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

Les prêtres « militants » et « intellectuels » se rejoignent sur le principe de « responsabilisation » des laïcs. Il s'agit pas seulement de leur demander « d'aider » le prêtre, comme par contre le suggérait 56 dans l'extrait d'entretien présenté un peu plus haut. Comme le soulignent 25 et 35, il s'agit de faire en sorte que les équipes pastorales ne fonctionnent pas sur le mode vicaire curé, mais qu'il existe, pour les laïcs, une réelle participation au gouvernement de la paroisse.

« Ici on est [cite le nombre de prêtres]. (...) Et on forme depuis trois ans, bientôt trois ans, une équipe pastorale, que l'on a voulue. Avec trois laïcs. Et puis dans l'équipe pastorale, que l'on soit aussi signe que – surtout ici – on n'est pas... [Faire en sorte que les migrants aient toute leur place] Donc il y a une africaine dans l'équipe pastorale. L'équipe pastorale, pour moi, c'est très important. Parce que d'abord elle se réunit toutes les semaines. Et on essaye de vivre de telle façon que je reste curé. Mais en même temps, c'est toute l'équipe qui porte toute la charge curiale. C'est-à-dire que rien n'est décidé de façon personnelle. Et tous les projets pastoraux dont on parle [durant l'entretien] sont discutés. Et bon... si vous voulez... je sais qu'il y a des prêtres qui se demandent aujourd'hui dans l'Eglise, quelques fois : « Mais les laïcs, l'équipe pastorale, qu'est-ce qu'on devient comme prêtre ? Que devient notre ministère ? ». Alors c'est vrai que j'ai du mal à discuter de ça parce que vraiment je n'ai pas du tout ces questions là. C'est-à-dire que pour moi, plus je suis entouré de laïcs... C'est-à-dire plus des laïcs ont autour de moi des responsabilités, plus je me sens prêtre. Puisque pour moi, profondément être prêtre, c'est... c'est être au service de cette vie de baptisés. C'est être au service aussi de cette communion entre les personnes. Pour moi, être prêtre, c'est être l'homme de la Communion, de l'Eucharistie. Et si je suis tout seul à tout faire et à tout décider, je me sens beaucoup moins l'homme de la Communion. Si autour de moi, il a plein de personnes qui prennent leur place, qui prennent des initiatives, qui prennent des responsabilités, je me sens encore plus... beaucoup plus l'homme de la Communion. » (prêtre 14 : offre militante)

La modération chez les militants implique de ne pas déclarer souhaiter tout déléguer aux laïcs (comme le font par exemple 22, 34, 39) sauf à souhaiter dissoudre le rôle du prêtre (si l'on se réfère aux prêtres « intellectuels » et « rituels »).

Un troisième domaine de relative convergence concerne un double aspect de l'activité pastorale. D'un côté, l'initiation chrétienne dont l'organisation antérieure apparaît préjudiciable à la nouvelle génération

de fidèles (les jeunes couples) avec la tendance à enseigner du « flou » exigeant *a contrario* de redonner des repères catholiques. Cela passe par des formations théologiques pour adulte mais également par une organisation de la catéchèse non plus centrée sur des parents mais sur des laïcs formés. D'un autre côté, on note également une convergence dans le degré d'exigence nécessaire à la célébration des sacrements (baptême et mariage) ; degré d'exigence qu'il s'agirait néanmoins de préciser (et avec lui les possibles différences entre prêtres).

2.1.2 Domaines spécifiques à chaque offre religieuse

Peu de réformes de l'organisation diocésaine sont proposées par les prêtres favorisant une offre militante. On peut cependant souligner l'insistance sur le travail commun en doyenné ou en secteur et l'exhortation à la solidarité notamment envers les paroisses les moins dotées en ressources. Ils reprennent pour une part les transformations souhaitées par l'évêque et ses proches conseillers, et en particulier le souhait de créer une « assemblée pastorale diocésaine ». Celle-ci fut l'objet d'un article dans le journal diocésain (*Sources*, jan. 2001) à la veille de l'arrivée d'un nouvel évêque[332]. Ce projet s'inscrivait dans un cadre synodal, cherchant à associer toutes les catégories d'acteur (évêque, prêtres, diacres permanents, religieux et laïcs) à la négociation des priorités diocésaines. L'assemblée aurait été composée à la discrétion des responsables de chaque communauté qui aurait envoyé des sortes de « représentants » et se serait réunie lors d'une ou de deux sessions annuelles autour d'un bureau de sept personnes nommés par l'Evêque, sur proposition des doyens en cherchant à respecter la diversité du diocèse (homme/femme, ordonnés / laïcs et selon l'âge). Ce projet est cependant représentatif de l'orientation des proches conseillers de l'évêque (et de l'évêque lui-même).

> « A l'avenir, quelles sont les nouvelles responsabilités que vous verriez bien confier aux laïcs ?
> *Euh... Bon alors ça, c'est le genre de questions que je n'aime pas [rires]. Parce que je trouve que l'on n'a pas à leur confier de responsabilité. Ils ont la responsabilité royale, prophétique et sacerdotale de par leur baptême. Donc ils sont roi au sens où ils gèrent le monde selon l'Evangile. Bon on n'a pas à leur confier, c'est à eux. Ils sont prophètes au sens où ils ont des paroles et des actes à dire qui ouvrent l'avenir. Donc on n'a pas à confier. Et ils sont prêtres parce que toutes leurs actions rendent grâce à Dieu. Donc on n'a pas à leur confier. Pour répondre à la question. Donc je trouve qu'il ne faut rien confier aux laïcs. Voilà c'est clair. Et par contre, compte tenu qu'il y a un abus de pouvoir clérical dans l'Eglise et que les prêtres ont tout piqué le pouvoir, il ne faut pas leur confier, il faut rendre aux laïcs ce qu'il leur appartient. C'est-à-dire que s'ils sont mariés, s'ils ont un minimum de formation spirituelle et d'accueil, bon ils peuvent accueillir des baptisés, ils peuvent accueillir des mariés. Exemple concret la secrétaire. On n'a pas voulu qu'elle s'appelle secrétaire. On l'a appelé secrétaire pastorale. Et on lui a fait faire une formation diocésaine. Parce qu'on considère qu'elle n'est pas secrétaire. Elle fait un travail de secrétariat. 60% de son boulot, c'est du secrétariat pur. Le journal, elle est comptable, elle fait les papiers, elle prend les rendez-vous. Mais c'est à*

[332] Depuis lors le projet d'une « assemblée pastorale diocésaine » a été abandonné au profit d'un conseil pastoral diocésain, dont on se rappelle qu'il avait été supprimé au milieu des années 1990 dans le diocèse.

peine 60% de son boulot. Elle est baptisée et elle a la charge de faire vivre à son niveau comme salarié. Donc... Alors pour ce qui est de confier vraiment. Il faut quand même être sérieux sur la question. Ben je pense que l'équipe pastorale, c'est quand même leur confier l'exercice d'une charge pastorale. Bon donc ça, je crois que ça ouvre l'avenir. Deux de leur confier des choses qui normalement leur appartiennent mais enfin qui ne sont pas à eux dans la réalité. Qui sont d'avoir une délégation très forte. Et pour les sacrements. Et pour l'accueil. Et pour la catéchèse. Et pour les travaux. Par exemple, les travaux, moi, j'ai vu qu'on a fait la marche là. Mais je n'ai pas été au courant. Ils m'on dit : « On fait la marche parce qu'on a réfléchi que c'est trop haut. » Bon donc c'est bien confier. Là c'est-à-dire que c'est à eux. Mais je n'aime pas le mot confier du tout parce que je trouve qu'il y a des choses qu'on ne peut pas leur confier puisqu'ils ne sont pas prêtre. Et il y a des choses qui sont à eux mais qu'on ne veut pas leur confier parce que c'est à eux. Donc il faut leur rendre. Ca, c'est très important dans mon idéologie [rires]. Donc question refusée.
Alors maintenant selon votre expérience et vos convictions, quelles sont les réformes de structure de l'organisation diocésaine qui vous sembleraient les mieux adaptées à la situation actuelle et future du diocèse de Versailles ?
Hmmm.Ça je ne sais pas répondre. Je ne sais pas bien répondre parce que... Parce que c'est un pétrolier de trente-huit milles tonnes qu'il faut faire tourner [rires]. Hein ? Moi, je crois que si j'avais quelque chose à dire ça serait qu'on arrive à ce qu'il y est une déclérécalisation très forte. Parce que les prêtres ont un trop grand pouvoir. Ça je crois que c'est très très important. Et pour répondre à cette décléricalisation là, il faut beaucoup forcer sur la qualité d'interresponsabilité/ de corresponsabilité permanente laïc prêtre partout où on peut la/ (...). Mais avec Jean-Charles Thomas, on avait vraiment pris cette option là de coller au plus près aux réalités humaines qui se vivent dans le diocèse. C'est-à-dire qu'on ne peut pas avoir une même vie pastorale dans la Vallée de la seine qu'ici [dans une autre zone du diocèse] (...). Parce que ce sont des lieux qui sont très différents de vie sociologique, de vie chrétienne. Ici c'est plutôt une chrétienté, vraiment des chrétiens bourgeois mais chrétiens profondément. On ne peut pas du tout – Moi j'ai été [cite une commune] qui était une municipalité communiste jusqu'à il y a un mois. J'ai été à [cite une commune]. Ce n'est pas... Donc dire le diocèse, moi, je trouve justement que le diocèse il faut qu'il ait cette diversité énorme et qu'il y ait une inter relation permanente. Quand les gens d'ici rencontrent des gens des Mureaux [commune en milieu populaire], ils voient que ce n'est pas pareil. Mais bon, ça, ce sont un peu des grandes lignes. Je crois qu'une décléricalisation, ça me paraît vraiment très important. Une répartition des charges et des lieux, et des grands lieux un peu démocratiques où le peuple puisse dire les choses. Alors que ça, ça n'existe/ Alors il y a un projet d'assemblée pastorale. Et ça je crois que ça va beaucoup changer les choses. » (prêtre 37 : proche conseiller de l'évêque)

Les prêtres favorisant une « offre intellectuelle » et une « offre rituelle » se démarquent nettement de cette approche. Ceux qui développent une offre rituelle préconisent une réorientation des priorités du diocèse vers la « pastorale des vocations presbytérales » (43, 68, 78 et 104 notamment) qui sont associées à des groupes spécifiques dont qu'il s'agit de (re)développer : scouts d'Europe ou servants d'autel par exemple.

« D'après votre expérience et vos convictions, quelles sont les réformes de structure de l'organisation diocésaine qui vous sembleraient les mieux adaptées à la situation actuelle et future du diocèse de Versailles ?
Tant qu'on est dans la polémique... Enfin ce n'est pas trop la polémique mais bon je dirais/ je pense que la formation des laïcs diocésaine n'est pas une formation d'avenir dans le sens où... ça met plus de confusion dans la tête des laïcs à force de rêver une Eglise future finalement sans prêtre avec un rôle des laïcs surdimensionné. Et anti Eglise hiérarchique. Parce que moi, je l'ai vu sous mes yeux par la responsable diocésaine de manière assez violente de s'opposer à l'Eglise hiérarchique. Je me dis là on ne prépare absolument pas l'avenir. Ce n'est pas vrai.

On est dans une gentille utopie héritière non pas de Vatican II mais de 68. Donc... Alors là c'est le problème, parce que les gens mélangent les deux un petit peu. Donc moi, je me dis là à la formation diocésaine, il y a un truc qui cloche. Mais je pense que ça va changer. Dans un avenir que j'espère pas trop lointain. [pense certainement au changement d'évêque] Euh... On ne fera jamais/ Alors on ne fait pas vraiment mais on peut encore progresser à mon avis sur tout ce qui est pastorale des vocations. C'est la base. Pastorale des vocations. Catéchèse et aumônerie... faire des propositions plus proposantes de la Foi. » (prêtre 43 : jeune prêtre et offre rituelle)

Outre la suppression d'un échelon hiérarchique (doyenné ou zone) et le redécoupage des nouvelles entités selon des « bassins de vie », les prêtres de la position 4, à tendance managériale, proposent plusieurs réformes allant dans ce sens. Rappelons que le prêtre 71 déplorait l'absence de culture d'évaluation des prêtres (par rapport à la question portant sur le fait de rendre compte à son supérieur hiérarchique). Deux autres réformes sont spécifiquement proposées par cette tendance.

Une première reprend le découpage en « bassins de vie » pour la systématiser du point de vue ecclésial en instaurant des « églises métropoles » (autre élément que l'on retrouve, avec les « bassins de vie », discuter dans l'Eglise catholique en France, de façon générale).

« [Parlant du travail en commun entre paroisses] (...) le modèle le plus théorique je trouve le plus intéressant, c'est un modèle que développe [cite un de ses confrères]. Et il dit.... C'est le modèle du métropolite. Il dit : « Il y a des lieux de regroupements naturels. Un grand sanctuaire. Une grande Eglise. Une cathédrale. Où les gens vont spontanément. Où les gens vont quand il n'y a pas de messes dans leur paroisse. Où les gens vont pour se confesser, etc. Et il faut prendre la mesure de ce truc là et en tenir compte. Eventuellement organiser les choses autour. Et il s'agit d'une unité géographique, sociologique et tout ça qu'il faut honorer du point de vue ecclésial. Et ça, de toute façon ça, ça fonctionne comme ça. Ou bien on le reconnaît et on l'organise suffisamment. Ou bien on ne le reconnaît pas et il n'y a que des choses à perdre.
Et d'un point de vue organisationnel, quelle en est la conséquence ? Par exemple, le prêtre en fonction dans un lieu important, la grande Eglise, le grand sanctuaire, etc., il a un statut différent des autres prêtres ?
Et bien en fait, il l'a. C'est-à-dire que moi, mes collègues/ Moi, je suis jeune, je n'y connais rien et tout ça. Mais c'est une grosse paroisse [parle de la paroisse dans laquelle il exerce]. Alors mes collègues, sont toujours sur le registre/ On parle de trucs par exemple. Alors on leur dit : « On va faire ça, ça, ça. » Bon on leur dit : « Mais qui fait ça ? Qui suit le truc ? » « Oh ! bien c'est vous la grande paroisse. » Donc ça fonctionne comme ça. On n'est pas obligé de faire les nominations. Ce n'est pas la peine. Ça fonctionne comme ça. Et à mon avis, le fait de le reconnaître à un moment, ça permet une unité. [Cite un exemple de coordination entre paroisses, attribuée à un prêtre] (...). Et alors, le modèle de [cite encore son confrère], il ne marche pas. Parce que d'abord, ce n'est pas lui qui gouverne. Enfin il ne marche pas actuellement parce que ce n'est pas lui qui gouverne. Et puis ça ne marche pas partout. [Cite un exemple d'ensemble de paroisses où cela fonctionne] (...). A Mantes-la-Jolie [paroisse-sanctuaire située en milieu populaire], c'est le cas. Ça veut dire faire d'autres choix aussi, quoi. Parce que Mantes-la-Jolie, (si) on nomme un prêtre qui n'y connaît rien du tout au monde ouvrier, au monde populaire, il ne pourra pas jouer un rôle fédérateur vis-à-vis de ses voisins. Donc ça, ça veut dire une autre politique. Ça veut dire nommer des gens à ces postes là de profil assez relationnel. Au niveau de la réforme, c'est la seule chose que j'ai entendue

vraiment d'intéressant. D'une réforme possible. Mais qui n'interviendra pas chez nous avant le changement d'Evêque. » (prêtre 35 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

Une deuxième réforme souhaitée va dans le sens, à nouveau, d'une rationalisation de l'organisation de l'activité pastorale par la dissociation entre l'organisationnel et le spirituel.

« Je crois aussi qu'il serait bon qu'il y ait deux vicaires généraux. Non pas que/ Qu'il y en ait un qui soit chargé de l'infrastructure en quelque sorte. Et de mettre en œuvre une infrastructure. De veiller à ce qu'elle soit bien en place. C'est-à-dire qui s'occuperait du temporel, de l'organisation. Et un qui soit chargé, on pourrait dire, de la vocation chrétienne. C'est-à-dire de ce qui va remplir l'infrastructure. Ce qui va être la vie interne. Des questions de personnes, d'appel de personnes, de discernement, d'accompagnement. Et des questions d'évangélisation. Faire en sorte que l'un mette en place des moyens pour que l'autre puisse le vivre. Et vice-versa. Et ça, ça me parait très bon. Parce que si c'est ainsi structuré au niveau des diocèses, c'est sûrement quelque chose qui alors viendrait en cascade, par contagion dans les communautés paroissiales même. Donc que l'on arrive à prendre conscience qu'il faut dissocier les deux dimensions. A la fois d'organisation de la structure paroissiale et l'activité missionnaire de la paroisse. Il y a des moments où il faut mettre l'accent sur l'un ou l'accent sur l'autre. Mais il faut tenir les deux. Et peut-être en mettant deux hommes pour les deux missions, ça visibilise, ça rend plus clair ces deux dimensions. » (prêtre 19 : jeune prêtre et offre intellectuelle)

Au final, nous souhaiterions retenir deux choses. D'une part la demande consensuelle de décentralisation de l'activité pastorale et de régulation de la collaboration entre prêtres et laïcs, ce qui est une façon, pour les prêtres de défendre et de se construire une marge plus ou moins autonome de manœuvre, associée à la revendication d'une meilleure représentativité au sein du conseil épiscopal (revendication propre aux prêtres développant une offre rituelle et soutenue par les prêtres favorisant une offre intellectuelle). Cela souligne combien les prêtres (dans le « sous-système de niches sociales ») souhaitent préserver et promouvoir le travail informel qui les caractérisent et qui vise la redéfinition de leur place spécifique dans le diocèse. D'autre part on a souligné la place centrale de la position 4, celle de l'offre intellectuelle, au sein du système d'échange et à l'égard de la construction d'un consensus.

2.2 Articulation entre le système d'échange entre prêtres et l'évêque

La question de l'articulation entre l'évêque et le système d'échange entre prêtres soulève la question de l'équilibre entre la marge de manœuvre des prêtres (dans le travail collégial de délibération) et la marge de manœuvre de l'évêque dans la mise en œuvre de convictions personnelles. Les différents extraits d'entretien présentés ci-dessus soulignent combien la dynamique des transformations du diocèse est impulsée par l'évêque. Si l'on exclut un type autoritaire de gouvernement, qui n'est pas cependant improbable, l'alternative théorique pour l'évêque est soit d'abdiquer quasiment toute forme d'autorité et concevoir sa fonction magistérielle comme une fonction d'enseignement (par l'intermédiaire du journal

LILLE I

diocésain) associée à un rôle symbolique de représentation de l'unité du diocèse au profit du travail collégial entre prêtre et « synodal » (si l'on reprend le langage catholique) entre prêtres, diacres permanents et laïcs ; soit définir une « ligne diocésaine » et pour cela chercher des alliés susceptibles de l'aider à la mettre en oeuvre.

Nous avons cherché à montrer jusque là combien l'insistance attribuée à l'investissement diocésain des prêtres, par la réactivation de leur rôle de « coopérateur » de l'évêque, aboutissait à un système d'échange dense entre prêtres. Celui-ci est d'une part intégré autour de la hiérarchie, ce qui semble indiquer une diminution des tensions entre niveaux hiérarchiques (sauf entre prêtres et services diocésains ou entre prêtres favorisant une offre très différente de celle préconisée par l'évêque et ses proches conseillers) et d'autre part à partir de « niches sociales » qui facilitent le développement et la négociation de projets pastoraux spécifiques aux prêtres et d' « offres religieuses » en réponse aux « besoins religieux » des fidèles. La faveur donnée aux groupes informels diocésains entre prêtres assure la cohésion entre « niches sociales » et contribue à préserver l'unité au sein du jeune clergé presbytéral. Une telle discipline sociale et le système d'échange qui s'y associe impliquent l'entretien de la réflexion des prêtres sur des questions diocésaines et la possibilité d'exprimer librement (dans une certaine mesure) ces réflexions. C'est à la fois une condition nécessaire à la qualité des prises de décisions (parallèle à la rationalisation de l'organisation diocésaine, et l'accent mis sur le discernement individuel et collectif) ainsi qu'à leur application effective. Des éléments formels participent à ce phénomène : l'affectation locale à durée déterminée, qui est supposée amener le prêtre à prendre du recul à l'égard des communautés locales et à penser son activité au niveau du diocèse ainsi qu'à dissocier ses projets personnels des projets de la communauté ; ou encore le création du conseil presbytéral, qui est l'instrument souhaité par le Concile Vatican II afin de réduire les tensions hiérarchiques entre curés et évêque ou conseillers de l'évêque.

2.2.1 Place importante de l'évêque

Il convient tout d'abord de bien rappeler que toute décision diocésaine appartient formellement à l'évêque et de ce fait le système d'échange décrit précédemment ne peut expliquer à lui tout seul le processus de régulation (entre prêtres) dans un diocèse. Cela se manifeste assez bien par la place importante qu'occupe l'évêque lorsque la question des délibérations d'une décision diocésaine est posée. Soit qu'un prêtre souligne sa volonté de convaincre l'évêque du bien-fondé d'un changement (par exemple 19), soit qu'il attend du remplacement d'un évêque par un autre un changement en sa faveur (ou en sa défaveur).

> « Vous dites que la nomination des évêques vous parait sage, est-ce que vous pourriez me la décrire ?

Comment on nomme un évêque aujourd'hui ? C'est une forme de cooptation par les autres évêques. Avec en même temps, un regard extérieur. En résumant, les évêques transmettent des listes de gens qu'ils percevraient dans leur diocèse ou dans leur région comme épiscopable. Ce qui est important d'ailleurs, c'est que ce n'est pas l'intéressé qui se porte candidat. Et ensuite, les choses sont étudiées à la nonciature. Vous voyez ce que c'est la nonciature ? [l'ambassadeur du Saint-Siège auprès d'un gouvernement étranger et rôle de liaison entre le Saint-Siège et l'Eglise nationale] Et puis à partir de là, trois noms sont envoyés à Rome. Et à partir de ces trois noms a lieu une commission de cardinaux qui décide à Rome. Et ce double mouvement me parait assurer une certaine/ évite ou.... Comment je vais appeler ça ? Evite toute tentation humaine de contrôle, de vouloir contrôler tout un tas de choses. Non ? Mais réagissez vous aussi. Ça vous choque quand je dis ça ?
Ah non, pas du tout.
Et ce qui fait que quand un évêque va succéder à un autre, et bien ce sera – et on le percevra peut-être dans les mois à venir – ça va être très différent. Alors ça inquiète à certains endroits. J'ai cru percevoir. La curie [diocésaine] qui va changer va être très différente. Et ça peut être très bon. Et ça évite aux communautés, aux diocèses, aux Eglises de se figer dans quelque chose de tout fait. (...) Et... je fais partie de ceux – alors là très librement – qui ont accueilli cette nomination [celle du nouvel évêque], cette arrivée très positivement. Je n'ai aucune/ Et en plus, je verrais/ Je ne veux surtout pas savoir ce qu'il était avant. Je verrais sur place. Apparemment (...) il n'a pas l'air idiot. Il connaît le métier. C'est un homme de prière. Bon voilà. Ensuite on aura toujours des gens différents et tant mieux. La pire des intolérances, c'est celle qui se fait au nom de la tolérance. Vous ne devez pas entendre ça partout. Je porte un jugement d'opinion. Je ne pense pas du tout pour être très clair que c'est imposé par le Cardinal de Paris. Arrêtons. Il y a un complexe parisien qui est très versaillais. Ça date depuis la Révolution française. » (prêtre 56 : jeune prêtre et offre rituelle)

La bureaucratie romaine peut affecter et maintenir un évêque « honni par le peuple chrétien » ou imposant des choix pastoraux difficilement acceptés par le clergé presbytéral local notamment[333].

« (...) Et puis moi, ce qui me semble important par rapport à la nomination d'un évêque, c'est que – et je l'espère fortement – c'est qu'il est vrai qu'un évêque nouvellement nommé puisse donner sa ligne. Enfin ce qu'on appelle son charisme. Mais qu'il ne détruise pas ce qui a été fait jusqu'à présent. Parce que dans ce que j'ai pu entendre dire des autres prêtres, il y en a qui arrive et qui mette tout ce qui a été fait avant à la poubelle. Et qui impose leur point de vue. Ou qui amène tout son personnel, son secrétaire jusque... En France, récemment, il y en avait un. J'ai entendu... Alors je ne sais pas si dans la structure/ On peut rien faire là. Mais c'est vrai... qu'il apporte sa ligne directrice, son charisme, tout ce qu'il veut. » (prêtre 11 : jeune prêtre et offre militante).

2.2.2 Les principaux leviers de pouvoir de l'évêque

Outre la délimitation juridique de ses prérogatives, il est possible de définir quatre leviers de pouvoir pour l'évêque. Un premier levier d'ordre symbolique réside dans la promesse d'obéissance des prêtres à leur évêque (et à ses successeurs) et l'identité de celui-ci inscrite dans le principe de « succession apostolique ». Ensuite, l'évêque contrôle d'une part la sélection de ses proches conseillers et la définition

[333] On peut mentionner l'exemple du diocèse de Gap dont rend compte un article *La Croix* (15 nov. 1998).

de leurs prérogatives (vicaire général et épiscopal) et d'autre part la définition et l'attribution de mandats élargis (délégation diocésaine) ainsi que l'affectation des prêtres dans les paroisses. Enfin il a la possibilité d'organiser une prise de décision rassemblant toutes les catégories d'acteurs (outre le conseil pastoral diocésain) au moyen d'un synode ou d'une démarche synodale.

L'arrivée d'un nouvel évêque est un révélateur important de l'articulation entre l'évêque et les prêtres dans la définition des priorités du diocèse ; et notamment la façon dont le système d'échange entre prêtres peut peser sur le premier. Cet événement annonce une série de « visites pastorales » durant lesquelles le nouvel évêque prend connaissance du diocèse, des paroisses et des autres communautés locales. Il rencontre les acteurs de l'activité religieuse locale et diocésaine (prêtre, diacres permanents et laïcs) (*Sources*, dossier jan. 2002 ; juin 2002 ; oct, 2002), rencontres auxquelles, on peut ajouter des consultations privées[334]. On peut mentionner tout de suite deux initiatives : le lancement en novembre 2003 de « Synod'78 », une « démarche synodale » s'adressant aux jeunes de 18 à 35 ans dans le diocèse et la formation après plusieurs année de suppression (depuis 1998 plus exactement) du conseil pastoral diocésain. Enfin en 2001 un nouveau conseil presbytéral a été formé et quatre thèmes de travail ont été décidés (et autant de commissions) : la cohérence pastorale et le travail commun des prêtres, la place des orientations diocésaines, la proposition de la foi à l'occasion du baptême et du mariage et l'évaluation de l'organisation actuelle du diocèse (zones et doyennés) et les perspectives d'évolution. Nous ne savons pas précisément ce que recouvrent ces différents thèmes. Certains sont communs aux thèmes définis dans le conseil presbytéral précédent (préparation aux sacrements et organisation du diocèse) et d'autres annoncent clairement le souhait de construction d'un consensus pastoral dans le diocèse autour d'orientations diocésaines.

L'une des principales décisions du nouvel évêque a concerné la priorité donnée aux « vocations sacerdotales », annoncée officiellement dans le journal diocésain et spécialement adressée à tous les prêtres du diocèse (*Sources*, mai 2001). Cette annonce coïncida avec le remplacement des prêtres chargés de la pastorale des vocations presbytérales et de l'accompagnement et la formation des séminaristes. Il faut souligner d'ailleurs combien ces des tâches n'ont pas été allouées aux seuls prêtres à tendance « rituelle », mais que l'on observe au contraire une sorte de division du travail avec d'un côté des prêtres « rituels » chargés de la « pastorale des vocations sacerdotales » et de l'autre les prêtres « intellectuels » chargés quant à eux de la formation des séminaristes. On peut d'ailleurs ajouter que l'offre « militante » n'est pas oubliée avec la délégation diocésaine pour le diaconat permanent qui est une façon de participer à la pastorale des vocations qui donnent lieu à une ordination (*Sources*, juin 2002).

---

[334] Rapportées par un prêtre (ayant anciennement occupé un poste de vicaire de l'évêque) au moment de l'enquête. Consultation durant laquelle ce prêtre a développé sa conception du prêtre et de l'église diocésaine.

Tableau 23 : Evolution dans l'attribution des mandats étendus et la sélection de proches conseillers par l'évêque

Position au sein du système d'échange multiplexe (chapitre 10)	*Distribution et nature des mandats élargis au moment de l'enquête (2001)*	*Distribution et nature des mandats élargis après les nominations rendues publiques en juin 2003 (Sources)*	*Composition du conseil presbytéral élu en 2001 (Sources, dec. 2001)*	*Composition du conseil épiscopal élargi* (Sources, sept. 2001, 2002, 2003)*
Position 1 (n=7) : Hiérarchie	- Vicariat général - 4 vicariats épiscopaux de zone - Vicariat épiscopal (solidarité, vocation chrétienne, unité des chrétiens et dialogue inter religieux) - Délégation diocésaine (étudiants, prisons, diaconat permanent) - Responsabilité diocésaine (art sacré)	- Vicariat général - 3 Vicariats épiscopaux de zone - Délégation diocésaine (dialogue inter religieux avec le judaïsme, vie consacrée) - Responsabilité diocésaine (art sacré) - Accompagnement d'un service (catéchèse, enseignement catholique)	1	5 (6)
Position 2 (n=12) : offre militante	- Délégation diocésaine (monde populaire et mission ouvrière) - Aumônerie diocésaine (Action catholique pour enfants) - Accompagnement d'un service (migrants)	- Délégation diocésaine (mondes populaire et ouvrier, communication, diaconat permanent, dialogue inter religieux avec l'Islam) - Aumônerie diocésaine (CCFD, ACE) - Accompagnement d'un service (migrants)	1	2
Position 3 (n=7) ; offre AC en Mo			1	
Position 4 (n=8) : offre intellectuelle	- Aumônerie diocésaine (scout et guide de France) - Responsabilités diocésaines (jeunes, accompagnement des séminaristes) - Secrétaire général du conseil presbytéral	- 1 vicaire épiscopal de zone - Vicaire épiscopal dans un domaine spécifique (Service de formation) - Responsable de l'accompagnement et de la formation des séminaristes - Aumônerie diocésaine (scoutisme unitaire, scoutisme français, ACI)		3 (1)
Position 5 (n=10) : offre rituelle	- Accompagnement d'un service (enseignement public) - Conseiller religieux du scoutisme d'Europe - Aumônier de l'université Versailles-st-Quentin-en-Yvelines	- Responsabilité diocésaine (vocations de prêtres) - Secrétaire général du conseil presbytéral - Conseiller religieux du scoutisme d'Europe - Aumônier de l'université Versailles-st-Quentin-en-Yvelines	4	1
Position 6 (n=11) : offre rituelle	- Aumôneries diocésaines (MEJ, servants d'autel)	- Aumônerie diocésaine (MEJ)	4	
Position 7 (n=33) : animateurs de communauté	- Aumôneries diocésaines (Secours catholique, CMR, VEEA) - Accompagnement d'un service (catéchèse, enseignement catholique)	- Aumôneries diocésaines (« Espérance et vie », Equipe du Rosaire)	5	
Cl. résiduelle (n=16)	- Responsabilités diocésaines (Sacrements et liturgie, groupe de prières et renouveau charismatique, pastorale des vocations presbytérales) - Aumônerie diocésaine (ACI)	- Délégation diocésaine (Renouveau charismatique, unité des chrétiens) - Responsabilité diocésaine (Sacrements et liturgie) - Accompagnement d'un service (enseignement public)	2	
Prêtres absents du système d'échange		- Délégation diocésaine (jeunes)	4	

* Entre parenthèses est indiquée la composition du conseil épiscopal au moment de l'enquête. Il faut ajouter à cette composition le chancelier (également vicaire épiscopal) et deux économes diocésains.

On peut ajouter à cela deux éléments : d'une part, l'organisation par le conseil presbytéral (en plus semble-t-il des thèmes de travail définis) d'une enquête concernant l' « éveil des vocations » avec comme objectif de « proposer un outil d'interpellation pour les jeunes de notre diocèse ». Un article du journal diocésain traite de 226 réponses provenant de jeunes de 16 à 35 ans (garçons et filles) des paroisses du diocèse[335]. Les questions portaient sur les lieux « porteurs de Foi » et susceptibles d'être des pépinières de vocations, sur la figure du prêtre et sur les obstacles à la vocation presbytérale. Les réponses et les conclusions tirées par deux prêtres dessinent une conception du prêtre et d'un rapport au catholicisme : les lieux porteurs sont la famille, le scoutisme, la paroisse, les monastères et les temps forts ; s'y associe une figure du prêtre caractérisé par un rôle de « guide spirituel » et d' « homme du sacré » qui « n'est pas enfermé sur lui-même », pour lequel la dimension relationnelle de son activité est importante. Les principaux obstacles soulevés sont le célibat et la solitude. On peut ajouter à cette enquête la création d'un « monastère invisible » afin d'assurer une permanence des prières pour les vocations presbytérales (*Sources*, nov. 2002).

Le tableau 28 compare la nature et la distribution de « missions diocésaines » parmi les prêtres au moment de l'enquête et à la suite des nominations de juin 2003. Nous avons ajouté à cela la composition du conseil presbytéral et celle du conseil épiscopal élargi[336], telles qu'elles ont été rendues publiques dans le journal diocésain. On peut tout d'abord remarquer une bien moindre concentration des missions diocésaines par les membres de la position 1.

Ce phénomène de concentration résultait en partie de la pénurie du nombre des prêtres, ce qui impliquait d'attribuer à quelques prêtres non affectés en paroisse plusieurs missions diocésaines[337]. Deuxièmement, on observe une recherche d'équilibre entre les trois « offres religieuses » telles qu'elles sont associées aux trois positions principalement composées de jeunes prêtres (2, 4 et 5), établissant une division diocésaine du travail religieux : pour l'offre militante, le dialogue avec l'Islam et la pastorale des migrants et à terme peut-être le domaine de la solidarité (déjà présent avec le CCFD) ; pour l'offre

---

[335] Ce sont les prêtres du diocèse qui devaient administrer les questionnaires à leurs paroissiens. Comme le souligne l'article, leur passation faisait appel à la bonne volonté des prêtres. Il n'est pas impossible (étant donné le faible nombre de réponses pour la tranche 16-35 ans) que la majorité des questionnaires remplies soit provenue de paroisses avec un prêtre à tendance « rituelle », ce qui pourrait expliquer la tonalité des réponses.

[336] Rappelons que le conseil épiscopal restreint se compose de l'évêque, du vicaire général, des vicaires épiscopaux de zone et du chancelier et porte sur la question des affectations dans les paroisses et sur l'attribution de missions diocésaines. Le conseil élargi rassemble en plus le secrétaire général du conseil presbytéral, les autres vicaires épiscopaux et le ou les économes diocésains.

[337] « (...) Et puis alors le problème, c'est que je pense qu'au niveau des instances diocésaines, on a des gens qui font trop de choses et qui ont trop de casquettes. Ca, c'est une erreur monumentale que de mettre trop de casquettes aux gens. Parce que du coup, ils ne peuvent plus remplir la fonction qui est d'abord première pour eux. Alors ça, je me demande si ça ne vient pas, en y ayant réfléchi depuis plusieurs années, si ce problème ne vient pas du fait qu'il y a une peur de l'autorité supérieure de répartir les fonctions en se disant : « Au moins untel, on est sûr de lui. » Et puis alors, c'est peut-être plus pratique de n'avoir qu'une personne à qui on s'adresse que de devoir contacter plusieurs personnes. Mais d'un autre côté, c'est néfaste pour le fonctionnement. Et la question que je me pose aussi, puisque tout à l'heure vous m'avez posé des questions au niveau partage, réflexion pastorale, etc. C'est est-ce que ces gens qui ont de très grosses responsabilités, je pense au vicaire général, aux vicaires épiscopaux, tous ces gens là, ont des lieux où ils se remettent en cause un petit peu. Et où ils se réinterrogent, où ils partagent avec d'autres au niveau des questions, des problèmes qui se posent. » (prêtre 32 : « animateur de communauté »)

intellectuelle, la formation diocésaine, celle des séminaristes ainsi que le scoutisme non européen ; pour l'offre rituelle, les vocations de prêtres auxquelles on peut ajouter la pastorale des jeunes et de façon plus précise l'accompagnement de groupes de jeunes (scoutismes d'Europe, Servants d'autel, MEJ par exemple).

Le tableau condense et résume l'activité politique de l'évêque à l'égard des « niches sociales » et la recherche apparente d'équilibre entre elles dans la distribution de mandats diocésains et dans la composition du conseil épiscopal élargi. On peut considérer évêque et prêtres comme interdépendants au sens où les seconds, et particulièrement les jeunes prêtres, peuvent faire valoir leur place cruciale (les « jeunes prêtres » sont stratégiques, capables de susciter un engouement même dans les communautés dont la pratique avait chuté de façon conséquente) et alors que le nombre de prêtres est faible et, combien leur « offre religieuse » répond et canalise localement les demandes des fidèles alors que le second possède le pouvoir formel et un rôle d'unification du diocèse. Ils sont également susceptibles de renforcer le prestige de l'évêque localement. Pour leur part, ils ont besoin de l'évêque afin de représenter l'unité du diocèse, animer les délibérations concernant les principaux éléments en débat dans le diocèse et distribuer les mandats diocésains.

Cette interdépendance a comme conséquence la coexistence entre un leadership concentré par une seule personne et de l'autre un leadership divisé entre « offres religieuses » complémentaires. Dans quelle mesure une telle configuration peut donner concrètement donner à un système semi collégial entre évêque et prêtres ? Cela repose d'une part sur la discipline de l'évêque et des prêtres et de l'autre sur les conséquences de l'attribution de mandats étendus (domaines spécifiques ou conseillers de l'évêques) sur les liens entre prêtres.

Potentiellement le pouvoir de l'évêque est très important, et les cas de gouvernement autoritaire par l'évêque ne semblent pas rares[338]. A l'égard du système d'échange, plusieurs éléments devraient (si l'on se réfère à un modèle théorique de semi collégialité) guider l'action de l'évêque. Premièrement, la recherche d'équilibre dans la représentation diocésaine des différentes « offres religieuses ». Cela permet à l'évêque de ne se couper d'aucune d'entre elles, faciliter son gouvernement mais d'un autre côté suppose de prendre en considération les opinions des différentes parties en présence. Seuls des prêtres multi-statutaires peuvent faciliter la prise de décision de l'évêque. Cela suppose par conséquent la sélection par l'évêque de prêtres multi-statutaires et la capacité à les localiser. Cette localisation passe par des relations étroites avec le presbyterium, des consultations privées et collectives (et se tenir à ces dernières) et l'observation des débats entre prêtres au sein du conseil presbytéral, en réunions de zone lorsque l'évêque y participe. Les « visites pastorales » et de façon générale tout le travail de prise de connaissance du diocèse et des prêtres en particulier s'inscrit dans ce travail de perception des « prêtres multi-statutaires ».

---

[338] Pour affirmer cela, nous nous fondons sur les archives des articles publiés dans La Croix et sur quelques exemples proposés par les prêtres rencontrés.

A l'égard du système de « niches sociales », l'accession pour un prêtre à une mission diocésaine et plus encore à une position de conseiller de l'évêque le confronte à une alternative et implique de sa part de l'autodiscipline : se comporter en « représentants » de ses confères d'une ou plusieurs « offres religieuses » ou se comporter en membre de la hiérarchie. Nous avons déjà noté cela précédemment lorsque nous analysions la décomposition du système d'échange au moyen de pstar. Pour que les processus informels entre prêtres puissent être considérés comme à tendance collégiale, c'est le premier comportement qui est nécessaire : cela implique d'envisager son mandat diocésain comme temporaire, n'instaurant pas une barrière symbolique avec les autres prêtres, recevoir des demandes de conseil ou de soutien personnel mais les renvoyer également particulièrement à l'égard de sa « niche sociale » et participer ainsi au maintien de la solidarité limitée entre prêtres. Il faut dire que, jusque là, les liens amicaux et de soutien personnel permettaient d'assurer la cohésion à l'intérieur des « niches sociales » et entre elles, principalement composées de jeunes prêtres qui commençaient seulement à obtenir des mandats diocésains. Mais que se passera-t-il lorsqu'un des membres d'une « niches sociale » deviendra vicaire de l'évêque et devra notamment gérer les affectations de ses confrères ? En un mot, une régulation évêque – prêtres suppose que le système d'échange ne voit pas apparaître une position hiérarchique spécifique, comme c'est le cas dans le système d'échange présenté dans le chapitre 11. Ce qui signifie principalement que la légitimité du prêtre dans son activité pastorale quotidienne (s'il continue à en avoir une) et dans son mandat diocésain provienne pour une part de sa « niche sociale ».

La position hiérarchique du système d'échange étudié résulte de deux phénomènes : principalement le fait, que les membres de la hiérarchie appartenaient pour une bonne part à deux groupes informels[339] et d'autre part les liens avec la position périphérique qui leur permet de concentrer bon nombre de demandes (collaboration, conseil et soutien personnel). A terme, si la tendance à la collégialité entre prêtres persévère, telle que nous l'avons observée, on peut imaginer que le système d'échange deviendra quasi-exclusivement un système de « niches sociales » et avec un conseil épiscopal composé de façon équilibrée à l'égard des « niches sociales ».

* * *

La première partie de ce chapitre nous a permis de démontrer d'une part l'existence d'un système d'échange généralisé et multiplexe manifestant la perception d'intérêts communs entre jeunes prêtres particulièrement et s'apparentant à un processus à tendance collégiale capable de maintenir la coopération entre les prêtres, grâce également à la complémentarité supposée entre « offres religieuses ». Ce processus est hypothétiquement capable de résister à des transformations formelles et importantes

[339] La sélection d'un groupe informel ou d'une « offre religieuse » comme membres de la hiérarchie répondait très certainement à une situation (à la fin des années 1980 et 1990) spécifique et bien différente de celle au moment de l'étude, avec notamment la polarisation à tendance extrême entre les tendances « rituelle » et « militante ».

dans le diocèse (évêque et composition du conseil épiscopal). Nous avons d'autre part souligner les modalités d'émergence de « représentants » d'une offre religieuse et plus encore de « leaders multi-statutaires » parmi les jeunes prêtres particulièrement au moyen des liens amicaux, leur permettant de jouer un rôle d'intermédiaire relationnel et politique entre « offres religieuses ». Nous avons ensuite cherché à compléter la description du processus de négociation des « valeurs précaires » entre une oligarchie de prêtres en soulignant les convergences et les divergences dans les opinions politiques des prêtres associés aux trois « offres religieuses ». Dans un deuxième temps, et en l'absence de données empiriques adéquates (concernant l'évolution des relations entre prêtres notamment du fait du changement d'évêque) nous avons cherché à observer les conséquences de l'arrivée d'un nouvel évêque, la façon dont celui-ci coexiste avec un système d'échange entre prêtres, en nous intéressant plus particulièrement à la définition et l'attribution de mandats diocésains. Apparemment, ce dernier aspect souligne l'établissement d'une division diocésaine du travail religieux entre jeunes prêtres et entre « offres religieuses » ainsi que la recherche de représentation de la diversité à l'intérieur du conseil épiscopal ; en un mot le poids du système d'échange entre prêtres sur l'évêque.

Conclusion de la cinquième partie

Cette partie concernait l'étude des relations formelles et informelles entre prêtres, la façon dont elles se combinaient et répondaient aux enjeux d'action collectif entre prêtres, tels que l'élaboration d' « offres religieuses », l'évaluation de leur activité pastorale et l'entretien symbolique de leur engagement, et la contribution à la construction d'un consensus entre prêtres. On peut conclure de cette cinquième partie que les processus informels entre prêtres – que l'on a considérés sous la forme d'un système de solidarité limitée et d'un processus de négociation des « valeurs précaires » entre une oligarchie de prêtres – contribuent largement à répondre aux enjeux d'action collective précités et se révèlent apparemment solides et autonomes à l'égard d'un évêque. Seule, cependant, une étude longitudinale du système d'échange entre prêtres portant sur les conséquences d'un changement d'évêque et dans une moindre mesure les entrées et sorties de prêtres de ce système, pourrait nous permettre de valider complètement la solidité et l'autonomie des processus informels décrits. On a cependant bien à faire à une organisation à tendance collégiale des échanges entre prêtres capables de résoudre des problèmes d'action collective (entre prêtres) sans intervention d'un leadership autocratique. Cependant, ces processus informels, fondés sur l'intérêt commun entre prêtres en matière de redéfinition de leur autorité, ne portent que sur des questions particulières aux prêtres et en ce sens doivent être considérés comme des « poches collégiales » au sein d'une organisation plus vaste.

Nous nous sommes demandés tout au long de cette partie comment les jeunes prêtres en particulier arrivent à gérer d'un côté leur revendication d'autonomie dans leur activité pastorale à l'égard des laïcs localement et à l'égard de l'évêque (et de l'administration diocésaine plus largement) ; et de l'autre la manière d'intégrer leur engagement personnel (convictions personnelles et son projet pastoral) à l'intérêt collectif assimilé à l'intérêt diocésain représenté par l'évêque. On a souligné l'interdépendance entre prêtres et laïcs dans les communautés locales, permettant aux premiers de donner une plus grande cohérence à leur activité. A l'égard des fidèles laïcs et à l'égard de l'évêque, les prêtres cherchent à se rendre indispensables en entretenant leur autorité dans les paroisses, en développant des « offres religieuses » et en cherchant à canaliser les « besoins religieux » locaux. On pourrait ajouter combien on considère dans le diocèse que l'affectation d'un jeune prêtre dans une paroisse a des conséquences importantes (dons financiers lus importants, « réveil » d'une paroisse ou zèle des fidèles laïcs), faisant de ces derniers des éléments cruciaux pour l'organisation. L'évêque quant à lui dispose du pouvoir formel (potentiel très grand), a les moyens théoriquement de résoudre de résoudre les problèmes d'action collective concernant toutes les catégories d'acteurs. Notamment il définit et attribue des « missions diocésaines » et enfin contribue de façon significative au travail d'unification par la figuration de l'unité du diocèse.

Nous avons souligné deux stratégies élémentaires mises en oeuvre par les prêtres dans la gestion de leur interdépendance et leur rapport avec les laïcs et avec l'évêque : d'un côté, la recherche ou la création d'une « niche sociale » et de l'autre, la « concurrence de statut ». La première constitue une source de légitimité soustraite de la structure formelle et du contrôle des communautés locales, fondée sur une solidarité et un consensus par polarisation limitée facilitant l'élaboration d'une « offre religieuse », l'évaluation de leur activité et l'entretien symbolique de leur engagement. L'autodiscipline des prêtres réside ici dans la préférence donnée à des groupes informels qui n'exigent qu'un engagement limité, ce qui permet à la « niche sociale » de ne pas se radicaliser et de nouer des échanges en dehors de celle-ci. La seconde répond à l'exigence de rationalisation dans la prise de décision diocésaine et à la recherche de reconnaissance par les prêtres auprès de leurs confrères et auprès de l'évêque. Permettre au plus compétent d'accéder à une « mission diocésaine » dont l'attribution est contrôlée par l'évêque, conjugué à la sélection (théoriquement) de prêtres relativement centraux et « multi-statutaires » au sens de capables de jouer les intermédiaire entre « offres religieuses » ont comme conséquence (dans le sous-système de « niches sociales ») une implication directe ou indirecte du plus grand nombre de prêtres à la prise de décision et facilite son effectivité. La possibilité d'exprimer des opinions divergentes en matière de « valeurs précaires » et l'usage du critère de compétence améliorent la qualité de la prise de décision. Le contrôle par l'évêque de l'attribution des mandats étendus facilite la convergence des échanges entre prêtres vers le centre diocésain.

On peut imaginer trois configurations hypothétiques du système d'échange entre prêtres. Premièrement, un système divisé entre une position hiérarchique, composée de « dignitaires » sélectionnés par l'évêque comme des « hommes de confiance » et une position périphérique composée de « prêtres de base » isolés les uns à l'égard des autre. Les tensions hiérarchiques entre les deux positions ont toutes les chances d'être fortes. Ces deux positions reproduisent la division entre haut et bas clergé. Un deuxième modèle reprend l'existence d'une position hiérarchique mais la position périphérique est remplacée par des « clans de prêtres » séparés les uns des autres, composés d'associations de prêtres fondées sur un degré élevé d'engagement, de solidarité et entretenant un consensus par polarisation à tendance extrême. Le diocèse est alors quasi ingouvernable et la position hiérarchique a toutes les chances d'être composée par un « clan » plus ou moins capable faire le lien avec les autres clans ou dotés des ressources culturelles pour gouverner. Un troisième modèle des échanges entre prêtres est constitué par un système de « niches sociales » au sein duquel aucune position hiérarchique n'apparaît, le conseil épiscopal n'étant plus considéré comme le conseil de l'évêque en tant que tel mais comme un conseil de représentation de la diversité du diocèse auprès de l'évêque ; les prêtres le composant se comportant comme des représentants d'une « offre religieuse » suffisamment en liens avec les représentants ou membres d'autres « offres religieuses », ce qui ne peut que faciliter la construction d'un consensus. Les échanges entre prêtres s'organisent de façon pleinement collégiale dans le troisième modèle.

La dernière partie de notre étude propose quelques éléments de réflexion sur ce dernier aspect. Il semble bien que le « sous-système de niches sociales » se soit imposé (dans un premier temps en tout cas) à l'évêque. Celui-ci a en effet distribué de façon équilibrée les mandats élargis entre les différentes « niches sociales » et a assuré leur représentation au sein du conseil épiscopal. De son côté, l'évêque n'est cependant pas démuni afin d'influencer le système d'échange et mettre en oeuvre ses propres convictions, ne serait-ce que dans la distribution des « missions diocésaines ». Du côté des prêtres, la cohésion entre « niches sociales » est la garantie de leur autonomie et de leur capacité à peser sur les prises de décision diocésaine. Cela pourrait exiger de leur part une sorte de réciprocité différée dans la prise de décision, appuyant un jour de façon consensuelle une décision favorable aux convictions d'une offre donnée (la pastorale des « vocations sacerdotales » pour les rituels, par exemple) pour le lendemain s'assurer de l'appui de ces prêtres pour une décision favorable aux autres offres.

CONCLUSION GENERALE

La collégialité entre prêtres a été définie dans cette étude par la capacité de ces derniers à résoudre des problèmes d'action collective sans intervention d'un leadership autocratique. Avons-nous au terme de cette étude confirmé l'existence d'un tel phénomène ? Selon nous, il n'y aucun doute que la collégialité entre prêtres s'est renforcée dans la période contemporaine dans le diocèse étudié, principalement du fait de la complexité de l'activité pastorale qui devient difficilement routinisable et de l'assouplissement des relations hiérarchiques à l'intérieur de l'Eglise catholique, synonyme d'acclimatation dans le contexte français à un modèle moins autoritaire. Nous avons également souligné que l'action collective entre prêtres est indissociable de leur volonté de se ménager une place spécifique, autre que celle de « fonctionnaire des sacrements » ou de « simple exécutant » d'un plan pastoral élaboré par l'échelon hiérarchique supérieur. Elle s'inscrit également dans le cadre d'un modèle de négociation de l'engagement par les prêtres auprès de l'institution qu'ils ont intégré.

Quelles sont les conditions de l'existence de phénomènes collégiaux entre prêtres ? Six éléments nous apparaissent remarquables à l'égard de ces phénomènes. Tout d'abord, la complexité de l'activité pastorale est un élément nécessaire qui renforce l'interdépendance entre acteurs religieux, et entre prêtres notamment. Pour ces derniers, la façon d'investir l'activité pastorale est indissociable de la définition de leur place que ce soit par rapport aux laïcs en responsabilité, aux diacres permanents ou encore à l'évêque. Cette complexité de l'activité pastorale provient, outre la nature de cette tâche, du phénomène d' « exculturation » du catholicisme à l'égard de la société française, de la perte d'emprise d'une institution qui a longtemps dominé l'organisation sociale. Il s'agit également dans cette perspective de promouvoir, pour les prêtres, une offre religieuse indissociable de leur engagement.

Un deuxième élément concerne l'émergence dans le diocèse étudié d'une nouvelle génération de prêtres, mobilisés quant à la recomposition de leur autorité dans les communautés locales et dotés d'un niveau de diplôme religieux élevé indiquant une tendance à s'investir intellectuellement dans leur activité. Troisièmement, l'association de la vocation presbytérale à un projet personnel soulève la question de son intégration à l'intérieur de l'institution catholique. Le recrutement social, urbain et aisé des prêtres, l'affectation à durée déterminée (facteur de dissociation entre le prêtre et la paroisse, et leur projet respectif) et enfin la tendance intramondaine chez les prêtres connectant leur vie spirituelle avec leur activité pastorale (autrement dit leur engagement avec le développement d'une activité pastorale en conséquence) favorisent l'expression et la négociation de leur engagement.

Ensuite, le processus de rationalisation du catholicisme en France et dans l'activité pastorale particulièrement a conduit à modifier l'activité pastorale : son articulation avec une dimension théologique pratique, la conception rationnelle de l'activité pastorale sous la forme de projets articulant

des moyens adaptés à une finalité négociée localement et l'introduction relative des principes d'efficacité et de performance des prêtres, susceptibles de modifier la forme de la concurrence entre prêtres et entre offres religieuses.

La convergence diocésaine de l'activité pastorale, c'est-à-dire le recherche de légitimité à l'intérieur du diocèse, s'observe avec la crise de l'Action catholique et le retour à la paroisse, la promotion des « laïcs en responsabilité » avec lettre de mission épiscopale, la mise en oeuvre de synodes ou de démarches synodales, la conception de l'évêque et l'affaiblissement de la conférence épiscopale nationale. Ce phénomène de convergence diocésaine s'observe chez les jeunes prêtres par la tendance à former des groupes d'affinité « sans étiquette » à l'intérieur du diocèse, soustrait du cadre hiérarchique, plutôt qu'à rejoindre des associations de prêtres organisées de façon extra diocésaine.

Un dernier élément concerne la diversification des « offres religieuses » par rapport à la diversité sociale et religieuse du diocèse étudié. C'est le propre du type Eglise que d'intégrer dans son organisation des membres dont les modes d'appartenance sont diverses en intensité et en nature. L'élaboration d' « offres religieuses », en plus d'être présentée par les prêtres comme une réponse aux demandes des fidèles, répond à la complexité de l'activité pastorale mentionnée précédemment, s'associe à l'engagement du prêtre et s'insère dans une entreprise de rationalisation et de systématisation de l'activité pastorale.

Cet ensemble de phénomènes, dont les interactions sont complexes et qu'il faudrait approfondir, nous paraît expliquer l'émergence de processus sociaux entre prêtres susceptibles de renforcer la collégialité entre eux. Ces processus sociaux sont le résultat de la combinaison de deux stratégies élémentaires.

Premièrement, la recherche ou la création d'une « niche sociale » répond à l'exigence d'élaboration de projets pastoraux adaptés, à l'enjeu de définition de la place spécifique du prêtre et à l'entretien symbolique de leur engagement. Les « niches sociales » peuvent être assimilées à des sources de légitimité pour les prêtres. Ou plus précisément elles constituent des sous-ensembles de prêtres exerçant dans un même diocèse, développant et entretenant au moyen d'échanges de collaboration, de conseil, d'amitié et de soutien personnel un consensus local et partiel quant à l'orientation pastorale et théologique de leur activité. Si l'existence de groupes d'affinité entre prêtres est un fait relativement connu, leur contribution à l'activité pastorale et au travail d'unification est apparue plus nettement dans notre étude. Resteraient néanmoins à mieux connaître la dynamique de ces groupes, et la façon dont ils s'articulent avec la dimension hiérarchique (ce qui pose notamment la question de la sélection de proches conseillers par l'évêque) et avec la « concurrence de statut ».

La « concurrence de statut » est un phénomène plus difficile à étudier du fait qu'il touche à un aspect trivial, ou bien souvent traité comme tel, de la carrière du prêtre (ambitions cachées des prêtres ou rapports avec l'évêché). La rationalisation de l'organisation des diocèses tend à clarifier le phénomène, en exigeant une prise de décision fondée sur des « raisons positives » et sur des compétences pastorales. Elle dérive pour les prêtres de la nécessité de défendre leur projet pastoral au milieu d'un ensemble

d'offres multiples. Elle aboutit à la distribution par l'évêque de mandats élargis aux prêtres dotés d'une compétence (au sens large) reconnue par leurs confrères. A l'égard de ces deux stratégies élémentaires (niches et concurrence de statut), l'affectation à durée déterminée des prêtres n'a pas été sans effet. D'une part elle a contribué à enrayer le phénomène de routinisation possible de l'activité pastorale en obligeant les prêtres à repenser leur activité à chaque nouvelle nomination. D'autre part elle a participé à l'introduction de la culture de la performance pastorale des prêtres.

Deux processus sociaux entre prêtres ont été étudiés. Premièrement, le système d'échange entre prêtres manifeste et entretient une division informelle du travail autour d'« offres religieuses », et principalement les offres militante, rituelle et intellectuelle. Interprété comme une forme de solidarité limitée, il répond à la question de la coopération entre prêtres ainsi qu'à celle du contrôle de la qualité de leur activité, en terme de travail sur la cohérence de celle-ci avec l'engagement du prêtre. On peut facilement supposer que le « sous-système de niches sociales » sera amené à se généraliser à l'ensemble du système d'échange entre prêtres. Deuxièmement, l'organisation des échanges entre prêtres fait apparaître les conditions relationnelles d'émergence de prêtres « représentants » de chacune des « offres religieuses », et plus encore de ce que l'on a appelé des « représentants multi-statutaires » en position favorable afin de bâtir un consensus autour de décisions diocésaines, c'est-à-dire la redéfinition des priorités pastorales et de façon solidaire de l'organisation diocèse.

Dans ce contexte, comment peut-on définir les rapports entre l'évêque et les prêtres ? On peut développer notre propos en trois points. Premièrement, face à la complexité de l'activité pastorale, les jeunes prêtres notamment apportent des solutions systématisées sous la forme d' « offres religieuses » renouvelées, et semblent susciter à des degrés divers un enthousiasme de la part des fidèles. Autrement dit, leur activité se révèle (et c'est le travail politique des prêtres d'entretenir une telle perception) indispensable à l'organisation et exige une relative autonomie. Ensuite la division du travail en « offres religieuses » irréductibles les unes aux autres a comme corollaire une fragmentation du leadership pastoral. Ce dernier ne peut être concentré dans les mains d'une personne. L'émergence de « représentants » de chaque « offre religieuse » parmi le clergé presbytéral répond à la prise en charge de ce leadership. La cohésion au sein de cette sorte d' « oligarchie » de prêtres facilite la construction d'un consensus. Elle repose en grande partie sur la priorité donnée au rapport à prétention universelle prêtre / fidèles laïcs.

Dans ce cadre, l'évêque dispose de prérogatives formelles importantes dans la définition des priorités et de façon générale dans la prise de décision. Son rôle de représentation de l'unité du diocèse est fondamental et est de l'intérêt de tous les prêtres investis au niveau diocésain. La politique de l'évêque (c'est-à-dire la mise en œuvre de son propre engagement) peut difficilement se passer d'un clergé presbytéral caractérisé par une relative cohésion (plutôt que par l'isolement). Les principaux points d'articulation résident, outre l'affectation des prêtres dans les communautés locales, dans la définition et l'attribution de mandats diocésains.

* * *

Plusieurs aspects dans cette étude auraient mérité un traitement plus approfondi. Premièrement, quelle place les « laïcs en responsabilité » et les « diacres permanents » occupent-ils à l'égard du travail d'acculturation et de préservation, de diversification et d'unification ? De quelles façons s'intègrent-ils au système d'échange entre prêtres tel que nous l'avons construit et représenté ? Quelle part prennent-ils dans la prise de décision diocésaine ? Notre étude partant d'un phénomène préconstruit (le prêtre) et d'un enjeu (la redéfinition de l'autorité presbytérale), nous avons conduit notre étude en nous limitant à ces deux éléments.

Deuxièmement, le travail d'acculturation proprement dit pourrait faire l'objet d'une analyse plus précise. Rappelons que dans le chapitre 7, nous avions par exemple souligné l'emploi du concept de « divinisation » par les prêtres associés à l'offre intellectuelle : cette notion apparaît d'un coté mobilisée afin de répondre au désir d'accomplissement personnel, caractéristique des sociétés post-modernes et peut-être plus particulièrement de certaines catégories sociales, et de l'autre permettre la socialisation de ce désir d'accomplissement dans le cadre catholique. Il faudrait systématiser l'étude sur un ensemble de concepts, de symboles ou de rites et repérer d'une part les usages adaptés, et la façon dont ils sont réceptionnés, et d'autre part leur emploi différent selon les contextes ou les offres religieuses.

Enfin l'étude des échanges entre prêtres à quelques années d'intervalle apporterait des éléments essentiels : mesurer la solidité du système d'échange entre prêtres, la façon dont il pèse sur l'évêque, par l'intermédiaire de la composition du conseil épiscopal ou encore les entrées et les sorties au sein des « niches sociales ». Dans cette perspective, une étude qualitative plus précise sur les échanges à l'intérieur des groupes d'affinité entre prêtres, la relation avec l'accompagnateur spirituel et la façon dont ces deux sources de légitimité cohabitent, avec le cadre hiérarchique et les liens noués à l'intérieur de la communauté locale, serait nécessaire.

La coexistence entre la bureaucratie et la collégialité a été considérée sous l'angle de la création et du maintien de poches collégiales entre prêtres dans le contexte d'une organisation transnationale bureaucratisée. Notre étude vient confirmer la pertinence des concepts (stratégies élémentaires et processus sociaux articulés au phénomène collégial) développés par Lazega ainsi que l'emploi de l'analyse des réseaux de relations à l'intérieur d'une organisation telle qu'un diocèse. Dans notre étude, la collégialité entre prêtres leur permet principalement de limiter l'autorité hiérarchique. Elle permet également de prendre en charge les exigences de diversité et d'unité, en renforçant la spécificité de l'engagement des prêtres associée à leur « offre religieuse » (rapport particulariste), tout en préservant le rapport générique à l'égard des laïcs et la définition de la place spécifique du prêtre (rapport universaliste). De façon plus générale, l'introduction de « poches collégiales » à l'intérieur du type Eglise

facilite l'intégration d'engagements différents dans une même institution, tout en ne faisant pas obstacle à la construction d'un consensus.

On peut d'ailleurs s'interroger sur l'emploi de raisonnements et d'outils issus de la sociologie du travail et des organisations, habituellement mobilisés dans un contexte non-religieux. Leur mobilisation s'est-elle révélée fructueuse et suffisante alors que la sociologie des faits religieux s'interroge sur la spécificité des faits religieux et la manière d'opérationnaliser celle-ci dans des études empiriques (Willaime, 2003) ? La mobilisation de l'analyse des réseaux de relations a permis de décrire de façon systématique la dimension informelle, articulée à celle formelle, de l'organisation de l'activité pastorale entre prêtres, et sous-jacent la discipline sociale nécessaire à la formation et au maintien de « poches collégiales » entre eux. Sans cette méthode, il nous aurait été très difficile d'observer autant la division informelle du travail entre prêtres autour des trois « offres religieuses » que la cohésion entre « niches sociales » nécessaire à la construction d'un consensus. Même s'il manque à cette étude des données ethnographiques plus précises, ces différents phénomènes participent également à l'entretien de l'engagement des prêtres. Les niches sociales, et plus précisément les groupes d'affinité, permettent le maintien de la plausibilité et de la signification religieuse de leur activité. Elles facilitent le travail de cohérence à l'égard de leur rapport personnel au dieu catholique. Cette dimension proprement religieuse est solidaire de la redéfinition de la place spécifique du prêtre et de l'élaboration de projets pastoraux. Beaucoup de choses restent cependant à approfondir dans ce domaine, afin de préciser les interactions entre les dimensions « religieuses » et « non-religieuses » du religieux, et cela dans d'autres contextes que celui catholique.

BIBLIOGRAPHIE

Abbruzzese S., « Centralisation diocésaine et production institutionnelle de la participation », Palard J. (sous la dir.), *Le gouvernement de l'Eglise catholique – synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf, 1997, pp. 97-112

Abbruzzese S., « Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, vol. 107, pp. 5-19

Anderson, C., Wasserman, S., et Crouch, B., « A p* primer: Logit models for social networks », *Social Networks*, 1999, vol. 21, pp. 37-66

Argenson (d') A., « Collégialité épiscopale et responsabilité personnelle de l'évêque selon Vatican II et la pratique récente de l'Eglise », *L'Evêque dans l'histoire de l'Eglise*, Actes de la rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud-l'Abbaye (oct. 1983), Angers, Presse universitaire d'Angers, 1984, pp. 221-230

Bailey S. et Marsden P.V., « Interpretation and interview context: examining the General Social Survey name generator using cognitive methods », *Social networks*, 1999, vol. 21, pp. 287-309

Balswick J.O. et Faulkner G.L., « Identification of ministerial cliques: a sociometric approach », *Journal for the scientific study of religion*, 1970, vol. 9 n°4, pp. 303-310

Balswick J.O. Layne N., « Studying social organization in the local church », *Review of religious research*, 1973, vol. 14, pp. 100-110

Becker H.S., *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985 trad. (1963), 247 p.

Beckford J.A., « Religious organization », *Sociologie contemporaine*, 1973, vol. 21 n°2, pp. 7-166

Beckford J.A., « Religious organization: a survey of recent publication », *Archives de sciences sociales des religions*, 1984, vol. 29 n°59-1, pp. 83-102

Bertin G., « Processions, fêtes rituelles et pèlerinages dans le bocage Bas-normand », Belmont N. et Lautman F., *Ethnologie des faits religieux*, Paris, CTHS, 1993, pp. 19-33

Birbaum P. et Badie B., *Sociologie de l'Etat* (2ème ed. 1982), Paris, Hachette, 1979, 238 p.

Bizeul D., *Le métier de curé : sur le clergé rural nantais entre 1900 et 1960*, Thèse de 3ème cycle en sociologie, Paris, EHESS, 1980, 507 p.

Blaise J.L., « L'entretien d'évaluation pour les prêtres – Actualités. Bien-fondé. Modalités. Implications. », *Prêtres diocésains*, mai 2002, pp. 191-199

Boer, P., Huisman, M., Snijders, T.A.B. et Zeggelink, E.P.H., *StOCNET: an open software system for the advanced statistical analysis of social networks. Version 1.4*, Groningen, ProGAMMA / ICS, 2003

Bonnet S., « Une hypothèse de recherche : le clergé et la petite bourgeoisie en France », *Recherches et débats* : « Elites et masses dans l'Eglise », 1971, n°71, pp. 133-144

Bonzon A., *L'esprit de clocher : prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais 1535-1650*, Paris, Cerf, 1999, 527 p.

Bormann G., « Etudes sur l'idée et la réalité de la profession des pasteurs au Wurtemberg. La provenance des pasteurs. Un aperçu historico-statistique sur la période allant de 1700 à 1965 », *Social compass*, 1966, vol. 13 n°2, pp. 95-138 (résumé traduit en français pp. 179-182)

Bormann G., « L'organisation sociale de l'Eglise du Wurtemberg », *Social compass*, 1969, vol. 16 n°2, pp. 185-225

Boudon J.O., *L'épiscopat français à l'époque concordataire, 1802-1905*, Paris, Cerf, 1996, 589 p.

Boudon J.O., « Les diocèses durant la Révolution française 1789-1802 », Diocèse de Versailles - « Bicentenaire du diocèse de Versailles, 1802-2002 », *Revue de l'histoire de Versailles et des Yvelines*, 2002, t. 86, pp. 166-191

Bouju I., « Géographie des mouvements et réseaux des chrétiens », Bertrand J.R. et Muller C. (sous la dir.), *Religions et territoires*, Paris, l'Harmattan, 1999, pp. 215-224

Boulard F., *Essor ou déclin du clergé français*, Cerf, Paris, 1950, 479 p.

Bourdieu P., *Algérie 60 : structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1960, 123 p.

Bourdieu P., Chamboredon J.C. et Passeron J.C., *Le métier de sociologue – préalables épistémologiques*, Paris, Mouton, 1968, 357 p.

Bourdieu P., « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de Sociologie*, 1971(a), vol. 12, pp. 295-334

Bourdieu P., « Le marché des biens symboliques », *Année sociologique*, 1971(b), vol. 22, pp. 49-126

Bourdieu P. et Saint Martin (de) M., « La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, n° 44 et 45, pp. 2-54

Bourdieu P., « Espace social et genèse des « classes » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1984, n°52-53, pp. 3-12

Bourdieu P., « L'économie des biens symboliques », *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, pp.177-217

Bourdieu P., « De la maison du roi à la raison d'Etat – un modèle de genèse du champ bureaucratique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°118, 1997, pp. 55-68

Bourdieu P., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, 423 p.

Boutry P., *Prêtres et paroisses au pays du Curé d'Ars*, Paris, CNRS, 1986, 712 p.

Brémond d'Ars N. (de), *Société monétaire et religion : la circulation de l'argent dans les paroisses catholiques contemporaines en France*, Paris, Thèse de doctorat de sociologie, EHESS, 2000(a), 2 vol., 604 p.

Brémond d'Ars N. (de), « L'argent dans la vie des paroisses catholiques en France », *Journal de l'Ecole de Paris*, 2000(b), n°29, 13 p.

Brewer D.D. et Yang B.L., « Patterns in the recall of persons in a religious community », *Social networks*, 1994, vol. 16, pp. 347-379

Burt R.S., *Toward a structural theory of action: network models of social structure, perception and action*, New York, Academic press, 1982, 381 p.

Burt R.S., *STRUCTURE 4.2 – Reference manual*, New York, Columbia university, 1991, 236 p. Disponible en ligne : http://www.gsbwww.uchicago.edu/fac/ronald.burt/ teaching/

Cantrell R., Donohue G. et Krile J., « The external adaptation of religious organizations », *Sociological analysis*, 1980, vol. 41 n°4, pp. 351-364

Cantrell R., Donohue G. et Krile J., « Parish autonomy: measuring denominational differences », *Journal for the scientific study of religion*, 1983, vol. 22 n°3, pp. 276-287

Chalendar X. (de), *Les prêtres*, Paris, Seuil, 1963, 191 p.

Charles F., *La génération défroquée*, Paris, Cerf, 1986, 154 p.

Charlier J.E. Moens F. et Nahon S., « Ville et paroisse d'élection : des églises et des pratiques catholiques à quarante ans d'écart », *Recherches sociologiques*, 1999, vol. 30 n°1, pp. 85-102

Chattelier L., « Une enquête à ouvrir : les collaborateurs directs de l'évêque (suffragants et vicaires généraux) dans l'Europe des XVIe-XVIIe siècles », Chaix G. (sous la dir.), *Le diocèse : espaces, représentations, pouvoirs – France, XVe au XXe siècle*, Paris, Cerf, 2002, pp. 179-198

Cholvy G., « Les vocations sacerdotales et religieuses du diocèse de Montpellier 1801-1956 », *Annales du Midi*, 1959, n°45, pp. 222-229

Cholvy G. et Hilaire Y.M., *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1930-1988*, Toulouse, Privat, t. 3, 1988, 569 p.

Cholvy G., « La reconstruction des diocèses après le Concordat : une restauration ou une rénovation ? », Chaix G. (sous la dir.), *Le diocèse : espaces, représentations, pouvoirs – France, XVe au XXe siècle*, Paris, Cerf, 2002, pp. 87-107

Coleman J.A., « Church-sect typology and organizational precariousness », *Sociological analysis*, 1968, vol. 29 n°2, pp. 55-66

Courcy R., « Productions d'assemblée et décisions épiscopales dans les diocèses du sud-ouest », Palard J. (sous la dir.), *Le gouvernement de l'Eglise catholique – synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf, 1997, pp.287-304

Courcy R., « La paroisse et la modernité – lieu fondateur et arguments actualisés », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, vol. 107, pp. 21-39

Cross R., Borgatti S.P. et Parker A., « Beyond answers: dimensions of the advice network », *Social networks*, 2001, vol. 23, pp. 215-235

Crozier M., *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil, 1963, 382 p.

Crozier M. et Friedberg E., *L'acteur et le système*, Paris, Seuil, 1977, 500 p.

Damien A., « Le bicentenaire d'un diocèse atypique : Versailles », Diocèse de Versailles – « Bicentenaire du diocèse de Versailles, 1802-2002 », *Revue de l'histoire de Versailles et des Yvelines*, 2002, t. 86, pp. 235-245

Darré J.P., *La production de connaissance pour l'action : arguments contre le racisme de l'intelligence*, Paris, Eds. de la Maison des sciences de l'homme, 1999, 244 p.

Davies C., « Professional in bureaucracies: the conflict thesis revisited », Dingwall R. et Lewis P. (eds), *The sociology of the professions*, Londres, MacMillan, 1983, pp. 177-194

Davis J., « Introduction » , Davis, J (ed.), *Religious organization and religious experience*, London and New York, Academic Press, 1982, pp. 2-7

Desportes P., « Les sociétés confraternelles de curés en France du Nord au Bas Moyen Age » , *Actes du 109e congrès nationales des sociétés savantes*, Dijon, 1984, t. 1, pp. 295-309

Desportes P., « Réflexions sur la paroisse urbaine en France du nord au bas Moyen Age », *Histoire de la paroisse* : actes de la 11ème rencontre d'histoire religieuse à Fontevrault les 2 et 3 octobre 1987, Angers, Presse universitaire d'Angers, 1988, pp. 45-58

Dewey G., « The resolution of role conflict among clergymen », *Sociological analysis*, vol. 32 n°1, 1971, pp. 21-30

Diocèse de Montpellier (sous les auspices de Mgr M.N. Fournier), *Manuel du jeune prêtre (qui sort du séminaire pour exercer le Saint Ministère) – ouvrage dédié au jeune clergé du diocèse de Montpellier*, Montpellier, 1827, tome 1, 591 p.

Dobbelaere K., « Une typologie de l'intégration à l'Eglise », *Social compass*, 1968, vol. 15 n°2, pp. 117-141

Doise W et Moscovici S., *Dissensions et consensus : une théorie générale des décisions collectives*, Paris, Puf, 1992, 296 p.

Dole G., « Les syndicats ecclésiastiques », *L'année canonique*, vol. 30, 1987, pp. 185-233

Donégani J.M. et Lescane G., *Catholicismes de France*, Paris, Desclée : Bayard presse, 1986, 287 p.

Donégani J.M., *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1993, 485 p.

Donégani J.M., « Identités religieuses et pluralité des rapports au monde », Bréchon P., Duriez B. et Ion J., *Religion et action dans l'espace public*, Paris, l'Harmattan, 2000, pp. 211-224

Donégani J.M., « Inculturation et sécularisation », *Prêtres diocésains*, mars-avril 2001, pp. 123-145

Driedger L., « Religious typology and the social ideology of the clergy », *International journal of comparative sociology*, 1976, vol. 17 n°1-2, pp. 1-18

Dubach A., « La capacité des Eglises à créer un lien entre elles et leurs membres », Campiche R.J., *Croire(s) en Suisse*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992, pp. 119-150

Duchêne J., *Contribution bibliographique et documentaire à l'histoire du diocèse de Versailles*, Versailles, Bibliothèque du Grand Séminaire de Versailles, 1999, 300 p.

Duijn M. (van), Snijders T. et Zijlstra B., « p2: a random effects model with covariates for directed graph », *Statistica Neerlandica*, 2004, vol. 58 n°2, pp. 234-254

Duperray G., « Une nouvelle crise de la catéchèse (1971-1983) », *Lumière et vie*, 1984, n°169, pp. 5-23

Duriez B., « Clercs, nouveaux clercs et laïcs. Compétence, statut et autorité dans l'Eglise catholique en France », *Colloque « Les transformations de l'autorité religieuse »*, Association française de sciences sociales des religions, Paris, 2001, 14 p.

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (4e éd. « Quadrige », 1998), Puf, Paris, 1912, 647 p.

Elias N. et Scotson J., *Logiques de l'exclusion : enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard, 1997 trad. (1965), 278 p.

Etzioni A., *Les organisations modernes*, Paris, Gembloux, 1971 trad. (1964), 221 p.

Faure A. (1986), « Où est la vérité ? Déplacements et enjeux d'une question », *Lumière et Vie*, t. 35 n°180, pp. 5-17

Feld S.L. et Carter W.C., « Detecting measurement bias in respondent reports of personal networks », *Social networks*, 2002, vol. 24, pp. 365-383

Fischer C.S., « What do we mean by « friend »? An inductive study », *Social Networks*, 1982, vol. 3, pp. 287-306

Gannon T.M., « Priest/minister: profession or not profession? », *Review of religious research*, 1971, vol. 12 n°2, pp. 66-79

Gannon T.M., « The impact of structural differences on the catholic clergy », *Journal for the scientific study of religion*, 1979a, vol. 18 n°4, pp. 350-362

Gannon T.M., « The effect of segmentation in the religious clergy », *Sociological analysis*, 1979b, vol. 40 n°3, pp. 183-196

Garelli F., « Choix des appartenances et mobilité territoriale des croyants en Italie », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, vol. 107, pp. 41-53

Gargan E.T., « The priestly culture in modern France », *Catholic historical review*, 1971, vol. 57, pp. 1-20

Gargan E.T. et Hanneman R.A., « Recruitment of the clergy in nineteenth-century France: 'Modernization » and 'Decline' ? », *Journal of interdisciplinary history*, 1978, vol. 9 n°2, pp. 275-295

Gaudemet J., *Eglise et cité – histoire du droit canonique*, Cerf – Montchrestien, Paris, 1994, 740 p.

Gellard J., « Pouvoirs et stratégies dans l'administration d'un diocèse », *Recherches en sciences religieuses*, 1977, vol. 65 n°4, pp. 505-542

Gibellini R., *Panorama de la théologie du XXe siècle*, Paris, Cerf, 1994, 684 p.

Goudet B., « Qui parle ? Approche phénoménologique et analyse des formes et statuts de parole dans une assemblée synodale interdoyennés », Palard J. (sous la dir.), *Le gouvernement de l'Eglise catholique – Synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf, 1997, pp. 207-228

Gough A., *Paris et Rome, les catholiques français et le pape au XIXe siècle* (trad. 1996), Paris, l'Atelier, 1986, 319 p.

Granfield P., « Légitimation et bureaucratisation du pouvoir dans l'Eglise », *Concilium*, 1988, vol. 217, pp. 109-117

Grémion C. et Levillain P., *Les lieutenants de Dieu – Les Evêques de France et la République*, Fayard, Paris, 1986, 414 p.

Grignon C., « Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique », *Actes de la recherché en sciences sociales*, 1977, n°16, pp. 3-34

Hahn A., « Contribution à la sociologie de la confession et autres formes institutionnalisées d'aveu : autothématisation et processus de civilisation », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, n°62-63, pp. 55-68

Harper C.L. et Schulte-Murray R.K., « Religion and the sociology of culture: exploring the organizational cultures of two Midwestern roman catholic diocese », *Review of religious research*, 1998, vol. 40, n°2, pp. 101-119

Harris C.C., « Reform in a normative organization », *Sociological review*, 1969, vol. 27 n°2, pp. 167-185

Harris M., « A special case of voluntary associations? Towards a theory of congregational organization », *British journal of sociology*, 1998, vol. 49 n°4, pp. 602-618

Hébrard M., « Pluralité des lieux de référence dans le catholicisme », Bertrand J.R. et Muller C. (sous la dir.), *Religions et territoires*, Paris, l'Harmattan, 1999, pp. 89-101

Hervieu-Léger D. (avec la collaboration de Champion F.), *Vers un renouveau du christianisme ? Introduction à une sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, 395 p.

Hervieu-Léger D., « De quelques recompositions culturelles du catholicisme français », Sociologie et sociétés, 1990, vol. 22 n°2, pp.195-206

Hervieu-Léger D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, 273 p.

Hervieu-Léger D., *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, 289 p.

Hervieu-Léger D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, 336 p.

Holland P.W. et Leinhardt S., « The structural implications of measurement error in sociometry », *Journal of Mathematical Sociology*, 1973, vol. 3, pp. 85-111

Hopewell J.F., *Congregations: stories and structures*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, 219 p.

Hougland J.G. et Wood J.R., « 'Inner circles' in local churches: an application of Thompson's theory », *Sociological analysis*, 1979, vol. 40 n°3, pp. 226-239

Hougland J.G. et Wood J.R, « Participation in local churches: an exploration of its impact on satisfaction, growth and social action », *Journal for the scientific study of religion*, 1982, vol. 21 n°4, pp. 338-352

Iannaccone L.R., Olson D.V.A. et Stark R., « Religious resources and church growth », *Social forces*, 1995, vol. 74 n°2, pp. 705-731

Isambert F.A., « Nouveaux prêtres ou aggiornamento du clergé français », Reynaud J.D. (sous la dir.), *Tendances et volontés de la société françaises*, Paris, Sedeis, 1966, 520 p.

Isambert F.A., « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, 1976, vol. 17, pp. 573-589

Isambert F.A., « Le sociologue, le prêtre et le fidèle », Mendras H. (sous la dir.), *La sagesse et le désordre*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 219-245

Jonas, « Les conseils presbytéraux », *Jonas* (supp. à la revue « Jésus »), 1992, n°73, 42 p.

Julia D., « La crise des vocations – Essai d'analyse historique », *Etudes*, 1967, t. 326, fév. et mars, pp. 238-251 et 378-396

Kaufmann F.X., « Religion et bureaucratie : le problème de l'organisation religieuse », *Social compass*, 1974, vol. 21 n°1, pp. 101-107

Killworth P.D. et Bernard H.R., « Informant accuracy in social network data », *Human organizations*, 1978, vol. 35 n°3, pp. 269-286

van Kley D., *Les origines religieuses de la Révolution française* (trad., 2002), Paris, Seuil, 1996, 572 p.

Krackhardt D., « Cognitive social structures », *Social networks*, 1987, vol. 9, pp. 109-134

Kuhne G.W. et Donaldson J.F., « Balancing ministry and management: an exploratory study of pastoral activities », *Review of religious research*, 1995, vol. 37 n°2, pp. 147-163

Lambert Y., *Dieu change en Bretagne*, Paris, Cerf, 1985, 451 p.

Launay M., *Le bon prêtre : le clergé rural au 19e siècle*, Paris, Aublier, 1986, 326 p.

Launay M., *Les séminaires français au 19e et au 20e siècles*, Paris, Cerf, 2003, 261 p.

Lazega E., « Analyse de réseaux et sociologie des organisations », *Revue française de sociologie*, 1994, vol. 35, pp. 293-320

Lazega E. et Van Duijn M., « Position in formal structure, personal characteristics and choices of advisors in a law firm: logistic regression model for dyadic network data », *Social networks*, 1997, vol. 19, pp. 375-397

Lazega E., *Réseaux sociaux et structures relationnelles*, Paris, Puf, 1998, 127 p.

Lazega E., « Le phénomène collégial : une théorie structurale de l'action collective entre pairs », *Revue française de sociologie*, 1999, vol. 40 n°4, pp. 639-670

Lazega E., *The collegial phenomenon*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 346 p.

Lazega E. et Mounier L., « Interdependent entrepreneurs and the social discipline of their cooperation: a research program for structural sociology in a society of organizations », Favereau O. et Lazega E. (sous la dir.), *Conventions and Structures in economic organizations: markets, networks and hierarchies*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, 2002, pp. 147-199

Lazega E., « Rationalité, discipline sociale et structure », *Revue française de sociologie*, 2003, vol. 44 n°2, pp. 305-329

Le Doaré A., « Les prêtres-marins », Duriez B., Fouilloux E., Michel A.R., Mouradian G. et Viet-Depaule N. (sous la dir.), *Chrétiens et ouvriers en France – 1930-1970*, Paris, l'Atelier, 2001, pp. 157-167

Le Goff J., *La civilisation de l'occident médiéval*, Flammarion : champs, Paris, 1964, 366 p.

Le Goff J., « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », Bergeron L. (Ed.), *Niveaux de culture et groupes sociaux*, actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966 à l'Ecole normale supérieure, Paris: Mouton, 1967, 287 p.

Le Roy Ladurie E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (2ème ed., 1982), Paris, Gallimard, 1975, 640 p.

Lemaitre N., *Le Rouergue flamboyant : le clergé et les fidèles du diocèse de Rodez (1417-1563)*, Paris, Cerf, 1988, 652 p.

Lemaitre N. (sous la dir.), *Histoire des curés*, Paris, Fayard, 2002, 520 p.

Luidens D.A., « Bureaucratic control in a protestant denomination », *Journal for the scientific study of religion*, 1982, vol. 21 n°2, pp. 163-175

Lynch J., « L'exercice du pouvoir dans l'Eglise. Un inventaire historico-critique », *Concilium*, 1988, n°217, pp. 25-35

Marcadé J., « Les relais de l'évêque : quelques notes sur les diocèses du centre ouest au 18e siècle », Chaix G. (sous la dir.), *Le diocèse : espaces, représentations, pouvoirs – France, 15e au 20e siècle*, Paris, Cerf, 2002, pp. 245-260

Marotcaux E., *L'action pastorale de Mgr Gibier dans le diocèse de Versailles*, Paris, Mémoire de maîtrise à l'université Paris IV, 1984, dactyl., 117 p.

Maroteaux E., « Avant-propos » et « Monseigneur Gibier (1906-1931) », Diocèse de Versailles - « Bicentenaire du diocèse de Versailles, 1802-2002 », *Revue de l'histoire de Versailles et des Yvelines*, 2002, t. 86, pp. 164-165 et pp. 205-208

Marsden P.V., « Network data and measurement », *Annual review of sociology*, 1990, vol. 16, pp. 435-463

McCann J., *Church and organizations: sociological and theological enquiry*, Londres, Associated University Press, 1993, 258 p.

McSweeney B., « The priesthood in sociological theory », *Social compass*, 1974, vol. 21 n°1, pp. 5-23

Mentzer M.S., « The leader succession : performance relationship in a non-profit organization », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 1993, vol. 30 n°2, pp. 191-204

Mercator P., *La fin des paroisses : recomposition des communautés et aménagement des espaces*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 190 p.

Merton R.K., *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Colin, 1997 trad. (1957), 384 p.

Metz J.B., « Unité et pluralité : problèmes et perspectives de l'inculturation », *Concilium*, 1989, n°224, pp. 87-96

Meuvret J, « Croyances et comportements du clergé paroissial en France du Nord à la fin du Moyen Age », Garnot B. (sous la dir.), *Le clergé délinquant* (13-18e siècles), Dijon, EUD, 1995, pp. 11-64

Michel P., « La religion, objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, 2003, n°22, pp. 159-166

Mitchell R.E., « When ministers and their parishioners have different social class positions », *Review of religious research*, 1965, vol. 7 n°1, pp. 28-41

Mitchell R.E., « Age and ministry: consequences for minister-parishioner and minister-minister relations », *Review of religious research*, 1967, vol. 8 n°3, pp. 166-175

Nauss A., « Problems in measuring ministerial effectiveness », *Journal for the scientific study of religion*, 1972, vol. 11 n°2, pp. 141-151

Nauss A., « Ministerial effectiveness in ten functions », *Review of religious research*, 1994, vol. 36 n°182, pp. 58-69

Nubola C., « Les vicariats forains diocésains – Quelques notes sur un modèle d'organisation de l'espace diocésain (XVIe-XVIIe siècles) », Chaix G. (sous la dir.), *Le diocèse : espaces, représentations, pouvoirs – France, XVe au XXe siècle*, Paris, Cerf, 2002, pp. 199-214

O'Dea T.F., « Five dilemmas in the institutionalization of religion », *Social Compass*, 1960, vol. 7 n°2, pp. 161-176

Pacaud M., *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*, Paris, Nathan, 1993, 256 p.

Palard J., *Pouvoir religieux et espace social. Le diocèse de Bordeaux comme organisation*, Paris, Cerf, 1985, 324 p.

Palard J., « Le diocèse dans l'organisation territoriale de l'Eglise catholique », Guillaume P. (sous la dir.), *Le diocèse au Québec et en France au XIX et XXe siècles*, Pub. de la MSH d'Acquitaine, Bordeaux, 1990, pp. 121-143

Palard J., « L'institution catholique en recherches – l'acteur, le théologien et le sociologue », Palard J. (sous la dir.), *Le gouvernement de l'Eglise catholique – synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf, 1997, pp. 7-57

Palard J., « Les recompositions territoriales de l'Eglise catholique entre singularité et universalité – territorialisation et centralisation », *Archives de sciences sociales des religions*, 1999, vol. 107, pp. 55-75

Palard J., « Modèles institutionnels de la gestion du croire dans la sphère catholique », *Social compass*, 2001, vol. 48 n°4, pp. 549-557

Pattison, P. et Wasserman, S., « Logit models and logistic regressions for social networks: II. Multivariate relations », *British Journal of Mathematical and Statistical Psychology*, 1999, vol. 52, pp. 169-193

Pelletier D., *La crise catholique – Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, 324 p.

Perouas L, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Paris, SEVPEN, 1961, 532 p.

Perouas L., « L'évolution du clergé dans les pays creusois depuis 450 ans », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. 64, n°172, 1978, pp. 5-26

Perrow C., « A framework for comparative organizational analysis », *American sociological review*, 1967, vol. 32 n°2, pp. 194-208

Perrow C., *Complex organizations: a critical essay*, New-York, Scott, Foresman and company ed., 1972, 224 p.

Piette A., *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié, 1999, 270 p.

Potel J., *Les prêtres séculiers en France. Evolution de 1965 à 1975*, Centurion, Paris, 143 p.

Potel J., « Communiquer entre prêtres de moins de 40 ans et les autres », *Courrier Jonas*, 1997, n°15
Disponible en ligne à l'adresse suivante http://www.groupes-jonas.com/articles/zarticleA.html

Proust S., « Une nouvelle figure de l'artiste : le metteur en scène de théâtre », *Sociologie du travail*, 2001, vol. 43, pp. 471-489

Raffin P., « Propositions en vue d'une meilleure répartition des forces presbytérales disponibles », *Prêtres diocésains*, janvier 2001, pp. 10-16

Reese T.J., *Archbishop: Inside the Power Structure of the American Catholic Church*, San Francisco, Harper & Row, 1989
Disponible en ligne : http://www.americamagazine.org/reese/p-arch.htm

Rémond R., *Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges 1896-1900 – un témoignage sur l'Eglise de France*, Paris, Sirey, 1964, 242 p.

Rémy J. et Turcotte P.A., « Compromis religieux et transactions sociales dans la sphère politique », *Social compass*, 1997, vol. 44 n°4, pp. 627-640

Rémy J., « La hiérarchie catholique dans une société sécularisée : quelques hypothèses exploratoires sur l'évolution de la dimension disciplinaire et symbolique de l'autorité », *Sociologie et sociétés*, 1990, vol. 22 n°2, pp. 21-32

Reynaud J.D., *Les règles du jeu : l'action collective et la régulation sociale*, Paris, Armand Colin, 1993, 305 p.

Rogé J., *Le simple prêtre : sa formation, son expérience*, Paris, Casterman, 1965, 338 p.

Rousseau A., « Religion, culture et rapports sociaux – pour une position sociologique de la question de la religion populaire », *Recherches en sciences religieuses*, 1977, vol. 65 n°3, pp. 473-504

Rousseau A., « Au temps de Vatican II (1960-1980) », Lebrun F. (sous la dir.), *Histoire des catholiques de France*, Toulouse, Privat, 1980, pp. 531-566

Rousseau A., « Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Eglise », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44 et 45, 1982(a), pp. 55-68

Rousseau A., « Le jeune clergé des années 70 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44 et 45, 1982(b), p. 69

Routhier G., *Les pouvoirs dans l'Eglise : étude du gouvernement d'une Eglise locale : l'Eglise de Québec*, Québec, Paulines, 1993, 523 p.

Routhier G., *Le défi de la Communion – Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994, 307 p.

Schilling T.P., *Conflict in the catholic hierarchy: a study of coping strategies in the Hunthausen affair with preferential attention to discursive strategies*, Utrecht, Labor Grafimedia BV, 2002, 457 p.
Disponible en ligne : www.library.uu.nl/digiarchief/dip/ diss/2003-0206-111237/

Schoenherr R. et Greeley A.M., « Role commitment processes and the american catholic priesthood », *American sociological review*, 1974, vol. 39, pp. 407-426

Séguy J., *Christianisme et société : introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Cerf, 1980, 334 p.

Séguy J., « Le clergé dans une perspective sociologique ou que faisons-nous de nos classiques ? », *Prêtres, pasteurs rabbins dans la société contemporaine*, Paris, Cerf, 1982, pp. 11-58

Shupe A.D. et Wood J.R., « Sources of leadership ideology in dissident clergy », *Sociological analysis*, 1973, vol. 34 n°3, pp. 185-201

Snijders P., « Markov Chain Monte Carlo Estimation of Exponential Random Graph Models », *Journal of Social Structure*, 2002, vol. 3 n°2,

Straits B.C., « Ego's important discussants or significant people: an experiment in varying the wording of personal network name generator », *Social networks*, 2000, vol. 22, pp. 123-140

Struzzo J.A., « Professionalism and the resolution of authority conflict among catholic clergy », *Sociological analysis*, 1970, vol. 31 n°2, pp. 92-106

Suaud C., *La vocation : conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Minuit, 1978, 580 p.

Suaud C., « Une double conversion des premiers prêtres-ouvriers », Duriez B., Fouilloux E., Michel A.R., Mouradian G. et Viet-Depaule N. (sous la dir.), *Chrétiens et ouvriers en France – 1930-1970*, Paris, l'Atelier, 2001, pp. 132-156

Sutter J., « Vocations sacerdotales et séminaires : le dépérissement du modèle clérical », *Archives de sciences sociales des religions*, 1985, vol. 30, pp. 177-196

Tabbagh V., « Effectifs et recrutement du clergé séculier français à la fin du Moyen Age », XXIIe congrès de la Société des historiens médiévales de l'enseignement supérieur public (Amiens, 1991), *Le Clergé séculier au Moyen Age*, Publ. de la Sorbonne, 1993, pp. 181-190

Tackett T., *Priest and parish in eighteen-century France : a social and political study of the curés in a diocese of Dauphiné 1750-1791*, Princeton, Princeton University Press, 1977, 350 p.

Talin K., « Les virtuoses du religieux : de l'action à la stratégie sociale. L'exemple de la Belgique et de la France », *Religiologiques*, 2000, vol. 22, pp. 15-38

Tauvron R., *Place du diaconat – Maillon de la recomposition du tissu ecclésial dans un contexte de sécularisation*, Paris, Mémoire EHESS, 1998, 173 p.

Taveneau R, « L'abbé Grégoire et la démocratie cléricale », *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. 76, 1990, pp. 235-256

Tranvouez Y., « Entre Rome et le peuple (1920-1960) », Lebrun F. (sous la dir.), *Histoire des catholiques de France*, Toulouse, Privat, 1980, pp. 455-530

Tranvouez Y., « Brest 1944-1958 : pays de mission ? », Duriez B., Fouilloux E., Michel A.R., Mouradian G. et Viet-Depaule N. (sous la dir.), *Chrétiens et ouvriers en France – 1930-1970*, Paris, l'Atelier, 2001, pp.33-46

Vallier I., « Comparative studies of roman Catholicism : dioceses as strategic units », *Social compass*, vol. 16 n°2, 1969, pp. 147-184

Vassort-Rousset B., *Les évêques de France en politique*, Paris, Cerf, 1986, 311 p.

Viet-Depaule N., « Prêtres ou ouvriers ? », Duriez B., Fouilloux E., Michel A.R., Mouradian G. et Viet-Depaule N. (sous la dir.), *Chrétiens et ouvriers en France – 1930-1970*, Paris, l'Atelier, 2001, pp. 117-131

Vigier F., *Les curés du Poitou au siècle des Lumières. Ascension et affirmation d'un groupe social : le clergé paroissial du diocèse de Poitiers de 1681 à 1792*, La Crèche, Geste Éditions, 1999, 360 p.

Villemin L., « Approche théologique du diocèse », Diocèse de Versailles - « Bicentenaire du diocèse de Versailles, 1802-2002 », *Revue de l'histoire de Versailles et des Yvelines*, 2002, t. 86, pp. 247-250

Villemin L et Caillot J., « Mission de l'Eglise qui envoie », *Prêtres diocésains*, mars-avril 2001, pp. 161-189

Vigneron P., *Histoire des crises du clergé français contemporain*, Paris, Téqui, 1976, 494 p.

Vincent C., « Les confréries de bas clercs, un expédient pour la réforme des séculiers ? L'exemple du Mans, XIIe-XIIIe siècles », XXIIe congrès de la Société des historiens médiévales de l'enseignement supérieur public (Amiens, 1991), *Le Clergé séculier au Moyen-Age*, Publ. de la Sorbonne, 1993, pp. 263-274

Wach J., *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955 (trad.), 367 p

Wachtel N., « L'acculturation », Le Goff J. et Nora P. (sous la dir.), *Faire l'histoire*, Paris, Gallimard, t. 1, pp. 174-202

Wasserman S. et Faust K., *Social network analysis: methods and applications*, Cambridge, Cambridge university press, 1994

Wasserman S. et Pattison P., « Logit models and logistic regressions for social networks: I. An introduction to Markow graphs and p* », *Psychometrika*, 1996, vol. 61, pp. 401-425

Waters M., « Collegiality, bureaucratisation and professionalization: a weberian analysis », *American journal of sociology*, 1989, vol. 94 n°5, pp. 945-972

Waters M., « Alternative organizational formations: a neo-weberian typology of polycratic administrative systems », *Sociological review*, 1993, pp. 55-81

Weber M., *Economie et société*, Paris, Plon, 2 tomes, 1971 trad., 410 p. et 423 p.

Weber M., *La sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996 (trad. J.P. Grossein), 543 p.

Willaime J.P., « L'autorité religieuse et sa pratique dans la situation contemporaine », *Lumière et vie*, 1986, t. 35 n°180, pp. 37-52

Willaime J.P., *La précarité protestante : sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fidès, 1992, 215 p.

Willaime J.P., « La construction des liens socio-religieux : essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme », Y. Lambert, G. Michelat et A. Piette (sous la dir.), *Le Religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 97-108

Willaime J.P., « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, 2003, n°22, pp. 247-268

Winling R., *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, Le Centurion, 1983, 477 p.

Winling R., « La théologie catholique en France au XXe siècle. Evolution et renouvellement », *Nouvelle revue théologique de Louvain*, 1989, vol. 111 n°4, pp. 537-555

Young L.A., *Power in religious organizations : shared décision-making in the changing catholic church*, Dissertation Abstracts International: the humanities and social sciences, 1989, 210 p.

Zijlstra B. et Duijn, M. (van), *Manual P2 version 2.0.0.7*, 2003, 28 p.

Annexe 1 : L'origine sociale des prêtres[340]

Concernant l'histoire de l'origine sociale du « bas clergé » catholiqu, il est possible de distinguer quatre étapes, s'étalant du 16e à la fin du 20e siècle. L'origine sociale des prêtres est indissociable du statut de celui-ci au sein du système social[341], c'est-à-dire plus précisément d'une forme de vie économique et d'un système de relations sociales (Julia, 1967). Autrement dit la courbe des ordinations est liée à l'évolution de la société et de la structure sociale et à son rapport avec le système ecclésiastique. La synthèse présentée ici est extraite principalement des écrits de Boulard (1950), Cholvy (1959), Julia (1967), Potel (1977), Perouas (1978), Suaud (1978) et Bizeul (1980). Elle est étendue à la période récente au moyen d'enquêtes internes au service national des vocations de l'Eglise catholique de France.

a) Au 16e siècle, le clergé des « prêtres filleuls » – décrit comme peu instruit, menant des activités extra liturgiques et plus généralement une vie proche des paysans – se recrutait principalement en milieu rural et plus rarement, semble-t-il, en milieu bourgeois[342] (Perouas, 1978).

b) Au 18e siècle, après la réforme tridentine du clergé – la conception du « prêtre séparé » et l'identification entre prêtre et pasteur, c'est-à-dire le guide d'une communauté – on assiste à une modification de l'origine sociale du clergé séculier catholique : pour un quart d'origine populaire et pour trois quarts d'origine bourgeoise (fils de maître tapissier ou d'avocat du parlement ou encore d'aubergiste) ou issu des classes moyennes du tiers-état, du monde des officiers et du monde des marchands. Cette modification de l'origine sociale peut s'expliquer par la transformation du mode de recrutement des prêtres : d'abord, l'accès au sous-diaconat supposait la possession d'une rente annuelle (sorte de critère « censitaire ») ; deuxièmement, l'accès à un bénéfice se faisait sur concours, c'est-à-dire sous la forme d'un oral réalisé devant les autorités épiscopales, ce qui exigeait un minimum de ressources culturelles (l'accès à l'enseignement secondaire est alors le monopole du monde urbain du fait de l'implantation des établissement scolaires et du cycle de production différent de celui en milieu rural ;

---

[340] Il est intéressant de mettre en parallèle le recrutement social des prêtres avec celui des pasteurs. Bormann (1966) a justement proposé l'étude de la provenance sociale du clergé luthérien de l'Eglise du Wurtemberg entre 1700 et 1965. Il part du principe que l'origine sociale du clergé est un facteur essentiel dans la formation de l'idée de la profession et dans la structure organisationnelle de cette Eglise (rapport avec l'extérieur, relations entre pasteurs et image que l'Eglise donne d'elle-même). En comparant les mondes protestants et catholiques, on observe deux types de fonctionnaires et deux mécanismes visant un équilibre entre préservation de l'autonomie de l'institution (à l'égard des groupes sociaux) / processus d'acculturation avec la société environnante : le modèle catholique du 19e siècle se caractérise par l'idéologie du « prêtre séparé », un recrutement modeste (oblat) et l'absence de descendance empêchant la constitution de lignées de prêtres alors que Bormann observe dans le cas de l'Eglise évangélique du Wurtemberg la monopolisation de la profession de pasteur par les milieux aristocratiques puis académiques (héritier) ainsi qu'une transmission familiale du métier entraînant une sorte d'immobilité sociale conjuguée à une immobilité géographique.

[341] « (...) A chaque crise structurelle de cette société – Révolution d'une part, Séparation de l'autre – correspond une crise de l'Eglise dans son ensemble et par conséquent du sacerdoce. A chaque fois l'Eglise – comme tout corps social vivant d'une tradition – s'accroche aux structures de l'étape précédente. » (Julia, 1967 : p. 392)

[342] Il faut souligner que Perouas rencontre quelques problèmes lorsqu'il s'agit de nommer les catégories sociales observées. Autrement dit on ne sait pas toujours exactement ce que recouvre exactement le recrutement « rural » ou celui « bourgeois ». Cependant dans le cas des « prêtres-filleuls », le recrutement en milieu paysan apparaît cohérent avec la place occupée par ces prêtres au sein de la communauté villageoise.

dans ce dernier, seuls les riches laboureurs pouvaient se permettre d'envoyer leurs enfants au collège). Perouas (1978) souligne que cette évolution dans l'origine sociale du clergé catholique s'accompagne d'une ouverture discrète mais majoritaire aux Lumières, tout en ayant provoqué (avec l'expulsion des jésuites et l'ébranlement des infrastructures scolaires) une « crise » des vocations sacerdotales selon Julia (1967 : p. 242). Ce dernier précise également que la régression quantitative du nombre des prêtres a précédé la réforme institutionnelle au 16e siècle.

c) Le 19e siècle voit la ruralisation des vocations sacerdotales, phénomène que nuance Julia (1967 : p. 250). Ainsi sur 335 prêtres ordonnés en Creuse entre 1830 et 1860, 43% sont-ils fils de cultivateur, 40% fils d'artisan ou de petit commerçant et 18% appartiennent à la bourgeoisie (marchands ou propriétaires) (Perouas, 1978). Il faut souligner que le Concordat de 1802 modifia le statut social du prêtre : « fonctionnaires appointés par l'Etat, les curés et desservants font partie des notables, même si leur condition économique demeure relativement médiocre et si leur indépendance vis-à-vis de l'autorité épiscopale est singulièrement réduite par rapport à l'Ancien régime. » (Julia, 1967 : pp. 244-245). Le recrutement sacerdotal se caractérise, à partir de cette période, par la formation de « bastions » régionaux. Perouas souligne ici (ainsi que Bizeul (1980) pour la première moitié du 20e siècle dans le diocèse de Nantes) combien ces prêtres d'origine populaire n'étaient pas, selon lui, nécessairement proches du peuple : les études prolongées, l'image du prêtre comme un « être séparé de la condition commune et supérieure à elle » (mais progressivement méprisée et boudée par la bourgeoisie et de façon générale, coupée de l'élite sociale et culturelle) et le sentiment de posséder un pouvoir religieux, tout cela – que l'on peut également associer au sentiment d' « ascension sociale » qui pouvait accompagner la vocation – renforce la revendication d'un pouvoir omnipotent (cléricalisme) et la possibilité de déclencher l'hostilité de la population.

d) Qu'en est-il dans la première moitié du 20e siècle ?

Après la séparation des Eglises et de l'Etat, on assiste à une chute du nombre des vocations (Julia, 1967 : p. 381) du fait du désintérêt des familles paysannes pour le sacerdoce qui ne constitue plus une « carrière avec traitement ». Cependant l'origine paysanne demeure majoritaire jusqu'aux années 1950 dans le recrutement des prêtres, mais rattrapée par les classes moyennes et bourgeoises pour deux raisons selon Julia (1967 : p. 389-390) : la rechristianisation de ces milieux depuis la fin du 19e siècle et leur recherche des services de l'Eglise. Le sens de la vocation se transformerait alors, devenant un fait personnel soutenu par une foi « véritable » plutôt qu'un désir de promotion sociale. Le monde populaire et ouvrier est de façon générale sous-représenté dans le recrutement des prêtres, sauf dans le cas des « vocations tardives »[343].

---

[343] On peut citer une enquête concernant l'origine sociale, déclarée par les parents, de 57 membres du séminaire d'aînés de Montmagny (*La vie des diocèses de la région parisienne*, oct. 1968 n°39 : p. 9/423 et suiv.). On observe la distribution suivante (si l'on conserve les regroupements proposés par Boulard (1976)) : 21,0% agriculteurs, 3,5% de salariés agricoles, 3,5% de patrons d'industrie / grands commerçants, 3,5% d'artisans / petits commerçants,

Outre la diminution numérique, l'un des autres phénomènes observés au 20e siècle concernant le clergé catholique réside d'une part dans le rétrécissement de la base sociale du recrutement du clergé catholique, une « élite s'étant substituée à la masse » (Julia, 1967 : p. 383 ; Bonnet, 1978 : p. 133) et d'autre part dans la transformation du cursus des futurs prêtres. Ces derniers ne fréquentent plus les petits séminaires mais pour un nombre de plus en plus important poursuivent des études supérieures et pour certains ont une expérience professionnelle. Le recrutement social du clergé s'oriente alors vers la fraction supérieure de la classe ouvrière et vers la petite bourgeoisie (Bonnet, 1978).

Trois enquêtes à trois périodes différentes (1975, 1995 et 2002) peuvent nous permettre d'esquisser l'évolution du recrutement du clergé catholique en France depuis 1975[344]. Cependant, il faut noter, comme le font les personnes chargées d'analyser les données recueillies, que la comparabilité entre les différentes enquêtes est rendue délicate du fait de différences dans les populations décrites :

a) Une enquête réalisée en 1975 (à la fin de l'année, auprès des séminaristes ayant souhaité continuer leur cursus) auprès de 382 séminaristes en première et dernière années de séminaire publiée dans la revue *Vocation* (janvier 1976) : les résultats sont présentés par Boulard. Il souligne que les vocations presbytérales proviennent massivement des familles pratiquantes. Les origines urbaine et rurale possèdent des proportions équivalentes. Cependant rapporté à la structure de la population, le recrutement rural apparaît toujours massif : (a) Lorsque le futur prêtre provient du monde rural, 35% ont un père agriculteur, 14 un père ouvrier qualifié ou contremaîtres et 14 un père cadre moyen ou employé ; (b) Lorsque le futur prêtre provient du monde urbain, 44% ont un père cadre moyen ou employé, 17% un père avec une profession libérale ou cadre supérieur et 17% un père contremaître ou ouvrier qualifié. Dans un deuxième temps, Boulard évalue à 30 à 35% les séminaristes qui ont suivi ou suivront des études supérieures. 10% sont recensés comme ayant une formation supérieure mais Boulard suppose qu'un nombre important entreprendra de telles études lors de leur période de stage. Il termine la présentation des résultats par une comparaison avec une étude réalisée en 1953 (mais sans données précises concernant l'évolution de la structure de la population totale en France) qui semble démontrer une diminution du recrutement parmi les agriculteurs et non-salariés au profit des ouvriers (surtout parmi les plus qualifiés), des cadres moyens et employés.

b) Une enquête réalisée en 1995 auprès de 796 jeunes en première et seconde année de formation au ministère presbytéral, à la vie consacrée et à la vie missionnaire. Il s'agit d'une enquête réalisée par le service national des vocations et analysée par Potel. Elle a été publiée en 1995 (document interne au service national des vocations, dactyl., 25 p.).

8,8% de prof. libérales ou cadres supérieurs, 31,6% de cadres moyens / employés, 24,6% d'ouvriers (toutes qualifications confondues).

[344] Malgré l'existence de spécificités dans le recrutement pour chaque diocèse, les propos des prêtres rencontrés confirment que l'évolution observée en France est en grande partie similaire à l'évolution du recrutement dans le diocèse des Yvelines.

Au sein de la population étudiée, 35,8% (285) des répondants au questionnaire se destine au clergé diocésain, 30,9 à la vie religieuse apostolique et 31,3 à la vie religieuse monastique. 54,8% sont des hommes. Par rapport à une enquête réalisée en 1981, les personnes en formation sont plus âgées. Parmi la population totale, 65% déclarent venir du monde urbain. La plupart provient de familles nombreuses (3,9 enfants en moyenne) et pratiquantes (79% des mères et 66% des pères). Le recrutement social est aisé à très aisé. Ainsi parmi les hommes, près de 15% ont un père classé parmi les artisans, commerçants ou chefs d'entreprise, 36 % parmi les cadres et prof. intellectuelles supérieures et 14,7 parmi les professions intermédiaires ; 13,7% ont un père employé, 7,7 un père ouvrier, 8,5% ont un père agriculteur et 4,4% ont un père inactif. Il convient néanmoins de souligner à nouveau que ces données concernent autant des hommes que des femmes et autant des hommes qui se destinent à le prêtrise que des hommes ou des femmes qui visent une carrière religieuse.

c) Une enquête réalisée en 2002, auprès de tous les séminaristes en première année des instituts français de formation, compte un total de 132 réponses sur 154 entrants[345] enregistrés en novembre 2001. Les futurs prêtres proviennent de familles nombreuses (3,45 enfants en moyenne) et pratiquantes (72% des mères et 60,6% des pères). On peut observer leur recrutement social dans le tableau 29 présenté ci-dessous. 89,4% des séminaristes ont, au moins, leur baccalauréat. Près de 50% ont atteint un niveau bac + 2 et un cinquième dispose d'un niveau égal ou supérieur à bac + 5.

La thèse qui anime le plus souvent l'étude de l'origine sociale des prêtres catholiques oppose un recrutement populaire et un recrutement aisé : d'une part, l'origine modeste conduirait le clergé à se comporter sur le mode du « oblat » (Bourdieu, 1997), freinant ainsi le processus d'acculturation ; alors qu'une origine sociale plus élevée s'associerait à un comportement en « héritier » favorisant le processus d'acculturation. On retrouve cette même conception du clergé catholique appliquée cette fois-ci aux évêques dans un texte de Vallier (1969 : p. 167) :

> « An hypothesis that origins from the lower-middle class or from lower-status ethnic groups predispose a leader to hold (...) to established policies and bureaucratic procedures, may bear considering. The other side of the hypothesis would go something like this: bishops from aristocratic or upper-class groups, by possessing bases of prestige and status outside the episcopal office, respond more flexibly to innovative current or demands for change. »

[345] Le document précise que le séminaire de Paray-le-Monial « n'a pas jugé bon de transmettre le questionnaire aux séminaristes. » Une fraction du jeune clergé presbytéral yvelinois a réalisé une partie de sa formation dans ce séminaire avant de le poursuivre dans le séminaire interdiocésain d'Issy-les-Moulineaux. Il s'agit la plupart du temps – pour ne pas dire tous en l'absence de données systématiques – d'hommes issus des villes très aisées du diocèse (Versailles, par exemple).

Tableau 24 : Origine sociale des séminaristes en première année entrés en 2001 selon la profession du père

Profession déclarée du père	% (fréq.)
Agriculteurs	3,0 (4)
Non-salariés	4,5 (6)
Cadres et professions intellectuelles supérieures	32,6 (43)
Professions intermédiaires	22,0 (29)
Employés	15,9 (17)
Ouvriers	12,9 (15)
Inactifs	3,0 (4)
Sans réponse	3,0 (4)
Ensemble	100 (122)

Source : Enquête du service national des vocations (2002)

Cependant en l'absence de données systématiques, il nous est impossible de confirmer ou d'infirmer cette proposition. Le risque d'une telle perspective est tout de même d'entretenir une forme de « racisme de classe » comme le fait, par exemple, Boulard (1975 : p. 136) : « Un sacerdoce missionnaire attire les vocations généreuses et les couches sociales les plus évoluées. Un sacerdoce routinier et fonctionnaire risque d'être alourdi de vocations médiocres et d'attirer seulement les classes sociales qui font par lui leur ascension. »

On peut également mentionner la démonstration originale de Gargan et Hanneman (1978) et Gargan (1971) concernant la « crise du clergé » des années 1970. Ces derniers rejettent l'affirmation associant déclin du recrutement du clergé et phénomène de modernisation (urbanisation, scolarisation, etc.) de la société française à partir du 19e siècle, telle que par exemple Julia la présente (1967 : p. 245 et suiv.). Ils font plutôt valoir le fait que cette crise, qui culmine dans les années 1960 et 1970 avec de nombreux départs, n'aurait pas que des causes extérieures mais également des causes internes à l'Eglise catholique. Il souligne ainsi le profond découragement d'une fraction du clergé catholique dès le 19e siècle, en s'appuyant pour cela sur plusieurs ouvrages écrits par des prêtres et sur les deux congrès ecclésiastiques organisés en 1896 et 1900 (décrit par Rémond, 1964). Ces différentes manifestations soulignent toutes le sentiment grandissant au sein du clergé de la perte d'emprise de l'Eglise catholique sur la société et de l'inutilité du prêtre. Gargan et Hanneman ont cherché, dans un deuxième temps, à observer le lien statistique (et par là objectif) entre l'évolution numérique du recrutement du clergé et le processus de modernisation à partir de multiples indicateurs (urbanisation, scolarisation, etc.) et n'ont observé aucune corrélation significative. Ils en concluent d'une part à l'invalidité de l'hypothèse de l'impact de la

modernisation sur le recrutement du clergé et en élabore une autre : ce serait la production collective au sein du clergé catholique d'une sorte de prophétie auto-réalisante annonçant le déclin du clergé qui constituerait la cause principale de la crise du clergé catholique, dont on observerait les manifestations jusque dans les années 1970. Gargan (1971) souligne deux raisons possibles à la production d'une telle « prophétie » : d'une part l'organisation concordataire qui soumet la plupart des prêtres au pouvoir discrétionnaire de l'évêque du fait de leur amovibilité ; d'autre part un sentiment de déclassement social lié au mépris des élites sociales et à la perte de prestige des cursus religieux. Au final, on peut néanmoins, sans perdre l'apport des deux théories proposées, souligner combien la réalité objective de la perte d'emprise du religieux a pu s'accompagner et être accélérée par cette « prophétie » interne à l'organisation.

Annexe 2 : Extrait d'entretien illustrant l'engagement personnel du prêtre et le phénomène de politisation

« [Demandant au prêtre comment il perçoit les relations entre prêtres] (...) A mon avis... Enfin je dis théologique. Je ne sais pas si c'est le bon mot. Mais... Parce que quand on a des hommes – ça, c'est spécifique à l'Eglise catholique – Quand on a des hommes célibataires qui engagent leur vie complète. Puisque derrière on n'a pas de famille. La plupart pas de biens personnels. Pas de projets autres que d'être prêtre. Du coup, l'engagement de chacun est un engagement radical. Qui se radicalise avec le temps. Qui se radicalise au sens où on devient forcément des vieux garçons célibataires, etc. Alors on va le gérer plus ou moins bien. Mais... Et alors du coup, les hommes prêtres qui vont s'affronter ou se confronter, même au niveau pastoral, vont se rencontrer avec des options radicales. Ou radicalisées. Et du coup [vont engager dans leur confrontation] leur fidélité même au Christ où ils sont engagés. Et où il n'a plus de régulation familiale, de régulation et bien... Et où on se retrouve en situation d'autorité en plus. Donc avec encore moins de frein. Nous, on n'a pas de vis-à-vis, de gens qui vont râler. Sauf quand les laïcs sont assez charpentés pour être capables d'avoir une parole d'opposition, si je puis dire. Mais sinon, on n'a pas. Et du coup, on se retrouve face à une espèce... pas de toute puissance, ça serait exagéré. Mais enfin une autorité qui radicalise encore plus les options, je crois. Et donc quand des prêtres se retrouvent... en opposition, c'est une opposition très viscérale. Très profonde. Et il y a des attitudes de prêtres qui sont antagonistes. Et qui sont liées à leur relation à Dieu. Et le problème avec Dieu, lui, c'est qu'il gère tout le monde. Sans problème. Lui, il sait. Il fait. Mais nous, quand on se retrouve avec des options antagonistes – on peut prendre... enfin trois figures types. Je veux dire la figure charismatique. La figure traditionaliste. Et une figure qu'on appelait progressiste après le Concile. Je ne sais pas si ça existe encore trop. Mais enfin... disons une figure sociale. Mettons une figure sociale. Et bien c'est sûr que quand les trois/ les priorités qui vont émaner de ces figures là vont être partiellement ou assez largement contradictoires. Donc le charismatique va centrer sur une annonce un peu charismatique, directe, très très conviviale, chaleureuse, fraternelle. Le traditionaliste, il va ancrer ça sur une tradition, une histoire, une transmission, etc. Et le social, il va engager sur l'engagement social, sur la solidarité etc. Et en fait si je prends ces trois figures – mais il y en peut-être d'autres à trouver – ça donne des figures qui sont complémentaires dans l'ensemble de l'être chrétien. Mais qui ne sont pas négociées pareil, quoi. Alors... On a... Ça fait des figures qui sont quelques fois un peu radicales. Et l'entente entre prêtres, simplement fraternelles, peut devenir compliquée. Ca, je veux dire, ce n'est pas que social, quoi. Ce n'est pas qu'un problème... de rouage. C'est forcément un truc intime et profond. Il y a un autre phénomène. Je m'aperçois dans les familles, c'est que bon les hommes parlent difficilement de leur vie intime. Or nous, tout notre engagement repose sur notre vie intime. Ou notre vie intime sur l'engagement. Enfin je veux dire c'est pareil. Ça fait tout un... Le fait que dans nos locaux, par exemple, en général, notre lieu d'habitation et notre bureau sont les mêmes locaux. Presque toujours. C'est... Et comme ça repose sur la vie intime, de relation personnelle et intérieure à Dieu et au Christ, du coup, on a

du mal à en parler. Alors c'est vrai dans une famille, un mari par rapport à sa femme souvent a du mal à parler de sa vie intérieure. Alors quand il n'y a plus que des hommes, qu'il n'y a plus de femmes pour prendre la parole entre eux, du coup ça complique la vie. Les prêtres ont plus de mal à s'expliquer sur leur vie intérieure. Et parce que c'est des hommes et qu'on est structuré comme ça. Mais alors du coup, arriver à s'entendre sur des options radicales, c'est encore plus compliqué. Parce qu'on ne peut pas se confronter au plan où ça se joue. Donc ça va se confronter plutôt sur des plans symboliques. Genre les querelles de liturgie, éternelles. Mais qui sont tout à fait fondamentales, parce que c'est des querelles sur le plan symbolique. Donc c'est là qu'on va s'expliquer. »

Annexe 3 : Questionnaire

Cette version du questionnaire ne présente pas le codage des réponses (détail du niveau de diplôme et de la discipline, par exemple). Les mots soulignés indiquent que l'on a cherché à les accentuer dans la passation du questionnaire (voir particulièrement les générateurs de noms).

Fiche individuelle

A-1 Dans quel séminaire avez-vous réalisé votre préparation à la vie sacerdotale ?

A-2a Possédez-vous un diplôme dans un domaine de formation chrétienne comme la théologie, la Bible, le droit canonique ou l'enseignement social de l'Eglise ?

A-2b [Si oui] quel(s) diplôme(s) précisément ? En quelle spécialité ?

A-3a Ces quatre dernières années, à propos de la formation permanente des prêtres, avez-vous suivi une formation ayant pour thème un domaine religieux ou un autre domaine que ce soit dans le cadre diocésain ou dans un cadre extérieur ?

A-3b [Si oui] dans quel(s) domaine(s) précisément et dans quel(s) cadre(s) ?

A-3c A l'avenir, si c'est le cas, de quels moyens de formation auriez-vous besoin afin de mieux réaliser votre mission ?

Cadres de l'activité pastorale

B-1a Avez-vous une responsabilité diocésaine ?

B-1b [Si oui] laquelle ?

B-2 Avez-vous une responsabilité dans le cadre du doyenné ou d'un secteur géographique extra paroissial ?

B-3 Avez-vous une responsabilité dans le cadre d'une aumônerie ?

B-4 Avez-vous une responsabilité vis-à-vis de groupes scouts ?

B-5a Accompagnez-vous une équipe faisant partie d'un mouvement laïc ou une équipe plus informelle?

B-5b [Si oui] lesquelles ?

B-6a Exercez-vous d'autres fonctions que vous n'auriez pas mentionnées jusqu'ici ? Par exemple dans un cadre extra diocésain.

B-6b [Si oui] lesquelles ?

B-7a Est-ce que vous faites partie ou est-ce que vous fréquentez régulièrement une association non-confessionnelle ?

B-7b [Si oui] de quelles associations s'agit-il ? Exercent-elles leur activité localement dans la ville (ou les villages) ?

Relations entre prêtres

C-1a Pour me permettre de comprendre comment les prêtres travaillent ensemble, j'aimerais savoir durant l'année écoulée avec quels autres prêtres en activité vous avez collaboré dans le cadre de vos fonctions paroissiales, extra paroissiales et diocésaines ? Et par collaboration, je veux dire un échange ayant contribué à l'élaboration d'un projet pastoral. Un travail en commun.

C-1b Quels sont les lieux importants de consultation et de décision auxquels vous participez régulièrement et dans lesquels se sont élaborées et délibérées les orientations pastorales importantes liées à vos différentes activités pastorales paroissiales, extra paroissiales ou diocésaines ?

C-2 Durant l'année écoulée, lorsque vous avez pris une décision pastorale importante dans le cadre de vos différentes activités, quels prêtres présents sur cette liste avez-vous consulté lorsque vous avez eu besoin d'un regard extérieur afin de partager librement cette décision. Des confrères en qui vous avez confiance et que vous consultez même lorsque le domaine en question ne les concerne pas directement. Les confrères dont vous sollicitez en confiance le regard.

C-3 Durant l'année écoulée, parmi vos confrères, quels sont ceux avec lesquels vous avez pratiqué des activités conviviales ? Par exemple, le partage d'un même loisir, le fait d'être parti ensemble en vacances. Ou bien les confrères que vous aimez retrouver autour d'un repas. Vraiment un temps convivial choisi pour lui-même.

C-4 Durant l'année écoulée, j'aimerais que vous puissiez m'indiquer parmi les prêtres présents sur cette liste ceux avec lesquels vous avez réfléchi de façon approfondie à la dimension personnelle de votre ministère ?

C-5a Réfléchissez-vous à la dimension personnelle de votre ministère avec un accompagnateur spirituel ?

C-5b [Si oui] cet accompagnateur est-il prêtre, religieux, moine ou laïc ?

C-5c [Si oui] avez-vous choisi un accompagnateur extéricur au diocèse ?

C-6a Est-ce qu'il existe pour vous des lieux de ressourcement et de réflexion ? Je veux parler d'une équipe de baptisés, d'une équipe de prêtres, d'une communauté religieuse ou d'un institut, par exemple.

C-6b [Si oui] De quel(s) licu(x) précisément s'agit-il ?

C-7a Vous paraît-il nécessaire de rendre compte à votre hiérarchie de votre activité pastorale ?

C-7b [Si oui] Et à qui rendez-vous compte effectivement ?

Projets pastoraux

D-1a Depuis votre nomination ici, quels sont les grands projets pastoraux de fond organisés avec les autres acteurs de la paroisse et qui sont importants pour vous ?

D-1b Et concernant la pastorale des sacrements ? Sur quels sacrements travaillez-vous particulièrement ? Avez-vous mis en œuvre des projets dans ce domaine ?

D-2 Depuis votre nomination ici, vous est-il apparu nécessaire de modifier l'organisation de la paroisse ? Pour quelles raisons ?

D-3 Quels moyens ou outils utilisez-vous afin de comprendre la paroisse (groupement de paroisse), la ville (le quartier, les villages) ? La population qui la compose, l'histoire, les évolutions possibles ?

Opinions

E-1 A l'avenir, quelles sont les nouvelles responsabilités que vous verriez bien confier aux laïcs ?

E-2 D'après votre expérience et vos convictions, quelles sont les réformes de structure de l'organisation diocésaine qui vous sembleraient les mieux adaptées à la situation actuelle et future du diocèse de Versailles ?

E-3 Et plus généralement est-ce que certaines réformes vous sembleraient nécessaires au niveau de l'Eglise catholique ?

E-4 Enfin pour terminer, j'aimerais savoir si dans votre vie, il existe une activité ou un domaine non religieux dans lequel vous vous investissez ? Un loisir ou une passion.

Annexe 4 : Interview de Mgr Thomas par les journalistes du journal diocésain *Sources* (fév. 2001) lors de son départ du diocèse

RENCONTRE AVEC MONSEIGNEUR THOMAS

Je suis devenu évêque pour aider les hommes à vivre de la Parole de Dieu

Avant son départ, Mgr Thomas a accepté d'évoquer pour *Sources* les temps forts et les moments difficiles de son séjour dans le diocèse de Versailles.

• Vous quittez votre diocèse à 71 ans, c'est-à-dire avant la limite d'âge habituelle qui est de 75 ans pour les évêques. Peut-on vous demander ce qui a déterminé votre décision : n'êtes-vous pas heureux avec les chrétiens des Yvelines ?

Ce n'est pas du tout la raison, au contraire mais ma décision est motivée par d'autres raisons. J'ai d'abord des problèmes d'audition. Dès avril 1997, j'en avais informé Rome et je précisais que ces difficultés s'accentueraient avec l'âge.

D'autre part, devenu évêque à 42 ans (je suis le seul évêque français vivant à avoir été nommé aussi jeune), j'ai exercé cette fonction depuis 29 ans dans trois diocèses différents, Aire-et-Dax, Ajaccio et Versailles. Et dès l'âge de 26 ans j'ai eu des responsabilités diocésaines dans la catéchèse, dans l'Enseignement Catholique et dans les aumôneries de l'Enseignement Public en Vendée.

Cette accumulation de charges commence à faire beaucoup et je souhaitais, avant de mourir, avoir une vie moins surchargée et stressée. J'étais un peu fatigué d'enchaîner chaque jour des réunions importantes à diriger, puis des homélies à prononcer, des exposés à faire et des articles à finir... D'autant que pendant le week-end, ce rythme est encore plus chargé.

• Mais qu'allez-vous faire car, avec le dynamisme que vous manifestez, on ne vous voit pas passer votre retraite dans une chaise longue ?

De fait il y a une troisième raison qui hâte mon départ : en 1997, j'ai rédigé un projet de Bible commentée pour des débutants. Aux J.M.J., j'ai vu une foule de jeunes, nés dans les années 75-80, qui avaient grandi en ne recevant pratiquement aucune formation religieuse. Et ils nous disaient : "on a besoin de connaissances, de repères, de valeurs". J'ai eu alors l'idée de faire une Bible pour des gens préoccupés par la dimension religieuse de l'existence et qui, de ce fait, pouvaient s'intéresser à la Parole de Dieu.

J'ai parlé de ce projet à Monseigneur Billé, Président de la Conférence des évêques, je me suis mis en rapport avec des canadiens qui travaillaient sur ce thème et avec des Protestants intéressés par ce projet. Or les premiers textes vont arriver et il est bon d'avoir un évêque disponible pour harmoniser les diverses contributions et les présenter à l'imprimatur au Canada et en France.

• Si l'on revient sur les 14 années passées dans le diocèse de Versailles, quels ont été pour vous les moments forts et heureux ?

Toute l'année 2000 a été pour moi un temps de bonheur profond avec le Jubilé car j'ai pu vivre en toute liberté des perspectives qui m'animaient depuis 30-40 ans. C'est un réel bonheur de pouvoir vivre à 70 ans des choses que l'on a envie de dire depuis toujours en faisant de la foi au Christ la base de toute la vie de l'Eglise. L'essentiel, pour moi, est de permettre aux gens d'avoir une foi en Jésus-Christ assez personnalisée pour leur donner la possibilité de faire des choix, non par soumission au Pape ou aux évêques, mais parce qu'ils adhèrent vraiment à l'Evangile.

• Mais n'est-ce pas le premier rôle de l'évêque de parler ainsi ?

Certainement mais parfois on me laisse entendre que l'évêque doit surtout être un administrateur qui fait "bien tourner la mécanique" et qui applique le droit canonique. Or ce n'est pas pour cela que je suis devenu évêque mais pour annoncer la Parole de Dieu et aider les gens à en vivre. Aussi j'ai été profondément marqué quand le Pape a dit, en clôturant le Jubilé, qu'il fallait recentrer toute la programmation pastorale sur le Christ et "repartir du Christ en tout".

• Votre temps de passage à Versailles a aussi été marqué par des affaires difficiles, en particulier quand les partisans de Mgr Lefebvre ont occupé de force l'Eglise de Port-Marly. **Comment avez-vous vécu ces événements ?**

J'ai alors pris conscience de la capacité de haine dont étaient capables certains catholiques quand on ne pense pas comme eux. En Corse, j'avais connu de fortes oppositions mais jamais je n'avais été confronté à une telle violence dans le mépris. Ici j'ai reçu des lettres dans lesquelles se trouvait une cordelette avec des commentaire du genre : "faux évêque de Versailles, Judas, va te pendre avec cette corde". Certaines missives étaient même maculées d'in-

mondices. Aujourd'hui, je suis heureux que nous soyons à la veille d'un accord qui permettra aux paroissiens de revenir dans leur église, tout en maintenant pour les autres la possibilité de célébrer selon le rite de 1962. La réconciliation est en vue.

• Et comment avez-vous vécu l'affaire de la Bible des Communautés quand on vous a obligé à faire machine arrière ?

J'avais soutenu le projet de la Bible des communautés des frères Hurault pour sa perspective pastorale car je pensais que celui qui lit la Bible doit y trouver "du sens pour vivre" et pas simplement des précisions sur l'ordre historique d'apparition des textes. Mais il s'est avéré impossible de la promouvoir à cause de certaines notes concernant les relations entre le judaïsme et le christianisme.

Les réactions institutionnelles, tant du côté du Consistoire du judaïsme français que de la Curie ont été plus que rudes. Je me rappelle de cette matinée où, étant en vacances en Vendée, j'ai reçu un coup de fil de Rome m'intimant de retirer, avant midi, l'imprimatur que j'avais donné à la Bible des communautés. Je n'ai pas eu plus d'explications et je n'ai absolument pas pu discuter avec mon interlocuteur. Etre traité comme cela, sans qu'il puisse y avoir le moindre dialogue, est assez difficile à vivre , mais c'est finalement bénéfique.

Avec le cardinal Ratzinger, j'ai eu quelques échanges animés car il me posait des questions à propos de mes positions sur les divorcés remariés ou sur mes relations avec les Francs-maçons. On m'a accusé d'être Franc-maçon car je dialogue avec eux, c'est vrai, mais je ne le suis pas ! Cependant je ne vois pas pourquoi il y aurait une catégorie de Français spiritualistes qui seraient en état de péché mortel par la décision d'un cardinal qui ne me paraît pas fondée juridiquement.

Dans tous ces cas-là, il m'a fallu encaisser. Heureusement la lenteur du courrier avec Rome permet de réfléchir avant de répondre car il faut éviter de riposter en agressant l'interlocuteur. Mais j'ai toujours répondu en m'efforçant d'argumenter mon point de vue selon la grande Tradition ecclésiale.

• En revenant sur votre charge épiscopale, vous sentez-vous amer par rapport à certaines catégories de personnes ? Avez-vous pu être l'évêque de tous et n'éprouvez-vous pas le besoin de demander pardon à certains ?

D'abord il n'y a en moi aucune amertume envers qui que ce soit. Ma seule inquiétude est d'avoir offensé des personnes sans le savoir et donc sans pouvoir leur demander pardon. Ce texte le leur dira avec grand cœur.

• En parlant du diocèse de Versailles à votre successeur, comment lui présenteriez-vous les chrétiens des Yvelines ?

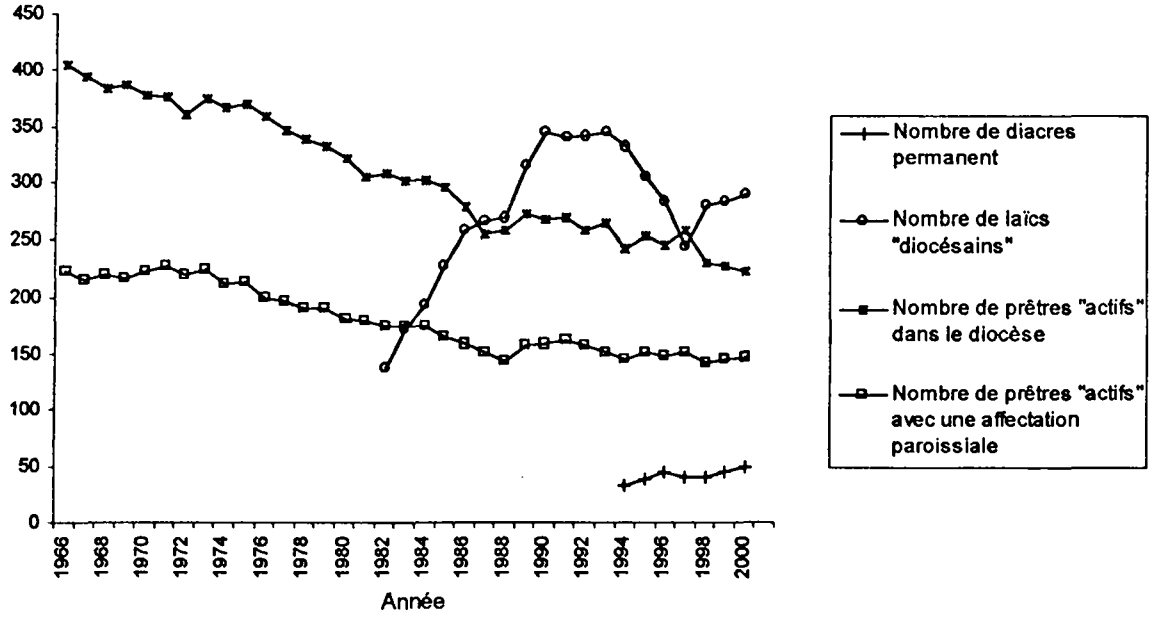
Je dirai qu'il y a dans ce diocèse un grand nombre d'hommes et de femmes profondément chrétiens qui veulent vivre selon leur christianisme et qui s'engagent pour mettre leur foi en pratique. Il y a aussi dans les Yvelines des gens d'une grande qualité humaine et d'une formation de haut niveau qui ont travaillé dans le monde entier et qui mettent leurs compétences au service de l'Eglise. La diversité du diocèse est aussi une richesse, nous l'avons bien mesurée à l'occasion de Pentecôte 2000, mais je l'avais déjà perçue en circulant entre des mondes aussi différents que le Val Fourré, Notre Dame à Versailles et la Ville Nouvelle. Parmi les richesses, je note aussi le désir des diocésains de vivre le dialogue interreligieux.

Je comparerais ce diocèse, où les gens se mobilisent et où le dynamisme abonde, à un semi-remorque qui aurait les capacités d'accélération d'une Formule 1. Si on se trompe de direction, on peut causer des accidents graves, mais je pense qu'il y a suffisamment de radars à l'intérieur du diocèse pour ne pas se fourvoyer. En effet, on ne fait pas avaler n'importe quoi aux chrétiens des Yvelines. Une lumière demeure pour chacun : la Parole de Dieu et la vie des Croyants du Judaïsme et du Christianisme depuis trois mille ans. Cette chaleureuse clarté ne s'effacera jamais.

Recueilli par
Dominique Wastin
et Yves de Gentil-Baichis

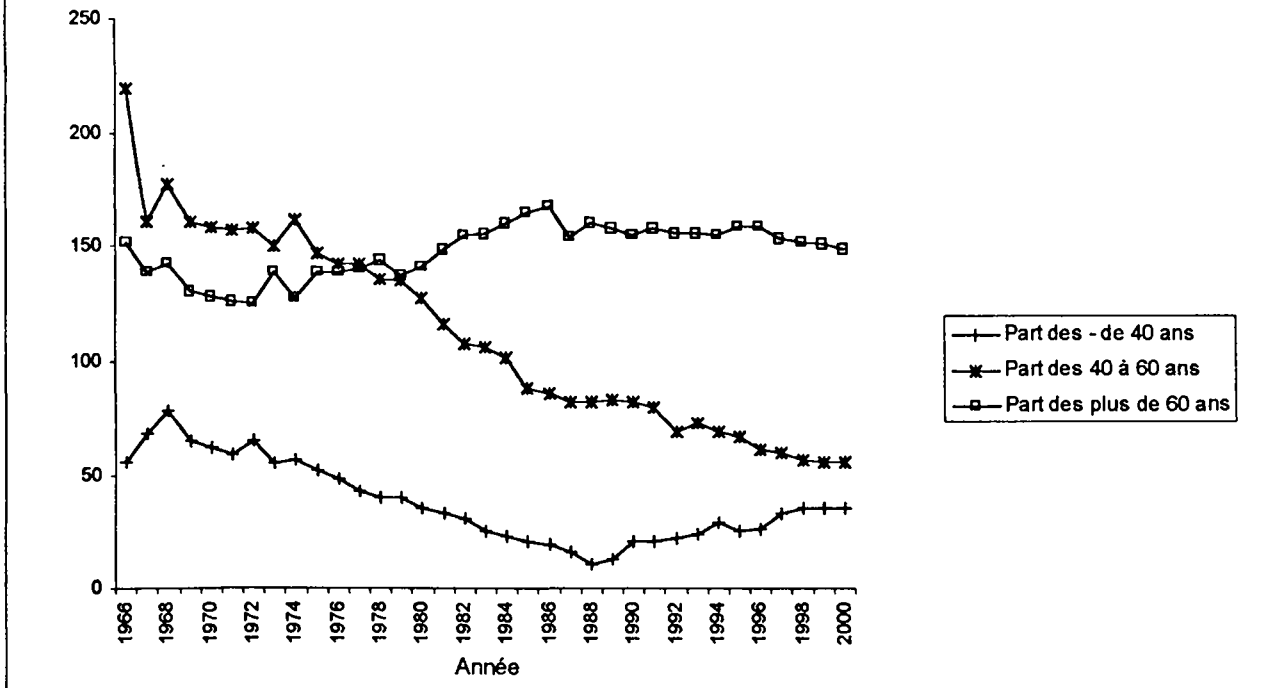
Annexe 5 : Evolution numérique des différentes catégories d'acteurs religieux dans le diocèse de Versailles

Graphique 1 : Evolution numérique des différentes catégories d'acteurs dans le diocèse de Versailles depuis 1966



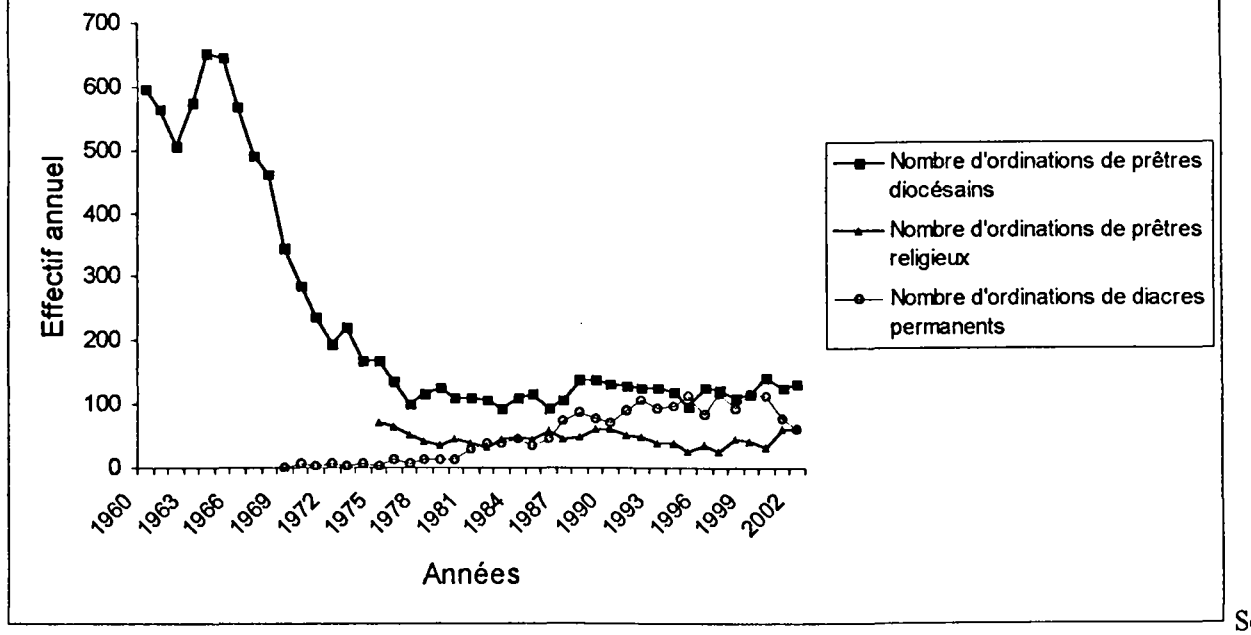
Source : Annuaires diocésains (1966-2001)

Graphique 2 : Evolution numérique des prêtres en activité par classes d'âge dans le diocèse de Versailles depuis 1966



Source : Annuaires diocésains (1966-2001)

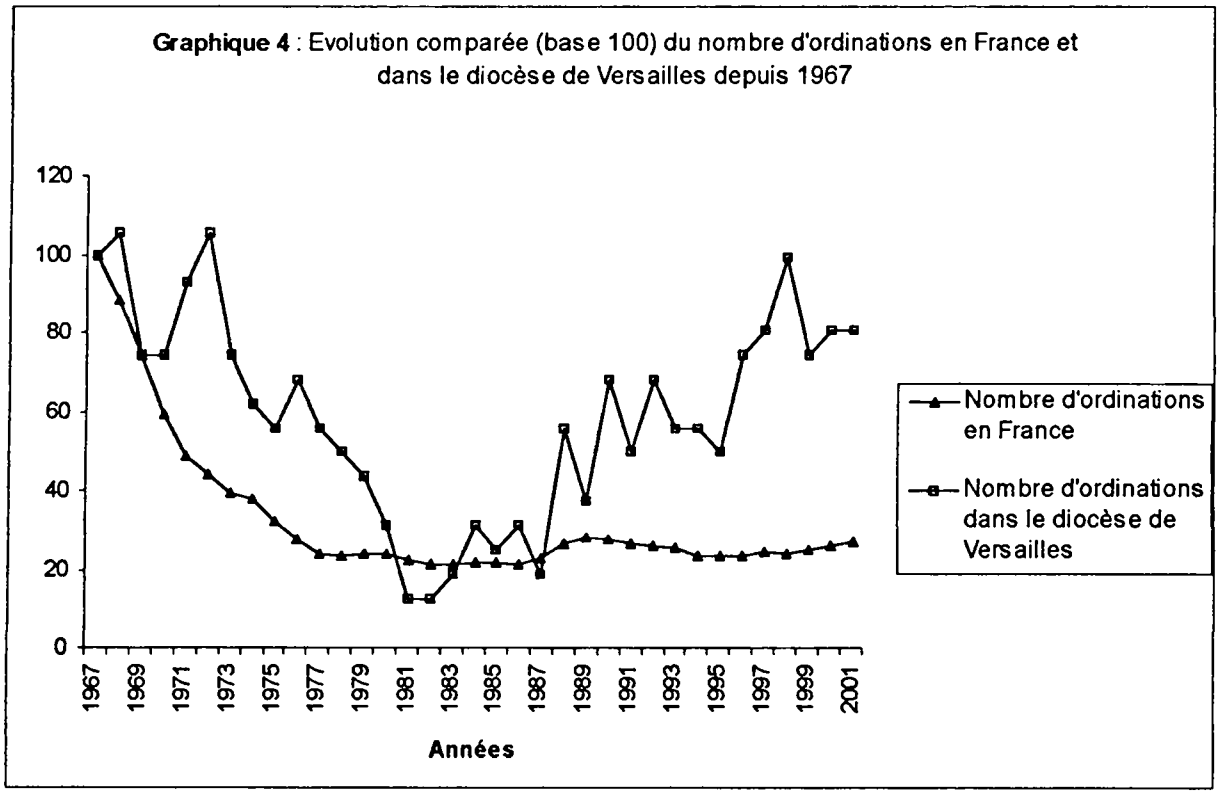
Graphique 3 : Evolution du nombre d'ordinations de prêtres séculiers, de prêtres religieux et de diacres permanents de 1960 à 2002 en France



So

urce : Service national des vocations

Graphique 4 : Evolution comparée (base 100) du nombre d'ordinations en France et dans le diocèse de Versailles depuis 1967



Sources : Service national des vocations et annuaires du diocèse de Versailles (confirmés par le livre des ordinations)
Note concernant la construction du graphique : étant donné les fréquences relativement faibles des ordinations presbytérales observées dans le diocèse de Versailles, d'une part la base 100 a été calculée à partir des quatre années 1967, 1968, 1969 et 1970 pour les deux séries de fréquences ; et d'autre part, la courbe a été « lissée » en calculant une moyenne des ordinations à partir de l'année considérée, de l'année précédente et de l'année suivante.

Tableau 25 : Nombre d'ordinations presbytérales et diaconales dans le diocèse de Versailles depuis 1967

	Ordinations presbytérales	*Ordinations diaconales*[346]
1967	8	
1968	5	
1969	4	
1970	3	
1971	5	
1972	7	
1973	5	
1974	0 (+ 1 mission étrangère)	
1975	5	
1976	4	
1977	2	
1978	3	
1979	3	
1980	1	
1981	1 (+ 3 N-D de la Sagesse[347])	
1982	0 (+ 1 N-D de la Sagesse)	
1983	1	
1984	2 (+ 1 N-D de la Sagesse)	
1985	2 (+ 1 N-D de la Sagesse)	
1986	0 (+ 1 N-D de la Sagesse)	
1987	3 (+ 1 N-D de la Sag. et 1 frère)	
1988	0 (+1 Cté St Martin)	
1989	6	
1990	0 (+ 1 N-D de la Sagesse)	
1991	4 (+ 1 N-D de la Sagesse)	
1992	3	
1993	3	2
1994	3 (+ 1 N-D de la Sagesse)	1
1995	3	6
1996	2	2
1997	7	3
1998	4	0
1999	5	6
2000	3	0
2001	4 (1 capucin)	5
2002	5	0

Sources : annuaires diocésains et livre des ordinations

[346] Ce n'est qu'à partir des années 1990 que le nombre d'ordinations diaconales a commencé à être rencensé dans l'annuaire diocésain de façon régulière.

[347] Notre-Dame de la Sagesse est une communauté implantée dans le diocèse, reconnue comme association cléricale publique par Mgr Thomas en 1990. La communauté Saint-Martin (évoquée plus bas dans le tableau) est apparemment une communauté à tendance traditionnelle (port de la soutane et messe traditionnelle). Elle est cependant absente du diocèse.

Annexe 6 : Construction de la classification des communes / paroisses

1. Variables utilisées et problèmes rencontrés

Comment avons-nous procédé afin de construire une typologie des paroisses selon la structure socioprofessionnelle de la population résidant dans ces dernières ? Tout d'abord, il convient de souligner que les données issues du recensement 1999 concernent toute la population d'une commune et non la population catholique « pratiquante » ou se déclarant catholique. Ainsi est-il certain que la structure socioprofessionnelle de la population d'une commune et, au sein de celle-ci, la structure socioprofessionnelle de la population des catholiques sont différentes. Cependant cela ne retire en rien le fait que la structure socioprofessionnelle de la population d'une commune constitue un indicateur intéressant quant au contexte socioprofessionnel dans lequel exercent les prêtres. Ces derniers passent leur première année à comprendre le ou les paroisse(s) ou commune(s) – par la rencontre de personnes, par l'observation des différents quartiers ou villages ou par l'étude des données de l'INSEE – et orienter leur action à partir de cette perception de la population civile et religieuse.

Le deuxième problème rencontré concerne la question de la superposition entre communes et paroisses. D'une part, certaines paroisses sont composées de plusieurs communes. On peut dans ce cas là se demander si ces communes sont homogènes quant à leurs caractéristiques socioprofessionnelles ou démographiques. Faut-il alors agréger les données des différents villages ou différentes villes composant le regroupement de paroisses ou bien établir une moyenne ? Nous avons décidé de ne conserver que les caractéristiques du village principal (ou de la petite ville principale) en les comparant avec les caractéristiques des autres villages. Un seul cas flagrant d'hétérogénéité de la population a été observé, celui du regroupement de paroisses composé par les villes du Mesnil-saint-Denis (individuellement classée parmi les petites villes aisées) et de La Verrière (individuellement classée parmi les villes populaires). D'autre part, certaines paroisses ou certains groupements de paroisses ont à leur tête le même prêtre avec, dans certains cas, à terme le regroupement de cet ensemble de paroisses. Nous avons privilégié cette perspective et avons uni ces paroisses ou ensembles de paroisses. L'usage de ce principe de regroupement n'a rien d'une évidence. Nous l'avons utilisé pour trois raisons : (a) l'affirmation par le prêtre que le regroupement est envisagé (au niveau financier ou des services paroissiaux, avec la mise en place d'un conseil pastoral pour l'ensemble, etc.), (b) en raison de l'homogénéité des caractéristiques des communes et (c) et afin de faciliter les traitements statistiques en associant un prêtre à une paroisse ou groupe de paroisses. Enfin certaines paroisses sont formées par le quartier d'une ville, comme c'est le cas par exemple pour les paroisses de Versailles. Comme les données rendues accessibles par l'INSEE ne permettent pas de descendre en dessous du niveau de la commune, il nous est impossible de rendre compte des différences de population au sein des différents quartiers d'une même ville ; différences que

les prêtres soulignent et qui sont souvent cultivées par les paroissiens eux-mêmes, comme c'est le cas par exemple des « petites » paroisses versaillaises à l'égard des « grandes ». On peut souligner également le cas de la paroisse Saint-Quentin-les-Sources située sur deux communes, Guyancourt et Montigny-le-Bretonneux.

Enfin une troisième série de problèmes concerne des communes situées entre deux catégories en termes de taille ou de composition socioprofessionnelle. Par exemple, le cas de Magny-les-Hameaux, à mi-chemin entre la ville nouvelle de Saint-Quentin-en-Yvelines (principalement composée de villes de classe moyenne) et la vallée de Chevreuse (principalement composée de villages/petites aisées à très aisées) ; ou encore le cas de la paroisse Notre-Dame de Mantes-la-Jolie, située dans une ville en milieu populaire mais décrite par le curé en place au moment de l'enquête et par son prédécesseur, comme attirant des fidèles de milieu plus aisé. Ces considérations peuvent paraître bien éloignées de notre objet, pourtant elles sont souvent relevées par les prêtres et font partie de leur travail de définition de la situation locale.

Afin de bâtir la classification des paroisses selon le contexte socioprofessionnel, nous avons obtenu des données socioprofessionnelles et démographiques, issues du recensement national de 1999 opéré par l'INSEE, concernant les différentes communes des Yvelines : nombre d'habitants, répartition socioprofessionnelle, répartition par âge, pourcentage de la population étrangère, taux de chômage, pourcentage de résidences secondaires et occasionnelles et enfin pourcentage d'habitats collectifs parmi les résidences principales (un indicateur du niveau d'urbanisation).

Nous avons opté pour la répartition socioprofessionnelle préconisée par l'INSEE en cinq catégories. La catégorie « ouvrier » regroupe les manœuvres ou ouvriers spécialisés et les ouvriers qualifiés ou très qualifiés. La catégorie « employé » rassemble les agents de service, les aides soignants, les employés de maison, les employés de commerce, les employés de bureau et le personnel administratif de catégorie C ou D de la Fonction Publique. La catégorie « professions intermédiaires » est constituée par les agents de maîtrise dirigeant des ouvriers, maîtrise administrative, commerciale ou informatique et les agents de maîtrise dirigeant des techniciens ou d'autres agents de maîtrise, les techniciens, les dessinateurs, les VRP, les instituteurs, infirmiers, travailleurs sociaux, techniciens médicaux, personnel administratif de catégorie B de la fonction publique. La catégorie cadre regroupe les ingénieurs et cadres d'entreprise et le personnel de catégorie A de la fonction publique et assimilés. La catégorie « artisans, commerçants et chefs d'entreprise »[348] regroupe les indépendants, les employeurs et les aides familiaux[349].

---

[348] Il faut préciser que les agriculteurs font partie de cette catégorie.

[349] L'INSEE définit ainsi la catégorie des aides familiaux : « Ces derniers sont des personnes qui aident, sans être salariées, un membre de leur famille qui est lui-même à son compte (exploitant agricole, artisan commerçant, industriel, profession libérale). »

2. Tableaux résumant les caractéristiques de chaque classe de communes / paroisses

La classification des communes / paroisses a été construite selon deux clivages. D'un côté, un premier clivage en terme de taille des communes distingue les communes de moins de 10 000 habitants (villages et petites villes) des communes de plus de 10 000 habitants (villes de taille moyenne à grande). D'un autre côté, un second clivage oppose approximativement, au sein de ces deux premières catégories, les communes populaires, moyennes et aisées.

Tableau 26 : Composition socioprofessionnelle des habitants de chaque classe de paroisses/communes (moyenne et écart-type entre parenthèses)

	Cadre	Prof. intermédiaire	Employé	Ouvrier	Non salarié
I (n=18)	16,1 (3,5)	23,0 (2,5)	25,2 (2,7)	16,6 (3,5)	10,3 (2,4)
II (n=20)	32,5 (7,7[350])	29,4 (3,0)	18,4 (4,3)	7,3 (3,1)	14,1 (4,1)
III (n=11)	10,2 (2,6)	17,0 (2,6)	28,3 (2,5)	24,3 (4,9)	5,4 (1,2)
IV (n=20)	21,8 (3,9)	23,0 (1,7)	27,8 (2,4)	12,0 (3,1)	5,9 (1,6)
V (n=24)	34,2 (3,3)	17,8 (2,2)	21,3 (2,3)	6,1 (0,9)	10,1 (2,2)
Moyenne départementale	23,4 (4,2)	20,5 (2,4)	24,8 (4,2)	12,7 (3,1)	8,4 (2,3)

Tableau 27 : Autres caractéristiques des habitants de chaque classe de paroisses/communes (moyenne et écart-type entre parenthèses)

	Moins de 20 ans	Plus de 60 ans	Taux de chômage	Population étrangère
I (n=18)	26,4 (2,7)	16,5 (3,3)	7,1 (1,4)	3,8 (1,8)
II (n=20)	27,2 (3,1)	17,0 (4,1)	6,9 (1,4)	6,7 (4,0)
III (n=11)	31,8 (3,2)	12,4 (2,7)	14,7 (3,7)	18,4 (6,2)
IV (n=20)	27,8 (3,0)	13,7 (4,8)	7,7 (1,4)	7,5 (2,7)
V (n=24)	25,1 (2,2)	20,0 (3,3)	7,0 (0,7)	6,7 (1,6)
Moyenne départementale	27,7 (2,8)	15,7 (3,6)	8,7 (1,7)	8,9 (3,3)

[350] Les écarts-types relativement élevés associé à la catégorie des « villages et petites villes aisées à très aisées » proviennent du fait que nous avons regroupé ensemble deux sous-catégories : les « villages et petites villes aisées » et les « villages et petites villes très aisées ».

2.1 Les « villages et petites villes »

Les trois catégories présentées partagent deux traits communs : outres la petite taille des communes, un niveau d'urbanisation faible à moyen ainsi qu'une proportion relativement importante de non-salariés (artisans et entrepreneurs). On les a présentées selon le niveau moyen d'aisance de la population résidant dans ces communes.

La population de la catégorie I se caractérise par une faible proportion de cadres au profit de professions intermédiaires, d'employés et de non-salariés. On observe également une proportion relativement importante d'ouvriers. Ces « villages et petites villes » sont caractérisés par un taux important de résidences secondaires. Il s'agit de communes qui ne sont pas des lieux d'accueil pour les communautés étrangères et se caractérisent par un faible taux de chômage. Cela les distingue légèrement des deux autres catégories de villages et petites villes. Gazeran, Fontenay-saint-Père ou Bréval sont de bons exemples de cette catégorie. Coignières se caractérise par la coexistence d'un village avec une zone commerciale ; au sein de la population se côtoient des indépendants et personnes en situation professionnelle modeste (employés et ouvriers).

La population de la catégorie IIa se caractérise par une proportion plus importante de cadres et de non-salariés et à l'inverse une faible présence ouvrière. Il s'agit de communes qui ne sont pas des lieux d'accueil pour les communautés étrangères et se caractérisent par un faible taux de chômage. De bons exemples de communes appartenant à cette catégorie sont Montfort-l'Amaury, Crespières ou le Mesnil-saint-Denis. Bougival et Chambourcy se distinguent du fait d'un niveau d'urbanisation plus élevé et Magny-les-Hameaux et les Essarts-le-Roi du fait d'une proportion plus importante de professions intermédiaires et d'ouvriers.

La population de la catégorie IIb regroupe une proportion encore plus importante de cadres et d'entrepreneurs et la quasi-absence d'ouvriers. Il s'agit de communes caractérisées par une population étrangère en faible nombre et un taux de chômage peu élevé. Fourqueux, Saint-Nom-la-Bretèche ou encore Bailly sont des exemples de petites villes très aisées. Quelques petites villes se distinguent des autres selon la taille (Les Loges-en-Josas avec moins de 1000 habitants), le degré d'urbanisation (Buc avec 40,5 d'habitats collectifs parmi tous les habitats) ou le pourcentage de population étrangère (Fourqueux avec 11,9).

Afin de simplifier notre classification, nous avons fusionné les catégories IIa et IIb.

2.2 Villes de taille moyenne à grande

Nous avons présenté les trois catégories de ville dans un ordre croissant, selon l'aisance de la population résidant dans ces communes.

La catégorie III regroupe des « villes populaires » dont l'unité réside dans la composition socioprofessionnelle modeste de la population avec une forte présence d'ouvriers et d'employés, l'importance numérique des populations étrangères et un taux de chômage relativement élevé. Trappes, Chanteloup-les-Vignes ou encore Mantes-la-Ville sont des exemples de communes classées dans cette catégorie. Cette dernière apparaît relativement homogène. Trois villes néanmoins se distinguent des autres : Chanteloup-les-Vignes se caractérise par une population inférieure à 10 000 habitants ; Aubergenville est composée d'une proportion relativement plus importante de professions intermédiaires et un taux de chômage moins élevé et est de plus associé à d'autres petites villes ou villages dans le contexte ecclésial ; Sartrouville se distingue par un nombre d'habitants important et une proportion d'ouvriers moindre (16,5 %)

La catégorie IV rassemble des « villes de taille moyenne à importante de classe moyenne ». L'unité de cette catégorie réside dans la composition socioprofessionnelle « moyenne » avec une proportion importante et équivalente de professions intermédiaires et d'employés. L'importance numérique des populations étrangères et le taux de chômage se situent dans la moyenne du département. Elancourt, Conflans-sainte-Honorine ou encore Velizy-Villacoublay sont des exemples de villes de classe moyenne. Cette catégorie semble relativement homogène, les communes se différenciant selon l'importance de la population de cadres (Verneuil-sur-Seine, par exemple).

La sixième catégorie regroupe des « villes de taille moyenne à importante très aisée ». On observe une forte proportion de cadres, d'indépendants et de professions intermédiaires et à l'inverse une faible présence d'ouvriers. L'importance numérique de communautés étrangères se situe dans la moyenne du département. Le taux de chômage est relativement bas. Versailles, Chatou ou encore Maisons-Laffitte sont des exemples de communes appartenant à cette catégorie. La catégorie est relativement homogène. S'en distingue Voisins-le-Bretonneux – cette ville appartient à l'ensemble dénommé « Zone Saint-Quentin-en-Yvelines » principalement composé par une population de classe moyenne, mais la ville de Voisins s'en distingue avec une population plus aisée. On note cependant une faible proportion d'habitats collectifs.

3. Typologie des communes / paroisses et indicateurs ecclésiaux

Au final, nous avons croisé la classification des paroisses avec leur zone pastorale de rattachement.

Tableau 28 : Distribution des paroisses selon la classification des communes et selon la zone dans laquelle elles sont localisées

	Zone Versailles-Saint-Germain	Zone Saint-Quentin-en-Yvelines	Zone de la Vallée de la Seine	Zone Verte	Total
Classe I : Villages et petites villes de classe populaire ou moyenne	0	0	3	12	15
Classe II : Villages et petites villes de classe aisée ou très aisée	6	10	1	7	24
Classe III : villes en milieu populaire	0	1	10	0	11
Classe IV : villes en milieu de classe moyenne	1	11	7	1	20
Classe V : villes en milieu aisé à très aisé	17 (21)[351]	2	0	0	19 (23)
Total	24 (28)	24	21	20	89 (93)

Lecture du tableau : par exemple, 10 paroisses classées parmi les « villages et petites villes très aisées » se situent dans la zone Saint-Quentin-en-Yvelines.

[351] Si l'on intègre les communautés traditionnelles en lien avec le diocèse (qui ne sont pas considérées comme des paroisses mais sont reconnues, au niveau diocésain, comme des associations de fidèles), il faut prendre en compte les fréquences entre parenthèses.

Tableau 29 : Distribution corrigée[352] des paroisses selon la classification des communes et selon la zone dans laquelle elles sont localisées

	Zone Versailles-saint-Germain	Zone Saint-Quentin-en-Yvelines	Zone de la Vallée de la Seine	Zone Verte	Total
Classe I : Villages et petites villes de classe populaire ou moyenne	0	0	3	12	15
Classe II : Villages et petites villes de classe aisée ou très aisée	6	10	1	7	24
Classe III : villes en milieu populaire	0	1	9	0	10
Classe IV : villes en milieu de classe moyenne	4	11	7	1	23
Classe V : villes en milieu aisé à très aisé	14 (21)[353]	2	1	0	17(21)
Total	24 (28)	24	21	20	89 (93)

Lecture du tableau : par exemple, 10 paroisses classées parmi les « villages et petites villes très aisées » se situent dans la zone Saint-Quentin-en-Yvelines.

[352] En prenant en compte les commentaires de prêtres, particulièrement concernant les paroisses composées d'un ou de plusieurs quartiers d'une même ville.

[353] Si l'on intègre les communautés traditionnelles en lien avec le diocèse (qui ne sont pas considérées comme des paroisses mais sont reconnues, au niveau diocésain, comme des associations de fidèles), il faut prendre en compte les fréquences entre parenthèses.

Annexe 7 : Construction et représentation du système d'échange entre prêtres

Dans un premier nous revenons très rapidement sur l'algorithme de détection de l'équivalence structurale. Ensuite, nous présentons les tables de densité – en fait, la matrice des densités relationnelles au sein des positions et entre elles – qui constituent les résultats de l'algorithme employé sur les quatre relations et sur la relation amicale « symétrisée » et ayant servi à la représentation du système d'échange entre prêtres. Enfin nous décrivons la composition des positions du système d'échange global ainsi que les relations qu'elles entretiennent entre elles.

1. Présentation générale des opérations effectuées par l'algorithme

Le logiciel Structure (version 4.2) propose plusieurs algorithmes de mesure de l'équivalence que l'on peut classer en deux catégories : l'équivalence structurale et l'équivalence régulière. Nous avons employé l'algorithme d'équivalence structurale proposé par défaut opérant : (1) une transformation des relations binaires en mesure d'intensité des relations (Zij), (2) la construction d'une matrice des distances euclidiennes non transformées à partir des Zij, (3) l'application d'une classification hiérarchique ascendante sur la matrice obtenue et (4) la possibilité de contrôler et construire les positions d'acteurs approximativement structuralement équivalents à partir de deux indices : (a) une mesure agrégée du degré d'homogénéité de la position à partir de la covariance des distances entre acteurs au sein d'une même position (n acteurs parfaitement structuralement équivalents au sein d'une position se caractérisent par un seuil de 1) et (b) un indice de pertinence de la présence d'un acteur au sein de la position, calculé à partir de la corrélation entre la distance (euclidienne) des membres de la position à l'égard de l'individu « candidat » et la distance moyenne à l'égard des individus situés en dehors de la position. (5) La construction des quatre matrices-images, c'est-à-dire la densité des relations observées au sein de chaque position et entre positions à partir d'un seuil à définir (la densité moyenne dans le réseau, par exemple). Enfin la représentation graphique, combinée, de ces quatre matrices-images est interprétée comme le système d'échange entre prêtres.

2. Tables de densité

2.1 Les quatre tables de densité pour le système d'échange multiplexe

Les positions ont été construites par l'intermédiaire du logiciel Structure 4.2 (Burt, 1991). Par contre, les tables de densité ne sont pas issues de ce logiciel. En effet, Structure travaille à partir de l'intensité des relations entre acteurs (Zij), fonction du nombre de partenaires à chaque pas de distance d'ego. Une telle mesure prend ainsi en compte les relations directes et indirectes. Nous avons préféré, pour notre part, nous en tenir aux relations directes entre acteurs appartenant à chacune des positions. Quelles sont les conventions utilisées dans la représentation du système d'échange entre prêtres ? D'une part, on a considéré qu'une relation entre deux positions était significative (et par là retenue dans le schéma proposé) lorsque la densité des relations reliant ces deux positions (c'est-à-dire la densité des relations entre les acteurs de chacune des deux positions) était supérieure à la densité moyenne du réseau considéré. D'autre part, on a considéré qu'une position pouvait être assimilée à une « niche sociale » lorsque la densité interne était supérieure à la moyenne dans les quatre réseaux de relation étudiés. On a systématique contrôléla structure relationnelle de chaque position et les prêtres jouant les intermédiaires entre deux positions.

Tableau 30 : Table de densité pour le réseau de collaboration (densité moyenne = 0,147)

	Position 1	Position 2	Position 3	Position 4	Position 5	Position 6	Position 7	Cl. résiduelle
Position 1	.833	.357	.245	.429	.143	.065	.199	.286
Position 2	.393	.629	.357	.260	.125	.091	.063	.130
Position 3	.184	.429	.381	.143	.014	.039	.056	.086
Position 4	.571	.292	.161	.643	.275	.068	.106	.313
Position 5	.257	.175	.029	.300	.500	.145	.048	.150
Position 6	.273	.061	.065	.148	.236	.218	.072	.153
Position 7	.247	.066	.052	.133	.064	.052	.049	.095
Cl. résiduelle	.393	.151	.071	.281	.194	.108	.081	.163

Tableau 31 : Table de densité pour le réseau de conseil (densité moyenne = 0,049)

	Position 1	Position 2	Position 3	Position 4	Position 5	Position 6	Position 7	Cl. résiduelle
Position 1	.619	.119	.082	.107	.000	.000	.030	.054
Position 2	.214	.303	.071	.125	.025	.000	.005	.021
Position 3	.102	.214	.262	.089	.000	.000	.009	.018
Position 4	.286	.063	.036	.375	.013	.000	.008	.078
Position 5	.114	.017	.000	.063	.289	.018	.006	.063
Position 6	.143	.023	.000	.045	.045	.100	.008	.040
Position 7	.173	.015	.022	.038	.003	.014	.018	.021
Cl. résiduelle	.241	.052	.009	.117	.025	.023	.015	.050

Tableau 32 : Table de densité pour le réseau d'amitié (densité moyenne = 0,064)

	Position 1	Position 2	Position 3	Position 4	Position 5	Position 6	Position 7	Cl. résiduelle
Position 1	.333	.036	.20	.071	.000	.000	.039	.098
Position 2	.060	.394	.155	.208	.083	.023	.030	.057
Position 3	.000	.167	.167	.018	.000	.000	.030	.027
Position 4	.089	.229	.036	.518	.075	.000	.023	.086
Position 5	.000	.033	.000	.125	.511	.055	.021	.050
Position 6	.026	.023	.013	.034	.118	.245	.019	.108
Position 7	.078	.045	.039	.061	.015	.003	.029	.028
Cl. résiduelle	.143	.104	.045	.203	.094	.040	.032	.108

Tableau 33 : Table de densité pour le réseau de soutien personnel (densité moyenne = 0,032)

	Position 1	Position 2	Position 3	Position 4	Position 5	Position 6	Position 7	Cl. résiduelle
Position 1	.405	.024	.020	.018	.000	.000	.009	.080
Position 2	.095	.371	.048	.167	.033	.008	.003	.031
Position 3	.061	.071	.214	.000	.000	.000	.004	.027
Position 4	.089	.094	.000	.339	.025	.000	.004	.055
Position 5	.086	.042	.000	.050	.400	.000	.009	.038
Position 6	.052	.015	.000	.011	.036	.082	.003	.028
Position 7	.039	.013	.009	.000	.003	.000	.004	.008
Cl. résiduelle	.143	.042	.009	.047	.025	.000	.006	.042

2.2 Table de densité pour le système d'échange de liens amicaux « symétrisés »

Tableau 34 : Table de densité pour le réseau de liens amicaux symétrisés (densité moyenne = 0,030)

	Pos. 1	Pos. 2	Pos. 3	Pos. 4	Pos. 5	Pos. 6	Pos. 7	Pos. 8	Pos. 9	Pos. 10	Cl. résid.
Pos. 1	.185	.000	.000	.036	.066	.054	.018	.000	.036	.000	.000
Pos. 2	.000	.114	.000	.000	.086	.000	.000	.000	.011	.000	.013
Pos. 3	.000	.000	.667	.000	.000	.000	.000	.000	.056	.000	.000
Pos. 4	.036	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
Pos. 5	.066	.086	.000	.000	.238	.000	.000	.000	.000	.000	.057
Pos. 6	.054	.000	.000	.000	.000	.667	.167	.000	.000	.000	.050
Pos. 7	.018	.000	.000	.000	.000	.167	.333	.111	.000	.000	.000
Pos. 8	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.111	.333	.000	.000	.000
Pos. 9	.036	.011	.056	.000	.000	.000	.000	.000	.200	.000	.000
Pos. 10	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.013	.000
Cl. résid.	.000	.013	.000	.000	.057	.050	.000	.000	.000	.000	.100

3. Description des positions du système d'échange global

Dans un premier temps, nous allons décrire la composition des sept positions et de la classe résiduelle. Dans un second temps, nous nous intéresserons aux relations entre positions.

3.1 Description des sept positions de prêtres

La position 1 comporte sept prêtres qui sont, pour la majorité d'entre eux, âgés de 60 ans et plus. Cette position est composée des membres de la hiérarchie diocésaine : vicaire général et vicaires épiscopaux de zone ou associés à des domaines spécifiques. Plusieurs d'entre eux n'ont pas d'affectation paroissiale et cumule au contraire plusieurs mandats élargis. Cependant, une mission diocésaine de cette importance réduit de façon importante toute activité locale, même lorsque le prêtre est à la tête d'une paroisse. Cette position associe deux groupes informels : une équipe relativement ancienne dans le diocèse (42, 37, 96) et dont les membres se sont succédés (depuis les années 1970) dans le gouvernement du diocèse (mission de vicaire général et vicaire épiscopal), spécialisé dans l'action catholique des milieux indépendants, « offre religieuse » qui correspond à un état antérieur de l' « offre catholique ». La seconde équipe rassemble deux prêtres (61, 75[354]) avec des rabbins et des pasteurs protestants, spécialisés dans la lecture et l'interprétation de la Bible. Ces prêtres participent également au conseil épiscopal et sont amenés à nouer des relations intenses dans ce cadre (pouvant mener à une sorte de « révision d'activité »). A cela s'ajoute un prêtre (12) dont la spécialisation fonctionnelle dans un domaine religieux en fait un membre potentiel de la hiérarchie, position à laquelle d'ailleurs il aspire. Il se retrouve dans cette position du fait qu'il constitue un partenaire privilégié en matière de collaboration et de conseil et qu'il dispose d'un statut informel relativement central au sein d'une zone du diocèse[355]. Il ne partage par contre que peu de relations avec les autres membres de cette position et occupe ainsi une place plutôt marginale au sein de celle-ci. Deux autres prêtres complètent cette position et se caractérisent par un profil relativement similaire. Les deux sont vicaires épiscopaux de zone mais n'appartiennent aucun des deux équipes mentionnées (4 et 66). En cela, ils occupent également une place relativement marginalisée, au côté de 12. Malgré leur affectation dans une paroisse, il est difficile d'associer ces deux prêtres à une « offre religieuse » spécifique, même si l'insistance quant au rapport au politique (discussion portant sur les élections municipales au moment de l'enquête) dénote une conception « militante » telle qu'on l'entendait dans la pastorale des milieux indépendants.. Le vicaire général, que l'on retrouve dans cette

[354] 75 est cependant renvoyé dans la classe résiduelle car n'étant pas membre de la hiérarchie, son réseau de relations est beaucoup plus restreint.

[355] C'est également le cas, dans une moindre mesure, ce qui explique son absence dans cette position, de 16, également détenteur d'un mandat élargi portant sur un domaine spécialisé et qui se retrouve dans la classe résiduelle.

position, à l'instar du prêtre 31 dans la position suivante, déclare plutôt rechercher du conseil, de l'amitié ou du soutien personnel à l'extérieur du cadre presbytéral diocésain.

La position 2 regroupe dix prêtres et se compose deux groupes : d'une part l'association du Prado (44, 64, 79, 94, 100) et d'autre part une équipe de jeunes prêtres en banlieue (25, 48, 54, 64, 100). Cette position se caractérise par la possession de mandats élargis en matière de pastorale des migrants et de pastorale en milieux populaire et ouvrier, ainsi que l'accompagnement de l'action catholique pour les enfants (milieux ouvrier et indépendants). Cette position est associée à l'offre « militante ». Au sein de l'association du Prado, on retrouve notamment trois prêtres appartenant à l'ancienne génération. 44, 79 et 94 pourraient être considérés comme de « sages » du fait de leur expérience militante et de leur exclusion de tout mandat généraliste. Les trois sont spécialisés dans la pastorale en milieu populaire ou auprès de populations migrantes. Deux d'entre eux ont été envoyé en tant que prêtre *fidéi donum* en Amérique du sud et en Afrique et l'un a obtenu des responsabilités nationales en matière de pastorale des migrants. Le dernier est quant à lui reconnu pour sa pastorale en milieu ouvrier et son discours systématique et adapté concernant les groupes d'action catholique. 64 et 100 occupent une position différente au sein de l'association puisqu'ils participent à l'animation d'une autre équipe et sont moins âgés. Les deux ont obtenu un mandat diocésain quelques mois le déroulement de l'enquête. Les deux animent également une équipe de jeunes prêtres exerçant en milieu populaire au côté de 25, 48 et 54, trois jeunes prêtres pour deux d'entre eux vicaire. Seul 25 développe une offre « militante », les deux autres déclarant des projets relativement différents. 48 propose un profil pastoral et relationnel encore différent. Nommé récemment à la tête d'une charge pastorale conséquente, seul un petit nombre de projets pastoraux (ou plus largement de convictions pastorales) ont été déclaré sans pouvoir les associer à une « offre religieuse » spécifique. Avec 64, ils ont participé à l'animation d'une réunion nationale des jeunes prêtres en milieu populaire. 54 est spécialisé dans l'enseignement religieux et propose principalement de réformer de l'initiation chrétienne (en rupture avec la politique menée par l'épiscopat français depuis les années 1960). Deux autres prêtres terminent de composer cette position. 14 appartient quant à lui à l'équipe de jeunes prêtres dont l'essentiel des membres sont associés à la position 4. Il s'agit d'un prêtre « militant » largement plébiscité par ses confrères et développant une approche systématique de cette offre, tout en introduisant des éléments de rationalisation (principe d'anticipation dans la mise en responsabilité des laïcs). Il ne dispose pas de mandat élargi mais participe à une commission diocésaine dans un domaine précis. 28 développe également une offre « militante » combinée à une approche intellectuelle, les deux aspects entretenus par sa participation à des activités diocésaines (formation, dialogue interreligieux).

La position 3 est composée de sept prêtres organisés pour cinq d'entre eux en un groupe de prêtres en milieu ouvrier (9, 29, 33, 46 et 72 ainsi que 94 mais ce dernier est associé à la position précédente) auxquels sont associés deux autres prêtres, l'un (11) appartenant de façon marginale (pour le moment) à une autre association de prêtres et dont la relation avec son curé (46) le rapproche de cette position et l'autre (34) appartient à une équipe de prêtres extérieure au diocèse et dont la sensibilité pastorale est

similaire à celle du groupe constituant cette position. Cette « niche sociale » se caractérise par l'absence de prêtres détenant un mandat étendu.

Deux d'entre eux ont détenu par le passé un mandat en matière de pastorale en milieu ouvrier et un autre un mandat similaire dans un diocèse voisin. Ils sont investis (aux niveaux local et fédéral) dans l'accompagnement des mouvements d'action catholique. Sa position relativement excentrée (par rapport aux positions 1, 2, 4 et 5) au sein du système d'échange manifeste l'épuisement du modèle pastoral que proposent ces prêtres. Cet épuisement est particulièrement souligné par la quasi-majorité des jeunes prêtres (qui rejettent le modèle) mais également dans le discours de ces prêtres dont les convictions apparaissent bien souvent en décalage avec les demandes locales. Ce double aspect s'associe avec une cohésion moins évidente au sein de cette position, qui repose principalement sur trois prêtres (9, 29 et 72). Enfin à l'instar de la position précédente, il s'agit de prêtres qui font l'essentiel de leur carrière dans des paroisses en milieu ouvrier ou populaire.

La position 4 se compose de huit prêtres dont six sont des jeunes prêtres et deux appartiennent à la génération des prêtres de 50 ans environ. Elle associe deux équipes informelles : d'une part, un groupe de curés spécialisés dans l'offre « intellectuelle » (19, 31, 35, 40)[356] et favorisant une approche « managériale » de la gestion d'une paroisse et d'autre part, une équipe de jeunes prêtres (19, 35, 41, 71, 89) dont le point commun est de favoriser, si ce n'est une approche managériale, au moins une rationalisation de l'activité religieuse en paroisse et de chercher à se distinguer de l'offre rituelle. Quatre disposent d'un mandat élargi dans des domaines relativement cruciaux (jeunes et séminaristes), indiquant une popularité au sein du clergé local et un statut de « grande gueule » (secrétaire général du conseil presbytéral) et dans le domaine de l'aumônerie diocésaine des scouts et guides de France. Le groupe de curés est organisé autour de 31, considéré comme une « personnalité » du diocèse (selon les membres de la communauté locale et les prêtres voisins) ayant occupé précédemment des responsabilités nationales. Il est considéré comme un « organisateur », développant une offre « intellectuelle » et travaillant dans le domaine théologique de façon personnelle. Il est relativement central dans les quatre réseaux de relation, déclarant cependant préférer s'investir en dehors du cadre clérical. Il entretient pourtant deux cadres locaux de relations avec ses confrères : un groupe de quatre curés au sein duquel sont travaillés les enjeux pastoraux actuels (gouvernement d'une communauté pastorale : initiative et suivi d'un projet, appropriation de celui-ci par la communauté, approfondissement pastoral et théologique de l'offre religieuse « intellectuelle ») et un groupe local de prêtres (exerçant dans la même paroisse ou dans les paroisses voisines) mobilisés (et « remontés ») afin de faire concurrence avec le vicaire général (principalement autour de la problématique de l'équipe pastorale et le fait que pendant plusieurs années le vicaire général ait été également vicaire épiscopal de la zone, la confusion des rôles ayant abouti à des

[356] Au moment de l'enquête, un cinquième prêtre avait semble-t-il rejoint ce groupe (48), cependant l'absence de concordance entre les dires des prêtres nous a dissuadé de le mentionner dans la composition du groupe.

situations difficiles selon le prêtre 58[357]). On retrouve à ses côtés les prêtres 19 et 35 qui possèdent un profil pastoral relativement similaire. Les deux font partie du groupe de curés et de l'équipe de jeunes prêtres. Le premier a cependant accédé à un mandat étendu et a largement développé le modèle « intellectuel » dans sa paroisse, ce qui n'est le cas du second dans ces deux domaines. Les prêtres 71 et 89 possèdent également des profils relativement similaires. Ils appartiennent tout deux à l'équipe de jeunes prêtres et développent une approche rationalisée de l'activité en paroisse. Ils se distinguent nettement de l' « offre rituelle » (par exemple par le rejet de l'adoration eucharistique ou avec l'absence de l'insistance sur la confession privée) tout en ne développant des projets de type « pastorale en milieu indépendant » croisant les offres « intellectuelle » ou « militante ». Ils ont disposé très tôt dans leur carrière de mandats diocésains élargis. Ils exercent tous les deux dans le même type socioreligieux de paroisse. Le prêtre 41 se situe dans cette même perspective mais son offre religieuse apparaît moins caractérisée et son intégration relationnelle moins importante (au sein de l'équipe de jeunes prêtres). Trois autres prêtres complètent cette « position ». Un premier (40) appartient, quant à lui, au groupe de curés. Son profil pastoral apparaît relativement différent par rapport aux confrères de cette « position ». Il se rapproche plus de l' « animateur de communauté », tout en cherchant à se différencier l'offre rituelle, malgré les demandes d'une fraction des fidèles. Arrivé récemment dans la paroisse, son travail a consisté principalement à recruter des bénévoles « responsabilisés » (c'est-à-dire pas seulement là pour aider le curé). Un deuxième (80) ne fréquente aucune des deux équipes de prêtres associées à cette position mais une association de prêtres qui n'apparaît pas dans le système d'échange construit. Il exerce cependant dans une paroisse voisine à celles de 19 et 35. Malgré un cadre socioreligieux différent, il s'emploie comme ses confrères à bâtir une pastorale distincte de celle rituelle, tout en devant répondre aux demandes locales.

La position 5 rassemble 10 jeunes prêtres organisés en une équipe, dont les frontières sont relativement floues. Leur position relativement excentrée à l'égard des positions 1, 2 et 4 semble se traduire par une moindre cohésion, à l'instar de la position 3. Ces prêtres ont comme principal point commun de développer une offre « rituelle ». On remarque qu'aucun mandat étendu n'a été attribué à l'un de ses prêtres, ce qui ne signifie pas qu'une part importante d'entre eux n'accomplisse pas une activité diocésaine (équipe diocésaine dans l'enseignement public, du scoutisme d'Europe, conseil diocésain des vocations, comité de rédaction du journal diocésain). Cela s'explique en partie par le fait qu'elle rassemble des prêtres en position de vicaire (8, 24, 43, 56, 63, 68, 78), qui exercent dans la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye (des paroisses aisées à très aisées selon la classification proposée dans

[357] Les explications concernant les conséquences d'un tel cumul (par le vicaire général ou par certains prêtres rencontrés) demeurent en fait très vagues. Cette situation résultait d'une part du nombre insuffisant du prêtre qui rendait à un moment donné impossible la nomination d'un prêtre à plein temps comme vicaire épiscopal et d'autre part du fait que les prêtres en activité dans la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye – et particulièrement les curés des grandes paroisses – n'avaient pas la possibilité du fait de la charge de travail sur le terrain paroissial d'endosser un tel rôle. Un premier problème provenait du fait que la nomination du vicaire général à ce poste ne correspondait à la consultation organisée auprès des prêtres de cette zone. On peut faire l'hypothèse d'autre part qu'un surcroît d'autorité était revendiqué par le vicaire général/épiscopal.

la partie 4) et quelques prêtres déjà curés (84, 101, 104). Il s'agit de façon générale de la fraction modérée des prêtres qui favorisent ce type d'offre (si on la compare à la position 6), tout en n'hésitant pas apparemment à exprimer leurs convictions à l'égard de leur curé ou de leur vicaire épiscopal. C'est la seule position de prêtres qui s'associe de façon privilégiée à un « cursus » de formation spécifique (les séminaires de Paray-le-Monial puis de Saint-Sulpice). Le noyau de l'équipe est constitué par 43, 56, 68, 78 et 101, les autres prêtres ne participant qu'irrégulièrement aux réunions de l'équipe (8, 24, 63), pensant la quitter (84) ou n'y appartenant pas et étant en lien par l'intermédiaire d'un ou deux prêtres (104).

La position 6 est composée de 11 prêtres qui développent également une offre rituelle (77, 55, 51, 81, 6, 50, 21). Elle se compose autant de jeunes prêtres que de prêtres âgés de plus de 60 ans. Certains (10, 32, 45) ne s'associent à aucune offre religieuse et doivent leur appartenance à cette position aux relations nouées avec d'autres membres de cette position en doyenné. Une équipe de prêtres est mentionnée (seulement) par 77 et 81 sans que cependant cette position ne se caractérise par une densité très élevée dans les quatre réseau. 51, curé d'une paroisse importante en termes de fidèles mais excentrée est joue un rôle important dans la toute relative cohésion de l'ensemble et dans la relation avec a hiérarchie diocésaine. 81 dispose d'un profil relativement similaire à 51, curé d'une paroisse importante de la zone Versailles-saint-Germain-en-Laye, et qui assure la liaison avec la hiérarchie diocésaine en termes relationnels et de projets pastoraux (création d'une équipe pastorale). Certains se situent en effet en quasi-rupture à l'égard de celle-ci (21, 55 et 70), ce qui les pousse à aller chercher à l'extérieur les ressources destinées à soutenir leur engagement (groupe d'amis ou société sacerdotale). Deux mandats étendus ont été distribués à deux plus ou moins jeunes prêtres de cette position concernant le mouvement eucharistique des jeunes et les servants d'autel.

La position 7 rassemble enfin 33 prêtres que l'on peut qualifier pour la majorité d'animateurs de communautés locales. On retrouve là la plupart des prêtres âgés (les trois quarts ont 65 ans et plus) pour certains proches de la retraite (2, 3 , 15, 20, 47, 57, 62, 69, 82, 83, 86, 90, 91, 97, 99, 103), ou des prêtres dont l'insertion diocésaine est limitée du fait de l'appartenance à une communauté religieuse ou du fait d'être sur le point de quitter le diocèse, par exemple (7, 30, 36, 38, 73 et 76). Quelques uns proposent cependant une offre religieuse caractérisée : offre « rituelle » (53 et 95), « intellectuelle » (18) ou « militante » (22) sans pour autant avoir noué de relations avec les « niches sociales » spécialisées dans ces différentes « offres ». Quelques prêtres d'autre part ne correspondent à aucun des profils précédents : prêtres fréquentant de façon très marginale les prêtres de la position 5, développant une activité fondée sur l'accompagnement personnel ou l'écriture d'ouvrages ou ayant eu anciennement des activités diocésaines (26, 27, 87, 1, 85, 59, 52).

3.2 Les relations entre positions

Plus précisément, les relations entre la position des membres de la hiérarchie et les prêtres composant la position 7 s'organisent autour de l'envoi des quatre liens en direction au vicaire épiscopal de la zone concernée, lequel retourne un certain nombre de liens de collaboration. La collaboration apparaît également importante entre prêtres d'un même doyenné. On voit ainsi se former des grappes de prêtres collaborant entre eux et avec leur supérieur hiérarchique. Il faut noter également que quelques prêtres recueillent un nombre non négligeable de liens de collaboration ou en envoient au-delà des frontières que constituent les zones pastorales (prêtres 18 ou 59, par exemple : pour le premier développant une « offre intellectuelle » et pour le second investi dans des groupes d'action catholique) ou en matière de demandes de conseil (prêtres 3 et 15 : au titre d'anciens membres de la hiérarchie et de leurs investissements pastoraux passés ; ils sont localement supposés posséder une certaine sagesse). Les relations conviviales sont moins denses et moins structurées de façon hiérarchique. Une fraction restreinte de cette position va chercher du soutien personnel auprès de la hiérarchie (prêtres 62, 85, 22, 47, 20, 86 et 82), les autres étant soient déconnectés dans ce réseau soit en relation de soutien personnel avec l'un de ces prêtres.

Les relations de la position 6 à l'égard des positions 1 et 5 sont plus complexes. Les liens de collaboration envoyés par les membres de la position 6 sont en nombre important, accompagnant des liens de collaboration dans le cadre du doyenné. Les liens de collaboration sont systématiques non réciproques. A l'égard de la hiérarchie 51 et 81 (les plus « centraux » de leur position) assurent l'essentiel de la liaison (vicaire épiscopal de la zone et vicaire général) en matière de demande de conseil et de soutien personnel. S'ajoutent dans le cas de la demande de conseil les prêtres 21, 55 et 70, qui sont pourtant les plus critiques à l'égard de la hiérarchie. Néanmoins leur demande de conseil ne se double pas de soutien personnel. L'envoi de demande de soutien personnel à l'égard de la hiérarchie de la part des prêtres 51 et 81 manifeste une forme d'allégeance, très explicite pour le second ; ce que souligne l'envoi parallèle d'une relation amicale (non réciproque) vers son supérieur hiérarchique et la déclaration de projets pastoraux cherchant à se conformer avec les priorités diocésaines de l'évêque malgré leur sensibilité rituelle. Les positions 5 et 6 collaborent de façon dense et mutuelle, la plupart du temps dans le cadre d'un doyenné voire d'une zone. Les demandes de conseil existent en petit nombre impliquant les prêtres 51, 77 et 81 d'un côté et les prêtres 56, 78 et 104 de l'autre. Elle ne vise pas (mis à part 56) les prêtres les plus centraux de la position 5. La plupart des liens amicaux envoyés par les prêtres de la position 6 (principalement les prêtres 6 et 81) vers ceux de la position 5 s'avèrent à sens unique. Trois demandes de soutien personnel sont envoyées à trois prêtres différents par trois membres différents de la position 6.

Si l'on considère maintenant le sous-système d'échange entre « niches sociales », c'est-à-dire entre les positions 1, 2, 3, 4 et 5, on peut décomposer la description de leurs échanges en deux aspects : les relations avec la position 1 et les relations entre « niches sociales » en tant que telles.

La position des prêtres développant une « offre militante » entretient une forte densité de liens de collaboration avec la position hiérarchique, liens qui sont pour la plupart mutuels (environ pour moitié des liens envoyés par la position 2 et par la position 1 l'une vers l'autre). C'est encore plus frappant dans le cas des demandes de conseil. Dans ce cas, les demandes de conseil sont nettement concentrées par le vicaire épiscopal de zone. Mas un certain nombre de ces liens (provenant du vicaire épiscopal de la zone concernée ou d'autres membres de la hiérarchie) sont réciproques à l'égard des prêtres 48, 79, 98 et dans une moindre mesure 14 et 28. En matière de liens amicaux, seul ressort un trio de prêtres unis par des liens réciproques (37, 79 et 94). Les liens de soutien personnel sont eux aussi polarisés par le vicaire épiscopal de la zone. Cependant contrairement aux demandes de conseil, la demande de soutien personnel apparaît organisé en deux lignes si l'on peut dire : une première ligne de prêtres « militants », centraux (dans le réseau reliant les deux positions abstrait du réseau global de soutien personnel) qui reçoivent un nombre important de demandes de soutien personnel de la part de leurs confrères et en envoient à un supérieur hiérarchique et en reçoivent de la part d'un membre de la position 1 (14, 44, 79 et 94), ce qui occasionne des échanges de soutien personnel non réciproques et différé (par exemple, les triades 79 – 66 – 96, 79 – 66 – 94 ou 14 – 66 – 94). A l'inverse, les demandes de soutien personnel au sein des deux positions se caractérisent plutôt par la tendance aux triades complètes (pour la position 1 : 37 – 42 – 96 et 4 – 61 – 66, même si pour cette dernière il manque lien et pour la position 2 : 44 – 79 – 94, 44 – 79 – 100 et 14 – 44 – 94). On observe également un ensemble de prêtres « militants » qui n'envoient pas de demandes de soutien personnel envers leur supérieur hiérarchique et cherchent ce type de ressource au sein de leurs « niches sociales » (prêtres 25, 54, 64 et 100). La première est constituée de prêtres des générations 50 et 60 alors que la seconde est composée de jeunes prêtres. Les autres prêtres (28, 48 et 98) proposent des profils différents.

Les positions 1 et 3 se caractérisent par des liens de collaboration réciproques. Il est remarquable que tous les liens de collaboration envoyés à la hiérarchique soit quasi-systématiquement mutuels (80% d'entre eux). Deux demandes de conseil sont réciproques avec le vicaire épiscopal de la zone et deux demandes de conseil non réciproques sont envoyés par des membres de la hiérarchie vers deux prêtres, l'un ancien membre de la hiérarchie (comme spécialiste de la pastorale en milieu ouvrier : prêtre 72). Il n'y aucune relation conviviale entre ces deux positions. Cela provient peut-être du fait que la position 3 se caractérise, dans le domaine amical, par une faible densité et une faible cohésion (qui repose uniquement sur 72). En matière de soutien personnel, deux aspects sont à souligner. D'une part, le soutien personnel au sein de la position 3 est organisé autour d'une triade pleine réunissant 9, 29 et 72. Ces trois prêtres n'envoient aucune demande à la position 1 (et pour l'un même, 29, en reçoit une d'un vicaire épiscopal). Deux prêtres, légèrement marginalisés à l'égard de ce trio mais en lien avec eux envoient une demande de soutien personnel à leur vicaire épiscopal.

Les positions 1 et 4 se caractérisent par une densité importante de liens de collaboration avec des taux de réciprocité élevés dans les deux sens. Les prêtres de la position 4 envoient des demandes de conseil à

plusieurs membres de la hiérarchie (pas simplement leur supérieur hiérarchique direct) ce qui résulte de leurs activités diocésaines qui les amène à fréquenter le conseil épiscopal et ainsi à mettre en concurrence, ou au moins à comparer la qualité des conseils des différents membres de la hiérarchie. On peut également remarquer que les prêtres de la position 4 font l'objet de demandes de conseil de la part des membres de la hiérarchie (particulièrement, les prêtres 19, 31, 35 et 40, c'est-à-dire un groupe affinitaire de curés). Le cas des relations conviviales est assez frappant : on assiste à une situation inversée par rapport aux relations amicales entre les positions 1 et 7, par exemple. On remarque particulièrement que les prêtres les plus cruciaux de la position 4 sont la cible de liens amicaux sans que celles-ci ne soient réciproques (19 et 31). L'essentiel des liens amicaux en direction de la position 1 sont déclarés par le prêtre 40 (avec peu de liens envoyés qui s'avèrent mutuels). Les liens de soutien personnel sont structurés de façon plus hiérarchique. Les plus actifs dans ce domaine sont, par contre, les prêtres 71 et 89 ainsi que 19 et 35, c'est-à-dire les prêtres les plus jeunes, qui pour ces deux derniers se tournent également vers des prêtres plus expérimentés (31 et 40) ou vers l'équipe de jeunes prêtres. Les prêtres les plus en retrait dans la position 4 n'envoient pas de demandes de soutien personnel à la position 1 (prêtres 40, 41 et 80) et inversement les membres les plus reconnus (19, 35, 71 et 89) envoient au moins une demande de soutien personnel à un supérieur hiérarchique. Le cas de 31 est exceptionnel puisque lui est, comme nous l'avions souligné, épiscopable et propose une politique alternative pour le diocèse. On peut interpréter les demandes non réciproques de soutien personnel comme une certaine forme d'allégeance de 19 et 35 à son égard.

Enfin les positions 1 et 5 partagent de façon réciproque de la collaboration. La demande de conseil s'organise en deux niveaux de prêtres : un premier niveau de prêtres (8, 78, 101 et 104 ; parmi lesquels seuls 101 et 78 partagent une demande réciproque de conseil) qui citent leur supérieur hiérarchique mais ne se révèlent pas très centraux au sein de leur propre position. Un deuxième niveau de prêtres particulièrement centraux et organisés en triades pleines (24, 43, 56 et 68). On retrouve approximativement la même configuration en matière de soutien personnel avec les prêtres 78, 101 et 104 qui envoient une demande de soutien personnel à des membres de la position 1 (auxquels s'ajoute 68) mais la position 5 est principalement organisée par deux triades pleines (68 – 78 – 101 et 43 – 56 – 68) quant à eux légèrement excentrés à l'égard de la position hiérarchique, si l'on peut dire. Deux prêtres (8 et 63) sont la cible, à l'intérieur de la position, de demandes de soutien personnel (sans qu'elles soient réciproques) Il n'existe par contre aucun lien amical entre les positions 1 et 5.

En ce qui concerne les échanges entre positions non hiérarchiques, les liens de collaboration entre les positions 2 et 3 sont très denses au point que les deux positions se confondent. En matière de conseil, la position 3 apparaît comme une fraction périphérique de la position 2, avec cependant le prêtre 46, qui appartient à la position 3, recevant une demande de conseil de la part des prêtres 25 et 79. Le caractère périphérique de la position 3 à l'égard de la position 2 s'observe particulièrement au moyen des densités des liens envoyés par la position 3 vers la position 2 systématiquement supérieures à celles de liens

prenant le sens inverse. D'autre part, les demandes de conseil suivent, pour une part, le cadre formel des doyennés. Les liens d'amitié sont beaucoup plus nombreux et réciproques, étant le fait particulièrement des prêtres 11, 33, 34 et 46 et de la plupart des membres de la position 2 (mis à part, 28, 48 et 98). Aucun des prêtres qui contribue à la cohésion de la position 3 n'envoie de demande de soutien personnel à la position 2. Ces demandes sont le fait de 46 et de 11, l'un et l'autre recevant deux et une demande de soutien personnel de la part de la position 2. 72 est l'objet d'une demande soutien personnel par 44. Du côté de la position 2 et de façon générale, la liaison avec ces prêtres est assurée par les prêtres d'anciennes générations (44, 79, 94 et 100).

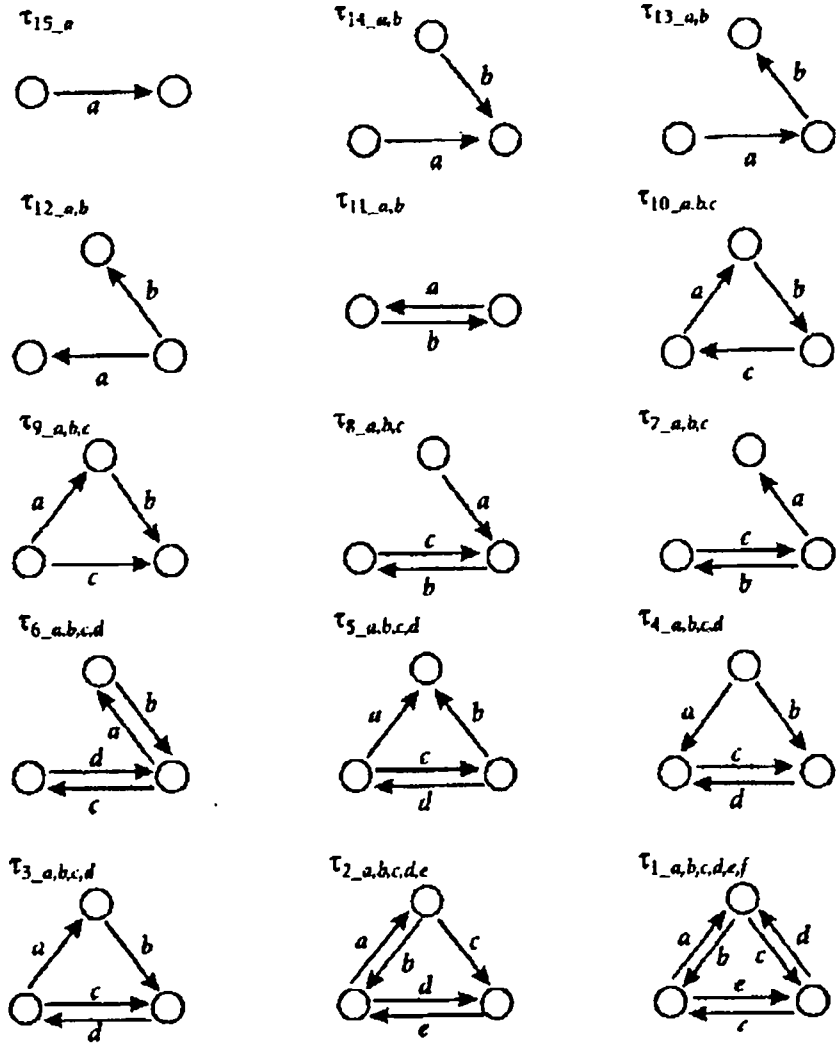
A l'inverse, les relations entre les positions 2 et 4 sont dues pour une bonne part aux relations entre jeunes prêtres (d'un côté, 14, 28 et 48 très proche de l'équipe de jeunes prêtres composant la position 4 et à laquelle fait d'ailleurs partie 14 et de l'autre, 19, 35, 71 ou 89). La circulation du conseil dépend largement de 48 et 14 et dans une moindre mesure de 94 pour les prêtres développant une offre militante. Parmi les membres de la position 4, l'envoi ou la réception de liens de conseil en provenance ou vers la position 2 sont moins concentrés. Il en est de même pour le soutien personnel (auquel il faut ajouter 28 pour la position 2). Les liens amicaux sont plus denses que ceux de soutien personnel et beaucoup plus répartis parmi les membres des deux positions : les groupes d'affinité et les doyennés structurent les liens. De façon générale, on observe une légère asymétrie dans la densité des quatre liens en faveur de la position 4.

Les relations entre la position 2 et 5 apparaissent d'une certaine façon similaires à celles avec la position 4, décrites précédemment, par le fait particulièrement que c'est toujours la jeune génération de la position 2 qui assure l'essentiel de la collaboration avec les membres de la position 5 mais par l'intermédiaire de prêtres différents, 25, 48 et 54, et dans une moindre mesure 94 et 100. Les relations de conseil passent principalement par deux prêtres de chaque position : d'un côté, 48 et 56 (curé et vicaire) plutôt des « politiques » (surtout pour 56), et de l'autre, 54 et 68 (deux jeunes prêtres réputés « sérieux »). Les liens amicaux passent principalement par l'intermédiaire d'un triple lien réciproque entre 68 d'un côté et 25, 28 et 54 de l'autre. Il faut ajouter des liens amicaux non réciproques déclarés par 64 et 94. Les liens de soutien personnel, enfin, réunissent à nouveau 25 et 54 d'un côté et 68 de l'autre. Cette fois-ci cependant, ce sont les prêtres 43, 56 et 101 qui déclarent des liens dont certains ne sont pas réciproques (vers 48, 54 et 94).

Les positions 4 et 5 se caractérisent par une forte densité de liens, très souvent mutuels, de collaboration. On observe des demandes de conseil non mutuelles de la part de 24, 56, 68 et 101 vers 19, 31, 71 et 89. Les liens d'amitié ne sont pas concentrés par quelques prêtres dans chaque position. Par contre, les liens de soutien personnel sont bien souvent asymétriques (vers 19, 31, 40, 71 et 89, d'un côté ; vers 68, 84, de l'autre). La densité des liens amicaux envoyés par la position 5 est plus importante que celle envoyée par la position 4. Les demandes de soutien personnel sont en petit nombre.

Les relations de collaboration entre les positions 3 et 4 sont en partie liées aux mandats diocésains détenus par les prêtres de la position 4 et en partie liés au cadre décanal. Les demandes de conseil passent principalement par 40 du fait de sa proximité géographique (même doyenné et même zone) avec un certain nombre de prêtres de la position 3. Les quelques relations conviviales observées (non réciproques) empruntent le cadre du doyenné. Il n'y aucune demande de soutien personnel entre ces deux positions.

Annexe 8 : Les différentes configurations de liens intégrés dans les modèles pstar



Note : a, b, c, d, e et f peuvent se référer à l'une ou l'autre relations (uniplexes ou multiplexes) – composées des liens de collaboration, conseil, amitié et soutien personnel seuls ou combinés.

Par exemple, T10_Cn,Sp,Sp correspond à l'envoi par A d'une demande de conseil vers B, B une demande de soutien personnel vers C, et C une demande de soutien personnel vers A. Ou encore, T14_Am,ClAm se réfère à une configuration dans laquelle A envoie vers B de l'amitié et C envoie vers B une demande de conseil et de l'amitié.

Les modélisations multiplexes présentées dans les tableaux 25 et 26 n'intègrent que trois niveaux de relations et par conséquent les seules configurations t15à t7

Représentation reprise à Lazega (2001 : p. 125)

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Les différents cadres et acteurs de l'activité religieuse dans le contexte diocésain 111

Tableau 2 : Etat des prêtres par fonction à la date du 01/10/2000 dans le diocèse de Versailles* 113

Tableau 3 : Caractéristiques comparées des 104 prêtres rencontrés et des 124 prêtres visés... 128

Tableau 4 : Séminaire de formation selon l'année d'ordination (avant ou après 1977*)..... 134

Tableau 5 : Résumé des caractéristiques des différentes personnes rencontrées..... 149

Tableau 6 : Résumé de l'approche observant le déclin de la « civilisation paroissiale » et décrivant la « paroisse moderne »..... 168

Tableau 7 : Trois figures de l'intégralisme catholique selon leur degré de transaction avec le monde moderne (Donégani (1993))..... 210

Tableau 8 : Les quatre orientations religieuses dans les débats en paroisse au sein d'un diocèse français selon Piette (1999)..... 211

Tableau 9 : Nombre de projets déclarés par les prêtres..... 215

Tableau 10 : Répartition des mandats étendus selon le statut religieux..... 272

Tableau 11 : Présentation des cinq classes de communes / paroisses..... 290

Tableau 12 : Indicateurs ecclésiaux croisés avec la classification des paroisses..... 294

Tableau 13 : Indicateurs d'allocation des ressources avec classification des communes/paroisses 295

Tableau 14 : Indicateurs généraux décrivant les échanges de collaboration, conseil, amitié et soutien personnel..... 326

Tableau 15 : Activité relationnelle (liens envoyés) selon les quatre générations..... 329

Tableau 16 : Appartenance à un groupe de prêtres et mobilisation d'un accompagnateur spirituel selon la génération des prêtres..... 337

Tableau 17 : Corrélation entre les scores globaux de centralité, le nombre de projets déclarés et la possession d'un mandat étendu (coefficient de Bravais-Pearson)..... 344

Tableau 18 : Taux de réciprocité dans chaque cadre relationnel*..... 347

Tableau 19 : Nombre moyen de liens dans chaque cadre relationnel..... 348

Tableau 20 : Caractéristiques globales du « sous-système de niches sociales » (n=44)..... 365

Tableau 21 : Caractéristiques globales du « sous-système noyau / périphérie » (n=51)..... 365

Tableau 22 : Génération et position dans le système d'échange multiplexe selon la position dans le système d'échange de liens amicaux « symétrisés »..... 386

Tableau 23 : Evolution dans l'attribution des mandats étendus et la sélection de proches conseillers par l'évêque..... 403

Tableau 24 : Origine sociale des séminaristes en première année entrés en 2001 selon la profession du père..... 435

Tableau 25 : Nombre d'ordinations presbytérales et diaconales dans le diocèse de Versailles depuis 1967 447

Tableau 26 : Composition socioprofessionnelle des habitants de chaque classe de paroisses/communes (moyenne et écart-type entre parenthèses) 450

Tableau 27 : Autres caractéristiques des habitants de chaque classe de paroisses/communes (moyenne et écart-type entre parenthèses) 450

Tableau 28 : Distribution des paroisses selon la classification des communes et selon la zone dans laquelle elles sont localisées 453

Tableau 29 : Distribution corrigée des paroisses selon la classification des communes et selon la zone dans laquelle elles sont localisées 454

Tableau 30 : Table de densité pour le réseau de collaboration (densité moyenne = 0,147) 456

Tableau 31 : Table de densité pour le réseau de conseil (densité moyenne = 0,049) 456

Tableau 32 : Table de densité pour le réseau d'amitié (densité moyenne = 0,064) 457

Tableau 33 : Table de densité pour le réseau de soutien personnel (densité moyenne = 0,032) 457

Tableau 34 : Table de densité pour le réseau de liens amicaux symétrisés (densité moyenne = 0,030) 457

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GÉNÉRALE 7

PARTIE 1 : TRAVAIL D'UNIFICATION ET COLLÉGIALITÉ ENTRE PRÊTRES 23

CHAPITRE 1 : LE TRAVAIL D'UNIFICATION DANS LE CONTEXTE CATHOLIQUE 27
1. Le travail d'unification et son organisation 27
1.1 Caractéristiques générales du travail religieux 27
1.1.1 Le type Eglise 28
1.1.2 Double enjeu de l'activité religieuse catholique : préservation / acculturation et unité / diversité de l'offre religieuse 31
1.2 Du « champ religieux » à l'étude d'une organisation religieuse 36
1.2.1 La problématique introduite par la notion de champ social 36
1.2.2 Sociologie d'une organisation religieuse 38
1.2.2.1 Transformation de l'exercice de l'autorité religieuse entre ordonnés et laïcs 38
1.2.2.2 Définition de la bureaucratie et de la collégialité 40
1.2.2.3 Autres dimensions à prendre en compte afin d'étudier l'Eglise catholique 42
2. Dispositifs de diversification et d'unification de l'offre religieuse 45
2.1 Les dispositifs organisationnels 45
2.1.1 Double langage doctrinal et pastoral 45
2.1.2 La monopolisation de la production des biens symboliques au moyen d'une organisation bureaucratique 48
2.1.3 Coexistence entre bureaucratie et collégialité dans l'organisation catholique de l'activité religieuse . 52
2.2 Les dispositifs culturels 54
3. Trois modèles de production de l'offre religieuse par les prêtres 57
3.1 Le modèle transactionnel et le « fonctionnement en champ » 58
3.2 La relative autonomie du clergé diocésain dans la production d'une « offre religieuse » 60

CHAPITRE 2 : BUREAUCRATIE ET COLLEGIALITE DANS L'ACTION COLLECTIVE ENTRE PRETRES 66
1. Définition de l' « activité pastorale » 68
1.1 Remarques générales 68
1.1.1 Conception du prêtre dans les conciles de Trente et Vatican II 68
1.1.2 Situation contemporaine du prêtre 70
1.2 Conception de l'activité pastorale selon le contexte organisationnel 71
1.2.1 L'activité pastorale dans le cadre bureaucratique 71
1.2.2 L'activité pastorale dans un contexte plus collégial 75
2. Modèle de négociation de la participation des prêtres à l'organisation diocésaine 80
2.1 Application de la forme collégiale d'organisation aux échanges entre prêtres 80
2.1.1 La problématique associée à la notion d' « organisation normative » 80
2.1.2 Définition de l'organisation collégiale 84
2.1.3 Politisation des échanges entre prêtres et discipline sociale 87
2.2 Processus informels entre prêtres et collégialité 89
2.2.1 Politisation et contextualisation des échanges entre prêtres 90
2.2.1.1 Création ou recherche d'une « niche sociale » 90
2.2.1.2 « Concurrence de statut » entre prêtres 92
2.2.2 Deux processus à tendance collégiale articulés avec un leadership autocratique et une organisation bureaucratique 95
2.2.2.1 Une solidarité limitée entre prêtres 95
2.2.2.2 Processus de négociation des « valeurs précaires » au niveau diocésain 97

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE 101

PARTIE 2 : MÉTHODES DE RECUEIL DES DONNÉES EMPIRIQUES 105

CHAPITRE 3 : MODALITES D'ENQUETE ET PRINCIPES D'ANALYSE DES DONNEES RECUEILLIES 108
1. Les entretiens exploratoires 108
2. Le questionnaire 110
2.1 Sélection parmi les 339 prêtres recensés dans l'annuaire diocésain 2001 110
2.1.1 Présentation de la population totale des prêtres dans le diocèse de Versailles par fonction 111
2.1.2 Les différentes étapes dans la sélection de la population à étudier 111

2.2 Construction du questionnaire ... 114
3. Principes d'exploitation des données empiriques ... 116
3.1 Les entretiens ... 117
3.2 Les données relationnelles ... 120
3.2.1 Pertinence de l'analyse des réseaux de relations ... 121
3.2.2 La combinaison des liens déclarés ... 124

CHAPITRE 4 : DESCRIPTION DE LA POPULATION ENQUETEE ... 127
1. Caractéristiques générales ... 127
1.1 Différences entre la population enquêtée et celle visée ... 127
1.2 Description des attributs individuels ... 131
2. Quatre générations de prêtres ... 133
2.1 Construction des quatre générations ... 133
2.2 Description des quatre générations de prêtres ... 134

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE ... 138

PARTIE 3 : ACTIVITÉ PASTORALE EN PAROISSE ... 139

CHAPITRE 5 : DESCRIPTION MONOGRAPHIQUE DE L'ELABORATION ET DE LA MISE EN ŒUVRE DE PROJETS PASTORAUX ... 143
1. Présentation du groupement de paroisses et de la population rencontrée ... 144
1.1 Présentation générale ... 145
1.2 Population rencontrée ... 148
2. Description du fonctionnement de l'équipe pastorale et de la négociation des projets pastoraux ... 150
2.1 Création de l'équipe pastorale ... 150
2.1.1 Désignation des membres de l'équipe pastorale ... 150
2.1.2 La perception du rôle de l'équipe pastorale et du prêtre ... 152
2.2 Activité réalisée par l'équipe pastorale ... 155
2.2.1 Division du travail au sein de l'équipe pastorale ... 155
2.2.2 Place des membres de l'équipe pastorale au sein de la communauté paroissiale ... 156
3. Les principales décisions prises par l'équipe pastorale et le conseil pastoral ... 158
3.1 La « messe commune » ... 158
3.1.1 Discussions au sein de l'équipe pastorale ... 160
3.1.2 Discussions au sein du conseil pastoral ... 161
3.2 Le traitement de la demande d'adoration du Saint Sacrement ... 162

CHAPITRE 6 : L'ACTIVITE PASTORALE EN PAROISSE ... 166
1. L'activité religieuse en paroisse dans la littérature sociologique et historique ... 167
1.1 De la « civilisation paroissiale » à la « paroisse moderne » ... 167
1.2 Aspects formels de la discipline presbytérale à partir des années 1960 ... 171
1.2.1 Auto restriction du pouvoir presbytéral ... 172
1.2.2 Processus de rationalisation de l'activité pastorale ... 175
1.2.3 Description des deux risques pour l'intégration diocésaine : l'isolement et la légitimation extra diocésaine ... 179
2. Complexification de l'organisation d'une paroisse et mise en place d'une « économie de projets » ... 182
2.1 Complexification et rationalisation de l'organisation de l'activité religieuse en paroisse ... 182
2.1.1 Complexification de l'activité en paroisse ... 182
2.1.1.1 Eléments de rationalisation et de complexification de l'organisation de l'activité pastorale ... 183
2.1.1.2 Limites à la rationalisation de l'activité pastorale ... 185
2.1.2 La mise en place d'une « économie de projets » ... 186
2.1.3 Portraits d'un prêtre et d'un membre d'équipe pastorale ... 187
2.1.3.1 Portrait d'un prêtre ... 187
2.1.3.2 Portrait d'un membre d'équipe pastorale ... 189
2.2 Activité en paroisse et interdépendance entre prêtres ... 191
2.2.1 Le degré de routinisation de l'activité pastorale ... 191
2.2.2 Description de l'activité des prêtres ... 193
2.2.3 Extrait d'entretien décrivant le travail du prêtre ... 198
2.2.4 Interdépendance entre prêtres ... 200
2.2.4.1 Triple objet de l'interdépendance entre prêtres ... 200
2.2.4.2 Les quatre échanges distingués ... 201

CHAPITRE 7 : TYPOLOGIE DES « OFFRES RELIGIEUSES » ... 206
1. Remarques préliminaires ... 207

1.1 Processus de rationalisation et de diversification de l'offre religieuse catholique 207
1.2 Typologie des rapports au catholicisme observés chez les « fidèles » dans la littérature sociologique 209
2. Typologie des « offres religieuses » parmi la population de prêtres étudiée 214
2.1 Le nombre de projets 214
2.2 Les trois « offres religieuses » distinguées dans cette étude 215
2.2.1 L'offre rituelle 216
2.2.2 L'offre intellectuelle 222
2.2.3 L'offre militante 228
2.3 Les oppositions entre « offres religieuses » 232

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE 236

PARTIE 4 : LES DISPOSITIFS DE CONSTRUCTION D'UN CONSENSUS DIOCÉSAIN 239

CHAPITRE 8 : L'EVEQUE ET L'ADMINISTRATION DIOCESAINE 245
1. L'évêque 245
1.1 Rôle de l'évêque à la tête d'un diocèse 246
1.1.1 Eléments problématiques attachés à la figure de l'évêque 246
1.1.2 Style de leadership 250
1.1.3 Décisions épiscopales 252
1.2 Orientations pastorales diocésaines et mise en oeuvre d'un projet pastoral diocésain 253
1.2.1 Orientations pastorales diocésaines, transformations de l'organisation et « théologie de moyenne portée » 253
1.2.2 Un exemple de projet pastoral diocésain : le cas du journal Fraternité-Yvelines (1991-1996) 257
2. Autres acteurs de l'administration diocésaine 260
2.1 Le conseil épiscopal 261
2.2 Le management des prêtres 263
2.2.1 La politique d'affectation des prêtres 263
2.2.2 Contrôle et évaluation de l'activité accomplie par les prêtres 266
2.2.3 Distribution de mandats élargis aux prêtres 270
2.3 Les services diocésains 273

CHAPITRE 9 : APERÇU DE LA POLITIQUE DIOCESAINE D'ALLOCATION DES RESSOURCES 278
1. Principales ressources nécessaires à l'activité religieuse 278
1.1 Evolution numérique des différentes catégories d'acteurs 279
1.1.1 Vers la formation d'un corps de laïcs en responsabilité ? 279
1.1.2 Evolution du nombre des prêtres 282
1.1.3 Nombre de fidèles 284
1.2 Les finances dans le diocèse de Versailles 285
2. Diversité des contextes socioprofessionnels 286
2.1 Présentation de la classification des communes/paroisses 287
2.2 Classification des communes / paroisses et indicateurs ecclésiaux 289
2.2.1 Les quatre zones apostoliques 291
2.2.2 Le « synode éclair » entre paroisses situées en milieu populaire 291
2.3 Les priorités diocésaines dans l'allocation des ressources 293

CHAPITRE 10 : ELEMENTS D'UN « GOUVERNEMENT PAR CONSEILS » 298
1.1 Système d'instances emboîtées d' « animation pastorale » 298
1.1.1 Les doyennés 299
1.1.2 Les zones dites apostoliques 302
1.2 Un système représentatif : le conseil presbytéral 306
1.2.1 Le conseil presbytéral décrit par Palard (1985) 307
1.2.2 Objet et organisation du conseil presbytéral 308
1.2.3 Les principales décisions du conseil presbytéral 310
1.2.4 Articulation problématique entre centre et périphéries : l'enjeu de la représentativité des prêtres 312
1.2.5 Articulation entre « théories venues d'en haut » et expériences locales : la problématique de la production d'une « théologie de moyenne portée » 314

CONCLUSION DE LA QUATRIEME PARTIE 317

PARTIE 5 : PROCESSUS SOCIAUX ET COLLÉGIALITÉ ENTRE PRÊTRES 319

CHAPITRE 11 : SYSTEME D'ECHANGE ENTRE PRETRES 325

1. Aspects élémentaires du système d'échange *325*
1.1 Activité relationnelle 326
1.1.1 Indicateurs généraux de l'activité relationnelle entre prêtres 326
1.1.2 Activité relationnelle selon l'âge 327
1.2 Recherche ou création d'une « niche sociale » 331
1.2.1 Principales caractéristiques des « niches sociales » 331
1.2.2 Groupes de prêtres et accompagnement spirituel 334
1.3 La concurrence de statut entre prêtres 337
1.3.1 Application du phénomène de concurrence de statut au milieu presbytéral 337
1.3.2 Diversité théorique des statuts 339
1.3.3 Diversité des statuts dans les relations entre prêtres 342
1.4 Organisation des échanges selon quatre cadres relationnels 345
1.4.1 Multiplexité et réciprocité dans chaque cadre relationnel 346
1.4.2 Elaboration de modèles d'explication des quatre échanges 349
1.4.3 Interprétation des résultats pour les quatre échanges 349
2. Construction et représentation du système d'échange entre prêtres *355*
2.1 Principes de construction du système d'échange 356
2.2 Description du système d'échange 359

CHAPITRE 12 : SOLIDARITE LIMITEE ET PRISE DE DECISION DIOCESAINE 367
1. Solidarité limitée entre prêtres *368*
1.1 Caractéristiques du système d'échange selon le modèle pstar 369
1.1.1 Caractéristiques uniplexes du système d'échange global et des deux sous-systèmes définis 371
1.1.2 Caractéristiques multiplexes du système d'échange 376
1.1.3 Caractéristiques multiplexes du sous-système de niches sociales 380
1.2 Aspects problématiques quant à l'intégration diocésaine 382
1.2.1 De l'opposition aux différences complémentaires entre « offres religieuses » 382
1.2.2 Convictions personnelles et intérêt diocésain 386
2. Prise de décision diocésaine *389*
2.1 Les différents systèmes d'opinions quant à l'avenir du diocèse 391
2.1.1 Principaux éléments de convergence 391
2.1.2 Domaines spécifiques à chaque offre religieuse 396
2.2 Articulation entre le système d'échange entre prêtres et l'évêque 399
2.2.1 Place importante de l'évêque 400
2.2.2 Les principaux leviers de pouvoir de l'évêque 401

CONCLUSION DE LA CINQUIEME PARTIE 408

CONCLUSION GENERALE 411

BIBLIOGRAPHIE 417

ANNEXE 1 : L'ORIGINE SOCIALE DES PRETRES 431

ANNEXE 2 : EXTRAIT D'ENTRETIEN ILLUSTRANT L'ENGAGEMENT PERSONNEL DU PRETRE ET LE PHENOMENE DE POLITISATION 437

ANNEXE 3 : QUESTIONNAIRE 439

ANNEXE 4 : INTERVIEW DE MGR THOMAS PAR LES JOURNALISTES DU JOURNAL DIOCESAIN *SOURCES* (FEV. 2001) LORS DE SON DEPART DU DIOCESE 442

ANNEXE 5 : EVOLUTION NUMERIQUE DES DIFFERENTES CATEGORIES D'ACTEURS RELIGIEUX DANS LE DIOCESE DE VERSAILLES 444

ANNEXE 6 : CONSTRUCTION DE LA CLASSIFICATION DES COMMUNES / PAROISSES 448
1. Variables utilisées et problèmes rencontrés *448*
2. Tableaux résumant les caractéristiques de chaque classe de communes / paroisses *450*
2.1 Les « villages et petites villes » 451
2.2 Villes de taille moyenne à grande 451
3. Typologie des communes / paroisses et indicateurs ecclésiaux *452*

ANNEXE 7 : CONSTRUCTION ET REPRESENTATION DU SYSTEME D'ECHANGE ENTRE PRETRES 455
1. Présentation générale des opérations effectuées par l'algorithme *455*
2. Tables de densité *455*
2.1 Les quatre tables de densité pour le système d'échange multiplexe 455
2.2 Table de densité pour le système d'échange de liens amicaux « symétrisés » 457
3. Description des positions du système d'échange global *458*
3.1 Description des sept positions de prêtres 458
3.2 Les relations entre positions 462

ANNEXE 8 : LES DIFFERENTES CONFIGURATIONS DE LIENS INTEGRES DANS LES MODELES PSTAR 468

LISTE DES TABLEAUX 469

TABLE DES MATIERES 471

UNIVERSITÉ DES SC. ET TECHN. BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE LILLE

Résumé :

L'objet de cette étude concerne l'organisation des échanges entre prêtres dans le cadre d'un diocèse français contemporain. Celui-ci est caractérisé par la formation d'une jeune génération de prêtres et par une diversité des identités catholiques. Nous faisons l'hypothèse principale que ces échanges sont organisés de façon collégiale et participent au travail d'unification catholique au côté de l'évêque. La collégialité entre prêtres vise à défendre leur engagement et l' « offre religieuse » constitutive, à recomposer et à maintenir leur identité spécifique à l'égard des laïcs et à se ménager une marge de manoeuvre à l'égard de l'évêque, et plus largement à l'égard de l'administration diocésaine. En ce sens, elle peut être conçue sous la forme de « poches collégiales » à l'intérieur d'une organisation plus vaste. Afin de valider cette hypothèse principale, nous avons notamment construit un questionnaire, qui a permis de recueillir la déclaration de liens de collaboration, de conseil, de contacts conviviaux et de soutien personnel à l'intérieur d'une population complète de 104 prêtres.

Deux processus informels entre prêtres renforcent la collégialité parmi ces derniers : une solidarité limitée afin de maintenir la coopération et la formation d'une oligarchie de prêtres dans la négociation de valeurs précaires. Ces processus sont constitutifs d'une discipline sociale entre prêtres, nécessaire et conjuguée aux aspects opérationnels d'une discipline formelle développée à partir des années 1960 parallèlement au Concile Vatican II. D'un côté, la solidarité limitée entre prêtres se caractérise par une division informelle du travail entre prêtres autour d' « offres religieuses » (rituelle, militante, intellectuelle), permettant la prise en charge de la diversité des rapports au catholicisme. Elle se caractérise également par la cohésion entre prêtres développant des offres différentes, facilitant la construction d'un consensus, en donnant la priorité au rapport à prétention universelle prêtre / laïc. De l'autre, l'existence de mécanismes permettant la formation d'une sorte d'oligarchie de prêtres, capables de jouer un rôle d'intermédiaire entre « offres religieuses », est le deuxième élément susceptible de favoriser une négociation collégiale entre prêtres des priorités pastorales et des transformations organisationnelles à opérer.

L'articulation entre évêque et prêtres se situe principalement dans la sélection parmi les seconds de proches conseillers et dans la définition et l'attribution de missions diocésaines. L'étude de ces deux aspects manifeste le poids du système d'échange entre prêtres dans la prise de décision diocésaine.

Summary :

Social discipline among priests – Bureaucracy and collegiality in a French diocese

The main goal of this study is to provide sociological insights on exchanges among priests in a French diocese. This diocese is characterized by the formation of a new generation of priests and by the diversity of Catholic identifications. Our main hypothesis states that exchanges among priests are organized collegially and contribute to the unification of Catholic identity. Collegiality among priests aims at defending the specificity of priests' commitment and more precisely their "religious offer" –i.e. the conception of their work that they promote in their relation with the lay persons and with the bishop. In this way, it can be identified analytically as "collegial pockets" in a larger bureaucratic organization. In order to validate this hypothesis, a survey was conducted with a complete population of 104 priests in a French diocese. The survey included questions on sociometric ties, asking priests to report exchanges of co-work, advice, friendship and personal support among themselves.

Two informal processes are likely to reinforce collegiality: bounded solidarity to develop and maintain cooperation, and the creation of an oligarchy of priests in the negotiation of precarious values. Theses processes are grounded in a social discipline that is combined with (and considered to be necessary for) formal rules developed since the Second Council of Vatican. First, bounded solidarity is characterized by an informal division of work. Pastoral activity is organized into different religious "offers": ritual, intellectual and militant. These religious offers deal with the diversity of Catholic identities. This exchange system is also characterized by a level of cohesion that makes it possible for the priests to reach a consensus with at least a subgroup of their colleagues. Second, the creation of an oligarchy of priests smoothes negotiations (among all the priests of the diocese) about pastoral priorities and about transformations in the organization of that same diocese.

In this context, the relationship between the bishop and the priests is mainly based on the selection, by the bishop, of close advisers, and on the definition and allocation, still by the bishop, of diocesan mandates to this oligarchy of advisers. The study of these two processes underlines the influence of the exchange system among priests on decision making in a diocese.

Mots-clé : Eglise catholique – prêtre – discipline sociale – diocèse – collégialité

Centre Lillois d'Études et de Recherches Sociologiques et Économiques, Faculté des sciences économiques et sociales, Université de Lille 1, 59655 Villeneuve d'Ascq

Résumé :

L'objet de cette étude concerne l'organisation des échanges entre prêtres dans le cadre d'un diocèse français contemporain. Celui-ci est caractérisé par la formation d'une jeune génération de prêtres et par une diversité des identités catholiques. Nous faisons l'hypothèse principale que ces échanges sont organisés de façon collégiale et participent au travail d'unification catholique au côté de l'évêque. La collégialité entre prêtres vise à défendre leur engagement et l' « offre religieuse » constitutive, à recomposer et à maintenir leur identité spécifique à l'égard des laïcs et à se ménager une marge de manoeuvre à l'égard de l'évêque, et plus largement à l'égard de l'administration diocésaine. En ce sens, elle peut être conçue sous la forme de « poches collégiales » à l'intérieur d'une organisation plus vaste. Afin de valider cette hypothèse principale, nous avons notamment construit un questionnaire, qui a permis de recueillir la déclaration de liens de collaboration, de conseil, de contacts conviviaux et de soutien personnel à l'intérieur d'une population complète de 104 prêtres.

Deux processus informels entre prêtres renforcent la collégialité parmi ces derniers : une solidarité limitée afin de maintenir la coopération et la formation d'une oligarchie de prêtres dans la négociation de valeurs précaires. Ces processus sont constitutifs d'une discipline sociale entre prêtres, nécessaire et conjuguée aux aspects opérationnels d'une discipline formelle développée à partir des années 1960 parallèlement au Concile Vatican II. D'un côté, la solidarité limitée entre prêtres se caractérise par une division informelle du travail entre prêtres autour d' « offres religieuses » (rituelle, militante, intellectuelle), permettant la prise en charge de la diversité des rapports au catholicisme. Elle se caractérise également par la cohésion entre prêtres développant des offres différentes, facilitant la construction d'un consensus, en donnant la priorité au rapport à prétention universelle prêtre / laïc. De l'autre, l'existence de mécanismes permettant la formation d'une sorte d'oligarchie de prêtres, capables de jouer un rôle d'intermédiaire entre « offres religieuses », est le deuxième élément susceptible de favoriser une négociation collégiale entre prêtres des priorités pastorales et des transformations organisationnelles à opérer.

L'articulation entre évêque et prêtres se situe principalement dans la sélection parmi les seconds de proches conseillers et dans la définition et l'attribution de missions diocésaines. L'étude de ces deux aspects manifeste le poids du système d'échange entre prêtres dans la prise de décision diocésaine.

Summary :

Social discipline among priests – Bureaucracy and collegiality in a French diocese

The main goal of this study is to provide sociological insights on exchanges among priests in a French diocese. This diocese is characterized by the formation of a new generation of priests and by the diversity of Catholic identifications. Our main hypothesis states that exchanges among priests are organized collegially and contribute to the unification of Catholic identity. Collegiality among priests aims at defending the specificity of priests' commitment and more precisely their "religious offer" –i.e. the conception of their work that they promote in their relation with the lay persons and with the bishop. In this way, it can be identified analytically as "collegial pockets" in a larger bureaucratic organization. In order to validate this hypothesis, a survey was conducted with a complete population of 104 priests in a French diocese. The survey included questions on sociometric ties, asking priests to report exchanges of co-work, advice, friendship and personal support among themselves.

Two informal processes are likely to reinforce collegiality: bounded solidarity to develop and maintain cooperation, and the creation of an oligarchy of priests in the negotiation of precarious values. Theses processes are grounded in a social discipline that is combined with (and considered to be necessary for) formal rules developed since the Second Council of Vatican. First, bounded solidarity is characterized by an informal division of work. Pastoral activity is organized into different religious "offers": ritual, intellectual and militant. These religious offers deal with the diversity of Catholic identities. This exchange system is also characterized by a level of cohesion that makes it possible for the priests to reach a consensus with at least a subgroup of their colleagues. Second, the creation of an oligarchy of priests smoothes negotiations (among all the priests of the diocese) about pastoral priorities and about transformations in the organization of that same diocese.

In this context, the relationship between the bishop and the priests is mainly based on the selection, by the bishop, of close advisers, and on the definition and allocation, still by the bishop, of diocesan mandates to this oligarchy of advisers. The study of these two processes underlines the influence of the exchange system among priests on decision making in a diocese.

Mots-clé : Eglise catholique – prêtre – discipline sociale – diocèse – collégialité

Centre Lillois d'Études et de Recherches Sociologiques et Économiques, Faculté des sciences économiques et sociales, Université de Lille 1, 59655 Villeneuve d'Ascq