

UNIVERSITE LUMIERE LYON 2
INSTITUT D'URBANISME DE LYON – Faculté de Géographie, Histoire, Histoire de l'art,
Tourisme

Sciences des sociétés et du droit. UNR 5600 « Environnement, ville, sociétés »

GEOGRAPHIE, AMENAGEMENT, URBANISME

THESE pour obtenir le grade de DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ LYON 2

Discipline : Géographie

présentée et soutenue publiquement par

LAFFONT Georges Henry

Le 14 MARS 2005

***L'ADAPTATION DU SERVICE DE L'EGLISE
CATHOLIQUE A LA RECOMPOSITION DU
TERRITOIRE DE L'AGGLOMERATION
STEPHANOISE***

Directeur de thèse : M. BONNEVILLE Marc

JURY M. SCHERRER Franck, Professeur, Institut d'Urbanisme de Lyon, Président M. BERTRAND
Jean René, Professeur, Université du Maine, Rapporteur M. HUMEAU Jean Baptiste, Professeur,
Université d'Angers Rapporteur M. MAGNIN Thierry, Docteur ès Science & Docteur en théologie,
Saint Etienne

Table des matières

REMERCIEMENTS .	1
RESUME .	3
INTRODUCTION .	5
CHRONOLOGIE ET GEOGRAPHIES DES STRUCTURES DE L'EGLISE CATHOLIQUE . .	11
CHAPITRE 1. « A propos de la paroisse » . .	12
I. La paroisse à travers le temps : .	14
II. La quête de l'identité de la paroisse : .	20
CHAPITRE 2. « La place de l'Eglise dans la « société éclatée » » .	26
I. La sécularisation du religieux .	26
II. La nomadisation ou « la peur du vide ¹⁹ » . .	29
III. La médiatisation .	32
IV. L'ambivalence des croyances: . .	34
CHAPITRE 3. « Vers une dispersion territorialisée ? » . .	37
I. L'Eglise en situation de dissémination ? .	37
II. Au-delà d'une situation, une vocation ? . .	41
CHAPITRE 4. « A la recherche du lieu de l'Eglise : géographies des Communautés catholiques » . .	42
I. Pistes théologiques . .	43
II. Pluralité de lieux de référence, chronologie de stratégies. .	45
III. Des chrétiens sans Eglise ou des catholiques hors de l'Eglise ? . .	54
CHAPITRE 5. « Institution et société locale : La paroisse dans le mouvement de recomposition territoriale global » . .	59
I. Le processus actuel de territorialisation de l'institution religieuse .	60
II. Enjeux territoriaux de l'évolution des modèles pastoraux . .	62
III. Restructurations territoriales .	63
CHAPITRE 6. « Le territoire, un nouveau défi pour la Pastorale ⁶⁹ » .	67

¹⁹ MONGIN O, 1991, « *La peur du vide* » Paris Ed du Seuil.

I. Le territoire, un espace à géométrie variable... .	68
II...lieu de vie, lieu de socialisation .	69
III.La paroisse nouvelle : réflexions et orientations .	71
IV. La recomposition des territoires ecclésiaux, une dimension de l'aménagement du territoire . .	72
V. Enjeux ecclésiologiques autour de la recomposition du diocèse de Saint Etienne .	73
CHAPITRE 7. « Aux frontières de la sociologie : démarche de recherche» . .	74
A. Réflexion sociologique sur la religion .	74
B. La religion comme organisation .	76
C. Religiosité, religion et société, sécularisation et laïcisation : quelques définitions de cadrage . .	76
LES RECOMPOSITIONS PAROISSIALES DANS L'AGGLOMERATION STEPHANOISE .	79
CHAPITRE 1. « L'inscription du processus de recomposition dans le contexte stéphanois des rapports Eglise –sociétés locales » .	80
I. Saint Etienne, l'Eglise et le catholicisme : imagerie et réalité. .	81
II. Les raisons de la recomposition et le discours diocésain .	86
III. Le temps de la réflexion : « Vers l'An 2000 et au-delà » .	89
IV. Le temps des propositions : L'Assemblée Diocésaine du 17 Février 1996 .	94
V. Les Orientations diocésaines : Le temps de l'action .	97
CHAPITRE 2. « Les paroisses nouvelles : une structure voulue en accord avec les « bassins de vie » stéphanois » .	103
I. Nouvelle géographie paroissiale de l'agglomération stéphanoise .	104
II. La mobilisation de toute la population locale : . .	111
III.. Paroisses nouvelles, bassins de vie : une difficile superposition . .	115
CHAPITRE 3. « Reconquérir la masse des non pratiquants à travers le développement d'une pastorale du seuil et un maillage plus fin du territoire » .	117
I. Modalités de pastorale, réponses territorialisées : .	118
II. Le diacre dans la paroisse nouvelle : atout majeur de la nouvelle territorialisation ? .	119

⁶⁹ Titre de « *la lettre de l'antenne sociale* ». Lyon, n°5, Novembre 2000. Association ayant pour objectif de chercher, de réfléchir et d'informer sur les problèmes sociaux et économiques contemporains. C'est l'expression du catholicisme social français, reconnue par l'Eglise de Lyon mais relativement autonome de celle-ci.

III. Les paroisses nouvelles : laboratoires de la pastorale du futur ? . .	121
IV. La construction de figures de pratiquants comme révélateurs de structures territoriales : . .	123
V. Méthodologie des entretiens et pistes de recherches : . .	124
CHAPITRE 4. « La reconquête territorialisée des populations par la catéchèse » . .	127
I. L'éducation de la foi : principe diocésain et réalités observées .	128
II. Méthodes et pratiques catéchétiques stéphanoises .	129
III. Les aumôneries de l'agglomération stéphanoise .	132
IV. Au-delà de la formation des enfants : évangéliser les parents . .	134
CHAPITRE 5. « Continuité croyante et individualité, modèles imposés et structures produites : la modernité religieuse comme révélateur de nouvelles modalités territoriales » . .	136
I. Une religion individualisée, des modalités de territorialisations « clefs en mains » refusées . .	137
II. Les quatre dimensions de l'identification catholique : .	138
III. Cartographie représentative de quelques stéphanois : repères d'une territorialisation plurielle et adaptée . .	141
IV. Productions de structures territoriales multiples chez les jeunes. .	146
CHAPITRE 6. « Les distancés de l'Eglise : Populations à reconquérir par la co-production de structures territoriales » .	152
I. Qui sont les distancés stéphanois ? . .	153
II. Introspection : Les raisons de la distanciation : . .	158
III. Les demandes des non pratiquants : grille d'analyse des réponses de l'Eglise diocésaine .	161
CHAPITRE 7. « La territorialisation d'une religion sentimentale et émotionnelle » .	166
I. L'individualisation et le mysticisme religieux . .	166
II. Une territorialisation par les rites de passage : .	170
CHAPITRE 8. « Géographie et sociabilité pèlerines à Saint Etienne » : une territorialisation en réseaux temporaire .	179
I. Une forme comportementale originale, une territorialisation temporaire et « extra-ordinaire » : .	180
II. Pèlerinages, structuration sociale et territoriale . .	183
III. Vers une typologie pour saisir la diversité des modalités territoriales des pratiques pèlerines : .	185

INDIVIDUALISATION COMMUNALISATION : UNE TERRITORIALISATION DU RELIGIEUX COMPLEXE .	189
CHAPITRE 1. « Modernité religieuse, fin des identités religieuses héritées« crise » de la transmission : territorialisations imposées et territorialisations auto-produites » .	191
CHAPITRE 2. « L'être religieux contemporain : figure pèlerine et figure du pratiquant : entre modernité et tradition » .	194
I. Remise en question de la figure du « pratiquant régulier » .	194
II. Le religieux en mouvement ou le pèlerin du XXI e siècle .	196
III. Taizé : structure territoriale, communion de communautés et figure majeure de la sociabilité pèlerine . .	197
IV . Pratiquant et pèlerin : deux modèles de sociabilité religieuse opposés .	198
V. L'institutionnalisation et la territorialisation des pratiques pèlerines : missions impossible ! .	200
CHAPITRE 3. « L'institution en questions : Religiosité pèlerine, nouvelles temporalités et nouvelles spatialisations de l'Eglise » . .	201
I. Religiosité pèlerine et gestion du temporel . .	201
II.Rapport du catholicisme à l'espace .	203
III. L'institution produite par les acteurs : un nouveau régime de l'autorité .	205
IV. L'informalité de la sociabilité catholique . .	206
V : Mobilité, flou et précarité : les caractéristiques du modèle religieux .	208
VI. La question du clergé . .	209
VII.L'Eglise comme institution du libre service religieux ? . .	210
CHAPITRE 4. « Une communion de communautés » placée sous le règne de l'individualisme religieux .	212
I. A l'image de l'individualisme moderne .	212
II. Une religiosité antagonique : l'individualisation du croire et la communalisation religieuse... .	216
III.... Inscrite dans une double « désinstitutionnalisation » du religieux .	217
IV.L'inventivité des communautés ou « la paroisse aménagée » . .	218
CONCLUSION .	227
ANNEXES .	231
ANNEXE 1 : DONNEES CHIFFREES PAROISSES DE L'AGGLOMERATION STEPHANOISE . .	231

ANNEXE 2 : CALENDRIER DES RECOMPOSITIONS PAROISSIALES DU DIOCESE DE SAINT ETIENNE . .	238
ANNEXE 3 : LES CHANTIERS DE LA RECOMPOSITION .	238
ANNEXE 4 : LES NEUFS POLES DE LA PASTORALE .	242
BIBLIOGRAPHIE . .	245
TERRITOIRE, SOCIETE, MODERNITE, VILLE, SERVICES PUBLICS . .	245
RELIGION – SOCIOLOGIE DE LA RELIGION – GEORGRAPHIE ET RELIGION-RECOMPOSITIONS PAROISSIALES .	247
SAINTE ETIENNE – DIOCESE DE SAINT ETIENNE . .	252

REMERCIEMENTS

Mes premiers remerciements et mes pensées sont adressés à M. François TOMAS, disparu le 20 Octobre 2003. Durant mes trois premières années universitaires, il fut un professeur et pédagogue remarquable. Puis, il accepta d'être mon directeur de mémoire de maîtrise de géographie et de DEA. Enfin, parallèlement à d'autres projets, auxquels il m'avait associé, il m'accompagna dans mon doctorat, discrètement mais pleinement, toujours disponible. A travers moi, s'expriment de nombreux étudiants qui gardent tous de lui, le souvenir d'un enseignant et d'un chercheur de premier plan, aux qualités humaines reconnues. M. François TOMAS restera à jamais un modèle à suivre et une personne chère à mon cœur.

Je tiens à remercier mon directeur de thèse, M. Marc BONNEVILLE pour m'avoir encadré tout au long de cette thèse. J'adresse mes plus sincères remerciements à M. Thierry MAGNIN, vicaire général du diocèse de Saint Etienne, pour son aide précieuse, sa disponibilité et son humanité. Je remercie ma famille, amies et amis pour m'avoir apporté tout leur soutien et avoir fait preuve de tant de patience. Cette thèse n'aurait pu être réalisée sans eux. Chacun, suivant ses compétences, en a la paternité.

Enfin, je remercie aussi toutes les personnes qui à Saint Etienne m'ont accordé un peu de leur temps pour répondre à mes interrogations et qui m'ont permis de réaliser cette thèse. Notamment Clotilde CROUZET et Jean Guy GIRARDET de la bibliothèque Roublev

RESUME

L'ensemble des diocèses Français connaît de profonds bouleversements. La paroisse, structure territoriale de base est remodelée. Ce phénomène conduit à repenser la proximité qu'entretenait cette institution avec les populations locales. Ces recompositions interrogent la nature du lien d'attachement territorial auquel semblerait se substituer une appartenance communautaire. En milieu rural, cela se traduit par le passage d'une organisation dense et maillée : la civilisation paroissiale, à une, plus polarisée et disséminée, similaire aux restructurations d'autres services aux populations. Comment cela se traduit-il dans un espace inscrit dans le mouvement de recomposition urbaine ?

Entre les modifications classiques à l'œuvre dans un espace périurbain et les évolutions classiques de la religiosité : baisse de la pratique classique, choix affinitaires, pratiques à la carte... l'étude géographique de la recomposition des paroisses de l'agglomération stéphanoise trouve ici son intérêt.

Elle vise à construire des figures typiques de sociabilité religieuse pour mettre en lumière des modalités de territorialisations plurielles et difficilement transposables à d'autres espaces. Telle qu'elle est conduite à Saint Etienne, la recomposition paroissiale apparaît comme la recherche d'un compromis. La paroisse nouvelle conserve sa dimension territoriale et sa charge symbolique. Mais, grâce à des structures en réseaux, l'institution diocésaine accompagne les nouvelles formes de religiosité, façonnées par l'individualisation et la subjectivisation des croyances d'une part et par la mobilité et la modernité d'autre part. Territoire et communauté ne s'y oppose pas et chacune des structures d'Eglise est en équilibre entre ces deux dimensions

INTRODUCTION

« Tempête dans un bénitier ! ». Le titre de cette chanson de Georges Brassens illustre à merveille la situation dans laquelle se trouve l'Eglise catholique. Le regroupement paroissial que connaît l'ensemble des diocèses induit un remodelage sans précédent dans son organisation territoriale. Mais au-delà de la production de nouveaux territoires institutionnels, ce bouleversement conduit à repenser la proximité qu'entretenait l'institution avec les populations locales et des territoires pensés immuables.

Jusqu'à un passé récent, la paroisse était conjointement une communauté de pratiquants et un territoire organisés autour d'une église et d'un curé, structurés dans des rapports de proximité. Si les anciennes paroisses ont perduré d'un point de vue institutionnel et territorial, leur dimension communautaire s'est en revanche effritée et transformée. Le regroupement paroissial n'a ainsi fait qu'accélérer le mouvement profond de redéfinition des rapports entre l'Eglise et les sociétés locales. A l'instar de n'importe quel autre institution, ces changements interrogent la nature du lien d'attachement territorial auquel se substitue, semble-t-il, une appartenance communautaire. Ce processus s'inscrit dans le contexte de recomposition urbaine. De nombreux travaux ont souligné le renouvellement de la ville en la présentant tour à tour comme émergent, diffuse ou éclatée, à la carte ou en réseau, voire dissociée. Tous ces qualificatifs, en références aux transformations physiques de la ville et de ses pratiques, insistent sur les conséquences de la mobilité des biens et des personnes sur la structuration de l'urbain ¹.

Aujourd'hui, être urbain ne signifie plus forcément habiter en ville. L'opposition classique avec le rural n'a plus cours. Etre urbain, c'est être en relation avec la ville pour

diverses activités. Intermittentes et discontinues, ces relations fondent un nouveau type de comportements : une multi appartenance territoriale et une multi fréquentation d'espaces. Cette mise en mouvement de la géographie des villes a modifié les liens de proximité spatiale, donc sociale, unissant les sociétés locales et les institutions à des territoires facilement identifiables. L'être urbain est devenu *Metapolitain*² : son rapport à la ville est de l'ordre de l'usage. A cette nouvelle configuration correspond la complexification des statuts sociaux et le développement de pratiques sociales régies par la diversité et l'individualisme. Redistribution des populations, transformations des systèmes et de modes de dispense des prestations, ces recompositions ont induit de nouvelles demandes pour l'organisation territoriale des services.

L'hypothèse de notre travail se fondait sur le passage d'une organisation des services, jusqu'alors dense et maillée à une plus espacée, autour d'équipements polarisés ou disséminés. Ainsi, les entités territoriales se retrouvent mises en cause dans leur pertinence. S'ensuit, comme un effet de dominos, une réorganisation fonctionnelle des services mais surtout une interrogation substantielle sur l'essence même et la forme des prestations rendues³. L'étude de la remise en question de la territorialité des paroisses sur le diocèse de Saint Etienne, s'apparente à un exercice sur l'adaptation d'un service à la recomposition des territoires. Cette assimilation peut surprendre mais nous ne nous inscrivons pas dans une étude théologique et nous n'abordons la dimension sociologique de la religion que par le prisme de la géographie. Ainsi, vidée de ces contenus, elle n'est qu'une institution prestataire de services que des populations sollicite et qui se structure spatialement pour répondre à cette demande.

Le dispositif ancestral de l'Eglise, caractérisé par une organisation très hiérarchisée et des éléments d'auto organisation communautaires, favorisait un maillage territorial très fin et une proximité physique des modes d'actions. Ce modèle est remis en question par toute une série de processus : la diminution du nombre de prêtres qui pose le problème de la pérennité de la desserte des paroisses ; le redéploiement démographique vers des espaces périurbains le plus souvent moins équipés alors que les quartiers centraux, en perte d'habitants, sont suréquipés en locaux, voire en prêtres. A ces deux processus, s'ajoutent ceux de l'évolution sociologique et des comportements de la clientèle de l'Eglise : une diminution de la pratique religieuse, l'abandon d'un modèle de réception passive des services à un modèle de co- production et de réception active et la complexification et pluralisation de la demande. Cette dernière constatation mérite que l'on s'y attarde. La mobilité et la volatilité sans cesse croissantes de certains pratiquants ont fragilisé les fréquentations de proximité des paroisses. Par manque de mobilité, par

¹ Notamment : ASCHER F, 199, « *Métapolis ou l'avenir des villes* » Paris, odile Jacob ; CHALAS Y DUBOIS-TAINE G (dir) 1997 « *La ville émergente* » La Tour d'Aigues, Ed de l'Aube ; CHALAS Y, 2000 « *L'invention de la ville* », Paris, Economica ; MAY N, VELTZ P, LANDRIEU J & SPECTOR T, 1998 « *La ville éclatée* » l'aube, Paris

² Néologisme de François ASCHER, employé pour décrire l'urbain actuel dans son ouvrage *Métapolis ou l'avenir des villes*.

³ Se reporter au travail sur le cas des services d'incendie et de secours : PADIOLEAU JG 2002. « *Le réformisme pervers : le cas des sapeurs pompiers* » PUF. Paris. L'auteur y met en avant les principes d'efficience, d'efficacité et d'économie qui régissent le fonctionnement des services aux populations aujourd'hui.

réflexe identitaire ou communautaire, d'autres demeurent attachés à la paroisse symboliquement, à travers le clocher et la communauté souvent assimilée au village ou au quartier. Certains pratiquants « zappent » d'une paroisse à une autre selon des choix ou des préférences ; d'autres encore optent pour des fréquentations intermittentes, des pratiques individuelles. Enfin, il y a ceux qui privilégient des lieux et des réseaux affinitaires qui échappent aux territoires paroissiaux de proximité mais qui esquissent d'autres types d'organisation communautaire.

L'essentiel de la recomposition des territoires paroissiaux se traduit par la création de paroisses nouvelles, agglomération d'anciennes et à la charge d'un curé, épaulé, dans le meilleur des cas par plusieurs prêtres. Cette réorganisation n'est pas un simple ajustement fonctionnel. Elle nécessite l'appréhension de la modification de la nature des demandes et de l'affaiblissement des relations de proximité. Elle s'inscrit aussi dans les problématiques classiques des services locaux en posant la question de la taille et des périmètres pour les paroisses nouvelles. Les regroupements doivent illustrer le meilleur ajustement entre périmètres institutionnels et logiques fonctionnelles et identitaires. On retrouve donc une sémantique connue, des paramètres rencontrés dans les réflexions sur l'intercommunalité ou dans tout autre réagencement spatial de service : démographie, bassin de vie, accessibilité évaluée en fonction de la distance (le plus souvent temporelle). Ainsi, se mettent en place plusieurs modèles de « paroisses nouvelles », relevant chacun d'une conception différente : un modèle centralisé avec un unique lieu de culte (fusion). Un modèle avec paroisses relais (fédération). Et un modèle où chaque ancienne paroisse est desservie selon un système tournant (proche fédération). Contrairement aux modes de gouvernance publics, l'Eglise efface les anciennes structures, les anciens territoires, inadaptés à ses nouvelles formes d'action et à ses moyens.

Les enjeux de la recomposition territoriale sont multiples. Les solutions adoptées peuvent contribuer à augmenter l'érosion de la pratique régulière, en distendant les liens de proximité, en mécontentant les populations moins mobiles ou en réduisant l'offre d'offices. Elles peuvent induire une modification des pratiques, une sélection des pratiquants, favoriser les choix affinitaires ou encore les pratiques dites « à la carte » en fonction des profils des paroisses nouvelles, des charismes des prêtres ou des populations rattachées. Certaines de ces conclusions se retrouvent dans les enjeux de la réorganisation de n'importe quel service.

Par-dessus tout, ce qui est remis en question par ces bouleversements, c'est l'entité communauté locale, où se regroupaient en un même lieu l'ensemble des classes sociales, l'ensemble des comportements. Dès lors, un dilemme apparaît : comment concilier nécessité d'adaptation à une modernité et continuité d'une présence locale à travers des héritages patrimoniaux et culturels ? Le passage d'un modèle traditionnel de la proximité identité à une nouvelle territorialisation conduit à effacer la conception territoriale au profit d'une dimension communautaire moins enracinée dans le local. Les anciennes communautés adopteront-elles le modèle proposé ou opteront-elles pour d'autres configurations, en réseaux ? Cette interrogation introduit la notion de réseau. La place de celui-ci dans l'Eglise n'est pas une problématique nouvelle. Depuis longtemps, mouvements d'Eglise (scouts, aumôneries, JOC...), ou d'inspirations individuelles

(Renouveau charismatique, Emmanuel...) sont organisés à d'autres échelles que celles de la paroisse. Mais c'est l'évolution croissante vers des formes d'activités déconnectées de la paroisse classique qui inquiètent. On peut se demander si les paroisses nouvelles vont réussir à capter et canaliser ces expressions anciennes de la foi et les nouvelles qui émergent. Quoi qu'il en soit, nous sommes les témoins de la mise en place de modèles paroissiaux et communautaires pluriels⁴. La vision prospective de l'évolution du clergé montre une concentration plus accusée. Une telle évolution posera de multiples questions, dont la plupart sont à l'œuvre dans la paroisse nouvelle. Elles concernent les rapports clercs laïcs et la nature des services rendus: les services sont-ils tous de même nature ? Doivent-ils être assurés avec les mêmes logiques territoriales et temporelles ? Le clergé pourra-t-il assurer seul les services que lui assigne le dogme ? La diminution des effectifs du clergé conduit nécessairement vers l'extension du rôle des laïcs et se fait l'écho de l'émergence de nouveaux comportements plus participatifs de la part des populations qui voient leur activité religieuse par la délégation et l'engagement. Or, la paroisse nouvelle est construite par et autour de la présence du prêtre. L'importance grandissante des laïcs et la nécessité de maintenir une présence de proximité ont favorisé le modèle de fédération avec l'existence de relais qui continuent d'assurer certains services. Naturellement deux interrogations cruciales émergent : comment maintenir un service équivalent sur un territoire plus grand avec moins de prêtres ? Quelles activités maintenir dans les relais et qui doit les assurer ?

L'étude de l'adaptation de l'Eglise catholique à la recomposition des territoires sur le diocèse de Saint Etienne se devait d'apporter des éléments pour étayer ces hypothèses et répondre aux interrogations soulevées. Mais le terrain ne doit servir uniquement à valider des conclusions constatées et analysées ailleurs. Il doit faire émerger localement, comment est conciliée la nécessité d'adaptation à une modernité avec la continuité d'une présence locale à travers des héritages patrimoniaux et culturels.

Il est indéniable que nous assistons à une diminution de la pratique religieuse, à une mobilité et volatilité accrues des pratiquants et à une appartenance à des réseaux affinitaires plus qu'à une fréquentation de proximité. Mais certains phénomènes observés amènent à adopter un autre point de vue : la demande rituelle est forte (baptêmes et mariages). L'individualisation du croire est une nouvelle forme d'adhésion et de pratique car elle n'est plus indissociable d'un engagement communautaire. L'aspiration est la marque d'appartenance actuelle, multiple et dépendant des choix valorisés, afin de se doter d'autant de lieux, de potentialités d'exprimer son individualité. L'attachement communautaire s'en trouve remis en question. Auparavant, les comportements sociaux se retrouvaient dans les comportements religieux. Les liens de la vie commune étaient à l'œuvre dans la paroisse et elle contribuait, en retour à l'intégration dans la vie collective. A l'expérience de l'espace éclaté, correspond aussi celle d'un temps disloqué. L'appartenance aux lieux est vécue comme une stratégie où ces mêmes lieux ne sont que les points d'un vaste réseau. L'identification individuelle et collective passe par des relations électives, des groupes d'élection, bien plus que par l'appartenance à un lieu ou

⁴ Les ouvrages sont légions. Nous citerons : BERTRAND JR – MULLER C (dir) 1999 « Religions et Territoires » Paris, l'Harmattan ; DELTEIL G & KELLER P. 1995. « *L'Eglise disséminée* » CERF. Paris ; MERCATOR P. 1997. « *La fin des paroisses ? Recompositions des communautés, aménagements des espaces* ». Desclée de Brouwer. Paris.

une communauté. Enfin, la mobilité est intériorisée. Les goûts, les relations, les croyances sont mobiles.

L'homme se trouve coincé entre deux conceptions du temps, deux conceptions du territoire : cyclique, tout d'abord, rythmée par le travail, les congés, le temps scolaire avec une cohorte de nouveaux rites qui marquent ces temps : promotions, séminaires, fête de fin d'année, départs en vacances.... Ils succèdent à ceux du temps cyclique religieux qui rythmait la vie. Vidé de tout élément mystique, le temps cyclique tourne sur lui-même et amène une certaine morosité. Linéaire ensuite. Elle est caractérisée par la fuite en avant et l'impossibilité de rattraper le temps perdu. Le temps linéaire appelle à l'efficacité, les territoires vécus et produits relèvent de la même logique. Sa stabilité et sa structuration proviennent des temps forts, qui sont comme autant des marqueurs d'étapes à franchir. En conséquence, nous sommes bien devant un passage mais celui d'une religion du temps ordinaire à une des temps forts qui ne constitue pas seulement un changement des rythmes de la sociabilité. L'enracinement local se trouve ponctuel, la dimension communautaire aussi. Il n'y a pas opposition de ces deux modèles mais une sorte de va et vient régulier suivant les souhaits et les stratégies développés par les populations locales. Cela suscite de nombreuses nouvelles interrogations, dont certaines peuvent recouper néanmoins celles que nous posions au début de cette introduction : quelle place accorder au territoire dans le processus de recomposition ? Comment articuler les nouvelles dimensions de temps et d'espace ? De quelles manières conjuguer une pastorale ciblée, fonctionnelle avec une de communauté de vie, partiellement mobilisée ?

L'hypothèse de départ, le passage d'une organisation des services, jusqu'alors dense et maillée à une plus espacée, autour d'équipements polarisés ou disséminés, mérite d'être rectifiée. Cette thèse défendra l'idée que la recomposition paroissiale telle qu'elle est conduite à Saint Etienne est un compromis. La paroisse nouvelle conserve la charge symbolique de l'ancienne structure dans la mémoire collective par le maintien d'espaces de rencontres, de proximité. C'est aussi la mise en réseau des moyens et des outils adéquats pour accompagner des pratiques et des comportements diversifiés et dispersés dans des territoires plus vastes. Inscrites dans le registre de l'individualisation des pratiques de la sociabilité religieuse, les structures territoriales autrefois produites par l'institution et imposées aux populations sont aujourd'hui co-produites et co-validées.

Cette approche nécessite tout d'abord de mettre en lumière les visibilité affichées par la paroisse et les rapports entre territoires et communautés dans l'histoire. Cette analyse chronologique et géographique permettra de replacer la réorganisation actuelle dans le cadre général des mutations que connaissent nos sociétés, de comportements et de rapports à l'espace. Ce travail complémentaire permettra de cerner la place qui est accordée au territoire dans le processus de recomposition. Dans un second temps, nous suivrons plusieurs pistes afin d'étayer notre thèse, en cernant ce qui fait la particularité des recompositions paroissiales conduites à Saint Etienne. Elle est pluri dimensionnelle : rapports entre l'Eglise et la société locale, modalités de recompositions, comportements religieux des populations et vie des paroisses nouvelles. Enfin, dans un exercice de synthétisation, nous identifierons les caractéristiques majeures de l'adaptation des services à la recomposition des territoires. Nous modéliserons les comportements afin de dégager une figure claire, produisant les territoires de la religiosité moderne. Cette

troisième partie permettra aussi de répondre aux interrogations qui nous auront accompagné tout au long de cette étude et engagé à défendre notre thèse. Nous sommes effectivement face à un passage. Celui d'une religion du temps ordinaire à une des temps forts où l'enracinement local se trouve ponctuel comme la dimension communautaire. Toutefois, on peut légitimement se demander si ces deux modèles, que tout pousse à penser en opposition ne seraient-ils pas complémentaires, suivant les souhaits et les stratégies développées par les populations locales ?

CHRONOLOGIE ET GEOGRAPHIES DES STRUCTURES DE L'EGLISE CATHOLIQUE

« Dans chaque église, il y a toujours quelque chose qui cloche ! ». Cette réflexion de Jacques Prévert, tirée de *Paroles* aurait pu être formulée par n'importe quel ministre de l'Eglise. Cette institution, prise dans une société en mouvement, confrontée aux phénomènes contraires de la chute des pratiques religieuses dites traditionnelles et de volatilité immense des comportements religieux, cherche depuis une vingtaine d'années les moyens de retrouver lisibilité et gouvernance.

La paroisse, conjuguant construction matérielle et facteur d'identification communautaire a, depuis l'édit de Milan en 314, proclamé l'installation de l'Eglise et a imposé un certain modèle de société, la civilisation paroissiale qui perdura jusqu'à la fin des années soixante dix. Circonscription territoriale qui épousait les contours de la vie sociale, la paroisse resta jusqu'à la révolution française, la cellule de base de l'administration étatique à laquelle on lui superposa et supplanta la commune. Or, cet outil de lisibilité et de gouvernance ne semble plus adapté à la géographie religieuse actuelle. Cette situation s'inscrit dans un double phénomène. Interne tout d'abord. La sécularisation du fait religieux à travers ses trois tendances de fond : laïcisation de la société – la religion n'est plus la légitimité fondatrice et l'instance régulatrice de la société, affaiblissement du lien religieux – baisse de la pratique, vieillissement des populations pratiquantes,

développement spiritualité personnelle et ordinations moindres et mutation du champ religieux – pluralisation des messages de salut et subjectivisation des modalités du croire, a fragilisé les structures territoriales et le fonctionnement de l'Eglise. Externe, car elle s'inscrit dans la mise en mouvement globale de la société dont les traits majeurs peuvent se résumer à la mobilité, l'individualisation et la tendance au repli sur la sphère privé où chaque individu trace son itinéraire dans un monde d'objets toujours disponibles, transposables et nomades eux aussi.

Dès lors, fonder cette thèse sur la mise en lumière des stratégies développées par l'institution catholique pour répondre à l'inadéquation des structures territoriales et fonctionnelles héritées équivaut à analyser auparavant les points suivants : quelles identités et visibilité a affichée la paroisse à travers le temps ? Comment ont évolué les communautés de références de l'Eglise ? Comment replacer cette situation dans l'ensemble des mutations que connaît la société ? Et dernière interrogation : quelle (s) place(s) accorder aux territoires dans le processus de recomposition ?

C'est donc à ce travail que sera consacré cette première partie dont l'objectif est d'encadrer le contexte dans lequel les stratégies d'ajustement des structures religieuses à la nouvelle géographie sociale, aux nouvelles modalités territoriales et fonctionnelles induites et produites par les comportements religieux actuels sont mises en œuvre ainsi que les enjeux qu'ils sous tendent. Dans un premier temps, il s'agira d'analyser le système paroissial et de réaliser l'étude chronologique de la paroisse, objet territorial et concept organisationnel. Puis, de montrer de quelles manières les transformations comme les mutations qui touchent l'Eglise s'inscrivent dans une profonde modification des pratiques et des territoires du quotidien. Ce travail se poursuivra par la tentative de rapprocher la situation actuelle avec les fondements théologiques du catholicisme qui font de l'Eglise une diaspora, élevant la dispersion au rang de principe. Cette analyse esquissant l'hypothèse que la paroisse résumait le territoire à un cadre, illustrant l'idée du passage de l'appropriation du monde pour Dieu à l'appropriation du monde pour l'Eglise. L'étude de la géographie des communautés catholiques complètera cette première partie. La dispersion des comportements religieux est aussi un phénomène interne à l'Eglise, et son histoire fut traversée par le développement de telle ou telle forme d'appartenance dépassant le cadre traditionnel de la paroisse. Cette entreprise permettra de montrer que la singularité de la situation vient surtout du déséquilibre entre le modèle paroissial et les autres formes de sociabilité religieuse, poussées à leur paroxysme. Enfin, nous verrons quel statut le territoire – concept géographique et réalité sociale- revêt dans cette phase de déséquilibre.

CHAPITRE 1. « A propos de la paroisse »

La paroisse est une institution territoriale spécifiquement catholique. Son interprétation est celle de la transcription spatiale de l'unité la plus élémentaire de l'organisation hiérarchique de l'Eglise. Où que se trouvent des catholiques organisés, se trouve une paroisse. Elle fut au fil des siècles reprise et déclinée par toutes les autres confessions

chrétiennes. Toute l'aire de diffusion de celles ci a connu la territorialisation des Eglises et son mode quasi unique : la paroisse.

L'expansion européenne à la surface du globe a permis la diffusion des organisations territoriales des Eglises mais la distinction doit être faite entre des espaces « colonisés » par des puissances catholiques (portées par l'évangélisation des masses) et ceux aux orientations plus communautaires portées par les protestants. Dans les lieux occupés par la France, l'Espagne et le Portugal, les trois pays catholiques colonisateurs, les entreprises furent diverses : en Nouvelle France, l'organisation féodale de l'Ouest a prévalu et chaque seigneurie fut constituée d'un certain nombre de paroisses. Globalement et même si les formes diffèrent, le modèle hiérarchique et territorial de l'Eglise catholique s'est imposé et transposé. En Amériques Centrale et du Sud, les diocèses apparaissent rapidement comme des superpositions aux vices royautés et à ses divisions. Les contours des territoires de l'Eglises ne seront définis qu'au terme de l'occupation générale du continent et au moment où la création de nouvelles subdivisions sera jugée nécessaire.

Dans les premières décennies ce sont les *minicipes*, les divisions civiles ou économiques qui prévalent. C'est ainsi qu'une *encomienda* réunit des actifs et non des familles, une *hacienda* est une unité économique. L'évangélisation catholique reste primordiale et passe tout d'abord par les missions des Jésuites ou d'autres ordres qui tenteront de soustraire et de regrouper les populations du système d'exploitation coloniale (voir le film *Mission*). Ce qui signifie que si la paroisse existe en Amérique et ailleurs, si son organisation est aussi parfaite qu'en Europe, son rôle, son poids, civil et social sont moindres et que d'autres instances administratives l'ont précédé.

L'expansion des pays protestants fut elle aussi complexe et traduit une grande diversité de réalités. L'essentiel du schéma Anglais a été reproduit sauf au temps des « puritains », dissidents de l'Anglicanisme qui ont eux développé un système où la réunion des saints ou des élus forme des communautés et non le territoire. Aux Etats Unis, les méthodistes et les protestants (Luthériens et Calvinistes), ne donnent ni place ni sens aux divisions de l'espace en paroisses. Enfin, en Afrique et en Asie du Sud Est, le système est moins continu.

Si le principe de la paroisse comme production de l'Occident chrétien n'a pas connu de diffusion universelle, ironie du sort, le changement de définition introduit en 1983 pour qualifier les territoires catholiques français répond mieux à la situation des groupes de catholiques hors d'Europe que la paroisse devait encadrer. L'Eglise doit faire face à des communautés de fidèles moins enracinées et surtout plus diffuses.

La connaissance intuitive de la paroisse est presque exclusivement historique et peut se résumer ainsi : une entité spirituelle, conjointement construction matérielle et facteur d'identification communautaire et familiale. Cette référence territoriale s'est nourrie du temps long et de la reprise du principe dans les découpages civils d'une grande partie du maillage médiéval en Europe. La référence au finage, un territoire occupé par une communauté d'habitants est implicite et est devenue explicite à partir du concile de Trente. C'est par le poids de l'histoire que l'on peut comprendre l'importance qui fut donnée au clocher et à son ombre comme repères essentiels de l'existence d'un groupe,

d'une communauté et vecteur identificatoire d'un individu par rapport à un autre. Au temps de l'apogée de la chrétienté, la paroisse comptait automatiquement autant de paroissiens que d'individus vivant sur son territoire. La résidence fournissait ainsi l'appartenance. Le passage ou le remplacement d'une pastorale de chrétienté (sacrements, transmissions de foi) à une d'évangélisation et de mission trouble la lecture et l'analyse des comportements et des structures religieux. Même si le rôle évangélisateur de la paroisse ne peut être que territorial, la nouvelle définition, abstraite et floue, mérite examen à la fois comme contenant et contenus.

La longévité de cette même paroisse explique les multiples acceptions et définitions que l'on rencontre. Pour la plupart des catholiques, la circonscription de base, l'espace de référence élémentaire est la paroisse. Toutefois pour le juriste, la paroisse est une subdivision du diocèse, datée de la révision du droit canon de 1917.

Avec le canon 515 de 1983, la paroisse se dote d'une nouvelle définition qui ne se substituera pas aux autres, se juxtaposera plutôt. Elle devient une « communauté déterminée de fidèles du Christ », l'ensemble des baptisés. Par le baptême, les fidèles s'unissent au Christ et à l'Eglise et, sont appelés à exercer la mission de cette dernière.

Pour le théologien, la paroisse se dote de nouvelles dimensions qui insistent sur son caractère de représentation de l'Eglise universelle, mais aussi comme portion d'un diocèse. Plus que tout, deux éléments furent remis en valeur en 1983 : la paroisse n'est plus exclusivement et seulement, pourrait-on dire, la seule masse des baptisés en un endroit donné mais une communauté de fidèles cimentée par la foi personnelle, entretenue par les sacrements. Enfin, la charge pastorale et l'action du prêtre évoluent, mettant au premier plan le ministère de la Parole et l'Eucharistie (principes des Eglises protestantes). Plus qu'une nouvelle définition de l'institution paroissiale, le canon de 1983 représente surtout l'annonce de nouvelles missions, la re-mobilisation des fidèles pour une Evangélisation globale et la construction des nouvelles perspectives pastorales.

Il convient donc, dans une analyse géographique de faire le bilan des transformations théologiques, canoniques, liturgiques et spatiales de la paroisse en conservant à l'esprit les interrogations suivantes, auxquelles nous devront apporter des éléments de réponses : quelles identités et visibilité affiche désormais la paroisse, nouvelle ? Comment ont évolué les communautés de référence de l'Institution ? Et comment replacer les transformations actuelles dans la totalité des mutations territoriales que la paroisse a connue : une nouvelle adaptation ? une rupture ?

I. La paroisse à travers le temps :

En France, comme dans toute l'Europe chrétienne, la circonscription de base était la paroisse. Les difficultés de communications, l'immobilisme contraint des populations, le peu d'offre culturelle lui conféraient un rôle social et local sans commune mesure.

Le réseau paroissial ne s'est mis définitivement en place, dans l'hexagone qu'au XIII^{ème} siècle. Douze siècles de construction que la Révolution Française bouleversera en quelque mois pour y substituer un nouveau système territorial, républicain celui là.

L'histoire de la paroisse est donc double : le cheminement des communautés

chrétiennes et en parallèle l'organisation administrative territoriale du Moyen Age et de l'Epoque dite Moderne.

A. La paroisse des étrangers résidents.

Avant l'apparition de cette dénomination, à la fin du 1er siècle, la paroisse du grec *paroikos*, n'était pas un substantif appliqué à un groupe ou à un lieu. Le terme évoque une existence précaire, « à côté ». Le chrétien réside dans le pays mais comme étranger. Sa foi est reconnue mais il n'est en aucun cas considéré comme un citoyen à part entière. La communauté chrétienne est alors appelée « l'église séjournant à » (*ekklèsia paroikousa*). Elle conserve un caractère provisoire et original. L'idée du terme *paroika* est celle du temps du séjour. C'est ainsi que la paroisse devient conjointement un temps pour demeurer et un lieu pour vivre avec une communauté.

Dans la bible même, on retrouve cette signification. Abraham est vu tout au long de la Genèse comme un *paroikos*, il est un étranger, en exil, en marge (Gn12,10.15,13.20,1.21,23.23,4). Ce qui vaut pour lui, vaut aussi pour son peuple dont la situation est celle d'un peuple étranger (*dèmos paroikos*), en Egypte et ailleurs, un peuple de passage, nomade. (Ps 38,13.119,54.120,5). Dans le nouveau Testament, le vocabulaire employé fait toujours référence à cette idée de « séjour » Le disciple du Christ est « étranger » ou « voyageur sur terre » (1P2,11.He11,13). Et là où les chrétiens vivent, ils ne sont que de passage.(1P1,17).Le christianisme ne se scindera véritablement du judaïsme qu'avec la destruction du Temple de Jérusalem en 70 et la disparition de cette première génération chrétienne, celle des apôtres.

Dès lors, va s'effectuer une double prise de conscience : la découverte que les disciples de Jésus ont engendré bien plus qu'un mouvement mais une religion indépendante et la nécessité de donner à celle ci une existence durable. Les chrétiens vont alors, chercher leur propre place, originale, dans la société où ils vivent. Le christianisme marque une rupture par rapport à toutes les religions en ce qu'il était « *sans temples, sans prêtres et sans sacrifices* »⁵.

C'est dans ce contexte d'une quête identitaire que le terme de « paroisse » va prendre une légitimité et une place significative pour caractériser la communauté. Celle ci devient église et paroissiale, une assemblée marquée par la précarité, la non installation. L'Eglise s'instaure comme un peuple de migrants, en séjour passager dans le monde. On retrouve cette idée d'une « fraternité à travers le monde »(1P2,10) dans tout le nouveau Testament : « Vous êtes édifiés en maison spirituelle » (1P2,5), « à tous les biens aimés de Dieu qui sont à Rome » (Rm1,7), « à l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe » (1Co1,2.2Co1,1).

Il n'en demeure pas moins que la notion de paroisse va évoluer rapidement. Elle ne qualifiera plus seulement la condition des chrétiens, mais va devenir un terme technique pour désigner les communautés qu'ils constituent çà et là, au milieu des populations considérées comme païennes. Ces entités s'appelleront « paroisses » mais elles seront tout d'abord des communautés placées sous la responsabilité d'un évêque. Le sens

⁵ THEISSEN G « *L'histoire sociale du christianisme primitif* » cité in « *L'Eglise disséminée* » p 21.

spirituel va progressivement s'effacer au profit d'une signification fonctionnelle. Toutefois, la dimension spirituelle n'est pas à négliger. Les chrétiens ne forment une Eglise que dans la mesure où la foi suscitée en eux les a rassemblés en une communauté spécifique. La communauté paroissiale ou religieuse, suivant la qualification pour laquelle on opte, n'est pas une communauté comme une autre : ce n'est pas une association dont les membres se rassemblent, ils sont rassemblés pour être la maison de Dieu, une « fraternité dans le monde »(1P5,9). Quelque soit le choix, paroisse assemblée en un lieu ou paroisse, communauté de disséminés, l'Eglise catholique a pour vocation d'être paroikia, une communauté provisoire, celle des résidents étrangers dont l'ancrage, la « *vraie patrie n'est pas ici* »⁶.

B. Vecteur d'installation de l'Eglise

A partir du Vème siècle, le mot « paroisse » va changer de signification parce que le statut politique et politique des chrétiens et des Eglises va radicalement changer. Avec l'édit de Milan en 313, le christianisme va être reconnu officiellement et va rapidement s'étendre et exercer un contrôle certain sur les populations. Désormais, la paroisse va proclamer l'installation de l'Eglise. Elle est appelée à devenir le modèle par excellence de la communauté chrétienne, modèle qui va marquer les mentalités autant que les institutions ecclésiales. Martin de Tours, évêque entre 370 et 397 la fondera définitivement.

Jusqu'au IVème siècle, les Eglises s'implantaient principalement dans les villes (carrefours) et se développaient autour de l'évêque, garant de la légitimité ecclésiale et figure apostolique. Le lien importait plus que le lieu. Après l'édit de Constantin, l'évangélisation des campagnes est entreprise activement par les évêques, mais de nombreux propriétaires terriens et des notables y contribueront en créant des oratoires et à partir du VIème siècle, les ordres monastiques oeuvreront dans les régions les plus reculées. Les églises rurales se multiplient. Ces premières paroisses se définissent plus comme des centre liturgiques mis à la disposition des fidèles que comme des circonscriptions solidement et durablement inscrites sur le sol. *Elles donnent l'impression d'avoir été créé pour christianiser ou faciliter la vie religieuse des ruraux plus qu'a les encadrer*⁷. Cependant, la paroisse se territorialise peu à peu et s'inscrit organiquement dans un dispositif épiscopal : le diocèse. Le mot même de paroisse trouve un sens nouveau. Elle devient une communauté rurale proche de la maison, celle de l'évêque, qui en assume la responsabilité.

Ainsi, la naissance des paroisses s'effectue sous la poussée d'un vigoureux mouvement missionnaire dans lequel les évêques jouent un rôle prépondérant : ils ont la double volonté de répandre l'Evangile et d'en contrôler l'expansion. La paroisse rurale est une démultiplication de la présence de l'Eglise. Ce projet semblant répondre à une loi fondamentale de l'Eglise : pas de mission possible sans présence nouvelle de l'Eglise ou « *faire la mission tout en faisant l'Eglise* »⁸. C'est ainsi que les paroisses, faites pour démultiplier la présence de l'Eglise, vont s'édifier en des lieux environnement la ville – et

⁶ HOEKENDIJK JC, 1966 « *Vers une Eglise pour les autres* » p 18, Genève, Labor et Fidès

⁷ FOURNIER G 1982 « *La mise en place du cadre paroissial et l'évolution du peuplement* » p 501 Spolète.

donc l'évêque- et dans des places marquées religieusement, comme les tombeaux ou temples païens (le bourg, *pagus* est habité par des *pagani*, des villageois). Ces paroisses vont devenir des éléments d'un véritable système paroissial, constitué par trois éléments fondamentaux : un territoire, un clergé et un patrimoine.

Un territoire

Si l'Eglise épiscopale est définie par son centre, l'évêque en tant que responsable et foyer de rayonnement de toute communauté, la paroisse est désignée comme un espace. C'est une circonscription territoriale qui épouse les contours de la vie sociale. Cette délimitation à caractère géographique est le signe d'une conquête, d'une occupation par laquelle le territoire, terre et lieu de vie, sont revendiqués pour Dieu. En quelques siècles, on est passé de l'exode des « étrangers et voyageurs » au partage de la terre, promise. Des lieux de culte sont implantés et des croix sont plantées, non pas dans un but fonctionnel mais symbolique. Il s'agit de marquer la prise de possession du sol par Dieu et l'éviction des divinités païennes. Enfin, en acquérant des propriétés, l'Eglise inscrit sa présence dans le tissu social. Par cette entreprise conquérante, l'Eglise entend signifier à la fois que « la terre appartient à Dieu » (Dt10,14. Ps24,1) et ce bien avant tout ce qu'elle produit, tous ceux qui l'habitent et que l'Eglise est mandatée pour y tenir une place centrale en donnant sens à la société entière. Elle se pose comme le centre organisateur de l'espace et du temps vécu par toutes les populations. La paroisse est l'expression de cette emprise en un lieu. On lui appartient du seul fait d'y résider. Cette même paroisse n'est plus comme à l'origine une communauté particulière distincte de la population par le biais d'un appel mais la population même, identifiable au territoire qu'elle occupe et où, le plus souvent, elle est née. Cette omniprésence de l'Eglise se traduit aussi par l'érection d'églises dont les flèches et les clochers entre en concurrence avec ceux des beffrois. Le bâtiment cultuel sera au centre, comme référence commune et les cloches rythmeront ainsi la vie de tous.

La paroisse deviendra progressivement l'expression d'un pouvoir qui imprimera bien plus qu'une simple marque, une matrice, dans les mentalités autant que dans les comportements de l'existence commune. Durant des siècles, le triomphe de l'Eglise apparaît comme une confirmation de la bénédiction divine sur le type de société qu'elle structure. N'est-ce pas l'édification d'une église qui marque la prise de contrôle du nouveau monde par Christophe Colomb ? (voir le film *1492 Christophe Colomb*)

Dès lors, l'amalgame entre universalité de l'Évangile et celle de l'Eglise est réalisé. Cette dernière voulant assurer par l'emprise de son propre pouvoir et de ses institutions l'universalité de l'Évangile. Alors qu'à la base, elle revendiquait le monde pour Dieu, l'Eglise se l'est approprié.

Un clergé

L'institution, confrontée au problème du grand nombre qu'elle à elle même engendrée, va décentraliser les lieux de culte (la paroisse va devenir une subdivision du diocèse) et

⁸ DENIS H, cité dans « *L'Eglise Disséminée* » p 29

démultiplier les moyens de sa présence pour maîtriser cette croissance, l'assumer de manière responsable et lui donner sens. L'évêque est responsable de la vie de l'Eglise dans son diocèse et dans les paroisses qui le composent. Il dispose d'un clergé qui, pour le représenter, agit par délégation. Durant un temps, les sacrements demeureront les prérogatives de l'évêque mais très vite, les prêtres seront habilités à administrer baptême et eucharistie. Ostensiblement, leur autonomie grandit. En 314, lors du concile d'Arles, la paroisse prend une nouvelle consistance que confirme la résidence du ministre du culte attaché à la communauté.

Ce dispositif ne répond pas uniquement à des problèmes organisationnels mais il s'agit par la même de sauvegarder l'identité et l'unité de l'Eglise dont l'évêque demeure le garant. C'est sa présence, par délégation, qui assure l'universalité de l'Eglise, sa catholicité, dont l'eucharistie est le sacrement par excellence. Pour assumer une telle responsabilité, l'Eglise catholique va miser sur l'épiscopat et le clergé qui le représente et ce jusque dans la moindre paroisse. L'universalité de l'Evangile, confondue avec celle de l'Eglise va être confiée à un corps spécialisé et très hiérarchisé. Le prêtre officiera au nom de la communauté qu'il administre. C'est ainsi que seul le sacerdoce confèrera le pouvoir sacramentel.

Un patrimoine.

Ce vocable englobe tous les biens ecclésiastiques appartenant, au commencement, à l'évêque. Ce dernier est censé recueillir les offrandes et les redistribuer équitablement pour assurer la pérennité de l'Eglise (clergé et bâtiments). Les prêtres reçoivent une rémunération (*beneficium*) attachée à leur charge (*officium*) ou au titre (*titulus*) conférés par l'évêque. La aussi l'autonomie va bientôt gagner chaque paroisse dans la gestion de ces biens que cela soit pour des raisons d'autorité et de contrôle difficiles à conserver, de la montée en puissance des féodalités locales (chute de l'empire Romain) ou encore de la création de véritables protectorats créés par tel ou tel riche propriétaire terrien. Certaines paroisses vont ainsi acquérir des biens propres et assurer l'ordinaire. L'évêque n'étant plus que le propriétaire des bâtiments. Rivalités et inégalités vont être les deux traits caractéristiques des paroisses et l'indépendance économique va distendre les liens avec l'évêque et permettre à certains prêtres de revendiquer une autonomie consécutive à la fois de faits mais de droit.

Ces trois éléments constitutifs de la paroisse contribueront à façonner, pour toute la société occidentale, le « *système paroissial* »⁹, dont les principes fondamentaux figurent dans la définition officielle de la paroisse, comme : partie délimitée du diocèse, ayant une église en propre et une population déterminée, confiée à un pasteur¹⁰. Ce système va perdurer, traversant régimes politiques et ruptures religieuses (la réforme, la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat et Vatican 2), presque sans changements. Il exprime la fidélité à une forme d'Eglise, l'attachement à un mode de fonctionnement religieux de la société. Car le modèle paroissial a un impact qui va au-delà du domaine ecclésial. Il

⁹ D.HERVIEU LEGER, 1986, in « *Vers un nouveau christianisme ?* » p 57 , Paris Ed du Cerf.

¹⁰ In LONGCHAMP A. 1992. « *L'Eglise, qu'est ce que c'est ?* » Centurion.Paris.136p

implique une manière d'être en société, une manière d'inscrire son existence et d'être un élément d'une culture commune. De « système paroissial » à « civilisation paroissiale », il n'y a qu'un pas que certains franchiront aisément. Toutefois ce raccourci mérite d'être nuancé.

Dès son origine, l'Eglise n'est pas toute entière inscrite dans la paroisse. Celle-ci sera toujours traversée par des courants et des mouvements qui même reconnus, bouleverseront le bel édifice. Les pèlerinages par exemple, en inscrivant l'itinérance comme nouveau comportement chrétien, donneront l'occasion de créer des liens nouveaux et de se soustraire au magistère local. D'autre part, les mouvements monastiques ont souvent disputé au clergé séculier la pastorale des régions peu ou pas du tout intégrées au réseau paroissial.

La Réforme, même si elle ne détruira pas la paroisse, en modifiera la compréhension et le fonctionnement à partir de quelques principes fondamentaux : l'Eglise est une réalité locale. Elle existe là où la prédication suscite la foi et rassemble une communauté. L'accent est mis sur la Parole et sur la communauté qui en vit, non sur un territoire ou une institution. Deuxièmement, aucune communauté n'est Eglise hors de la communion et de la solidarité avec les autres Eglises. Ce lien trouve son expression à travers les réseaux d'assemblées, de synodes et de conseils où siègent laïcs et pasteurs. Enfin, les ministères – le ministère pastoral en particulier – sont les canaux de la prédication. C'est la raison de leur importance et de la place qui leur est faite. Toutefois, ils n'ont pas qualité pour exercer un ministère doctrinal car l'Écriture seule fait autorité.

Après le concordat Napoléonien qui confirme le droit de cité du Protestantisme, ce dernier n'est pas composé de paroisses mais de consistoires. Le terme paroisse n'apparaîtra que dans le décret du 26 mars 1852 qui lui laissera une marque presque indélébile dans l'organisation des Protestants en cautionnant l'équation : une paroisse, un conseil presbytéral, un pasteur. Enfin, après la loi de séparation de 1905 et l'adoption du régime des associations cultuelles, un véritable système paroissial se mettra en place dans le protestantisme français.

C. Principe de base de l'organisation de l'Ancien Régime :

La fonction du réseau paroissial dépassait de très loin les simples prérogatives religieuses. Rôle social, rôle civil. Le curé a longtemps (jusqu'à la Révolution) joué un rôle primordial. Après le concile de Trente, au milieu du XVI^{ème} siècle, les registres paroissiaux tiennent lieu d'état civil. L'église s'inscrit dans le paysage local comme une sorte de maison du peuple. La vie villageoise se trouve fortement mêlée à la vie religieuse et même avec la séparation de l'Eglise et de l'Etat, une certaine confusion pour ne pas dire une confusion certaine, demeurera encore longtemps dans l'espace rural. Communauté villageoise et communauté chrétienne furent difficiles à dissocier dans la mesure où la paroisse englobait la vie de chacun et de chacune, de la naissance à la mort, que l'église demeurerait le repère visible du village local, le symbole d'une certaine vie sociale et la communauté paroissiale, un élément du lien social et de l'animation locale. A la veille 1789, la cellule de base de l'administration du pays est la paroisse. La circonscription ecclésiastique se superpose à la circonscription civile et vice et versa.

D. Les secousses de la Révolution Française :

En 1790, l'assemblée constituante va tenter de rédiger la Constitution civile du clergé et entreprendre un remaniement territorial des diocèses et paroisses considérable. Sur 40000 paroisses, un dixième seront remaniées avant que le travail soit interrompu en 1792 avec la mise en place de la Convention. Toutefois, le changement est réalisé avec la dissolution du lien paroissial et social. En 1793, les communes sont érigées, les pouvoirs ecclésiastiques et administratifs séparés. Avec le Concordat de 1801, le culte est rétabli et considéré comme un service public. Après une période de stagnation, les nominations augmentent, le cléricisme se développe si bien que face à ce mouvement, va émerger un besoin de laïcité qui trouvera son paroxysme avec la séparation de l'Eglise et de l'Ecole en 1885.

E. La séparation de l'Eglise et de l'Etat :

Le 9 décembre 1905 est une date clef dans l'histoire de l'Eglise et dans l'histoire de la République. Le culte catholique n'est plus régi par le Concordat, l'Eglise est séparée de l'Etat. Tous les édifices religieux deviennent propriété des communes. Cette loi a profondément bouleversé l'organisation du culte et le fonctionnement des paroisses. Après la première guerre mondiale, s'en suit une période de « réveil religieux » et ce jusque dans les années 60. Depuis la séparation de 1905, la paroisse vit sous deux régimes : le droit civil qui n'en reconnaît l'existence légale qu'au sein de l'Association diocésaine, seule association culturelle reconnue et le droit canonique comme organisation interne du culte. La paroisse possède ainsi à l'intérieur du diocèse une personnalité juridique canonique où le curé veille à l'administration des biens.

Le droit canonique de 1917 ne donne pas de définition exacte de la paroisse. Le canon 216 évoque une circonscription territoriale distincte, à laquelle est « *assignée une église particulière avec des fidèles déterminés et qui doit être dirigée pour le soin nécessaire des âmes par son recteur particulier en tant que son pasteur propre* ». Le régime juridique de la paroisse sera précisé dans les révisions successives du droit canonique de 1977 et 1983. La mise en cause du système paroissial, protestant ou catholique viendra au milieu du XX^{ème} siècle.

II. La quête de l'identité de la paroisse :

La paroisse prend la vie de la naissance à la mort en suivant les étapes successives du vécu individuel et collectif des fidèles. L'identité de la paroisse peut être précisée conjointement par l'ensemble des lois de l'Eglise auquel elle se réfère – le droit canonique- et selon les hommes et les femmes qui la constituent. C'est dans cette dimension que l'apport du géographe trouve sa légitimité dans la mesure où son objet d'étude est celui où ces populations vivent : l'espace.

A. Dimension institutionnelle

Le Code de droit canonique traduit juridiquement le fonctionnement, la mission et

protégé en vertu de la loi du droit d'auteur.

l'organisation de l'Eglise. La formulation de base de l'identité de la paroisse se fonde sur le droit canonique de 1917, revue après le concile de Vatican II, en 1983. Comme cela a été dit auparavant, l'Eglise catholique est avant tout universelle – *katholikos* -. Dans cette universalité, à travers les pays et les âges, se sont constituées des Eglises apostoliques ou particulières. La cellule de base était alors le diocèse et non la paroisse qui n'en était qu'une subdivision, le dernier degré de sa localisation. Certes, la paroisse n'est pas l'unique mode d'organisation mais elle est le premier lieu de sa visibilité participant à la fois à ses caractères apostolique et universel. C'est donc à partir du diocèse que se fera celle de la paroisse et non l'inverse.

Cette double entrée, juridique (droit canonique) et institutionnelle (diocèse), permet de tracer les contours de la paroisse ¹¹. Elle est une cellule distincte d'un diocèse et rassemble en son sein, et, par induction, en celui du diocèse, les « fidèles qui habitent ce territoire » (canon 372). Le pouvoir déterminant de la localisation – du territoire-, introduit une ambiguïté lorsque l'établissement des paroisses se fait à partir des communautés de croyants, constituées par des chrétiens dont le seul fait de résider en un lieu donné les rend membre à part entière de la communauté. Cette équivoque tend à disparaître lorsque l'on précise que le territoire est et n'est, fondamentalement, que déterminatif. Il délimite avec précision l'espace concret du diocèse ou par décision de l'évêque, celui de la paroisse. La communauté de croyants est et n'est que constitutive, elle établit juridiquement « la portion du peuple de Dieu » formant ou et l'autre de ces formes de territorialisation. Cette territorialité est primordiale car elle garantit l'universalité de l'Eglise catholique. La notion biblique et théologique du peuple de Dieu a été remise en valeur lors de Vatican II.

B. La paroisse nécessaire et obligatoire.

Avec le canon 374, la paroisse devient obligatoire : « tout diocèse ou toute autre Eglise particulière doit être divisée en parties distinctes, en paroisses ». Le Code de droit canonique de 1917 donnait la définition de la paroisse comme circonscription territoriale distincte. Dans ce cas là, le territoire n'est pas déterminatif. Le diocèse ne découpe pas les paroisses selon un mouvement hiérarchique descendant, mais à l'inverse, c'est l'attribution d'une paroisse à l'Eglise diocésaine, par ascension qui constitue cette dernière. Le code de 1983 confirme l'obligation du découpage en paroisses sans pour autant en donner le fondement. Il affirme que la charge pastorale d'une communauté précise de fidèles (canon 515) est confiée au curé en tant que son pasteur propre. Dès lors, la paroisse peut apparaître comme une institution nécessaire à l'exercice de la charge pastorale.

C. Première définition

« La paroisse est la communauté précise de fidèles constituée de façon stable dans l'Eglise particulière, dont la charge pastorale, sous l'autorité de l'évêque diocésain , est confiée au curé comme à son pasteur propre ». Telle est la définition donnée par le canon

¹¹ les ouvrages sont nombreux . Outre les textes officiels, traduits par l'Institut Catholique deParis, citons : SERIAUX A, 1998 « *Le droit canonique* », Paris, PUF ; « *Le droit canonique* » coll : Que sais-je ? , Paris, PUF, n° 779, 3ème édition juin 2002 .

515, actuellement en vigueur. La communauté de fidèles y est appréhendée à partir du diocèse. Mais, comme réalité confiée à la sollicitude pastorale, elle devient communauté paroissiale en lien avec la communauté diocésaine. Les éléments constitutifs de la paroisse sont au nombre de quatre :

La communauté précise de fidèles dans l'Eglise particulière

Le principe communautaire est déterminé dans sa relation avec l'Eglise particulière, le diocèse. La paroisse est dans ce même diocèse, une cellule. Elle en a les traits propres. Le nombre de fidèles nécessaire à l'érection d'une paroisse n'est jamais précisé mais il est établi qu'il existe un seuil.

- Constituée de façon stable.

En ce sens, la paroisse est différenciée des autres communautés de fidèles comme les pèlerinages, les rassemblements occasionnels ou associatifs. C'est cette stabilité communautaire avec à sa tête, par délégation de l'évêque, un prêtre qui participe à la dimension canonique jusqu'ici inébranlable de la paroisse.

- Dont la charge est confiée au curé comme à son pasteur propre.

Si il existe d'autres communautés stables dans l'Eglise, comme les communautés charismatiques, caritatives ou encore les associations de laïcs ; seule la paroisse est déterminée par la double relation du prêtre à la communauté, par la charge pastorale confiée par l'évêque et par le rôle de la communauté paroissiale vis-à-vis de son pasteur. Le prêtre est le collaborateur de l'évêque, chargé de sanctifier, enseigner et gouverner (canons 528&529). Il donne aux fidèles les moyens de réaliser leur être chrétien, personnel, familial et social et de rendre pleine et active leur mission au sein de l'Eglise.

- Sous l'autorité de l'évêque diocésain.

Chaque prêtre en charge d'une paroisse est membre du *presbyterium diocésain*. Il a reçu la charge de pasteur propre d'une communauté déterminée, stable, de fidèles et non pas un pouvoir sur un territoire. Chaque paroisse tire son essence d'une double relation au diocèse, comme partie distincte de la division de celui-ci avec un curé exerçant – sous l'autorité de l'évêque- et comme structure fondamentale en étant une communauté de fidèles dans l'Eglise particulière. Deux principes, un hiérarchique, l'autre communautaire.

D.Nouveaux aspects

La définition identitaire de la paroisse a donc évolué à travers le temps. Le canon 216 de 1917 attribuait à la paroisse un territoire bien délimité, issu d'une division du diocèse à laquelle on assignait une église : « circonscription territoriale distincte ». Le canon 515 de 1983 insiste sur la notion de communauté. Le changement est capital : de territoire, la paroisse devient communauté. Le territoire devient, sensiblement, un moyen d'identification de la communauté, seule donnée constante. Le Code de 1983 fait disparaître deux principes importants, la circonscription territoriale et l'église. La

territorialité de la paroisse s'en trouve bouleversée. Bien plus encore, la paroisse devient une cellule existentielle dans le diocèse et non plus ce dernier existant dans les paroisses.

E.Recompositions et créations de paroisse

La compétence de l'évêque, secondé par son conseil presbytéral est exclusive en matière de structuration paroissiale. « Il est de la compétence du seul évêque diocésain d'ériger, de supprimer ou de modifier les paroisses » d'après le canon 515.

Il est non seulement responsable de la division de son diocèse mais aussi de la nomination des prêtres. A travers de ces deux faits, le diocèse se révèle être une Eglise particulière dotée d'un certain degré d'autonomie. L'essentiel des recompositions paroissiales s'est et se réalise lors d'un synode. Il est aussi laissé libre court à l'évêque en ce qui concerne la meilleure stratégie pour territorialiser son Eglise : « il revient à l'évêque seul de choisir les moyens qu'il estime les plus adaptés pour favoriser l'action pastorale commune nécessaire entre plusieurs paroisses » (canon 515). C'est ainsi que sont apparues d'autres appellations, symbolisant d'autres formes de regroupement comme la doyenné ou le secteur (c'était le cas pour la paroisse nouvelle Bienheureux Antoine Chevrier qui regroupait déjà le quartier de La Terrasse et les deux communes de Villars et St Priest). A l'intérieur de chaque diocèse, l'histoire et la géographie des rapports entre des communautés proches, créé des situations différentes.

F.La paroisse : une personne juridique...

Le canon 515 – une fois de plus- dote la paroisse d'une véritable personnalité juridique. Jusqu'en 1983, le communauté n'était pas reconnue comme personne juridique unique ; plusieurs existaient, chacune distincte : l'église, le bénéfice du curé et la fabrique qui administrait les biens propres à la paroisse. Les dispositions actuelles ont fait que toutes ces personnalités ont été englobées en une seule, la paroisse. Néanmoins, elles conservent toutes leurs autonomies, s'articulent et ne s'opposent plus. Dans le canon 537, il est demandé à chaque paroisse de se doter d'un conseil économique qui apportera son aide au prêtre pour l'administration des biens paroissiaux. Les paroisses ont une personnalité juridique propre dans l'unité du diocèse qui, lui, possède toute cette personnalité. C'est ainsi que ce dernier vit sous deux régimes : le droit civil et le droit canonique. Les paroisses, quand à elles, n'ont pas d'existence légale en dehors de l'association diocésaine, reconnue elle seule, devant la loi.

En France, les bâtiments ont deux statuts, suivant leur date de construction. Erigées avant la Loi de séparation, elles demeurent propriétés de diverses collectivités publiques, la commune pour les églises, l'Etat pour les cathédrales. Les biens sont mis à disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion , enfin, l'entretien (extérieur) des bâtiments est une charge publique. Quand aux autres, construites après 1905, elles sont la propriété des associations diocésaines. L'ensemble des charges incombe à la paroisse et à l'association diocésaine.

G... fondée sur une théologie

Théologiquement parlant, « un diocèse est une portion du peuple de Dieu, confiée à un évêque pour qu'avec l'aide du Presbyterium il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint Esprit, constitue une église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique. » De l'inspiration divine et du fondateur de l'Eglise, naît l'institution. De ce diocèse, cette Eglise particulière, naissent les paroisses qui jouissent d'une définition similaire au diocèse. Ainsi, la paroisse est une part de l'Eglise diocésaine et en est indissociable. Elle est aussi une part du peuple de Dieu mais n'est ni isolée ni close sur elle-même. Elle est enracinée dans la société humaine, solidaire de ses aspirations et de ses difficultés. Ce double mouvement qui anime les relations entre une paroisse et son diocèse est résumé dans cette phrase de Roger MACE : « *l'un va de l'Eglise, présente et agissante dans le diocèse, vers la paroisse pour communiquer ses caractéristiques ecclésiales, l'autre va de la paroisse vers l'Eglise particulière et par elle vers l'Eglise universelle* »¹².

S'instaure ainsi une relation spécifique, hiérarchique, théologique et spirituelle entre la paroisse et le diocèse qui ne peut être occultée dans l'étude des « paroisses nouvelles », des fidèles, des espaces et des sociétés locales.

H.La question de l'identité dans les recompositions paroissiales.

Pour les paroissiens, fidèles ou épisodiques, la paroisse apporte à la fois certitudes et inquiétudes. La vue d'un clocher est sécurisante pour beaucoup, repère pour le voyageur égaré, signe d'habitation, de vie locale et bien entendu, religieuse. A cette certitude, s'associe celle de l'existence de la paroisse avec son prêtre, sa communauté et son territoire. S'ajoute à cela l'idée d'un système de relations et d'une institution qui pourra conduire les paroissiens durant leur vie. Pour d'autres, pris dans les méandres et les incertitudes d'un monde en mouvement perpétuel et d'une multitude d'espaces, la paroisse peut symboliser l'enracinement, la convivialité, l'équilibre. Ces phénomènes s'inscrivent dans le bouleversement des territoires urbains qui trouve son origine dans :

- l'individualisation des pratiques socio spatiales.
- les pratiques « de ville à la carte ».
- la fonctionnalisation, réduction, effritement des espaces publics.

Cette évolution amène à des réactions contradictoires, car si d'un côté on assiste à une hyper individualisation, de l'autre, on voit poindre de nombreux regroupements communautaires et identitaires. La religion y devient, comme cela a été esquissé, un mode d'identification pour permettre aux populations de se positionner vis à vis des bouleversements profonds et difficilement maîtrisables de la société, que peuvent être la mondialisation, le développement des techniques (tout ce qui est lié à la vitesse) et la disparition du communisme comme contre poids au capitalisme et modèle possible de société. Dans un univers de flux planétaires divers, la quête d'une identité collective ou individuelle, attribuée ou construite, devient la source première de signification sociale.

¹² MACE R, 1993 in « Théologie de la paroisse » Documents de l'Episcopat. N° 8-9, fiche 1

Certes, la religion –et plus encore le catholicisme- a toujours été depuis le fond des âges la racine du sens des sociétés humaines mais elle en devient aujourd'hui une des sources principales dans une période historique que caractérisent la déstructuration générale des organisations, la perte de légitimité des institutions, le dépérissement des grands mouvements sociaux et la fugacité des expressions culturelles.

Dès lors, la vie paroissiale s'exprime conjointement dans une communauté, et c'est bien sa définition première, mais aussi comme une entreprise de services. Une sorte de transposition semble s'effectuer entre l'ancien rôle social de la paroisse et une dimension particulière, un rôle nouveau, de « station service spirituelle » comme cela était déjà souligné en 1965 dans le numéro 100 du *Bulletin du Centre protestant d'études et de documentation*. Les recompositions actuelles bouleversent ces certitudes et traduisent les nouvelles attentes formulées sur la paroisse. La mobilité ôte au critère territorial identifiant communes, régions, Etats et bien entendu, paroisses, son caractère rassurant. Cependant, il ne faut pas oublier le fait que cette même paroisse tient de la localité et inversement, la vie religieuse tient de la vie sociale et dans une certaine mesure, réciproquement.

Territoire ou communauté ? Qu'importe l'identité des paroisses quand les enjeux de cette adaptation d'un service à la recomposition des territoires sont plus sociaux que religieux.

Le mot paroisse reste donc employé, mais il ne désigne plus une communauté de chrétiens, pouvant, durant toute leur existence entretenir des liens de voisinage. Le territoire de l'Eglise locale s'est agrandi alors que le nombre de ceux qui le composent s'est, lui, réduit. Devenus moins nombreux, les chrétiens y sont de plus en plus dispersés. Le maintien de la superposition entre l'espace social et l'espace religieux n'étant plus possible, les paroisses se regroupent. D'ailleurs, c'est l'unité même de l'espace de la vie quotidienne qui a volé en éclat. Il s'est entièrement transformé dans une mutation de la société tout entière.

Néanmoins, il reste utilisé au risque d'entretenir l'illusion, mais surtout de créer des malentendus qui obscurcissent les débats relatifs à l'Eglise locale. Il désigne aujourd'hui la circonscription ecclésiastique reconstituée pour des raisons administratives et financières. Mais les réaménagements pastoraux ne peuvent pas résulter d'une simple opération comptable à partir des seules données statistiques. Il est évident, qu'« *ils interrogent la nature du lien d'attachement territorial qui tend à s'effacer au profit d'une appartenance communautaire postulée* ¹³ ». Dans beaucoup de cas, ses contours ne correspondent à aucune autre logique sociale que celle d'assurer la desserte d'un territoire par un ministère pastoral.

Morcelée, parfois atomisée, elle est la paroisse des dispersés. Ici et là, il est question de la restructuration des paroisses, de la création de « relais paroissiaux » pour désigner des anciennes paroisses et de la nécessité accrue d'une coresponsabilité « prêtres-laïcs ». L'érosion du tissu ecclésial est telle que c'est « *la visibilité de l'Eglise qui*

¹³ BONNEVILLE M p 190 « *Les paroisses entre ancienne et nouvelle figures de la proximité* » Article, in Les Annales de la recherche urbaine, n°90 pages 190-198

*est en jeu ! »*¹⁴ .

CHAPITRE 2. « La place de l'Eglise dans la « société éclatée » »

L'Eglise et la société ne sont plus confondues. A l'instar de toutes les autres, l'Eglise catholique fait partie de la société mais son rôle n'y est plus directeur. Si elle ne conduit plus le débat social, elle entend toutefois y contribuer mais cette quête de sens et de rôle est conditionnée par sa capacité à relever trois défis : la sécularisation et la modification du religieux, la nomadisation comme expression de la culture moderne et la médiatisation aux prises avec la magie des images – même si l'Eglise catholique joue aussi avec les images.

I. La sécularisation du religieux

Si originellement, séculariser revenait à transférer un bien du domaine ecclésiastique au laïque, par extension, le phénomène de sécularisation en est venu à désigner le vaste mouvement historique et continu par lequel divers champs de la vie sociale se sont émancipés avec brutalité ou non de la tutelle religieuse. Une analyse exhaustive des rapports entre religion et société n'est pas l'objectif de ce travail. Ici, nous ne rappellerons que quelques faits, fondés sur de nombreux travaux en sociologie des religions¹⁵ .

A. La laïcisation des institutions

La modernité a opéré une coupure décisive : la religion n'est plus la légitimation fondatrice ni l'instance régulatrice de la société mais, prise dans la fragmentation de la structure sociale, trouve sa place dans un domaine sectoriel, la sphère de la spiritualité et de l'intériorité. Phénomène se complétant par la disparition de tous les grands récits, systèmes de sens qui contribuaient – en s'opposant de manière virulente ou non- à unifier l'existence dans une vision totalisante : les Lumières, le marxisme, le récit chrétien, le scientisme et la laïcité. Tout cela a concouru à la prolifération des micros récits individuels ou communautaires.

La laïcisation des institutions a eu pour conséquence de changer le statut de la religion. De la sphère publique, elle s'est trouvée reléguée à la sphère privée. La religion s'est vue ainsi amputée de son caractère de « service public » en 1905 avec la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Une disposition de cette loi est caractéristique de cette relégation dans le domaine privé, assurant par la même l'incarnation de la puissance

¹⁴ DUMAY J.M, 1-12 novembre 1990 in « *La fin d'une France des clochers* » Le Monde .

¹⁵ Notamment : HERVIEU LEGER D, 1986 « *Vers un nouveau christianisme ?* » Paris, ed du Cerf ou ACQUAVIVA S & PACE E. 1994. « *La sociologie des religions* » Ed du Cerf. Paris.202p

publique par delà les intérêts privés : l'interdiction de tenir des réunions politiques dans les locaux servant habituellement à l'exercice du culte (art.26). Le culte au sens de la loi de 1905 se définit par l'éviction du politique et du social. Il se retrouve circonscrit à la sphère de la conscience, à l'exercice de la liberté de chacun. Mais un siècle après, l'appréciation si tranchée a été plus que pondérée et l'Eglise catholique – plus que toute autre confession- continue de tenir une place importante dans la vie politique. Plus encore, la perte de son pouvoir social pourrait lui permettre de jouer un rôle prépondérant dans le débat public.

B. Affaiblissement du lien religieux

Ce second aspect est au croisement de dimension sociale de la sécularisation et de son retentissement dans la vie des individus. C'est à travers ce prisme que la sécularisation du religieux est la plus immédiatement visible et sensible. Elle se traduit par des phénomènes connus : baisse de la pratique religieuse, vieillissement des assemblées, chute du nombre des clercs et une certaine perte de la valeur intégrative des grandes fêtes chrétiennes. C'est par ces indicateurs que l'on peut mesurer la perte d'influence des Eglises.

Cet affaiblissement du lien religieux se traduit aussi par le fossé entre les normes sociales et de comportements prescrits par l'Eglise et les conduites des fidèles que cela soit dans la pratique d'une spiritualité personnelle, dans l'amplification d'une inculture religieuse que dans la conscience elle-même. Non seulement les réponses religieuses sont jugées désuètes mais les principes éthiques et moraux que l'Eglise défend sont en contradiction avec les réalités sociales, sanitaires et culturelles.

La famille a traditionnellement joué un rôle important comme lieu et cadre d'imposition des valeurs. Les mutations structurelles de la cellule familiale rendent ce rôle problématique. Cette famille devenue plurielle, séparée, recomposée, fragilisée dans son avenir se voit chargée de requêtes accrues. La demande de catéchèse exprime souvent une demande de suppléance éducative notamment de transmission des valeurs (à mettre en rapport avec les thèmes de la vie et ville assurancielles et de la déresponsabilisation des populations). Le fils ne succédant plus au père, l'ordre des successions s'en trouve bouleversé. Dans ce contexte, l'instruction religieuse est une demande traduisant un vœu parental, d'inscrire les enfants dans une filiation et un aveu d'incertitude sur le message à transmettre. Ce vœu est d'autant plus fort si les parents si les parents sont habités d'un doute profond vis-à-vis d'eux mêmes. Incertains de leur foi, confrontés avec les remises en question de la vie adulte, en situation d'incapacité de transmettre des valeurs et ne reconnaissant aucun organisme social capable de les suppléer, ils attendent de la catéchèse qu'elle opère cette transmission. Derrière une demande complexe se cache peut-être un vœu de généalogie.

Hormis la famille, toute une socialisation religieuse s'effectuait au travers de la culture paroissiale. Elle marquait l'espace par ses monuments et ses emblèmes comme elle scandait le temps par le rythme de ses offices et de ses fêtes. L'acculturation religieuse se tissait par une toute une ritualité. *La catéchèse ordonnait les fragments d'un discours qui circulait avant, résonnait ailleurs et s'expérimentait socialement*¹⁶. La fin de la civilisation

dite paroissiale a reporté sur l'enseignement catéchétique la charge d'une socialisation religieuse, qui n'a ni autre appui, ni autre lieu d'effectuation.

C. Mutation du champ religieux

Ces réflexions peuvent diagnostiquer une perte : perte d'emprise de la religion sur la vie sociale, perte d'influence sur les individus. Un constat de recul et de déclin. Un postulat d'extinction progressive du fait religieux. Toutefois, une telle interprétation, unilatérale de faits, ne saurait rendre compte de la complexité du phénomène. La sécularisation opère une profonde mutation du champ religieux, conjointement par indétermination de ses frontières, devenues floues et poreuses et par la production de nouvelles figures : une dissémination.

La modernité génère une pluralisation poussée à l'extrême des messages de salut et des modalités du croire. La gamme des offres religieuses est inépuisable et concurrentielle. De l'ésotérisme au New Age, de la retraite monastique aux traditions orientales. Le recul global du religieux dans la vie sociale s'accompagne d'une prolifération de ses modes d'expression. Quelle fonction subjective l'expérience religieuse conserve-t-elle ou prend-elle quand sa fonction sociale s'efface ? « *Est-elle susceptible de fournir l'ancrage solide d'une croyance partagée et socialement instituée ? Ne porte-t-elle pas une pulvérisation des restes de la plus longue préoccupation des hommes en une multitude anarchique et mobile de religiosités privées, elles-mêmes erratiques et diffuses ?*¹⁷ ». Toutes ces croyances qui circulent dans l'éphémère aboutissent à créer une culture du relatif, du précaire, à l'instar d'une émotion qui s'évanouit si elle n'est pas rechargée de sensations nouvelles.

Contrairement à cela, l'institution agit comme pôle de référence, comme lieu symbolique du discours chrétien. Elle entretient des rites auxquels un certain nombre continue, à divers moments de leur existence d'avoir recours. L'institution n'est plus gardienne d'un dépôt de la foi mais une indicatrice de la question du sens. Or, domine aujourd'hui, une subjectivisation des contenus religieux, au gré de la recherche individuelle et de sa trajectoire singulière. En même temps que la religion devient une affaire privée, qu'elle s'individualise et pour employer un néologisme se « psychologise », la théologie – paradoxalement- devient publique. De plus en plus sollicitée par l'université, partie prenante du débat publique, médiatisée, elle échappe au contrôle et au monopole des institutions religieuses.

Cette érosion des convictions ainsi que la fin des certitudes apparaît comme une menace. Elles provoquent, entraînées par la sécularisation, un durcissement des identités, un repli sur les formulations traditionnelles, un fondamentalisme dogmatique dans certains courants religieux. L'insécurité que suscite l'ébranlement des repères alimente la poussée des intégrismes qui est aussi une des composantes paradoxales de la situation contemporaine.

¹⁶ ROUTHIER G in « *L'Eglise disséminée* » p 47

¹⁷ GAUCHET M, 1985 page 236 « *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* » Paris, Gallimard

La sécularisation est complexe et se comprend comme un processus de décomposition-recomposition du religieux. Il n'est ni question de déclin, ni de réveil mais de destruction par effritement des figures qualifiées de traditionnelles et de restructuration par émergence de phénomènes et comportements religieux nouveaux. Enfantées par la contradiction inhérente au développement de la modernité, ces nouvelles religiosités apparaissent contradictoires. Elles traduisent à la fois une acculturation à la modernité par leur valorisation de la subjectivité, de l'émotion, du charisme et une protestation contre cette même modernité et les frustrations qu'elle engendre.

La dispersion, la dissémination des langages et des pratiques de cette Eglise « éclatée » ne tiennent pas seulement et simplement à des évolutions internes des Eglises. Elles sont à relier à ce mouvement historique dans la longue durée que représente la sécularisation. Au travers de la complexité du phénomène, la sécularisation constitue conjointement, pour l'Eglise catholique, le contexte qui la travaille de l'intérieur et de l'extérieur, et un défi majeur, par la diffusion de l'incroyance, par l'effervescence et les dérives du religieux, et par une certaine crise de la signification elle-même.

Le plus ironique dans cette situation, c'est que l'Eglise et le christianisme en général ne sont pas étrangers à cette mutation culturelle. « *Les développements religieux qui prennent leur source dans la tradition biblique peuvent être considérés comme des causes dans la formation du monde moderne sécularisé* ¹⁸ ». Le principal défi auquel se heurte le christianisme est peut-être, pour une part, un effet lointain de sa prédication.

II. La nomadisation ou « la peur du vide » ¹⁹

L'effondrement des ancrages traditionnels ou des repères de l'existence individuelle et collective laisse les hommes déboussolés. Tous vont et viennent en quête de modèles d'identification, de caps à suivre, de boussoles ou de phares dans la nuit. Beaucoup qualifient cette situation, comme Gilles LOPOVETSKY, « d'ère du vide ». Les prêcheurs et les marchands foisonnent mais à qui se fier ? Au gré des surenchères et des publicités, on va des uns aux autres ; on progresse à tâtons par accumulation de consommations successives, guidé par les occasions et les produits qui se présentent. Le déracinement les a mis en mouvement. Ce phénomène, cette « mobilisation » annonce-t-elle la redécouverte d'une forme de nomadisme culturel, culturel et social que la société trop installée et satisfaite avait oubliée ?

A. Migrations, errance et nomadisme : figures de la modernité ?

Les processus d'industrialisation de la production et de la massification de la consommation ont engendré ceux de l'urbanisation. Ils ont transformé les modes de vie après avoir provoqué la rupture d'habitudes séculaires et, maintenant, déplacent des populations. Cette mise en mouvement de la géographie urbaine dite traditionnelle insiste

¹⁸ BERGER P, 1971 p205 in « *La religion dans la conscience moderne* » Paris, Ed du Centurion

¹⁹ MONGIN O, 1991, « *La peur du vide* » Paris Ed du Seuil.

sur les effets profonds induits par la mobilité croissante des biens et des personnes -de ce que l'on appelle « la société éclatée »- sur la structuration de l'espace urbain.

L'immigration démographique, dans toutes ses dimensions, a entraîné à un brassage des cultures, des modes de vie. Ces immigrés ruraux, supra-régionaux, supranationaux ont d'autres racines et d'autres pratiques qui font prendre à ceux qui les accueillent le risque du changement, du déplacement culturel. Ces phénomènes accentuent l'errance latente d'un groupe fixé en quête d'ancien modèle, de permanence. Cependant, ne serait-il pas plus juste de dire que cela n'a fait qu'accélérer un processus de nomadisation que d'autres facteurs ont engagés, en proposant des modes de vie, d'autres valeurs ou d'autres manières de les articuler entre elles ?

Toutefois, il s'agit d'opérer un cadrage essentiel avant de poursuivre : les nomades ne sont pas des errants. Ils ont une culture propre, un imaginaire, des traditions, des règles, une culture que caractérisent la mobilité de l'existence, l'itinérance et les pluralités des possibilités. C'est la mobilité qui devient la condition d'adaptation et de participation à la vie sociale -et de plus en plus urbaine. On en arrive ainsi à la production d'un espace mobile où ce sont les groupes sociaux qui produisent et s'approprient ce même espace. Notre approche et notre « utilisation » du monde change : « *Nous ne sommes plus pris dans les rails de nos communautés, de nos origines, de nos destins pré-tracés et de nos constructions de l'au-delà. Nous accédons au statut d'électrons libres, dotés pour la plupart d'entre nous de moyens de communiquer avec la terre entière et d'y être mobiles* ». ²⁰ Si cette évocation a un sens, c'est bien parce que nous assistons à la fin du régime sédentaire qui fut celui de nos sociétés, à la mise en mouvement de tous leurs membres et à l'ébranlement de leurs modèles.

La fragilité ou le manque de lisibilité des projets collectifs (le courant alter mondialiste en est un bon exemple) conforte l'idée que chacun doit mener sa vie pour son propre compte. La réalisation du projet individuel devient primordiale dans la mesure où il permet de valoriser la logique des choix et les modalités nouvelles du contrôle organisationnel. Le système d'intégration à la ville ne dépend plus des relations interpersonnelles car on peut aisément en supprimer ou en substituer un individu. On assiste désormais à la réalisation de véritables « *îlots de solidarités sur fond d'individualisation dont le but est la promotion du projet individuel de chacun* » ²¹ . La tendance est au repli sur la sphère du privé, chacun traçant son propre itinéraire dans un monde d'objets toujours disponibles, transportables et nomades eux aussi. C'est le monde de l'équivalence des objets, des opinions, des comportements qui sont tous mis sur le marché, à disposition de toute la société, utilisables selon la valeur d'usage et le profit que la société leur accorde.

Le principe anarchiste se trouve alors utilisé par ces personnes qui se reconnaissent sans appartenances, ne trouvent pas de références, sont sans ancrages. D'autres désirent retrouver les anciens modèles ou les habiller de neuf. Le constat semble noir mais mérite toutefois d'être nuancé. Le déracinement qui met la société en mouvement, culturellement et physiquement, n'est-il pas la condition d'une relance de l'aventure

²⁰ VIARD .J (1994) page81 « *La société d'archipel ou les territoires du village global* ». op cité plus haut.

²¹ COENEN-HUTHER (1986) « *Sociologie post industrielle et formes de sociabilité urbaines* ». Revue suisse de sociologie

humaine ? Car comme nous l'avons montré précédemment, toute crise est un passage, d'une situation à une autre.

B. La quête d'horizon par les valeurs

Les valeurs qu'une société affirme ou intériorise (liberté, égalité, fraternité, santé, solidarité....) prennent corps et sens dans des institutions ou des modèles qui ont à être fonctionnels. Elles éclairent le mode dans lequel toute société évolue. Elles transcendent les conduites individuelles ou collectives qu'elles contribuent à orienter. Les valeurs s'inscrivent dans une tradition en désignant un horizon vers lequel plusieurs cheminements peuvent conduire. A la fois mémoire d'une origine dans le présent et symbole d'avenir. Leur rôle n'est pas de fixer des règles de vie mais d'esquisser un cadre d'une possible pluralité de représentations et de comportements.

Quand cet horizon imaginaire ou symbolique disparaît, l'indifférence gagne les institutions car elles perdent la signification – légitimité- qui leur donnait autorité et cohérence. Certes, elles fonctionnent toujours mais elles ont perdu leur élan et leur capacité médiatrice : elles ne représentent plus qu'elles mêmes. Elles ne sont plus habitées.

Inversement, les valeurs ont besoin du crédit que leur apportent la confirmation et la reconnaissance d'institutions et de modèles qui les font vivre. Sans celles ci, les valeurs ne peuvent s'incarner et restent incantatoires voire délirantes. Valeurs et institutions sont donc imbriquées, tirant pouvoir et vitalité les unes des autres. Les valeurs perdent toute crédibilité quand les institutions qui les invoquent ont perdu la leur. Le mariage, désavoué pour des raisons propres et respectables, en est la parfaite illustration. Que cela soit pour des raisons d'image trop réductrice donnée au couple et plus encore à l'amour ou par les valeurs de fidélités qui n'avaient plus cours, le lien entre l'institution et les valeurs est rompu. L'institution a perdu sa capacité d'ériger un modèle d'identification et de régulation de la vie sociale.

Plus que de parler de perte des valeurs, il est plus juste d'évoquer la perte de confiance que l'on porte à une institution et à ses modèles d'identification. Ainsi l'Eglise catholique a perdu toute crédibilité aux yeux d'un grand nombre de personnes. Un certain relativisme en découle et entraîne une dévalorisation des institutions et une indifférence à l'égard des comportements. La société est devenue nomade dans le sens où, ayant perdu ses ancrages (territoires et valeurs), elle va et vient, s'attache aux objets, en suit les évolutions, va au plus offrant ou au plus disant. Il faut se garder de confondre les valeurs, les institutions et les modèles, mais ils sont liés. Séparés, ils se retrouvent désincarnés.

Il existe tout un jeu d'interactions entre les institutions et les valeurs. Le repère va avec la route comme la boussole va avec le cap. C'est cette interaction et cette complémentarité qui définissent le cheminement. Les institutions sont des médiations. Les Eglises indiquent un chemin à suivre, mais elles ne peuvent réussir que quand elles ne cherchent pas à fixer le message – l'Evangile- qu'elles ont à transmettre dans des institutions et des modèles, à commencer par leur propres structures. Encore une fois, cela a été démontré auparavant, c'est en reconnaissant leurs caractères provisoires que les Eglises témoignent du Dieu de Jésus Christ. La foi relativise et témoigne que sur terre,

l'homme est bel et bien un étranger, un voyageur.

III. La médiatisation

Communiquer semble de prime abord un acte naturel. Cependant, « on ne communique pas comme on respire ! ». C'est une activité symbolique, non pas biologique ou instinctive, mais faite de signes convenus. Culture et communication vont de pair, ainsi qu'en témoigne la pluralité de langages qui parcellent le monde, construisant et inscrivant les rapports humains dans des univers différents et faisant appel à des représentations, à des codes ainsi qu'à un matériel symbolique qui ne sont pas les mêmes partout. Communiquer, d'après la définition donnée dans le Dictionnaire de la Langue Française, revient à « *être en relation avec* ». C'est « *faire connaître* », « *transmettre* » et partager. Communiquer implique donc un mouvement. C'est un verbe qui va vers quelqu'un ou qui déplace quelque chose, la parole en l'occurrence.

Aujourd'hui, ce qui est à mettre en avant, c'est l'instrumentalisation de la communication dans la société. Après le développement des moyens et des réseaux de transport des marchandises et des personnes, ce sont les techniques de communications qui transforment la circulation des messages. L'éloignement n'est plus un obstacle. La médiatisation est devenue l'une des caractéristiques de nos sociétés²².

A. Les deux visages de la communication : la distance et la proximité

Dans l'existence, la société est confrontée à deux logiques communicatives. La première généralise les médias audiovisuels par des outils toujours plus nombreux et divers : téléphone portable, Internet, radio ou télévision. La seconde est innée, c'est une communication que l'on peut qualifier « d'humaine ». Elle est irremplaçable mais socialement dévaluée au profit de la communication moderne

Les technologies apparues au début des années 60 ont rendu possible la communication à distance. Elles se sont appropriées des aspects de la communication traditionnelle : l'ouïe, la parole et la vue en les amplifiant, quitte à gommer les autres (écrit notamment). La communication à distance a pris de l'importance par rapport à celle dite de proximité. L'une et l'autre sont bien humaines, mais sans caricaturer, on peut dire que l'une est fugace (instantanéité) et médiatisée par des outils tandis que l'autre est conviviale et prend son temps. Illustration faite par M.CASTELLS qui dit dans le même ouvrage que le réseau, qui caractérise le mieux la communication à distance, est *la négation de l'espace et l'annihilation du temps*.

Trop longtemps et porté par les alarmistes, le discours a été de dire que la communication instrumentale allait tuer les rapports interpersonnels. Elle les a surtout modifiés. Les outils sont entrés dans les mœurs et de nouvelles habitudes se sont créées, s'additionnant aux anciennes ou entrant en concurrence. On peut légitimement se demander si les nouveaux outils ne sont pas une réponse à de nouveaux besoins ?

L'apparition des nouvelles technologies a redistribuée les compétences en matière

²² se reporter notamment à : CASTELLS M. 2001. « *La société en réseaux* ». Ed Fayard. Paris. 3tomes.

d'information. De ce fait, les anciens moyens de communication sociale s'agitent. Ils cherchent le créneau qui leur assurera efficacité et légitimité nouvelle. On s'était habitué à l'imprimé qui valorisait l'écrit comme promotion et mémoire de la parole. La télévision, le téléphone et la radio ont bouleversé cela. L'ordinateur et Internet ont achevé de transformer les manières d'écrire, de penser et de parler. C'est dire que la mobilisation des moyens de communications a mis en effervescence la société toute entière, qui cherche, elle, à recomposer son fonctionnement.

Les conséquences sociales de la médiatisation sont dénommables et nous n'en feront pas ici l'inventaire. Toutefois, certaines ont façonné une véritable culture de masse, bouleversant les rapports sociaux et les comportements individuels : privatisation des pratiques collectives (assister chez soi à un match de football ou à un office religieux le dimanche matin), l'émergence de véritables matrices de comportements qui restructurent le temps social (le *prime time*, l'*access prime time* ou les événements à forte audience)²³, le stockage de l'information.....

Cependant, une communication de proximité subsiste. Elle n'est pas attachée à la diffusion, mais au contact, au dialogue. C'est la plus ancienne des communications, celle attachée à la famille, au voisinage aux associations.

Les diverses institutions et communautés ecclésiales appartiennent au monde associatif. L'Eglise catholique ne peut donc pas faire comme si la communication sociale n'avait pas changé. Ce qui est en question ici, c'est bien plus qu'une simple adaptation via les habitudes mais le positionnement social même de l'Eglise. Les médias qui visent la plus large audience cherchent le dénominateur commun le plus petit qui permettra d'atteindre le plus grand nombre. L'audimat ne mesure pas uniquement, il est réducteur et impose une loi de simplification maximale. Problème majeur pour l'Eglise, car être membre d'une association, donc d'une Eglise, c'est affirmer sa différence. Dès lors, il faut gérer cette différence sans s'isoler pour autant. Or, les médias ne sont intéressés par la différence que lorsqu'elle est radicale et spectaculaire, en rupture avec les normes du conformisme social. La médiatisation oblige à trouver de nouveaux modes d'expression et cet acte constitue un risque réel pour l'intégrité du message et pour l'identité de l'Eglise qui souhaite le diffuser. Elle peut être tentée de chercher une plus grande audience et une meilleure reconnaissance publique dans un plus de la médiatisation par la théâtralisation, la starisation ou encore la simplification. La quête de médiatisation ne risque-t-elle pas d'édulcorer et même de falsifier le message ? Les médias actuels et surtout l'utilisation qu'on en fait semblent imposer leur logique à la communication sociale dans son ensemble. Mais la communication de proximité peut elle aussi se servir des techniques modernes pour exister.

Dans notre société en mutation, la sécularisation, la nomadisation et la médiatisation réactivent d'anciens débats théologiques. Mais de nouveaux émergent. Ils interrogent toute la société dans laquelle les Eglises – catholique en premier car majoritaire- sont prises à partie et ont un rôle à tenir. Elles doivent se souvenir que leur vocation, est non de conquérir le monde au nom de Dieu mais d'y témoigner de sa Parole ; non de s'installer dans la société, mais d'en relativiser ou d'en renouveler les modèles. Enfin, non

²³ Se reporter à la chanson « *A la une* » de Jean FERRAT. *Dans la jungle et dans le zoo*. 1991.

de se croire les représentants de Dieu, mais de faire signe, de désigner, au-delà d'elles mêmes, l'Evangile. Toute Eglise est une diaspora.

IV. L'ambivalence des croyances:

Par croyances, nous entendons ici l'opinion que chaque individu a sur tel ou tel objet, sur tel ou tel fait puis s'ajoutent les convictions personnelles. Etre croyant signifie « être persuadé que.. » ou « avoir l'intime conviction que... » comme le soulignaient plusieurs personnes. Il faut donc distinguer deux acceptions du terme de croyance : l'opinion et la foi.

- *Croyance/Opinion* : Ces deux vocables partagent le même complexité, ils ont des degrés de probabilités. Croire pour un non pratiquant se traduit de la sorte : « ce qui est valable pour moi » ou « ce qui fait partie de mes convictions, de mon opinion personnelle ». Il ne fut pas rare d'entendre au long de ces trois années : « Le pape, je n'y crois pas ! L'Eglise non plus d'ailleurs ! ». Le verbe croire signifie ici : je n'approuve pas.
- *Croyance/Foi* : Dans la mentalité populaire, les croyances désignent des réalités irrationnelles souvent diffuses. « Je suis croyant, mais pas pratiquant ! » que beaucoup traduiront par : « J'ai un certain nombre de convictions religieuses, mais je ne tiens pas à manifester mon attachement à une institution. »

Ces deux acceptions sont souvent amalgamées parce que croire signifie toujours croire... à sa manière. « J'ai mon opinion arrêtée sur le sujet [...] cette dernière fait partie de mon système de convictions. » diront certains. Cette référence aux convictions renvoie à ces choses dont nous savons qu'elles existent alors que la raison démontre le contraire. Ainsi beaucoup croiront : « Il y a quelque chose après la mort » ou « Dans le malheur, la roue finira par tourner ! ». Les croyances sont souvent assimilées à l'irrationnel. Bien que notre travail ne soit ni une étude théologie ni de sociologie du catholicisme à Saint Etienne, nous nous permettrons toutefois une légère digression en donnant quelques instantanés que les non pratiquants ont de Dieu, du monde et de l'homme afin d'éclairer au mieux le terrain sur lequel a à travailler l'Eglise.

A. L'image de Dieu

Le non pratiquant cherche les preuves contraignantes de l'existence ou de la non existence de Dieu. La question reste objectivée ainsi que l'atteste la prédominance de la perception visuelle. A ce titre le verbe voir joue un rôle prédominant : « quand je vois ce qu'il se passe [...] Votre Dieu je ne le vois pas, alors... » ou encore « Quand j'aurai vu... ». A l'instar de Raymond Devos dans un de ses sketches, on peut dire que les non pratiquants aspirent à dire : « Dieu existe, je l'ai rencontré ! ». Deux images contradictoires –logiques- émergent : celle d'un Dieu existant et celle d'un Dieu inexistant ou tout au moins absent.

Examinons tout d'abord l'image de la présence de Dieu. Elle s'énonce comme un principe explicatif. Il ne s'agit pas d'une recherche démonstrative et objective mais d'un

principe unificateur vague, constituant une réponse aux liens qui tissent la trame secrète de la vérité. Les distancés justifient leur croyance en Dieu en affirmant « *qu'il y a quelque chose au dessus de nous !* ». Dieu viendrait en quelque sorte colmater les brèches ouvertes par les questions que pose l'existence. Cela renforce l'idée du développement du « new age », de l'ésotérisme et des ponts que jettent les non pratiquants entre mysticisme, bouddhisme, chamanisme et catholicisme. A l'occasion d'un deuil, le non pratiquant reconnaîtra que « *c'est quand même pas nous qu'on commande* ». Dieu devient en quelque sorte le garant du cours des choses qui est le principe de la conservation du monde. Il devient la force de la nature : « *Moi ? Je dirai que je suis athée, mais je crois quand même en quelque chose [...] il y a bien quelque chose ou quelqu'un qui nous domine, qui nous régit [...] Je n'ai pas de religion, mais je crois à la destinée, à l'heure des choses, au destin !* ». En Dieu, ils reconnaissent un principe supérieur dont leur destiné dépend. Cette croyance n'est pas uniquement négative. « *Dieu, je le rencontre surtout quand je vais en forêt !* » ou même « *On prie plus facilement devant un beau coucher de soleil !* ». Même si on ne sait pas exactement ce que les forces cachées et condensées dans ce Dieu, « l'indicible » comme l'appelait Howard Philips Lovecraft, recouvrent, on leur reconnaît secrètement une vertu de conservation et un pouvoir de préserver un certain bonheur. Il s'agit bien de territoires nouveaux et difficilement « gouvernables » pour l'Eglise.

Cependant, Dieu n'agit pas ou n'agit plus. L'image d'un Dieu garant de la justice et de la sécurité des hommes se brise sous les coups de boutoir de la réalité : « *Quand je vois le monde et toutes ces guerres [...] Pourquoi Dieu laisse-t-il mourir des enfants ?* ». Certains non pratiquants ne comprennent plus ; Dieu devrait être tout puissant, mais constatent qu'il ne l'est pas. La conception divine est façonnée par l'imagination, par la toute puissance qu'on lui accorde. Or, l'expérience de la vie opère sa sanction redoutable. L'injustice règne dans ce monde et fait irruption dans la vie personnelle. La prière spontanée à ce Dieu devient le lieu de la cristallisation des désirs de l'homme. Chacun espère à un moment précis, pour des raisons diverses l'intervention de dieu. Ils ne sont pas rare à dire à demi mot ce que Jacques Brel chantait dans *La Statue* : « *Moi qui n'ai jamais prié Dieu que lorsque j'avais mal aux dents, moi qui n'ai jamais prié Dieu quand j'avais peur de Satan...* ». Ainsi, un homme de 47 ans, qui avait perdu sa femme disait : « *Pourquoi Dieu a permis qu'on me l'enlève ? Je vous dis, ma cabine de camion devenait une vraie chapelle. Je priais tellement, je voulais qu'elle guérisse. Mais tout cela n'a servi à rien. Elle est partie quand même. Je croyais en Dieu, mais ils – en parlant des ecclésiastiques et des pratiquants- peuvent me raconter tout ce qu'ils voudront, tout cela c'est du bla-bla pour moi à présent !* ».

Si la théodicée – justification de la bonté et de la justice de Dieu- est en crise, comment la territorialisation du religieux pourrait se réaliser. L'une conditionne l'autre.

B. La représentation du monde et de l'homme

La perception que les distancés ont du monde et de la société fait apparaître quatre déterminations. Nous ne voulons pas entrer dans une analyse exhaustive, nous les survolerons donc. La première est due à la pression économique : « *Aujourd'hui tout passe par l'argent* » ou « *Il faut se battre pour vivre* ». La seconde se concrétise dans la

prise de conscience d'une mutation, un progrès ou pseudo progrès irréversible, nécessaire mais dangereux. La vitesse revient souvent comme un caractère non maîtrisable de la société actuelle : « *on est pris par le mouvement* » ou « *Tout va si vite maintenant* ». Ce sentiment de l'accélération de l'histoire est souvent teinté d'inquiétude : « *On ne sait pas où cela nous mènera* ».

Puis vient l'impuissance à changer le cours du monde. Cela se fait à travers l'image – par moment juste- stéréotypée de « la télévision fenêtre ouverte sur les malheurs du monde ». Un athée convaincu disait à ce propos : « *Pour ma part, j'essaye de tirer l'épingle du jeu, concernant le fait du pourquoi je ne suis pas devenu croyant, pourquoi je n'ai pas rejoint l'Eglise : le monde est tellement cruel, il y a une telle injustice, une telle violence, que pour un non croyant comme moi, il me paraît tout à fait normal de rejeter une quelconque croyance, en quelqu'un ou en quelque chose* ». On discerne à travers les propos des non pratiquants, l'appréhension de la dureté de l'existence. Maigre consolation, ils conviendront qu'il existe des « *plus malheureux que moi* ». Il ne fait que raviver un profond sentiment d'impuissance. Cette vision tragique contraste avec d'autres plus hédonistes où il est question de vivre pour le plaisir et « *que l'on a mérité ce que l'on a gagné* ». Malgré l'idéologie dominante qui affirme que l'homme est à la mesure de toute chose et que malgré la raideur des pentes, les difficultés seront franchies, la conscience de soi des contemporains interrogés nous semble dominée par ce sentiment d'impuissance.

La quatrième détermination se manifeste dans la crise des valeurs. Le rabattement de l'enthousiasme pour les grandes causes se fait au profit d'une recherche plus personnelle, plus immédiate du bonheur. Chacun pense à lui et l'émulsion fusionnelle des JMJ ou de Taizé n'est qu'un moyen de satisfaire une envie bien personnelle. Théodicée en crise renvoie à une « *sociodicée* » en crise elle aussi. Fort de ce constat, il est possible de dégager les deux pôles inhérents à l'ambivalence du système de croyances des distancés.

C. L'impossibilité de croire : premier pôle

Il semble qu'il soit devenu impossible de croire. Il est presque banal de rappeler ce lieu commun : la mentalité ambiante est marquée par la résignation et un certain fatalisme : « *Faut pas rêver* », « *Faut avoir les pieds sur terre* » ou encore « *De toute façon on pourra rien changer !* ». Si comme cela fut le cas, les non pratiquants font appel à l'irrationnel, ils n'en manqueront pas non plus d'en faire l'instrument d'une critique virulente. Les croyances sont alors assimilées à l'idée d'invraisemblance, d'affabulation : « *La Bible ! Ce n'est que des légendes* ».

D. Le pôle de l'impossibilité de ne pas croire

Dès lors, pourquoi ne pas simplement classer le dossier Dieu et celui des croyances ? Tout se passe aujourd'hui comme si un matérialisme pur et dur ne suffisait pas à l'homme et comme si, en même temps, il ne pouvait plus croire comme avant. L'impossibilité de croire se traduit dans une attitude d'ironie et de prise de distance à l'égard de soi-même. L'impossibilité de ne pas croire se condense donc, dans une restriction à douter. La

croissance est ainsi exprimée dans une remise en cause du doute, d'où l'usage des « *mais* », « *des fois que* » ou autres « *on ne sait jamais* ». Elle est de l'ordre de la possibilité que l'on ne saurait écarter absolument. Il subsiste chez un grand nombre de sondés un interstice ouvert à l'irruption de l'imprévu. Le besoin de sécurité et la prise de conscience d'une force qui nous dépasse fissurent le béton d'un réalisme rigide. « *Après tout... pourquoi pas !* » ou « *peut-être bien !* » en sont les expressions les plus communes. Les croyances semblent alors apparaître comme autant de stratégies que les individus adoptent à l'égard de l'inconnu. Toute religiosité spontanée, toute demande rituelle semble aussi reposer sur ce besoin de sécurité et d'une certaine dépendance.

E. L'ambivalence des croyances

Ce double constat oblige à la reconnaissance de l'ambivalence du croire et nous amène aussi à nous demander comment l'Eglise peut répondre à des demandes contraires ? Cette synthèse est largement exprimée : « *On y croit sans y croire !* », « *On y croit un peu, mais pas trop* ». Croyances religieuses, superstitions, horoscopes... toutes les croyances sont inscrites dans ce double mouvement de retrait et d'adhésion. Au plan comportemental, il semble difficile de s'en passer. « L'Eglise à la carte » c'est autant une pratique qualitative que quantitative du religieux. Dès lors, les croyances font partie des nébuleuses de la vie, comme les rêves et l'imagination. Le non pratiquant ne cherche pas à trancher, ni à savoir une fois pour toutes, avec rigueur et précision, ce qu'il croit. Il ne veut pas et surtout ne peut pas choisir. Ce n'est qu'en ayant compris cela que l'Eglise sera capable d'offrir à ce « religieux flottant » des réponses adaptées mais c'est aussi à cause de cela que les réponses territorialisées ne sont que provisoires et elles aussi flottantes.

CHAPITRE 3. « Vers une dispersion territorialisée ? »

La dispersion des croyants n'est pas une situation nouvelle. La prégnance de l'Eglise catholique sur la France a masqué cette réalité. Aux origines, comme cela a été démontré, le christianisme primitif constitua une diaspora au sein de l'Empire romain et il demeura pendant plusieurs siècles, jusqu'au tournant constantinien.

Le mot diaspora est utilisé à diverses reprises, dans le Nouveau Testament (notamment 1P1,1) pour qualifier le statut des croyants. Ce n'est pas seulement une donnée géographique, elle prend surtout une valeur théologique. Ce thème de la dispersion trouve une résonance nouvelle à l'époque contemporaine dans les conditions de vie des communautés chrétiennes, renouant avec cette constante du christianisme.

I.L'Eglise en situation de dissémination ?

Ici et là, les réflexions foisonnent titrant : « *la fin de la France des clochers* », « *le Christianisme éclaté* ²⁴ » ou « *d'Eglise à la carte* ». Sous ces vocables divers, est évoqué

une même réalité plurielle : une diminution de la pratique religieuse ; une mobilité et volatilité accrue de certains pratiquants, une appartenance à des réseaux affinitaires plus qu'à une fréquentation de proximité et à un niveau plus « fonctionnel », une diminution du nombre des prêtres et leur vieillissement et enfin une sécularisation du religieux poussée à l'extrême.

A. Une dissémination...géographique.

Cette réalité ne semble pas de prime abord concernée l'Eglise catholique – de part sa position dominante- et pourtant, elle est inscrite à travers les attentes exprimées à l'égard de l'Eglise : une demande rituelle d'abord, qui concerne les rites de passage : à ces moments charnières de l'existence que constituent la naissance, le mariage ou la mort, s'affirme l'obscur désir d'être reconnu et confirmé dans son identité. Le seuil à franchir, avec les sentiments ambivalents qu'il peut susciter, réactive la conscience d'appartenance à une communauté de foi, ou plus exactement, à une tradition, une filiation. Cette demande rituelle se trouve complétée par une demande d'éducation religieuse des enfants où se joue, parmi bon nombre de motivations, le désir d'une transmission d'une identité. Le lien à travers une communauté religieuse se structure au travers des rites – le thème sera développé dans cette thèse, et il n'est pas étonnant que l'isolement réveille cette demande rituelle.

La solitude suscite aussi une attente affective : d'où l'intérêt porté aux rencontres, où s'expriment une reconnaissance commune. L'isolement ou la sensation d'isolement de la diaspora donne naissance à de petits groupes aux rapports chaleureux et à des rassemblements où la dimension de fête et d'affectif sont importants. L'éloignement géographique participe paradoxalement à la richesse de la vie communautaire. Il n'est pas rare que ces communautés en diaspora, dégagées des modèles traditionnels, deviennent d'authentiques « lieux » d'innovation d'une vie ecclésiale renouvelée.

B. Une dispersion socio spatiale.

La dissémination est aussi un phénomène social et culturel d'une très grande portée, principalement lié à l'urbanisation. Ce phénomène est si vaste et complexe, qu'il faudrait pour l'appréhender en profondeur, l'analyser sous de multiples approches en l'inscrivant dans le temps long. Ce qu'il faut souligner, c'est que l'industrialisation et l'urbanisation ont profondément bouleversé les rapports sociaux et les modes d'appartenance de l'individu à la collectivité. Le courant de « *la ville émergente* »²⁵, par exemple, souligne la distension des liens de proximité et met en valeur l'élargissement considérable des horizons de choix, la richesse des socialisations affinitaires, choisies et flexibles des individus que traduisent les nouvelles morphologies urbaines. Le phénomène de « *sécession urbaine* »²⁶ se met en place, du fait des choix résidentiels et relationnels des populations redistribuées dans le périurbain. La mobilité accrue serait un vecteur de la

²⁴ Expressions employées notamment par : DE CERTEAU J & DOMENACH J-M, 1974, « *Le Christianisme éclaté* » Paris, ed du Seuil, BERTRAND J.R & MULLER C (dir), 1999, in « *Religions et territoires* », l'Harmattan, Paris, 292pages

²⁵ DUBOIS TAINE G, CHALAS Y. (dir) 1997, « *La Ville émergente* ».op cité plus haut

construction d'espaces d'entre soi, dépassants le cadre de la ville dite traditionnelle.

Là où prévalait, dans le passé, un sentiment d'intégration au groupe social, dominant aujourd'hui la conscience aiguë des fractures sociales et l'expérience d'une dislocation de l'existence. Dans ce cadre là, la ville devient « *archipel* », différente pour chacun, concrète et abstraite à la fois, composée d'un nombre limité de lieux et de trajets où les espaces de transit sont réduits à des décors. Le phénomène de dispersion devient ainsi un paradigme de la vie personnelle et collective qui se développe à partir du cadre urbain vers le périurbain qui est la typologie d'occupation de l'espace la plus répandue.

Ce changement s'illustre au moyen du rapport singulier que la société entretient avec l'espace et le temps. « *L'espace est du temps cristallisé et nous sommes du temps cristallisé* », écrivait Anthony GIDDENS dans « *La constitution de la société* ». Dans la société dite traditionnelle, l'espace sert de repère et de facteur d'identification : lieu de travail, d'habitat, d'origine et de mémoire. Le lieu enracine. La socialité et la sociabilité se constituent au moyen de l'appartenance à un même lieu. L'église au centre du village unifiait l'espace autour d'une dimension symbolique qui contribuait à structurer la vie commune. Si l'espace identifie, le temps unifie car il est un facteur de cohésion social. Ce dernier devenant un repère commun.

Le temps à l'épaisseur de la durée : de la mémoire ou de la biologie, l'alternance de temps faibles et de temps forts rythme la vie collective. Par exemple, la fête – religieuse ou pas- procure au groupe, à la communauté, l'occasion de vivifier ou de refonder les liens qui le constitue. Toutefois, cette analyse est une schématisation car la société est bien plus complexe. L'urbanisation a engendré un tout autre rapport à l'espace et au temps. Dans l'urbain et le périurbain, l'espace se découpe et s'organise selon des logiques fonctionnelles et marchandes (zonage). D'un côté, cela produit une certaine homogénéisation, de l'autre une fonctionnalité poussée à l'extrême.

Un tel bouleversement est indicateur d'une profonde mutation. Le citadin n'est plus un rural déraciné. C'est un être pris dans une mutation des rapports sociaux : les liens traditionnels se défont, tandis que s'élaborent des réseaux complexes. Chacun appartient à plusieurs lieux : lieux de loisirs, de travail, de résidence. Ces mêmes lieux n'étant plus que des points formant de véritables réseaux. Le citadin vit désormais entre ces lieux, dans ces réseaux. « *les individus tendent à se fabriquer leur propre ville, leur propre territoire urbain, à partir des éclats dont ils se saisissent régulièrement ou épisodiquement, au fur et à mesure de leur cycle de vie. Ils changent de territoire en modifiant leurs activités ou/et en évoluant dans leurs sociabilités* »²⁷. Le rapport du citadin à l'espace change car il intègre la notion de mobilité. A l'expérience d'un espace éclaté, correspond celle d'un temps disloqué. Temps des études, des rencontres, du travail, du chômage, des loisirs.... Le passage d'un temps à un autre accentue le sentiment de dispersion et de morcellement à l'instar de celui d'un lieu à un autre lieu.

La même expérience d'un temps disloqué vaut sur le plan collectif. Alors que la mesure du temps avec exactitude fait vivre toute une société dans un temps homogène,

²⁶ LASSAVE P & HAUMONT A (1998)« *Mobilités spatiales : une question de société* » l'Harmattan. Paris. 195pages

²⁷ ASCHER F cité dans « *La ville éclatée* » page 87. op cité plus haut.

la disparité des situations, des horaires et des rythmes de vie engendre une dislocation du temps social : une sorte de décalage horaire généralisé. Vivre en ville implique une autre manière d'habiter l'espace et d'habiter le temps. Les modes d'appartenance à la collectivité sont eux aussi structurellement et profondément modifiées.

Dans la société traditionnelle, communauté sociale et communauté paroissiale vivaient plus ou moins en symbiose. Elles s'étayaient l'une de l'autre. Les liens de la vie commune se retrouvaient dans la paroisse et à son tour, celle-ci contribuait à les renforcer, aidant ainsi, à sa manière, à l'intégration de la vie collective. L'office religieux représentait l'être ensemble. Dans les agglomérations urbaines, le tissu social hérité se trouve déstructuré. L'organisation sociale y est plus complexe. Chacun se trouve pris dans un faisceau de relations fonctionnelles qui structurent les échanges humains. Aussi l'identification passe-t-elle par des relations électives, et par des groupes d'élection, bien d'avantage que par l'appartenance à un lieu. La dispersion ne désigne plus ici une situation d'éparpillement géographique, mais un phénomène complexe de dislocation culturelle et sociale. Ce n'est pas seulement l'Eglise, en tant que communauté, qui est concernée, c'est toute la vie collective et l'existence personnelle qui sont travaillées par ce mouvement de dissémination car la société n'est plus dans une situation « *d'urbanisation ponctuelle, un archipel de villes dans une mer de ruralité* »²⁸, mais bien dans une urbanisation globale, appelée exurbanisation.

C. Une dissémination spirituelle.

Enfin, la dissémination peut s'interpréter dans ce contexte de modernité²⁹, selon une approche idéologique : la dispersion des aspirations et des expériences spirituelles. Un des aspects les plus marquants de la sécularisation aujourd'hui est la crise des grands systèmes de convictions, qui unifiaient des groupes humains, des communautés autour de croyances définies, d'espérance partagées et de pratiques sociales communes. Le sens s'est brisé.

Le champ religieux est travaillé par un mouvement de dissémination des croyances et des langages, des propositions de sens et des pratiques communautaires. L'individu, lui, est renvoyé à sa solitude et à la tâche d'avoir à se donner lui-même les repères nécessaires à la conduite de l'existence. Parallèlement en effet, se développe et s'affirme la sensibilité individualiste, décrite dans de nombreux ouvrages sociologiques, dont nous ne citerons que ceux de Gilles LIPOVETSKY avec la réalisation de soi comme leitmotiv de l'existence.³⁰ Il en résulte une individualisation du croire, très caractéristique de la culture spirituelle contemporaine. Le langage croyant a été durant des siècles attesté et transmis par une communauté de foi. L'adhésion croyante était indissociable d'un

²⁸ TOMAS F. in « *La Ville et les stratégies sociales spatiales* ». Article non daté.

²⁹ Phénomène traité par de nombreux auteurs dont nous citerons F. ASCHER « *Métapolis ou l'avenir des villes* », M.CASTELLS « *La société en réseaux* » ou encore A.GIDDENS à travers « *Les conséquences de la modernité* »

³⁰ « *L'Ere du vide* » 1983, Paris, Gallimard et « *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes* » 1987, Paris, Gallimard.

engagement communautaire. Le « je crois » du fidèle lambda était l'appropriation personnelle du credo de la communauté. L'expérience de la rencontre avec Dieu était inséparable du contenu de la foi qui s'explicitait dans la confession de foi de l'Eglise. C'est cette articulation qui est devenue problématique. A chacun sa recherche, son itinéraire singulier, sa quête personnelle qui donnera sens à son existence. A chacun aussi sa perception de la vérité ou d'une vérité ainsi que, voire surtout, de la formulation qu'il essaiera d'en donner.

Les contenus de la foi aussi bien que les conduites éthiques échappent de plus en plus au contrôle des institutions religieuses, pour relever de l'autonomie de chacun. L'Eglise elle-même semble moins le corps uni par une expérience commune et une confession de foi toute aussi commune, que le lieu qui cristallise de multiples trajectoires individuelles et symbolise des aspirations différenciées. Il n'est pas étonnant que ces parcours empruntent à diverses traditions spirituelles et amalgament des éléments prélevés ici et là au gré des aspirations individualistes. Les grands textes et symboles chrétiens, détachés de l'expérience de foi qui les portait, sont ainsi fréquemment utilisés au service de ces recompositions singulières. Ils deviennent une symbolique flottante et disponible, réinvestie par chacun, à des fins esthétiques, métaphysiques ou identitaires.

Cette dispersion donne lieu à des aspirations contradictoires. Ainsi s'observent d'un côté un désir d'enracinement, un besoin de retrouver des liens d'appartenance, qui explique l'intérêt pour les recherches généalogiques, mais aussi l'attrait exercé par les communautés chaleureuses, la faveur des retraites monastiques, la requête de lieux offrant un point d'ancrage à ce moi flexible et vulnérable, caractéristique d'une culture narcissique. D'un autre côté s'affirme un désir de changement, de nouveauté, d'innovation, conforme à une certaine logique d'engouement pour la société moderne. L'expérience de la mobilité est intériorisée : elle s'étend à nos goûts et à nos relations, mais aussi à nos croyances et à nos fidélités, devenues elles-mêmes mobiles. Eparpillement géographique, dislocation sociale, dissémination spirituelle : ces trois aspects interfèrent. Ils se distinguent, mais se superposent et se cumulent souvent. Ensemble, ils signalent la complexité de ce phénomène de dissémination qui œuvre à plusieurs niveaux, dans la société et les Eglises.

II. Au-delà d'une situation, une vocation ?

Dans ce contexte, le thème de la diaspora ressurgit, chargé d'une dimension et signification théologique. Les profondes mutations analysées précédemment donnent à ce thème une nouvelle résonance. A la dissémination comme description d'une situation, celle des communautés dispersées, précaires, changeantes, en un mot, à la dissémination comme crise, s'oppose celle, au sens étymologique du terme : la dissémination comme semence.

L'Eglise s'articule autour d'un double mouvement : elle est rassemblement et dispersion, rassemblement en vue d'un envoi dans la dispersion, et dispersion porteuse d'une promesse de rassemblement de tous. D'où les deux pôles qui définissent l'Eglise catholique: le rassemblement par la parole et le sacrement, et la dispersion pour le témoignage et le service. Même si cette définition semble plus juste lorsque l'on parle du

protestantisme. L'intention théologique prônée dans les recompositions paroissiales est claire : rendre à l'Eglise son orientation missionnaire, pastorale, de proposition de l'Evangile au monde entier. Dès lors, les circonstances à première vue négative : effritement, fragilité, dissémination... sont réinterprétées positivement : la dissémination comme ensemencement du monde par le témoignage évangélique, la dilution des chrétiens dans la société comme « sel de la terre ». La crise que représente la situation de diaspora peut être assumée comme le passage vers une nouvelle figure de l'Eglise : « la communauté des disséminés ».

Cette approche de l'Eglise catholique comme « diaspora » est partagée par certains théologiens. Karl Rahner écrit : « *Dieu nous a placé, dans un temps où il y a des chrétiens partout et qui partout vivent en diaspora. C'est notre destin et notre mission. Il ne peut pas en être autrement, si Christ doit être la pierre angulaire et le signe de contradiction jusqu'à la fin..... Parce que Christ « doit » souffrir et rencontrer la contradiction,, nous vivons aujourd'hui en diaspora au milieu de nos plus chers et de nos plus proches. Il nous faut l'assumer dans la patience et dans la foi, dans la responsabilité et la préoccupation authentique du salut de ces autres... ».*

Puis, dans un autre texte, intitulé « Le chrétien dans son environnement », le même auteur précise : « *Le chrétien reconnaît la diaspora dans laquelle il doit vivre, aujourd'hui et partout, comme la situation de son existence chrétienne qui est à comprendre positivement. [...] Cette diaspora doit aujourd'hui apparaître au chrétien comme la situation voulue par Dieu pour son christianisme. Elle est la situation de sa foi personnellement libre, qui ne peut être remplacée par aucune coutume sociale, la situation de libre décision, de responsabilité individuelle, et de confession de foi personnelle qui aide à comprendre la formule ancienne : on ne naît pas chrétien, on le devient* ³¹ ». Même si, il est plus commun de dire : « on ne naît pas protestant, on le devient » ! La diaspora ou la dissémination ne sont pas des situations d'exception ; elles sont les conditions communes des croyants, liées à leur monde et leur être au monde. Le thème de la vocation permet de relire la situation de manière positive et d'en assumer les difficultés.

CHAPITRE 4. « A la recherche du lieu de l'Eglise : géographies des Communautés catholiques »

Où est l'Eglise ? Cette question posée par Luther et Calvin lors de la Réforme pouvait surprendre dans la mesure où cette même Eglise était omniprésente. Mais quand l'Eglise est partout, on peut craindre qu'en réalité elle ne soit nulle part. Ayant perdu sa spécificité dans une société avec laquelle elle se confond par trop, l'Eglise n'est plus même repérable. C'est bien cette question de la visibilité à laquelle est confrontée l'Eglise catholique.

³¹ RAHNER K , 1967 « *Der Christ und seine ungläubigen Verwandten* » p 438, Schriften zur Theologie, vol III, Zurich, Cologne, Benziger Verlag, 1967, (7^e ed) et 1971 « *Der Christ in seiner Umwelt* » p 92-93 ibid, vol VII (2^e ed)

I. Pistes théologiques

A. La célébration comme lieu « premier »

Dans cette perspective, l'Eglise est un moment particulier. La Cène et l'office sont les preuves de l'existence d'une communauté ecclésiale. Dès lors, l'Eglise devient conjointement l'assemblée qui se forme au moment de l'office et l'ensemble social dont celui-ci est le centre, car ce sont ceux que l'Evangile rassemble pour son écoute mais aussi ceux qui lui demandent d'irriguer toute leur existence, là où ils se trouvent.

La réalité de l'Eglise est donc locale. La paroisse n'est alors rien d'autre que l'Eglise locale dans la mesure où elle est formée de ceux que la prédication de l'Evangile (protestants) ou l'eucharistie (catholiques) peut rassembler en un même lieu. Toutefois, la paroisse n'est pas l'Eglise à elle toute seule car elle est en communion avec les autres paroisses et pourtant, cette même paroisse est pleinement Eglise.

Cette première tendance indique que la paroisse est considérée comme le lieu de l'Eglise car elle rassemble, lors de l'acte cultuel, la communauté chrétienne – dans sa diversité. C'est l'acte qui fonde ici l'identité, c'est lui qui localise l'Eglise. Mais il peut aussi la figer.

B. Il n'y a pas de lieu spécifique

Cette acception traduit une situation. La sécularisation semble tout submerger et l'Eglise cherche à s'affirmer pour ne pas être marginalisée, exclue ou absorbée par une société qui se déchristianise et cherche son autonomie. On ne peut assigner nulle part Dieu à résidence. L'Eglise ne peut se fixer nulle part car, comme le Christ, elle est envoyée dans le monde. Elle est toujours en marche et quand elle s'installe dans un lieu, elle risque d'être plus attentive à elle-même. Sa vocation est d'être la figure d'un monde à venir.

C. « Le service », témoin de l'Evangile et lieu de l'Eglise?

On trouve ici, la confrontation entre un « christianisme social » et un « christianisme paroissial ». Durant longtemps, les Eglises ont créé et soutenu des institutions qui, dans les domaines éducatifs et hospitaliers notamment, ont constitué de véritables services publics. Si ces services sont menés dans une relative indépendance par rapport aux institutions ecclésiastiques, le service proposé est compris comme un prolongement de la communauté célébrante. Ici, le service n'est pas la conséquence ou le complément de l'acte cultuel mais son lieu même. En radicalisant même, on peut dire que Dieu invite les hommes à la rejoindre là où on ne l'attend pas.

L'Eglise participe à la mission de Dieu. Elle est la communauté de ceux que l'Evangile mobilise dans un service des hommes. Dès lors, tout ce que valorisent les perspectives précédentes n'est pas délaissé mais situé autrement. Le lieu de l'Eglise est aussi le lieu des autres car c'est celui de tous les humains dont le Christ s'est rendu solidaire.

D. L'Eglise est là où se trouve la communauté.

Cette idée que l'Eglise se manifeste dans des rassemblements et des communautés a toujours tenu une grande place dans l'histoire du christianisme. Mais ici, l'accent est mis, non pas sur le lieu cultuel ni sur le service du Christ dans le monde mais sur l'expérience de la foi. Elle se doit d'être privilégiée dans la mesure où c'est l'expérience qui authentifie la foi.

C'est une tendance assez forte dans le protestantisme et ces branches mais n'est pas étrangère au glissement de sens dans l'Eglise catholique. Elle concentre l'attention sur l'expérience personnelle, intime, de la rencontre avec Dieu. Cette expérience marque une rupture dans la vie de l'individu (le baptême chez les adultes). L'Evangile fait trace dans la vie du croyant, à la fois comme expérimentation qui authentifie l'identité chrétienne et comme acte de conversion, de seuil dans son histoire personnelle. Cette expérience va conduire à l'adhésion à la communauté chrétienne, par une démarche personnelle du croyant. Elle implique qu'il confesse sa foi en témoignant de ce qui lui est arrivé et du changement intervenu dans sa vie. L'assemblée des croyants est ici fortement qualifiée et valorisée par l'expérience semblable faite par chacun de ses membres, dépositaires et vecteurs de la rencontre avec Dieu et du don de l'Esprit. C'est cette expérience commune qui identifie les croyants et contribue à les séparer du monde. Cette même communauté peut aussi devenir une contre-société, un espace social où l'Esprit est à l'œuvre et recrée des liens de fraternité, de solidarité et de partage. Elle devient un lieu et un milieu où se vérifie une vie nouvelle. Ce courant se ramifie dans plusieurs directions et marque l'attrait grandissant des membres de l'Eglise catholiques pour les mouvements charismatiques, d'action sociale... Il y a création d'assemblées autour desquelles s'organise tout un réseau d'activités spirituelles, sociales, sportives mêmes.

La communauté aspire et encadre la vie de ses membres. Elle dessine autour d'eux l'espace propre de l'Eglise – même si les contours sont de plus en plus floue. Mais et ce jusqu'à aujourd'hui, la communion pouvait et était souvent synonyme d'enfermement.

Il en est ainsi lorsque l'Eglise se définit par son centre et par ses limites. Plus encore lorsqu'il s'agit d'une frontière qui sépare au lieu d'articuler deux espaces : l'espace ecclésial placé sous le signe du salut et l'espace du monde qui refuse l'Evangile. La communauté risque de devenir un lieu clos qui n'a plus grand chose à voir avec son projet spirituel initial. La question qui anime le débat de la recomposition, est celle sur la qualité de relation entre les membres de l'Eglise catholique, leur pratique du partage et de la solidarité.

Dans l'idéal religieux, l'Eglise est là où la parole de Dieu la fait naître. L'indétermination de cette phrase lapidaire laisse ouverte une pluralité de situations où l'Eglise puisse prendre forme. Mais, aussi nécessaire soit-elle, ce n'est pas sa localisation qui fait l'Eglise. Mais de tout temps a prédominé l'idée que l'authenticité de l'Eglise ne pouvait être que dans un type particulier de localisation. C'est d'ailleurs à contre sens de cela que l'Eglise catholique semble vouloir définir son existence : l'Eglise est appelée à prendre forme localement, mais elle n'a pas de lieu spécifique. Il appartient aux chrétiens de lui donner consistance et visibilité, là où la parole les a saisis et les fait vivre dans la

foi. L'Eglise locale n'a pas de lieu spécifique et unique. Cependant, la cathédrale et la présence de l'évêque soudent l'ensemble des communautés et peuvent apparaître à bien des égards comme des lieux spécifiques.

II. Pluralité de lieux de référence, chronologie de stratégies.

Les paroisses perdent leurs prêtres et les pratiques s'effritent donc. L'Eglise catholique qui a quadrillé le territoire et organisé la vie quotidienne de la population Française, cède donc la place à une religion de conviction pour certains, ou devient, pour la plupart : « *une institution de service où l'on passe pour satisfaire un besoin particulier mais à laquelle on n'est pas nécessairement attaché* »³². Dans un cas comme dans l'autre, elle semble se traduire par une multitude de lieux, éclatés, dont la visibilité n'est pas toujours évidente – et c'est bien un des objectifs de cette thèse, de les rendre visible, dans le diocèse de Saint Etienne- et selon des rythmes variés.

Cette situation, dans le catholicisme, n'est que le reflet des mutations de la société : individualisation, mobilité, médiatisation.... Tout un ensemble de phénomènes qui ont déjà été développé auparavant. Si, autrefois, l'office dominical était le lieu de l'expression de la foi dominant, les modalités d'expressions de la foi sont bel et bien devenues aujourd'hui multiples et mouvants. On ne peut plus mesurer le degré de catholicité uniquement à l'aune de la pratique dominicale. Mais cette pluralité de lieux, de communautés s'inscrit aussi dans une évolution des modalités de présence de l'institution dans la société.

A. L'après 1905 : Vers une nouvelle chrétienté ?

Durant des décennies, l'Eglise catholique tenta de faire face au mouvement de privatisation du religieux induit par la loi de 1905, qui impliquait la fin de son emprise sur l'ensemble de la société. Son emprise sur le système politique, son association à la défense de l'Ancien Régime en témoigne, elle aussi disparaissait. Progressivement, elle abandonna la conception intégrale de son mode de présence dans la société, selon laquelle l'institution estimait manquer à sa mission si elle laissait certains pans de la vie sociale échapper à son action et à sa vigilance.

A cette évolution correspond aussi un affaiblissement continu de son audience. La prise de conscience de son absence dans des couches nombreuses de la population, ouvrières notamment, conduit l'Eglise à la fin du XIXe siècle, et plus encore durant l'entre deux guerres, à mettre en œuvre une stratégie de reconquête. Ce seront les missions dont subsistent dans le paysage rural ou urbain, ici et là, les croix de mission érigées en souvenir. Ce seront les patronages qui prennent en charge, en dehors de l'école, devenue publique, la vie des jeunes dans des activités sportives, culturelles ou sociales.
³³ Les « patros » défilent dans la rue, oriflammes en tête. Ce sera dans l'entre deux guerres la création de « l'Action catholique », et notamment de l'Action catholique

³² ROUTHIER G, 2001, in « *Esprit et vie* » n°45 page 4

³³ CHOLVY G (Dir) 1988 « *Le patronage, ghetto ou vivier ?* » Nouvelle cité.

spécialisée, avec ses mouvements de jeunesse : Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), Jeunesse agricole catholique (JAC), Jeunesse indépendante chrétienne (JIC), Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), Jeunesse maritime chrétienne (JMC), puis ses mouvements adultes. « Nous referons chrétiens nos frères : » proclamaient la JOC dont les grands rassemblements manifestaient le projet d'une société redevenue chrétienne. A l'instar des membres des autres mouvements d'Action catholique ou les scouts (200000 jeunes et la Fédération culturelle et sportive de France, laïcisée tout de même, 500000), le jociste montre publiquement son appartenance et sa conviction par le port d'un insigne. Il vend son journal à la criée. Il ou elle est invité à manifester publiquement sa foi, notamment le Vendredi en cessant le travail quelques minutes au milieu de l'après midi. Cela perdurera lorsque les jocistes iront au STO en Allemagne, durant la seconde guerre mondiale, conduisant certains à la déportation. La conquête chrétienne, comme avant, a ses martyrs. L'action catholique comptait 403000 personnes³⁴ en 1997. Dans ce contexte, la défense de l'enseignement confessionnel demeure pour l'Eglise un enjeu essentiel. La plupart de ses prêtres et de ses militants en sont issus.

Les responsables religieux prennent également conscience que des quartiers entiers de villes risquent de se construire sans que soit assurée la présence chrétienne. Il est décidé, à une époque où le recrutement sacerdotal est encore important, de lancer la construction de nouvelles églises. Sur le modèle des « chantiers du cardinal » à Paris, des initiatives sont prises dans de nombreux diocèses. Il est dit que l'Eglise sera présente dans le grand mouvement d'urbanisation de l'après-guerre.

Plus globalement, sur le modèle, en grande partie imaginé, d'une France moyenâgeuse chrétienne, se bâtit alors le projet d'une « nouvelle chrétienté »³⁵. Ce projet est critiqué par des intellectuels comme Emmanuel MOUNIER³⁶ qui dit : « *l'Eglise n'est pas chargée de l'ordre dans la cité, ni de la bonne répartition des biens, ni du bonheur du plus grand nombre* ». Lui et d'autres réfutent le projet des chrétiens de l'Action française et celui d'un certain progressisme chrétien. Critiqué au sein même de l'institution, ce projet ne tiendra pas longtemps. Mais ce dessein d'une unification de la vie sociale autour d'un idéal chrétien se maintient au sein de plusieurs mouvements catholiques.

B. Le témoignage par les actes : une stratégie de l'enfouissement

Si les institutions et les mouvements catholiques ne peuvent plus maintenir ou rétablir l'emprise de l'Eglise sur la société, ce sera aux chrétiens d'assurer chacun où il se trouve, la diffusion du message chrétien et la défense des valeurs chrétiennes. L'Eglise et ses

³⁴ Tous les chiffres cités proviennent de la conférence des évêques de France, 1997, « *Eglise catholique de France* », Paris, Cerf-Centurion.

³⁵ MARITAIN J (1936) « *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* » F. Aubier. Pour Maritain, l'Eglise n'a pas à administrer le temporel et le monde mais le chrétien doit travailler en tant que membre chrétien de la cité, à l'instauration d'un nouvel ordre temporel du monde.

³⁶ p 259 In « *Feu la chrétienté* » 1950, Editions du seuil

mouvements se font discrets. Le courant libéral, qui prône la distinction entre sphère politique ou sociale d'une part et sphère religieuse d'autre part, l'emporte. C'est ainsi que plusieurs organisations chrétiennes se déconfessionnalisent, comme la CFTC devenant en 1964, la CFDT³⁷. Les mouvements d'Action catholique deviennent des lieux de réflexion et de ressourcement pour des militants engagés dans des organisations professionnelles, politiques ou associatives non confessionnelles. Les militants ne sont plus invités à afficher clairement et publiquement leurs appartenances. C'est par les actes que les chrétiens sont appelés à « témoigner » de leur foi. Leur présence et leur action dans leur milieu de vie sont inspirées par l'image, au combien évangélique du « levain dans la pâte » : ils ne sont plus visibles mais permettent à la société de se transformer dans le bon sens. Et celui-ci n'est pas nécessairement situé dans une option politique unique. Cette position entraînera chez certains adversaires de l'Eglise et parfois même de certains militants chrétiens la suspicion d'une influence occulte de l'Eglise ou de l'ascendant masqué de certains clercs.

L'envoi de prêtres dans les usines et dans les fermes est un exemple particulièrement fort de cette stratégie de l'enfouissement, comme peut l'être celui de religieux ou de religieuses qui ne se déclarent pas comme tels. Le prêtre, quittant un habit sacerdotal qui l'identifiait aux yeux de tous dans tous les lieux de son existence, ne se distingue plus des autres ouvriers. C'est justement parce qu'il quitte son habit que corporellement, il s'assimile à ceux qu'il rejoint³⁸. L'Eglise, par ses prêtres ne se présente plus au dessus de mais dans la société. Il y a là d'ailleurs un paradoxe puisqu'il s'agit à la fois de ne pas être reconnu comme prêtre ou religieux, mais de faire en sorte que les raisons chrétiennes de sa présence soient reconnues par ses compagnons de travail ou d'engagement puisqu'il est bien là, en mission. Cette stratégie ne sera pas comprise par tous au sein de l'Eglise et elle sera même officiellement condamnée par le Vatican en 1954. Toutefois, le concile de Vatican II permettra qu'elle soit reconduite, sous d'autres formes. C'est ce même concile qui donne une vision positive de l'action humaine de transformation du monde sans que celle-ci soit explicitement référée à la foi ni aux valeurs chrétiennes.

Ce refus de paraître différent des autres hommes est général. Après le concile et bien après les prêtres ouvriers, les autres prêtres délaissent l'habit sacerdotal. Les recommandations répétées de Rome pour le maintien de distinctions ne sont guères entendues. Beaucoup d'ordres religieux abandonnent également le port public d'un vêtement distinctif dont ils gardent l'usage uniquement dans le chœur ou le couvent.

La discrétion est aussi de mise dans le rassemblement des chrétiens : l'office religieux ne se passe plus nécessairement dans l'église ou sur la place publique mais dans des lieux divers comme des salles de réunions, domiciles ou camps de jeunes. La célébration religieuse n'est plus convoquée par les cloches, elle réunit des groupes unis

³⁷ GEORGI F, 1995, « *l'invention de la CFDT. 1957-1970. Syndicalisme, catholicisme et politique dans la France de l'expansion* ». Paris. CNRS, Editions de l'Atelier.

³⁸ SUAUD C, 2001, « *Les prêtres-ouvriers: des prêtres entre fidélité et révolution symbolique* » in *Ouvriers et Chrétiens en France 1930-1970*.

par une même sensibilité et des liens choisis. L'évêque qui vient visiter la communauté chrétienne ne vient plus, comme par le passé, en grande pompe et ne visite plus officiellement les autorités politiques locales. Quand il le fait, il n'en est pas fait la publicité.

Une « Eglise hors les murs », comme il dit souvent, c'est-à-dire en dehors des seuls lieux d'Eglise, cela veut dire aussi que les chrétiens ne sont plus tous visibles et ne se (re)connaissent d'ailleurs plus entre eux. C'est ainsi que lors de la construction d'une ville nouvelle, les autorités publiques consultèrent, comme c'était l'usage, les responsables religieux sur leurs souhaits pour la construction des édifices, ceux-ci leur répondirent qu'il n'y aurait pas, au moins dans un premier temps, de construction de bâtiments de culte. Ce choix était fait alors qu'il était devenu évident que la baisse générale des pratiques religieuses se poursuivait et que les églises construites dans la grande période d'urbanisation nouvelle des années cinquante et soixante s'étaient assez largement vidées. Mais ce refus touchait plus fondamentalement à cette volonté – l'acceptation plus ou moins résignée- de ne plus fonder symboliquement l'unité d'une collectivité dans un bâtiment religieux. L'église n'était plus au centre du village ou du quartier -Symboliquement, la visibilité d'un édifice est importante. La verticalité, jusqu'alors symbole du religieux (se rapprocher de dieu et avoir foi en lui), cédait la place au principe d'horizontalité, empruntée à la Renaissance, symbole lui de la foi en l'homme. Cette « Eglise hors les murs » se traduit par des édifices discrets, recherchant proximité avec les populations, fusionnement avec le quartier et rééquilibrage vis-à-vis des monuments politiques, culturels ou économiques qui eux, réinvestissaient et faisaient leur, le principe de verticalité- Il n'y avait plus d'église !

Cette fusion du peuple chrétien parmi les autres hommes et la participation des chrétiens à un projet de transformation sociale qui ne se définit pas sur une base religieuse, s'accompagne d'une acceptation interne à l'Eglise du pluralisme politique des chrétiens, même si cette évolution ne s'est pas faite sans heurts en son sein. Plusieurs documents affirment clairement que l'Eglise ne prend pas le parti d'un courant politique, même si elle continue de tenter de peser sur les choix dans certains domaines. Le critère d'appréciation évangélique ne permet pas de dicter une orientation partisane précise. Cette vision politique pluraliste s'accompagne d'une théologie de l'Eglise moins juridique, plus ouverte et plus eschatologique : l'insistance ancienne sur la différence entre le dehors et le dedans de l'Eglise n'est plus de mise. L'ouverture est manifestée à l'égard des « hommes de bonne volonté ». L'appartenance à l'Eglise n'est pas définie par la filiation et par l'appartenance à une communauté de naissance mais par le choix de chacun. De même un certain pluralisme religieux est reconnu à l'intérieur même du catholicisme. Aujourd'hui, ces options ne sont pas toujours mises en cause mais depuis quelque temps, s'affirme néanmoins une volonté de rupture avec cette stratégie de la présence discrète de l'Eglise. Tout ramène à la question de la visibilité et de la place de l'Eglise dans la société !

C. Une nouvelle affirmation et une nouvelle visibilité de l'Eglise catholique

Ces stratégies de présence sans visée d'explication visible sont en effet mises en question à la fin des années 1970. Sous l'effet de quels facteurs ? Sous l'impulsion de quels phénomènes ?

Sans doute faut-il les situer dans la diversification du monde religieux français durant ces dernières décennies. Dans l'espace public, de nombreux groupes se manifestent : de confessions autres ou en marge du catholicisme. Avec la diversification de l'offre religieuse, les concurrences entre le catholicisme et des groupes non chrétiens, particulièrement prosélytes, ou chrétiens hétérodoxes s'exacerbent. L'affaiblissement général de la pratique religieuse contribue au développement de l'hétérodoxie. Et, plus généralement, c'est l'indifférence et la méconnaissance religieuses contemporaines qui croissent et qui conduisent les responsables à penser différemment le mode de présence de l'Eglise. L'attraction exercée par des groupes « en marge » de l'Eglise traditionnelle, conduit certains à penser que l'Eglise doit utiliser les mêmes moyens d'expression que ceux-ci et, en particulier, à manifester publiquement son message.

L'affirmation publique viendra singulièrement des groupes traditionalistes qui refusent la modernité, et au-delà, plus fondamentalement, la pluralité religieuse. Mgr Lefebvre ouvre son séminaire en 1976. Ses futurs prêtres revêtent la soutane qui permet de les distinguer dans la rue. Ils défilent et occupent des églises. D'autres encore, participent à des manifestations d'une extrême droite qui s'approprie des symboles religieux (Jeanne d'Arc). Quand la séparation avec l'Eglise des tenants de Mgr Lefebvre sera consommée, certains groupes choisiront le compromis qui leur permet de se maintenir dans l'Eglise catholique. Mais ils garderont ce souci de manifestation publique de leur conviction et de mise en cause ouverte de certaines lois (les Vierges Pèlerines, les groupes anti-IVG ou encore Laissez les Vivre ; trop rarement progressistes : Parténia 2000, Droits et Libertés dans les Eglises).

Par ailleurs, issus de la tradition du pentecôtisme protestant, les différents groupes du Renouveau charismatique expriment ouvertement et publiquement leur appartenance : les chorales de rue par exemple, le port de signes religieux. Les prêtres formés dans certains de ces mouvements revêtent des tenues particulières. Certains ordres religieux nouveaux font de même en choisissant notamment de porter en tout lieu une tenue distinctive. Ces groupes et ces congrégations nouveaux connaissent un développement notable³⁹. Certains de ces groupes créent également des dispositifs d'action sociale vers des catégories de population défavorisées (le Secours Catholique regroupait à lui seul 72000 bénévoles et 773 permanents. On peut citer notamment les Instituts missionnaires masculins et féminins, les Sociétés de St Vincent de Paul (14000 membres) ou les Œuvres Hospitalières de Malte rompant ainsi avec le mouvement inexorable de laïcisation de l'action sociale et de prise en charge croissante de celle-ci par l'Etat (sic) et par différentes ONG ou associations.

Des organisations conservatrices comme les Associations familiales catholiques, qui pendant longtemps, ont eu une existence assez confidentielle, ont gagné du terrain dans les institutions de représentation des familles (Espérance et Vie, Renaissance, Familles Nouvelles, Cana... pour un total de 400000 personnes). La CFTC, qui s'était maintenue après le congrès de transformation de la CFDT en 1964, réaffirme plus clairement que par le passé ses références chrétiennes et intervient fortement sur des questions touchant

³⁹ C'est le cas par exemple de la Congrégation Saint Jean, créée en 1975. Se reporter à ROUVILLOIS M « *Diffusion d'un ordre religieux nouveau* » in BERTRAND JR & MULLER C (dir) 1999, Religions et Territoires, Paris, l'Harmattan.

notamment à la famille.

L'éloignement de l'Eglise de beaucoup de chrétiens engagés dans l'action politique, pour lesquels celle-ci suffit à donner sens à leur existence⁴⁰, de même que le départ de nombreux prêtres dans les années 1970 contribue également à mettre en question les stratégies de présence de l'Eglise. Il faut ajouter que les proximités politiques de certains mouvements chrétiens font peur à certains. La JOC et l'ACO ont été accusées de faire le jeu du Parti Communiste, un comble pour des groupes catholiques.

La fin des années 1970 et le début des années 1980 semblent marquer une rupture dans la stratégie de l'Eglise catholique en France. En témoigne un rapport présenté par Gérard DEFOIS, alors secrétaire général de la Conférence épiscopale, devant les évêques en 1981. Il s'y livre à une critique du modèle militant et il souligne que les institutions ecclésiales « *doivent traduire dans la vie quotidienne ce qu'il en est de la solidarité au nom de la foi* ». Devant la confusion entraînée par la multiplicité des messages des différents groupes religieux, y compris catholiques, il importe que le message soit clairement énoncé⁴¹.

Et, pour que le message soit lisible, il est nécessaire que l'Eglise soit visible. Comme le réaffirme plus tard Mgr DEFOIS : « *dans cet univers éclaté et pluraliste, l'Eglise n'a pas conscience d'être dite selon ce qu'elle veut être. D'où depuis dix ans un besoin d'identité chrétienne qui marque les spécificités et les contours de l'appartenance ecclésiale. Alors que les représentations sociales et les requêtes éthiques sont à la fois floues et évolutives, l'Eglise éprouve l'urgente nécessité- et Rome insiste sur ce point en matière morale ou catéchétique- de préciser son credo et ses frontières spécifiques*⁴² ». L'annonce de l'Evangile dans une société marquée par le pluralisme religieux et l'indifférence nécessite qu'on puisse offrir des lieux diversifiés, repérables et durables. Tel semble être le principe que l'on peut lire dans de nombreuses déclarations⁴³.

Certes, il n'est pas question pour les responsables de l'Eglise de revenir en arrière ni de procéder par diktat, comme le souhaitent certains groupes et comme Rome semble l'afficher. Certains jugent secondaire la question des vêtements ou des signes extérieurs. Or, c'est parce que la théologie s'applique d'abord à l'état incorporé que le mode d'habillement des prêtres fait l'objet d'un contrôle institutionnel incessant. Tout récemment, les autorités de la congrégation vaticane pour le clergé, en la personne de

⁴⁰ DONEGANI JM, 1979 « *Itinéraire politique et cheminement religieux. L'exemple de catholiques militant au Parti Socialiste* » Revue française de science politique, vol 29, n°4-5

⁴¹ « *La mission dans la société et l'histoire* », in Assemblée générale de l'épiscopat, l'Eglise que Dieu envoie. Paris. Le Centurion. D'après PALARD J « *Institution religieuse et recomposition territoriale. La paroisse catholique et le système sociopolitique local* » in BERTAND JR & MULLER C (dir) op.cit

⁴² DEFOIS G, 1991 « *Annonce explicite et visibilité de l'Eglise* » in CHOLVY G, COMTE B & FEROLDI V (dir) Jeunes chrétiennes au XXe siècle, Paris, Editions ouvrières.

⁴³ Se reporter à divers articles dans La Croix comme celui de CHENU B, du 4 juillet 2000 : « *Il est plus que jamais nécessaire de se prendre par la main pour faire exister un petit groupe de croyants dans chaque village, qui se risque à une certaine visibilité* »

Mgr Dario Castrillon Hoyos, ont lancé une polémique violente au sujet des effets dévastateurs d'une banalisation des marqueurs vestimentaires de la fonction sacerdotale. Ce prélat s'en prend aux « prêtres laïcisés dans leur manière de penser, de s'habiller ». Il les accuse d'avoir « *une vision unique et plate de leur fonction, comparable à celle d'une assistante sociale, utile seulement pour qui désire un christ posé dans une niche au panthéon des philanthropes et une Eglise genre société de secours mutuel, branche d'une sorte de Croix-rouge internationale ou d'une ONU*⁴⁴ ».

Les exemples de recherche d'affirmation publique à la fois des institutions et des membres de l'Eglise sont multiples, par exemple dans diverses manifestations organisées à l'occasion du Jubilé de l'an 2000. « Comment rendre visible notre démarche de croyants dans la vie de tous les jours ? » demandaient des jeunes à l'archevêque de Paris. Une solution est trouvée : la distribution d'écharpes conçues par un grand couturier pour la durée du carême 2001⁴⁵. Comme l'affirme différents documents glanés ici et là, dans les diocèses et notamment à Saint Etienne, l'Eglise ne se trouve pas dans une logique de conquête missionnaire où il faudrait développer des stratégies qui mobiliseraient quelques élites mais elle ne peut pas se contenter d'un enfouissement silencieux et où elle semble vouloir avoir le souci apostolique de présence dans la vie de la société.

D. L'Eglise face aux demandes sociales

Les religions sont également sollicitées par la société et les pouvoirs publics qui reconnaissent l'autorité morale des institutions religieuses. C'est ainsi par exemple que des représentants de nombreuses confessions siègent dans les comités d'éthique créés en 1985. Les pouvoirs publics font place au religieux comme l'une des fonctions devant être assurées dans une société. Des personnalités religieuses sont souvent mobilisées, à tous les niveaux, pour leurs capacités de médiation, intervenant ainsi dans le maintien de l'ordre public. S'il est clairement admis pour les uns comme pour les autres que les responsables religieux ne doivent pas dépasser leur domaine de compétence, celui-ci est bel et bien reconnu par les services publics. Ceux-ci se satisferont aussi de l'intervention de groupes religieux dans des domaines où les services de l'Etat peinent à faire face, sur le terrain de la lutte contre l'exclusion notamment (ATD Quart Monde ou Emmaüs et plus localement, une initiative solidaire créée par Mgr Joatton). Il est vrai que la crainte que certains groupes extrêmes investissent le champ n'est pas étrangère à cette mission reconnue aux religions instituées.

Certes, déjà depuis la Révolution, « la République a dû composer et, bon an mal an, prendre en compte le fait que l'imaginaire catholique restait une dimension importante de l'imaginaire collectif ; de là un certain syncrétisme laïco-chrétien qui s'est effectué au niveau de la religion civile en France⁴⁶ ». Ceci demeure. Lors des grandes funérailles

⁴⁴ SUAUD C op cit ; cf TINCQ H « *une vive polémique oppose un évêque français à la curie romaine* » Le Monde, 1^{er} avril 1997.

⁴⁵ TERNISIEN X « *cinquante mille écharpes griffées pour rendre visible un carême trop discret* » Le Monde 17 janvier 2001

⁴⁶ WILLAIME JP, 1997, « *Les religions civiles* » in LENOIR F & TARDAN-MASQUELIER Y (dir), Encyclopédie des religions, Paris, Bayard.

nationales c'est encore dans le lieu religieux que s'effectue l'hommage de la Nation. Le plus bel exemple fut celui des obsèques de François Mitterrand. Mais la situation a profondément changé. Le catholicisme qui reste la principale religion de France doit maintenant composer avec les autres confessions. Si les autorités catholiques continuent d'entretenir un dialogue privilégié avec les pouvoirs publics, ceux-ci adressent maintenant le plus souvent leur demande à l'ensemble des religions. Lorsque, par exemple, la communauté urbaine de Lille exprima le désir qu'un lieu soit réservé dans un centre commercial, elle demanda que ce lieu soit animé par l'ensemble des confessions. Ce lieu appelé la Passerelle est animé à Eurallille par des catholiques et des protestants. L'Eglise catholique affirme et estime que « l'Eglise doit participer au débat public⁴⁷ ». Elle réclame une sorte de « laïcité ouverte », que la religion ne soit pas cantonnée à la sphère privée mais que toutes les religions aient leur place dans l'espace public.

Un document publié récemment par les évêques de France semble bien condenser la position actuelle de l'institution : la Lettre aux catholiques de France, nommée fréquemment rapport Dagens (évêque d'Angoulême)⁴⁸. Le refus d'un cantonnement de la vie religieuse dans la vie privée est clairement énoncé : « *Nous ne pouvons pas nous résigner à une totale privatisation de notre foi comme si l'expérience chrétienne devait rester enfouie dans le secret des cœurs, sans prise sur le réel du monde de la société* ». Mais il est aussitôt ajouté : « *Ce refus de toute marginalisation ne nous empêche pas d'être réalistes. L'Eglise catholique ne recouvre pas toute la société française. Elle ne doit pas rêver d'obtenir une position privilégiée, plus ou moins favorisée par les pouvoirs publics* ». On peut sentir beaucoup de regret à travers la sémantique. Toutefois, « la lettre affronte ouvertement la difficulté qui naît de la rencontre entre l'affirmation de la vocation intégrale de la foi chrétienne et la pleine acceptation de la valeur du pluriel et de l'individuel⁴⁹ », autrement dit, de la pluralité religieuse et de la primauté du choix individuel. Et l'épiscopat français fait sienne la déclaration de Jean Paul II devant le parlement européen en octobre 1988 : « *l'intégralisme religieux, sans distinction entre la sphère de la foi et celle de la vie civile, aujourd'hui encore pratiqué sous d'autres cieux, paraît incompatible avec le génie propre de l'Europe tel que l'a façonné le message chrétien* ». Cette position, double, n'est pas sans tensions et certaines déclarations tendraient à faire penser que l'Eglise n'a pas renoncé à des visées hégémoniques mais la situation religieuse de la France lui impose de toute façon, un tant soit peu de réalisme.

A cette volonté d'affirmation publique de son message et à cette demande de la reconnaissance publique de la possibilité de le faire (« nous n'avons pas la prétention de régenter notre société. Nous revendiquons seulement la liberté de proposer et de mettre en œuvre la Parole que nous avons découverte et qui fonde notre espérance ») s'ajoute une proposition de service de l'Eglise pour la société. « *parce qu'ils soulignent la valeur de « service public de la religion » joué par le catholicisme du fait des valeurs qu'il partage*

⁴⁷ Conseil des conférences épiscopales d'Europe. La religion fait privé et réalité publique, Cerf

⁴⁸ Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France. Rapport rédigé par Mgr Claude DAGENS et adopté par l'assemblée plénière des évêques, Cerf, 1997

⁴⁹ DONEGANI JM, 1999,p.55 «Une désignation sociologique du présent comme chance»

avec la société moderne, les auteurs du rapport Dagens instituent l'Eglise comme un intermédiaire religieux crédible, un expert en religion historiquement légitime⁵⁰ ». Certes, « l'Eglise ne prétend pas se substituer à aucune institution politique et sociale nécessaire à la vie en commun » et les chrétiens « ne constituent pas un Etat dans l'Etat » mais, « pour donner corps et visibilité sociale aux réalités qu'elle annonce, l'Eglise, aujourd'hui comme hier, se dote d'organismes et d'institutions qui prennent place dans l'ensemble de la société. Les églises, les établissements scolaires, les mouvements organisés, les services sociaux ou caritatifs traduisent, parfois mieux que des mots, l'identité de ce « peuple nouveau » que nous essayons d'être, dans le christ et pour le monde⁵¹ ». Réalisme mais aussi une volonté de « se donner les moyens d'être entendue à travers des relais institutionnels » ou « non pas tant de gérer ce qui existe que de mettre en marche, de susciter des élans de générosité⁵² ».

L'Eglise catholique se pose donc comme interlocutrice des pouvoirs publics, elle propose ses services religieux ou sociaux. Suivant l'exemple du pape Paul VI qui devant l'assemblée de l'ONU avait dit se présenter comme un « expert en humanité », l'Eglise estime avoir quelque chose à dire à la société d'aujourd'hui et pense pouvoir lui apporter des services spécifiques. C'est autant de communautés qui agissent en son sein, autant de réseaux et autant de modes de territorialisation, qui tous s'entrecroisent avec la paroisse.

L'Eglise se rend aussi visible en affirmant sa singularité. La construction d'églises ou de cathédrales est le symbole de cette volonté. Cette visibilité est utilisée par des groupes qui entendent eux aussi faire publicité de leur cause et susciter le soutien populaire. On se souvient notamment de l'occupation des sans-papiers de plusieurs églises ou cathédrales comme Evry ou Saint Bernard. Plus récemment, les anciens occupants du centre de la Croix Rouge de Sangatte, « fermé » par l'ex ministre de l'intérieur, trouvèrent refuge dans l'église de la ville afin de montrer que le problème n'était toujours pas solutionner contrairement à ce qui avait été avancé.

L'ensemble de la collectivité locale ne s'identifie plus dans le clocher de l'église. La religion des Français est devenue, comme nous l'avons vu, plurielle et à géométrie variable. Même si c'est au catholicisme que continuent de se référer la majorité des Français, l'emprise de l'Eglise sur la vie sociale est bel et bien plus faible que par le passé. Ses moyens, le nombre de prêtres et ses capacités d'intervention ont fortement diminué. Sa position n'est plus celle d'une citadelle assiégée comme elle a pu l'être par le passé. L'Eglise ne met plus en question – globalement- les règles laïques du vivre ensemble. Elle reconnaît le pluralisme religieux de notre société et le pluralisme politique des chrétiens. Mais devant l'accroissement de l'indifférence religieuse et du nombre de propositions religieuses, les responsables de l'Eglise catholique veulent affirmer plus visiblement la singularité de celle-ci. Ils prennent le parti de revendiquer une place

⁵⁰ PINA C , p 102 in BRECHON P, DURIEZ B & ION J (dir) « Religion et action dans l'espace public », Paris, l'Harmattan, 2000

⁵¹ Lettre aux catholiques de France, pp87-89.

⁵² REMOND R, 2000, « Le christianisme en accusation. Entretien avec Marc Leboucher. » Paris, Desclée de Brouwer.

d'avantage reconnue dans l'espace public français. Cette même place, omniprésente auparavant, représentée par la paroisse.

Cette position est loin d'être partagée par l'ensemble des catholiques et par la totalité des mouvements catholiques. Diverses positions s'affrontent à l'intérieur même de l'Eglise ou, tout au moins, peuvent y être distinguées. Oppositions politiques, conservatisme ou progressisme et pour certaines, au-delà même de ces clivages ancestraux. C'est un journal chrétien de gauche « Témoignage chrétien » qui a appelé à protester contre la modification du préambule de la charte européenne. Un premier projet de texte faisait mention de la composante religieuse des origines de l'Europe. Le gouvernement français avait demandé que le mot religieux soit remplacé par « spirituel ».

Certains groupes de chrétiens défendent le modèle d'une présence discrète dans l'espace public ; certains se réfugient dans les pratiques spirituelles, en retrait par rapport à tout enjeu public, d'autres affirment vouloir proclamer publiquement leur foi religieuse, d'autres enfin souhaitent intervenir, en tant que tels dans le débat public. Ces différentes sensibilités s'expriment également parmi les évêques.

Dans l'espace de nos sociétés locale comme sur l'ensemble de la société française, l'Eglise catholique a bel et bien perdu sa position dominante, sur le plan religieux comme sur le plan politique et social. Ses propositions se font plus modestes. Elle n'en affirme pas moins sa capacité à dire à nos contemporains qu'elle peut apporter sa part dans l'élaboration de la réponse aux questions qui se posent à la société française. Elle le signifie en s'exprimant à travers cette multitudes de communautés, qu'elle tente de récupérer pour dynamiser sa pastorale et dans ses stratégies de territorialisations.

III. Des chrétiens sans Eglise ou des catholiques hors de l'Eglise ?

L'histoire le montre, il n'y a pas toujours eu des Eglises au sens institutionnel auquel nous référons depuis le début de cette thèse. Le christianisme a existé avant elles. Pourtant, tous plus ou moins, avons une perception ecclésiale du christianisme et plus encore du catholicisme. La réponse vient certainement du fait que ces Eglises catholique, protestantes ou orthodoxes ont instauré une consistance et visibilité au christianisme. Enfin, ce sont elles qui ont élaboré et transmis les définitions, les croyances et les formes d'existence chrétienne. Dans cette perspective, comme dans celle du regard porté par certains ecclésiastes sur les pratiques religieuses « autres », les chrétiens sont ceux qui adhèrent et participent, peu ou prou à ces formes classiques. C'est toujours par rapport à une institution ecclésiale que l'on parle d'eux comme des « fidèles », des « membres détachés », des « redécouvrant », des pratiquants ou des non pratiquants. Pour beaucoup, il paraît alors absurde de penser qu'il puisse exister des chrétiens sans Eglise, des catholiques hors de Rome.

Aujourd'hui, il est pourtant évident que cette approche un peu simpliste du christianisme et du catholicisme notamment, avec son vocabulaire et ses repères, ne convient plus. Il y a un catholicisme qui déborde l'Eglise et lui échappe. C'est un christianisme – et plus encore un catholicisme- para ecclésiastique que l'érosion générale des institutions a contribué à faire sortir de l'ombre. Toutes les Eglises se délitent et voient

leurs effectifs diminuer, mais, toutefois, il serait hasardeux d'affirmer que ceux que l'Eglise n'ont pas pu retenir n'ont pas, eux-mêmes, retenu certains éléments significatifs du christianisme. L'Eglise ne doit-elle pas comprendre le phénomène que l'être chrétien ne veut plus être chrétien comme avant ?

Ce fait n'est pas nouveau mais il était d'autant plus difficilement visible et mesurable que la place considérable faite aux Eglises en masquait l'importance. Même si elles ont perdu leur pouvoir et leur poids institutionnel, il est légitime de proposer l'hypothèse selon laquelle il n'est pas certain qu'il y est moins, aujourd'hui, de chrétiens ? Ces formes de christianismes existants au-delà des normes classiques montrent que l'emprise de l'Eglise – pour le sujet qui nous concerne- s'est amoindrie, non seulement sur la société, mais sur le christianisme lui-même. Il existe bel et bien des chrétiens sans Eglise ou hors de celle-ci !

L'expression, ambiguë, pose un problème d'ordre théologique. Si l'on excepte ceux qui ne sont pas baptisés, bien sur, tout baptisé, quelque soit son comportement, n'est-il pas membre de l'Eglise ? Tout croyant n'appartient-il pas au peuple de Dieu ? Dans l'absolu oui, mais il ne faut pas perdre de l'esprit, que dans cette thèse, ce qui est retenu, c'est la perception d'un christianisme se référant à l'Eglise institution et non à l'Evangile, car elle est plus habituelle et plus objective. Certes, la référence au Christ est l'essentiel, mais c'est en prenant au sérieux cette perception ecclésiale du christianisme, seule visible et mesurable qu'on peut le mieux discerner ce qui la distingue d'une perception théologique et christocentrique.

Dès lors, il est possible de porter un regard critique sur les Eglises et sur les normes qu'elles ont accréditées, et concevoir l'existence d'un espace où peuvent – parfois à l'intérieur de ces Eglises- évoluer des chrétiens, jugés hors normes, hors paroisses et autres institutions ecclésiastiques. Ces personnes se déclarent croyantes et concernés par l'Evangile, mais elles se veulent *extra muros ecclesiae*. Les Eglises n'ont pas à les récupérer, mais à les écouter et les accueillir. Encore faut-il qu'elles soient persuadées que le christianisme ne leur appartient pas.

L'existence de ces chrétiens hors Eglise pose bon nombre de questions : quelle est la raison d'être d'une institution ecclésiale dans l'ensemble d'un paysage religieux dont elle n'occupe plus toute la place ? De quelles manières ses comportements interpellent-ils les composants les plus volontaristes et contestataires de l'Eglise traditionnelle ? Quelle(s) place(s) trouvent-ils dans l'échiquier territorial ? Quels rapports entretiennent-ils actuellement avec cette même Eglise traditionnelle ?

A. Peuple chrétien, identité culturelle, christianisme social : le grand flou

Il existe un peuple chrétien que les Eglises ont souvent tendance à s'approprier globalement, mais qui, dans une proportion difficile à déterminer, ne se considère pas ou plus comme faisant partie intégrante de celles-ci. Etre catholique, protestant, chrétien sert à décliner une identité culturelle ou religieuse bien plus que pour indiquer une appartenance à une Eglise institutionnelle. On admet avec en commun avec l'une ou avec l'autre (parfois avec les deux !) un passé, une tradition, une culture, mais être éloigné de tout ce qui revêt un caractère à la fois doctrinal, organique et confessant. Alors, « *l'Eglise*

n'est plus ni le peuple de Dieu, ni le temple de l'Esprit. Elle devient simplement une institution de service où l'on passe pour satisfaire un besoin particulier mais à laquelle on n'est pas nécessairement attaché par des liens d'adhésion ou d'appartenance. Les relations avec l'institution ecclésiale tendent à n'être que fonctionnelles du fait qu'elles sont commandées par la satisfaction d'un besoin : l'acquisition d'un bien symbolique⁵³ ». Il y a bel et bien une « mouvance » chrétienne, de plus en plus importante, sur laquelle les Eglises et plus encore l'Eglise catholique, ne joue plus le rôle régulateur qui fut le leur.

Des chrétiens sont sans Eglise, pour la plupart en raison de l'évolution générale de la société (individualisme, multi culturalité...) mais aussi parce qu'ils ont quitté l'Eglise ou que l'Eglise les a quittés. Rappel des faits : les transformations de la société en ont dispersé les membres et fragilisé les structures. Le déracinement et la mobilité ont mélangé les populations, ajoutant la dispersion idéologique et spirituelle à la dispersion géographique. Les rendez-vous anciens ne sont plus accessibles car supplantés. L'Eglise ne suit pas, elle se fait rare. Au sentiment d'abandon, à la nostalgie (poussant par moment à l'extrémisme religieux et au communautarisme), se substitue la découverte que l'on peut vivre sans Eglise. Cependant, il s'agit moins d'indifférence que d'indépendance : il faut changer d'habitudes et de fréquentations, se reconstruire autrement, chrétiennement aussi.

L'affaiblissement des Eglises, le rétrécissement de leur zones d'influence, la réduction de leurs effectifs et de leurs personnels les rendent à la fois moins visibles dans la société et moins présentes et pesantes dans la vie personnelle et familiale. Les paroisses ne s'intéressent plus guère qu'aux chrétiens inscrits à leurs fichiers. Il est devenu nécessaire de se faire connaître à présent. Il est donc tout à fait possible de se soustraire au maillage paroissial, de s'en faire oublier, d'en être que des participants occasionnels, des usagers.

Etre sans Eglise est devenu d'autant plus facile, par simple laisser-aller, que le rattachement à une Eglise est un acte volontaire, un choix qu'à présent, on peut ne pas faire. On préfère l'anonymat et la liberté du chrétien sans attache. S'agit-il alors encore de chrétiens ? Le sont-ils un peu, beaucoup ou pas du tout ? Ces questions peuvent surprendre dans une étude géographique mais il semble nécessaire déposer ces questions. Les réponses territoriales dépendent aussi de la perception qu'ont les institutionnels de ces chrétiens hors Eglise. La préoccupation première ici n'est pas de juger les convictions, les appartenances ou la foi des uns et des autres, mais de voir ce que puisent dans le patrimoine religieux ceux qui n'en ont pas un usage ecclésial.

Les réponses apportées montrent que les hommes et les femmes interrogées sur ce propos ont plus ou moins clairement la conscience et le désir d'appartenir à un peuple, au peuple d'une tradition à la fois religieuse et culturelles. Ils s'identifient ou se reconnaissent dans une histoire d'où émergent, dans leur souvenir, des figures bibliques, des récits de l'Ancien Testament, quelque textes du Nouveau et des personnages plus contemporains rencontrés dans des lectures, dans leurs familles, ou ailleurs.

C'est une identité collective qui les intéresse et dans laquelle ils peuvent puiser ou se situer personnellement (le baptême et le mariage représentent ces deux sacrements leur

⁵³ ROUTHIER G. 2001, « *De multiples lieux pour faire Eglise aujourd'hui* » p 4. Esprit et Vie, n°45

assurant une certaine filiation, une certaine généalogie). Cela illustre les propos de Danielle HERVIEU LEGER, qui écrivait dans *Autre Temps* : « *Dans l'univers atomisé du croire moderne, les traditions religieuses historiques tendent à fonctionner comme des réservoirs de symboles et comme des dépôts de mémoire, à la libre disposition des individus et des groupes* ». Une tradition porte ces chrétiens, leur offre des repères, structure leur mémoire et leur sensibilité, parfois plus qu'ils n'en ont conscience. Autre exemple, la motivation d'une lutte contre l'exclusion, bien que rapportée au christianisme, ne veut pas dire adhésion à une confession de foi mais à une culture pour laquelle la justice est le droit des faibles.

Dans tous les cas, ces chrétiens sans Eglise adhèrent à une tradition qui les a formés. Elle les entoure de représentations et de symboles dont ils ont peut-être perdu l'origine, mais qui restent actifs. Ils marquent leur langage, leur compréhension du monde, leur manière de s'y situer et la forme de leur communication par la parole et par les gestes. Ils leur donnent un « air de famille », mais admettent la plus grande diversité. Ainsi, les rituels et les grandes liturgies ont-ils une importance considérable que les Eglises où les discours prédominent ont dépréciée.

B. Un christianisme laïque ou la quête d'authenticité

Etre sans Eglise, c'est aussi un parti pris délibéré qui procède de la conviction que les Eglises ont défiguré le christianisme. La Réforme signifiait cela, les nouveaux comportements religieux signifient que le catholicisme, malgré Vatican II, défigure toujours le christianisme – pour certains. En quelque sorte, l'Eglise a pactisé avec le monde et surtout ses pouvoirs pour exercer sa propre domination. Elle a confisqué les Ecritures en leur imposant des grilles de lecture doctrinales et cléricales. Elles ont barré l'accès direct à l'Evangile par les médiations de leurs appareils, de leurs orthodoxies et de leurs rites. C'est la critique de l'institution qui est à l'origine de la décision de quitter ou de s'éloigner de l'Eglise, parfois de la combattre, en tout cas, afin de mener une recherche personnelle. C'est une quête de liberté qui aspire à inventer et réinterpréter les conditions d'un christianisme pour marquer une indépendance vis à vis des traditions et organisations ecclésiales. Elle est une affaire d'individus, mais s'effectue souvent dans des groupes qu'anime la même volonté de transformation de la vie personnelle et sociale.

Après s'être largement appliquée aux rapports entre Dieu et le monde ou à la dimension politique de l'Evangile durant les années soixante, la recherche s'est investie dans le registre des spiritualités que mettait à l'ordre du jour le développement surprenant de nouveaux mouvements religieux, à l'intérieur du catholicisme (communautés charismatiques comme l'Emmanuel) ou à l'extérieur (sectes, Bouddhisme...). Toutefois, il ne faut pas perdre à l'esprit que la contestation ne date pas d'hier.

Cette contestation a amené bon nombre de groupes à se structurer dans une démarche laïque, c'est à dire non cléricale. La démarche spirituelle tient une grande place dans ces communautés qui accordent la plus grande importance à l'expérience individuelle et à l'émotion dont chacun attend qu'elles authentifient son rapport à Dieu. Le politique ne génère plus d'utopies mobilisatrices comme avant, mais il ne faut pas oublier que de nombreux groupes investissent dans un engagement « humanitaire », une

aspiration spirituelle qui veut ne pas séparer la relation à Dieu et le service des hommes.

Toutes ces critiques ouvrent des brèches dans l'ordre et la suffisance qui caractérisent les Eglises traditionnelles. Lorsque l'Eglise prête à ses structures ou à ses productions une attention plus grande qu'au message qui est sa raison d'être, n'oublie-t-elle pas que celui-ci le dépasse et qu'il concerne d'abord les hommes où qu'ils soient ? L'Evangile précède et déborde l'Eglise. Il ne leur appartient pas. Il ne faut pas que les institutionnels oublient que le christianisme a commencé comme un mouvement. A un moment où personne n'en avait le contrôle, il a commencé « *comme un mouvement de renouveau provoqué par Jésus et intérieur au Judaïsme* ⁵⁴ ». Michel DE CERTEAU dans de nombreux ouvrages a constaté que la rupture d'un certain conformisme des chrétiens a laissé place à une dissémination d'expériences à la fois autonomes et diverses. C'est le système des représentations qui est dans le catholicisme, comme ailleurs, en crise.

C. La réponse de l'institution : des structures provisoires

L'Eglise catholique, institutionnelle, est-elle disqualifiée par l'hémorragie qui l'affaiblit ? Est-elle devenue inutile du fait qu'il y aurait des chrétiens hors Eglise dans l'engagement et dans l'anonymat ? La réponse ne nous appartient pas. Mais l'Eglise doit prendre conscience que sa responsabilité s'exerce dans un christianisme ou para-christianisme dont elle n'est plus le tout, le gérant. Comme toute institution, l'Eglise a à assumer une dimension symbolique en désignant les références fondatrices qui portent son devenir, et une dimension fonctionnelle qui doit favoriser la diffusion de la parole et offrir la possibilité de relations fortes et inscrites dans la durée. L'Eglise doit développer *un réseau capillaire capable d'irriguer de sève évangélique tout le corps social et la mise en circulation de l'Evangile dans les grandes artères de la société* ⁵⁵. Mais elle doit aussi faire office de conservatoire du christianisme, conserver, c'est à dire, préserver un héritage, le faire fructifier et le transmettre à ceux qui le veulent. C'est aussi proposer une origine et des ancrages, offrir aux individus comme aux communautés la possibilité de se construire une existence dans l'histoire.

D'un point de vue sociologique, il n'y a pas d'identité individuelle ou collective qui puisse s'établir sans se référer à une filiation. L'institution, c'est une dérive que les entretiens ont confirmé, cherche à inscrire une expérience initiale dans la durée et dans une réalité collective, à la socialiser dans une « routine » qui marque le quotidien de chacun. Mais un conservatoire reste un lieu, où, si les expériences et les savoirs sont recueillis, réinterprétés et confrontés, c'est en vue de créations nouvelles. Dans cette perspective, l'Eglise institutionnelle ne devrait-elle pas être le dépositaire non possessif du patrimoine religieux, à commencer par la prédication ? Il semblerait que dans les recompositions paroissiales, l'Eglise est prise au sérieux et exceptée l'existence de chrétiens qui n'en sont ou plus membres.

La dissémination croissante du christianisme a conduit l'Eglise dans la plupart des

⁵⁴ THEISSEN G, 1978, in « *Le christianisme de Jésus* » p 17, Paris, Desclée de Brouwer

⁵⁵ ROUTHIER G p 5

cas, à réfléchir à sa politique de médiations. Ce sont des médiations politiques en ce sens qu'elles ont pour mission de socialiser des relations significatives dans une perspective dont l'Eglise en tant qu'institution ne saurait être l'aboutissement obligé mais le relais.

CHAPITRE 5. « Institution et société locale : La paroisse dans le mouvement de recomposition territoriale global »

Marginalisée, disqualifiée et discrédité durant près de trente ans, la paroisse apparaît néanmoins, aujourd'hui, comme l'outil majeur dans le processus de réorganisation de l'Eglise catholique. Ce phénomène est la traduction d'une double réalité, de deux registres interprétatifs. La première privilégie la prégnance de l'institution religieuse et met l'accent sur la double évolution que connaît l'Eglise : un nécessaire redéploiement des ressources humaines en forte diminution, qu'il s'agisse des « professionnels » - les clercs- et des fidèles. La crise des mouvements militants qui se traduit – paradoxalement pourrait-on dire au vue de la situation actuelle- par un processus de renforcement des instances pastorales territoriales. La seconde, qui se recoupe largement avec cette double évolution que nous venons d'énoncer, prend en compte les nouvelles politiques publiques dans un contexte – souhaité ou non- de perte de centralité de l'Etat et de la reterritorialisation de ses modes d'action au sein de la société française.

Comme cela a été explicité, les relations entre ces deux analyses conduisent à situer l'étude de la recomposition du dispositif institutionnel de l'Eglise dans le cadre, plus large, de l'évolution du système d'organisation sociale et des modes de gestion des rapports sociaux. En d'autres termes, ce « retour en grâce » de la paroisse s'explique conjointement par l'ampleur et la nature des transformations qui s'imposent à l'institution et au système politico administratif. La recomposition territoriale de l'Eglise qui s'est engagée au milieu des années quatre vingt, se développe dans un contexte local, national et international marqué par un changement majeur de l'organisation spatiale de la puissance politique. Les recompositions paroissiales trouvent ici leur troisième volet après le changement comportemental, lié aux pratiques diverses des fidèles; fonctionnel, dans la nature des services rendus ; organisationnel, dans les structures même de l'institution.

La relative concomitance du processus de décentralisation et de régionalisation – à l'échelle é nationale ou Européenne – semble répondre à des logiques sociales dans lesquelles tendent à s'inscrire les stratégies des pouvoirs publics : situer leur activité gestionnaire et réformatrice aux niveaux de l'infranational et du supranational. Dès lors, ce fait établi, pourrait-il en être différemment pour toute autre institution sociale ? Pourrait-il en être différemment pour toute institution religieuse, dont l'institution catholique ?

Sans doute, sommes nous ici en présence d'un fait rare. « Un domaine d'activités » dont l'organisation interne s'est édifiée sur la base d'un processus historique singulier, qui répond en outre à des objectifs spécifiques dictés en grande partie par les conditions de la gestion d'un corps de croyances fondées sur une révélation et une élaboration

dogmatique progressive. L'hypothèse est donc celle d'une analogie structurale des rapports de forces et des tendances organisationnelles à l'œuvre dans chacun de ces deux champs institutionnels, analogie qui rendrait ainsi compte d'une similarité relative des enjeux organisationnels centraux. Internationalisation, mondialisation et re-territorialisation constituant les deux faces complémentaires et corrélatives d'un seul et même mouvement, qui paraît imposer aux dirigeants de développer des stratégies au niveau mondial et de répondre, à l'adresse des populations locales, aux exigences de participation et de mobilisation.

La paroisse retrouve officiellement, depuis une vingtaine d'années, une certaine importance au sein de l'institution catholique⁵⁶. Dans ce processus, deux dimensions émergent : d'une part, le contexte institutionnel des modalités de re-territorialisation du système d'action religieux ; d'autre part, les réformes engendrées par la transformation de l'organisation interne de l'Eglise.

I. Le processus actuel de territorialisation de l'institution religieuse

A. Le territoire ou l'enjeu central

Yves LAMBERT et Jean Paul WILLAIME soulignaient que les restructurations n'étaient pas propres au domaine religieux. Ils estimaient que : « *la question se pose plutôt de savoir si certaines stratégies de relocalisation de la vie sociale, de réinvestissement des territoires, de maintien au « pays » ne donnent pas de nouvelles chances à la paroisse. En outre, la commune et le quartier restent, et de loin, les principaux cadres de la sociabilité locale : l'insuccès de la loi Marcellin sur les fusions des communes (1971) a fait la preuve de l'étonnante résistance de cette entité française, aux dimensions pourtant bien inférieures à celles des unités locales de base des autres pays européens.*⁵⁷ ». Encore aujourd'hui, les communautés des communes ou les métropoles ressemblent plus à des cadres financiers et administratifs où chaque entité aspire à l'idée d'une certaine masse critique pouvant servir ses propres intérêts plutôt qu'à de véritables entités sociales et à des territoires animés d'un but commun.

Dans la conduite de certaines politiques publiques comme l'éducation, la santé ou la culture, le territoire ne revêt pas uniquement une dimension objectivée, naturalisée, dont on saurait au besoin démonter le processus de construction sociale ; il est au centre de nouveaux dispositifs d'action et fait l'objet de prescriptions nouvelles et paraît commander par lui-même la mise en œuvre des mesures préconisées. Il est bien plus qu'un simple cadre d'action : il peut être l'objet même de politiques territoriales. J'entends ici qu'elles sont des programmes publics dont la finalité est la gestion des territoires dans leurs dimensions politiques et socio-économiques. Ce sont des politiques élaborées par les gouvernements et les administrations de niveau central, régional et/ou local pour gérer les

⁵⁶ Documents épiscopat (mai 1993) & La documentation catholique (septembre 1995)

⁵⁷ LAMBERT Y & WILLAIME JP, 1986, p. 189 La vie religieuse : nouveaux modes d'insertion locale in « Programme d'observation du changement social, l'esprit des lieux- localités et changement social en France », Paris, cerf.

problèmes économiques tout comme les éventuelles mobilisations revendiquant davantage d'égalité sociale et culturelle ou dans une certaine mesure, une plus large autonomie politique. C'est en cela que socialement, le territoire est redevenu un enjeu dans le champ politique.

B. Une pluralité d'entités territoriales

En France par exemple, la notion de « pays », apparue récemment, a parasité le débat national sur l'aménagement et le développement du territoire. Il participe ainsi d'une action institutionnelle qui procède précisément par invention de nouveaux formats ou de nouveaux périmètres territoriaux. Sur le plan municipal, le double impératif de rationalité gestionnaire d'espaces pluri communaux et d'exercice de la citoyenneté dans des instances de proximité conduit à combiner la promotion d'institutions, de structures de coopération intercommunale, avec un processus de fragmentation infra communale qui répond à la stratégie d'équipes municipales désireuses d'adapter leurs interventions aux demandes de segments spatialement et socialement différenciées, dans le cadre de nouveaux quartiers, en quelque sorte ⁵⁸ .

Les décideurs publics et les responsables catholiques semblent ainsi opérer, dans leurs sphères d'action respectives : des redécoupages au sein du territoire national ou infranational sur la base d'une évaluation de l'efficience différentielle des unités territoriales. Ils ne procèdent pas de manière volontariste et brutale continues mais par des corrections successives, des ajustements, réagencements, de modifications ou de simples recompositions d'éléments déjà en place. Si la décentralisation est une nouvelle manière « d'être l'Etat », dictée par de nouvelles dynamiques sociales et politiques et mettant en œuvre de nouvelles modalités de la régulation sociale, la transformation de l'architecture organisationnelle de l'Eglise, prenant elle, en compte, l'état actuel des ressources religieuses et la capacité de mobilisation des fidèles, est une façon « d'être l'Eglise ». Le renforcement du diocèse et la réémergence de la paroisse en sont les traductions majeures.

A l'échelle nationale, l'étude de la lente mise en place des lois de décentralisation, dites lois Defferre, actualisées par le gouvernement en place actuellement, montre que la recomposition des missions de l'Etat ne se fait plus au départ de Paris mais des territoires ⁵⁹ .

La nouveauté tient que dans une structuration globale qui n'est plus verticale mais pas horizontale pour autant ; où la ligne est moins pertinente que le cercle, les frontières moins nettes que les chevauchements et enfin la diversité plus marquée que l'unité, c'est l'incertitude qui prévaut. Cette même incertitude difficile à gérer, nécessite de produire des politiques « constitutives » et non plus réglementaires, ce qui trouble les institutions.

⁵⁸ ION J & MICOUD A, 1980, p83-96, in « *La commune entre l'Etat et le quartier- quelques notes sur l'évolution des types de légitimation de la pratique municipale* » *Espaces et sociétés* n° 34-35, juillet - décembre

⁵⁹ DURAN P & THOENIG JC, 1996, « *L'Etat et la gestion publique territoriale* » *Revue Française de science politique*. N°46

II . Enjeux territoriaux de l'évolution des modèles pastoraux

A. La crise des mouvements catholiques ou le retour de la paroisse

La paroisse, considérée comme la matrice institutionnelle de l'Eglise ainsi que le cadre par excellence de la socialisation religieuse, a longtemps représenté, comme cela a été développé dans cette thèse, la cellule de base de l'organisation diocésaine. Cette même paroisse devait non seulement assumer une fonction de rayonnement chrétien mais exercer aussi un rôle d'intégration et de régulation des rapports sociaux, car productrice de consensus et de soutien de l'édifice social. Dans ce contexte, le curé avait par conséquent, la charge de centraliser et de coordonner en un foyer unique les différentes ressources apostoliques, y compris les mouvements d'action catholique.

Le développement et l'emprise progressive de ces mouvements, ont conduit à la substitution partielle du mode d'organisation territorial par un mode d'organisation sectoriel. Le caractère stratégique de la position alors occupée par les militants organisés tenait à la nature même et à l'importance accordée aux zones d'incertitudes et aux marges qu'ils étaient les seuls à pouvoir contrôler en matière d'animation religieuse (jeunes, périphéries urbaines, entreprises). L'information dont disposait sur ces secteurs sociaux et spatiaux l'épiscopat transitait par ces militants, tirant de par cette position, cette médiation, légitimité et force.

La situation au début des années quatre vingt, fut celle d'une remise en cause du modèle d'action religieuse que représente le militantisme organisé. Le rapport présenté par le père Gérard DEFOIS, secrétaire général de l'épiscopat français à l'Assemblée plénière des évêques français de 1981, par son analyse de la crise de l'Eglise et les orientations nouvelles avancées pour y faire face, fait figure de véritable manifeste⁶⁰. Il préconise un nouveau mode de fonctionnement, aujourd'hui appliqué. L'actuel archevêque de Reims s'attache à une critique en règle des mouvements d'action catholique au travers des formes militantes d'appartenance et d'engagement religieux qu'ils promeuvent : *« la militance est une figure séculière de l'action pour le changement social [...] Marquée par le marxisme-léninisme, cette image d'intervention dans le champ social sous-entend que l'on fait de cette analyse la vérité déterminante, que l'on opère une rupture avec les autres systèmes d'action sociale et que l'on prétend agir au nom d'une masse non conscientisée selon les critères de cette approche scientifique de l'histoire [...] L'opposition militants\ pratiquants a joué comme un conflit d'interprétation et donc de pouvoir dans l'Eglise de France. Sans négliger l'apport prophétique de militants qui ont porté le fer de lance d'une responsabilité éthique de l'Eglise en notre société, il nous revient de remarquer les ambiguïtés quant au témoignage et à la communion dans l'importation en terre chrétienne de ce modèle d'action »*. En contrepoint et comme proposition d'action, il soulignera quelques lignes plus loin que les institutions ecclésiales éducatives, charitables ou paroissiales doivent traduire dans la vie quotidienne ce qu'il en est de la solidarité au nom de la foi.

⁶⁰ 1981, Assemblée plénière de l'Episcopat, l'Eglise que Dieu envoie, Paris, Le Centurion.

B. La prégnance du mouvement synodal

Le succès qu'ont connu les synodes diocésains n'est probablement pas étranger à la prégnance de semblable orientation idéologique et pastorale. Les vastes enquêtes qui ont généralement servi de prélude à leur engagements se sont révélées implicitement porteuses d'une disqualification des organisations militantes en tant que sources d'informations patentées naguère encore en position dominante parce que détentrices d'un savoir spécifique et sans réel équivalent sur l'environnement social de l'institution religieuse diocésaine. Le synode est, par lui-même un vecteur d'information et de communication. Comme le soulignait Mgr Eyt évêque de Bordeaux, dans l'éditorial du livret expliquant le synode conduit en 1990 : « le synode est une démarche qui essaiera de toucher toutes les paroisses, toutes les communautés, tous les mouvements, tous les services ». Cette attention délibérément portée aux structures locales n'amène-t-elle pas à une restauration pure et simple de la paroisse d'hier ? Le propos épiscopal n'en insiste pas moins sur les atouts d'une nouvelle territorialisation de l'engagement pastoral dont les vertus paraissent tenir, au sein du système social, à la relocalisation du mode de production du lien social. C'est dans cette perspective qu'il convient de situer l'appel en faveur de la constitution d'espaces de solidarité et, plus largement, le passage escompté de l'appartenance sociale à celle spatiale comme référent institutionnel dominant. L'attention généralement portée en fin de processus synodal au redécoupage du territoire diocésain : paroisses nouvelles, relais paroissiaux, secteurs ou zones, confirme et conforte tout à la fois cette tendance à la reterritorialisation du système d'action religieux sur fond de subordination croissante du courant pastoral issu des mouvements d'action catholique.

III . Restructurations territoriales

A. La paroisse à nouveau entre permanence et innovation.

Le thème de la paroisse, esquissé au début des années quatre vingt disparaît un temps. Ce n'est que dans l'ordre du jour de l'Assemblée plénière de l'épiscopat de 1990 qu'il prendra de l'importance. Mgr Duval y consacre son introduction : « *comment se fait-il que nous ne disions rien au sujet de la paroisse ? A travers tous les changements de la société et de l'Eglise, la paroisse demeure envers et contre tout l'expression la plus visible de la vie de l'Eglise*⁶¹ ». Un travail de trois ans est alors engagé par un groupe mis au service de la Conférence épiscopale, le groupe ministères et charges ecclésiales chargé des questions pastorales. Il donnera lieu en 1993, à la publication d'un dossier de douze fiches, introduit par une préface qui souligne la nature et l'importance conjointement ancienne et nouvelle des enjeux : « *Les évêques de France ont ouvert le dossier de la paroisse au cours de leurs Assemblées plénières de 1989 et 1990. Cette démarche s'imposait, parce qu'on l'avait déjà entreprise dans les Régions apostoliques, parce que nombre de diocèses étaient confrontés, depuis longtemps, à la nécessité de regrouper les*

⁶¹ *La paroisse : une structure à réorganiser*, 17 décembre 1989, La Documentation catholique, n° 1996

paroisses et de les réorganiser et, qu'ici et là, on s'y employait, parce que, en synodes ou dans d'autres instances diocésaines, les évêques étudiaient des orientations. Le temps était venu de faire le point, pour l'ensemble des diocèses de France, sur cette réalité majeure de la vie ecclésiale. L'opportunité était d'autant meilleure que l'on pourrait se situer dans le prolongement des perspectives missionnaires de l'Assemblée plénière de 1981, auxquelles, depuis dix ans, les évêques continuaient de faire référence. La préparation des travaux de Lourdes mit en lumière un grand besoin de formation. On parle beaucoup de la paroisse. Tout baptisé a quelque part sa paroisse. Beaucoup de gens se dévouent pour leur paroisse. Sa vitalité surprend. Considérée comme intangible, elle ne cesse de se transformer. Maintes fois déclarée moribonde, elle demeure et renaît étonnamment. Nombre de dynamismes ecclésiaux lui sont en apparence étrangers : est-ce si sûr, à y regarder de près ?⁶² ».

On relèvera une analogie troublante entre la « renaissance » de la paroisse, le rapport Defois de 1981 – sur les perspectives missionnaires- le mouvement des synodes diocésains et la mobilisation des régions apostoliques. La prise en compte des logiques sociales sous-jacentes et des dynamiques locales, se traduit désormais en stratégie organisationnelle et en programme d'action. Une telle stratégie est d'autant plus importante que la base paroissiale de l'action pastorale n'est pas sans effets sociaux proprement dits, effets « extra religieux ». Ces propos trouvent une illustration remarquable dans un travail conduit par une équipe de chercheurs sur Rouen⁶³. La sémantique et la grille de lecture sont les mêmes que pour n'importe quelle entité territoriale, pour ses acteurs et leurs stratégies. La paroisse y est traitée à travers, son « périmètre », ses « orientations politiques », ses « opérateurs », ses « équipements », ses « populations cibles », etc.... En adoptant cette méthodologie, ils analysent les modes d'implication et d'intervention sociales d'acteurs religieux relevant d'une organisation privée dans l'espace public local.

B. Le regroupement paroissial conditionné

Les notions de « regroupement » et de « réorganisation » des paroisses auxquelles recourt l'analyse que présente en 1993 la conférence Episcopale, permettent de réaliser un ultime rapprochement avec l'une des modalités majeures des politiques territoriales à visée réformatrice au sein du système politico administratif : l'intercommunalité. Elle prit successivement la forme de syndicats intercommunaux à vocation multiples (1959) et de communautés de communes, instituées par la Loi du 6 Février 1992 (dite loi Relative à l'Administration territoriale de la République). On retrouve encore cette ressemblance dans les propos de Mgr Rozier, évêque de Poitiers dont « l'unité pastorale réelle », servant « de point d'appui à tout le dispositif paroissial⁶⁴ », correspond à une communauté de communes.

⁶² *La paroisse: fiches de réflexion*, mai 1993, Paris, Conférence épiscopale de France. Documents épiscopat, n°8-9.

⁶³ LEGRAND C & LE MOIGNE P, 1995 « *cité des citoyens et communauté paroissiale. Catholicisme et nouvelles formes de gestion de l'espace public dans les quartiers de développement social* » Rouen, IDS, Laboratoire d'Etude et de Recherches sociales.

Commandées par une même nécessité de gérer rationnellement des ressources humaines et financières devenues plus rares, les préconisations des réformateurs de chacune des deux sphères d'action, politico administrative et religieuse présentent des similarités, comme en présentent d'ailleurs également les résistances communale/paroissiale qui s'accommodent mal de regroupements territoriaux réduisant les identités locales. Là encore, un exemple illustre cette conclusion : le document préparatoire à l'Assemblée du clergé organisé en 1989 par l'évêque de Moulins pour étudier le « regroupement des paroisses » comprend un texte de l'un des vice-présidents du Conseil général de l'Allier consacré à l'intercommunalité. Et le national rejoint le local lorsqu'en Octobre 1997, à l'initiative de la Commission sociale des Evêques de France, un colloque est organisé au Sénat sur le thème « Territoires et citoyenneté : questions pour notre Eglise ». L'objectif était double : aider à une prise de conscience des enjeux de l'aménagement du territoire, dans ses dimensions économiques et sociales, et d'interroger sur la pertinence, dans ce contexte, des regroupements paroissiaux.

La recherche d'un compromis impose aux commissions diocésaines d'aménagement pastoral de tenir compte de deux contraintes antagoniques :

- la charge symbolique dont est porteuse la paroisse dans la mémoire collective, qui exige que soient sauvegardés des espaces de rencontres et des activités de proximité.
- la mise en commun des moyens, des outils disponibles sur des zones ou des secteurs pastoraux plus vastes, qui constitueront, dans certains diocèses, des paroisses nouvelles.

Sur ce dernier développement, une fois encore, l'analyse rejoint les propos institutionnels, ici ceux tenus par le secrétaire de la Commission doctrinale des évêques : « ... *de fait, depuis quelques années, nombre de diocèses s'emploient à un réaménagement des paroisses anciennes en unités pastorales plus vastes et plus consistantes qu'on appelle « paroisses nouvelles » [...] Aussi vivante soit-elle, la paroisse ne peut répondre à tout, la vie lui échappe en partie. Il lui faut donc s'intégrer dans une totalité plus grande, dans la dynamique globale du diocèse où il y a la place pour les services qui répondent à des besoins qui dépassent le cadre de la paroisse, comme la scolarité ou la santé, les mouvements apostoliques et les associations de fidèles*⁶⁵ ».

Enfin, lorsque le pape Jean Paul II reçoit en 1997, les évêques du Sud Ouest de la France, faisant d'ailleurs de l'institution paroissiale, destinée à assurer les grandes fonctions de l'Eglise, le thème central de son discours, souligne lui-même ce double impératif : « Il convient que la paroisse ne soit pas trop petite et aussi, dans la mesure du possible, qu'elle reste proche des fidèles pratiquants et de l'ensemble de leurs frères⁶⁶ ».

⁶⁴ P.1103, « Synthèse des carrefours sur la paroisse lors de l'Assemblée plénière des évêques de France de novembre 1990 », La documentation catholique, n° 2018

⁶⁵ BODIN Y, 1995, p. 62 in La Documentation catholique, numéro de Septembre, consacré à la paroisse.

⁶⁶ La Croix, 28 janvier 1997.

Nombre de diocèses ont fait leur ce double impératif dans la manière dont ils ont conduit les opérations de restructuration territoriale. Yvon BODIN, plus en avant dans son propos, note « que l'une des difficultés essentielles est le passage de petites communautés juxtaposées à une communauté plus large regroupant plusieurs anciennes paroisses, tout en respectant la spécificité de chacune. [...] La question sera de concilier le regroupement pour que cela soit viable et la proximité pour que personne ne se sente exclu ». Le thème de la proximité, traduite ici et là par des « relais paroissiaux » est également traité avec prédilection par le Cardinal Eyt dans la lettre pastorale par laquelle il introduit les statuts synodaux, publiés en mai 1996 : « *par les relais pastoraux (paroissiaux), par les formes de représentation que vous choisirez pour les membres des conseils pastoraux de secteur, par les actions que vous déciderez dans les villages, les quartiers, les groupes, par la façon dont nous nous mettrons à l'écoute de tous, et d'abord des petits et des pauvres, la proximité prendra corps* ⁶⁷ ». On retrouve aussi cette interrogation sur la proximité dans de nombreux ouvrages et notamment celui de Pascal THOMAS, publié en 1996 : « Que devient la paroisse ? Mort annoncée ou nouveau visage ? ».

La prise en compte de cette double préoccupation n'est évidemment pas spécifique au domaine religieux. On peut en observer la traduction dans telle ou telle mise en œuvre de la coopération intercommunale par les élus locaux. Dans une communauté de communes, l'une des conditions clefs du processus d'institutionnalisation de la coopération est celui de l'intérêt des composantes communales à s'engager dans une action qui fonctionne à la manière d'un jeu coopératif positif avec une répartition égalitaire des gains en opérant par essaimage et par irrigation de l'ensemble du territoire intercommunal. Une intercommunalité idéale.

Comme l'articulation entre relais paroissiaux et conseils de secteurs en matière d'aménagement pastoral, cela donne à voir une forme négociée de relations entre centre et périphérie où la centralité n'est pas synonyme de captation unilatérale des ressources issues de l'intercommunalité.

C. Rapports diocèse (département)/ paroisse (local)

La comparaison des structures intercommunales avec le mode de recomposition du territoire diocésain permet de retenir une ultime analogie. Celle du rôle que tient l'institution départementale et le diocèse dont les territoires juridictionnels sont d'ailleurs majoritairement identiques – sauf pour le diocèse de Saint Etienne qui ne compte pas le Roannais, au nord du département. Autorités départementales et autorités diocésaines conduisent les mêmes politiques d'aménagement institutionnel, dictées par des visées réformatrices. L'objectif est bien de constituer des unités territoriales dotées des moyens de leur propre développement socio-économique ou religieux, en particulier dans le cadre de « bassins de vie ». Les commissions diocésaines d'aménagement pastoral et les commissions départementales de coopération intercommunales (instituées par la loi de février 1992) ont des fonctions similaires.

Le rapprochement de ces deux domaines n'est ni fortuit ni formel. Il conduit à

⁶⁷ p.9 in, « Diocèse de Bordeaux et de Bazas » 1996, Statuts synodaux, Bordeaux.

s'interroger sur le statut même de l'institution religieuse au sein du système social. On peut légitimement se demander si la situation sociale et démographique des formes de regroupements paroissiaux, de leurs modes de fonctionnement tout comme leurs projets d'activités et ré organisationnels, n'amènent pas l'observateur, ici le géographe, à considérer les Eglises locales comme autant « d'associations » qui chercheraient au mieux à trouver place dans le marché local de l'adhésion associative, au pire à réduire les effets de la déprise religieuse. De nombreux indicateurs appuient cette interprétation : le fonctionnement en réseaux, l'animation collective dans le domaine de la catéchèse, la célébration des rites de passage, l'ouverture aux non pratiquants...

Il n'est pas contestable de dire que les paroisses tirent alors la force relative de la position qu'elles conservent localement de la détention et du contrôle de lieux stratégiques : aumôneries de collèges ou lycées, mouvements de jeunes, célébrations liturgiques.... L'activité paroissiale et plus généralement religieuse, constitue un vecteur d'animation et d'intégration, une instance d'échanges et de production de lien social. Alors, la paroisse peut continuer de représenter, au-delà même de sa charge symbolique et de sa fonction d'identité territoriale, une institution qui compte..... Socialement, comme une association parmi tant d'autres, ce qu'elle est, rappelons le, juridiquement.

Dans cette perspective, il n'est pas davantage contestable que s'opère une transformation des rapports du religieux et du local, où il apparaît clairement que l'institution religieuse n'exerce plus ou n'a plus la prétention d'exercer une hégémonie sur le champ de la vie sociale locale. Son rôle est celui de son animation en prenant place à côté d'autres pôles d'animation sans vouloir les dominer et elle continue à fonctionner pour certains comme un élément important de la symbolisation du local ⁶⁸ .

CHAPITRE 6. « Le territoire, un nouveau défi pour la Pastorale ⁶⁹ »

A Saint Etienne, comme ailleurs, le problème des recompositions paroissiales fut complexe. Il porta à la fois sur une méthodologie à adopter et sur des questions de fond à traiter. Face à ce changement religieux, inscrit dans un bouleversement social continu, toute tentative de recomposition nécessitait d'acquérir une méthode. Il fallait définir un cadre général – celui des structures territoriales et fonctionnelles qui allaient succéder à celles d'un système obsolète, mettre en lumière et en ébullition les communautés chrétiennes –autant d'acteurs responsables d'une portion du « peuple de Dieu », d'établir

⁶⁸ Se reporter à LAMBERT Y & WILLAIME JY, p. 195 « *La vie religieuse : nouveaux modes d'insertion locale* » op cit.

⁶⁹ Titre de « *la lettre de l'antenne sociale* ». Lyon, n°5, Novembre 2000. Association ayant pour objectif de chercher, de réfléchir et d'informer sur les problèmes sociaux et économiques contemporains. C'est l'expression du catholicisme social français, reconnue par l'Eglise de Lyon mais relativement autonome de celle-ci.

une subsidiarité entre l'organisation centrale et les échelons intermédiaires et enfin, développer les principes et les outils d'informations et de communication. Tout un ensemble de prérogatives nécessaires à encadrer la temporalité inhérente à tout changement social.

Parallèlement, il s'agissait de clarifier les enjeux en posant les questions fondamentales. La plupart viennent d'être esquissées tout au long de cette première partie de thèse et certaines recourent celles qui servent l'analyse qui est conduite dans cette étude. Toutes les interrogations portent sur la réalité de la modification des comportements religieux et de la nécessité d'adapter le territoire aux réseaux relationnels modernes. Comment mettre en œuvre la synergie nécessaire entre les paroisses, les lieux de spiritualité, les communautés nouvelles, les grands rassemblements (JMJ, Taizé), les pèlerinages (Compostelle, Lourdes...). La pluralité des modalités de croyances, leur relative auto organisation et leur déséquilibre en terme de poids sont autant de paramètres à prendre en compte afin de réaliser un découpage prenant en compte toutes ces sensibilités. D'un point de vue organisationnel et stratégique, cela équivaut à se demander de quelle(s) manière(s) conjuguer une pastorale ciblée – fonctionnelle- et une de communauté de vie locale – paroisse ? L'objectif étant de « mettre en musique » la géographie des communautés catholiques sur l'ensemble du diocèse.

Au cœur de toutes ces questions, se trouve le territoire. Il n'est pas question de revenir sur l'aspect territorial de la paroisse mais de montrer à partir de quelles réflexions, à partir de quel(s) regard(s) portés sur le territoire se sont réalisées les orientations diocésaines, qui ont conduit le 22 Mai 1999 à la création des 29 paroisses nouvelles du diocèse de Saint Etienne ⁷⁰.

I. Le territoire, un espace à géométrie variable...

Thème et champ d'étude de la géographie par excellence, le territoire reste indéfinissable ⁷¹. En effet, il n'est pas défini par un contenu unique, par une seule forme d'expression. Il associe représentation et connaissance, il est protéiforme. C'est le fruit des imaginations et des appropriations collectives. L'Eglise et les communautés paroissiales le façonnent dans le sens où « *l'espace devient un territoire quand le groupe le délimite, en fait son lieu de référence, de reproduction, de vie* ⁷² ». Le territoire n'est donc pas figé, en perpétuelle construction. Il naît des activités et des représentations sociales, s'étend, se distend, s'invente au quotidien par les pratiques qui s'y exercent. Le même territoire revêt différentes appellations et l'Eglise n'en est qu'un acteur, parmi d'autres. Se juxtaposent

⁷⁰ la plaquette de présentation se trouve en annexe.

⁷¹ Se reporter aux nombreux travaux sur ce thème et notamment ceux réunis par Roger BRUNET dans la collection « *Mappemonde* », aux éditions Belin.

⁷² LARAMEE A, 1995 p 60 *Communication, territoire et identité : un ancien regard sur les NTIC*, in « Sciences de la société » n°35 mai, p 55-69

donc le territoire des géographes, des sociologues, de la pastorale religieuse, de l'économie, de la politique, tous sur un même espace mais qui s'identifient et se différencient. Chacune de ces conceptions du territoire est propre aux champs d'études, aux méthodes et concepts de ces sciences et permettent une analyse plus fine d'une réalité en étant croisées. Par exemple, les caractéristiques démographiques et économiques participent à l'organisation et la définition sociologique du territoire.

Ainsi, dans le domaine religieux, la faible démographie des zones rurales induit une pastorale renouvelée et la concentration de populations dans l'urbain empêche de penser de manière uniforme l'organisation de l'Eglise (opposition centre périphérie, urbain, périurbain).

Le territoire n'est donc en aucun cas uniforme. L'institution religieuse a la tâche de refléter un territoire marqué par l'unité de l'Eglise catholique mais aussi par la diversité –locale et globale- des expériences de foi des hommes et des femmes qui la composent. Alors, fort de ce principe, comment aujourd'hui l'Eglise peut-elle et doit-elle dans la recomposition des paroisses prendre en compte ces nouvelles données ? Telle a pu être une des interrogations majeures à laquelle furent confrontés les acteurs de cette recomposition à Saint Etienne. Mais ces interrogations ne sauraient se limiter au domaine purement religieux et les dépassent. L'Eglise catholique doit donc prendre en compte toutes les caractéristiques de la société moderne et les mettre en lien direct avec son activité : comment les paroisses nouvelles peuvent-elles intégrer l'accroissement des déplacements des populations ? Et plus généralement, quelles places leur accordés dans l'organisation pastorale ? Comme la mobilité est présentée comme le trait majeur des comportements sociaux, faut-il baser toute recomposition sur ce phénomène ou n'en faire qu'une dimension ? Dans le processus généralisé de « zapping paroissial » ou de « bricolage du religieux », par quels outils favoriser l'insertion pastorale ? Le but étant de faire de ces fluidités déclinées à l'infini, des atouts futurs pour une forte lisibilité et viabilité de l'Eglise.

Réinventer le principe de proximité qu'est une structure d'Eglise nécessite des outils et des analyses extérieurs. Des critères tels que les zones de chalandises, bassins d'emplois, morphologie urbaine, typologie des quartiers, indicateurs statistiques, peuvent apparaître comme de bons indicateurs des micros sociétés locales composants la mosaïque sociale d'une agglomération comme Saint Etienne.

II...lieu de vie, lieu de socialisation

L'espace et le temps forment pour chaque individu un binôme qui le marque profondément. Les territoires s'organisent en cercles concentriques et sont les lieux de références de l'identité. La chambre, les pièces d'une maison ou d'un appartement, le quartier, la ville, le pays.... Tous ces territoires marquent les déplacements, les relations, le développement personnel et collectif de chaque individu. Mais ils sont aménagés – en quelque sorte- par l'empreinte et l'identité de celui-ci. Pour chacun, le territoire est aussi une représentation que l'individu se fait des événements importants de son existence, où se côtoient l'instant et la durée. C'est grâce à ce subtil jeu de relations entre les espaces et les temps que les individus se socialisent, deviennent des être capables d'actions et de

relations.

« *Nous ne sommes plus dans une société rurale marquée par l'ordre éternel des champs, nous sommes dans un monde où un seul aspect est permanent : le changement* » affirmait un prêtre dans un entretien. On en arrive à une composition très personnelle de ses territoires et de ses réseaux. Pour tenter de suivre et d'améliorer – dans l'absolu- les comportements individuels et les conduites collectives, l'Eglise aménage les structures de l'espace et du temps : « Les évolutions démographiques et les changements de forme de pratique religieuse poussent à redéfinir des territoires où les communautés chrétiennes soient à la fois vivantes, dynamiques et missionnaires », poursuivait le même prêtre. Aujourd'hui, les repères d'espace et de durée ne sont plus les mêmes pour tous. Il n'y a plus de groupes homogènes partageant ces repères. Ceux ci se diluent, les liens sociaux se délitent et dans l'aménagement du territoire tout comme dans le découpage des nouvelles communautés chrétiennes, ce sont autant de défis à relever.

Dès lors, une interrogation émerge : comment l'Eglise peut arriver à articuler ces dimensions d'espace et de temps dans la pastorale ? Le constat de la situation se résume en quatre points essentiels :

- l'espace et le temps sont des composantes essentielles de l'existence, mais chacun ne vit plus sa vie de la même manière – dans les grandes lignes- que celle de son voisin.
- les évolutions démographiques, techniques, économiques et culturelles poussent à des adaptations.
- cependant, les mentalités ne se changent pas par «décrets venant d'en haut ». La communication est nécessaire et il faut laisser du temps au temps.
- dans la définition de nouveaux territoires, les décideurs sont pris dans la nécessité de ménager les individualités et de répondre à deux exigences, opposées et inséparables : respect de l'identité des groupes et la nécessité d'efficacité de l'action.

Ces constatations offrent plus de pertinence aux interrogations proposées au début de cette partie. Tout d'abord, qui a le pouvoir de définir le territoire pertinent qui doit servir de base à la réorganisation pastorale et sur quels critères ? La réponse est clairement l'évêque et son équipe qui à travers les orientations diocésaines ou un synode, promulgue la création des paroisses nouvelles Ces « relations locales » nouvelles et clairement identifiées, sont-elles le lieu de reconnaissance sociale, d'appartenance par l'activité, le lieu d'enracinement par l'habitat, le lieu où s'exerce la solidarité entre des individus et des groupes ? Selon les choix de critères, les territoires ne sont pas les mêmes

Comment dans la réorganisation pastorale – en ce qui nous concerne- tenir compte des trois fonctions principales de l'Eglise : l'annonce de l'évangile, la sacramentalisation et la solidarité entre les communautés et les individus ? Dans l'approche du territoire pertinent, et sans prétendre tout régenter, comment articuler des synergies entre une pastorale de vie locale, la paroisse et une pastorale plus fonctionnelle, de réseaux (communautés, mouvement, regroupements...), avec une prise en compte des nouvelles mobilités et la pluralité de celles-ci. Tout changement des conduites collectives et des mentalités prend du temps et génère des tensions, voire des conflits. La question étant :

comment impulser une dynamique territoriale qui ne fasse pas l'impasse sur ces conflits et prenne le temps des concertations ?

III. La paroisse nouvelle : réflexions et orientations

Depuis les premières lignes de cette étude, une insistance forte est portée à l'idée de paroisse. Tout au long de ce cheminement, un glissement s'est produit. Si les questions sur les dimensions temporelles ou spatiales de la paroisse demeurent, l'interrogation actuelle et encore prégnante est celle de l'opportunité de cadrer la paroisse dans sa caractéristique territoriale uniquement. C'est ainsi que de nombreuses réflexions d'acteurs locaux de l'Eglise catholique peuvent être reformulés ainsi : une délimitation dans l'espace de la paroisse a-t-elle encore un sens ?

L'étymologie semble venir au secours des réaménagements paroissiaux actuels. D'un côté, « *paroika* » renvoie à l'idée de regroupement et de l'autre, « *paroikos* » renvoie lui au passage, à l'étranger. La paroisse regroupe donc l'ensemble des personnes habitant en un lieu précis mais ces mêmes personnes ne sont que de passage. Envisager, imaginer, recomposer la paroisse, « *c'est penser la proximité, le voisinage, une vie concrète en un lieu* » et en même temps, « *être dans un certain détachement vis-à-vis du lieu qui fonde la trajectoire et qui le transcende* » comme le soulignait le père MOREAU, en charge de la paroisse Saint Etienne. Appartenir à une paroisse, être membre de cette communion de communautés, signifie être prêt à faire des passages, à être relié à d'autres, à s'inscrire dans un réseau de relations plus vaste que des relations de proximité. Mais est-ce ainsi que la paroisse fonctionne et se représente ? Quoi qu'il en soit, il est certain qu'existe un décalage entre cette conception étymologique et éminemment idéale et des réalités qui se sont construites par une succession de couches historiques. Cette interprétation tirée des analyses de terrains permet de nuancer le postulat de départ qui rendait irrémédiable la disparition des relations fondées uniquement sur la proximité comme modèle de la paroisse. Il serait plus juste de parler d'un nouveau rapport de force, favorable aux relations interpersonnelles structurées en réseaux.

Un autre signe fort est celui du recentrage des paroisses nouvelles autour de la personne de l'évêque. Ce choix permet de faire le lien entre le temps long, l'histoire et la situation actuelle. Il sera intéressant de voir en quoi cela modifie le fonctionnement et les représentations de ce dernier dans les faits. Aux premiers temps de la chrétienté, l'Eglise était une communauté rassemblée autour d'une seule table eucharistique sous la présidence unique de l'évêque. Ce n'est que lorsque le nombre de chrétiens augmenta fortement que la paroisse devint ce que l'on a l'habitude de concevoir. Les lieux de célébrations se multiplièrent, devenant autant de « paroisses ». La paroisse nouvelle n'a de sens que par rapport à l'évêque. C'est à son initiative qu'est assuré le rassemblement des fidèles en différents lieux de son diocèse. Il donne pour mission à la paroisse – lieux, personnes- d'assurer ce qui est nécessaire à la vie des croyants en un territoire donné.

Les acteurs institutionnels stéphanois sont conscients qu'il n'y a pas un visage unique de la paroisse. Elle apparaît comme l'ensemble des personnes qui la fréquentent, une histoire marquée par des événements. C'est aussi la trace que laissent des prêtres qui s'y succèdent, les équipes ou les personnalités – individualités charismatiques- qui y ont pris

des responsabilités. Enfin, chaque paroisse dépend de la sociologie du quartier, des quartiers, des villages qui la compose comme des grandes tendances de fond de l'Eglise.

Dans le cadre de la paroisse nouvelle, l'Eglise diocésaine assure une sorte de « service minimum de la foi ». Cette appellation suggère la prescription de tout ce qui nécessaire à la vie chrétienne : les sacrements et la liturgie. Ce service se différencie des initiatives plus « privées », voire dissidentes de la part d'individus ou de groupes constitués, comme le Renouveau Charismatique. Ce service est légitimé par un critère universel – à l'échelle locale bien entendu- et donc territorial. La nouveauté tient dans la volonté clairement affichée d'inclure ces services privés – échappant jusqu'ici à l'Eglise ou en concurrence avec elle- en quelque sorte dans une vaste pastorale mais en le séparant clairement afin d'éviter d'engendrer une quelconque sélection. Il semblerait que pour des raisons pratiques – masse critique- et réalistes – diversité des comportements- ,la paroisse nouvelle n'a d'existence que si son fonctionnement est pensé en relation avec d'autres services plus spécifiques – aumôneries...- et ceux relevant d'initiatives plus ou moins individuelles.

Si l'accent est mis sur le territoire comme lieu espace et temps de la pastorale, également est mise en avant la nécessité de développer une pastorale en réseau qui relie des instances différentes mais désireuses de collaborer en vue d'un bien commun. Il est question « d'émulation » - faire prendre conscience de la dimension universelle du catholicisme et de « croissance réciproque » - cette réflexion devant amené à chacun une plus value spirituelle et humaine.

IV. La recomposition des territoires ecclésiaux, une dimension de l'aménagement du territoire

L'aménagement des structures ecclésiales et celui des structures territoriales ont, comme cela a été évoqué, quelques liens. Le regard porté sur l'Eglise est interprété de la sorte par les responsables institutionnels : les catholiques seraient une communauté marginale, dans des proportions qui resteraient à définir et la religion catholique serait celle de la grande majorité des gens.

Si il est indéniable que l'Eglise catholique fait partie du paysage français et local, il est visible et tout aussi indéniable que d'autres messages ainsi que d'autres traditions religieuses occupent celui-ci. L'Eglise cherche à se situer dans ce contexte qui n'est pas le même pour elle que ce qu'elle a connu dans les siècles précédant. De nombreuses questions ont naturellement et spontanément émergé lors des entretiens : « *comment l'Eglise diocésaine sans prétendre au monopole du sens, peut-elle faire signe à l'ensemble des habitants ?* » et à niveau plus général, « *dans un pays pluraliste et laïc, permet-on aux citoyens d'exprimer et de développer la dimension religieuse de leur personnalité* »?

Une attention toute particulière a été portée -et l'est toujours- à la construction de l'identité personnelle par les acteurs de l'Eglise à Saint Etienne. Les personnes envisagent moins leur vie comme une construction stable que comme un itinéraire. Comme cela été souligné et analysé auparavant, les individus ne sont plus « insérés dans

un tissu social », ils entretiennent des relations beaucoup plus diversifiées, « mobiles avec des réseaux souples qui se font et se défont ». Les réseaux sélectifs prennent de plus en plus d'importance par rapport aux groupes imposés. Il semble qu'évêque, prêtres, vicaires ou diacres se demandent de quelles manières peuvent se construire des communautés stables, aujourd'hui, surtout à partir de cette expérience nouvelle ?

Face à ce constat, une interrogation émerge : quelle importance peuvent conserver les relations qui naissent de la proximité territoriale ? L'acceptation de ce principe de vie où l'appartenance à un territoire ne construit plus l'identité, supplantée par celle à un réseau laisse aussi de nombreuses questions en suspend. C'est paradoxalement à un moment où l'Eglise relativise le territoire dans ses recompositions pour privilégier l'idée de « communion de communautés » que la question sociale devient de plus en plus une question de territoire.

V. Enjeux ecclésiologiques autour de la recomposition du diocèse de Saint Etienne

L'enjeu ecclésiologique des instances diocésaines était de savoir comment réaliser l'unité dans la diversité, une unité qui ne soit pas uniformité, une diversité qui ne soit pas anarchie. Cette recomposition nécessitait deux préalables : une consultation des personnes intéressées dans les paroisses et un souci de redéfinir les rôles respectifs des prêtres et des laïcs. Mais dès les prémices de la recomposition, de nombreuses interrogations furent pointées comme autant d'écueils à éviter et de défis à relever : quelle importance accorder aux consultations préalables, un synode ou pas ? Quel type de découpage, un changement d'échelle ? Question de vocabulaires : paroisse, paroisse nouvelle, communautés, relais paroissial, secteur... ? Il s'agissait de baliser la recomposition pour la rendre lisible et dynamique.

Alors que les prêtres et les chrétiens sont de moins en moins nombreux, moins visibles, comment ne pas perdre la présence traditionnelle de l'Eglise à la vie quotidienne des paroissiens. Il s'agissait bien d'inscrire le religieux dans la trame de la vie donc de la proximité et non comme un service spécialisé. Là, la question de la mentalité, des charismes et du nombre de personnes à qui l'on confie une tâche rejoint celle purement organisationnelle. La question de la proximité reste centrale mais oblige à se poser celle de la mobilité. Si les individus prennent l'habitude d'organiser leur vie comme un itinéraire, on peut légitimement – et c'est aussi ce qui a rendu nécessaire la recomposition – s'attendre à ce qu'ils prennent l'habitude, « chrétienne », de passer d'un lieu à un autre. Ces mêmes individus n'attendront pas de pouvoir disposer au même endroit de tout ce qui leur est nécessaire pour nourrir leur foi et ce quelque soit son niveau. Il semble inopportun et irréaliste d'imaginer un nouveau quadrillage, à une autre échelle. Il est plus juste de se demander comment les différents acteurs de la vie ecclésiale pourront se retrouver et harmoniser leurs actions. D'où la question : comment la paroisse nouvelle peut-elle articuler avec d'autres propositions d'Eglises comme les aumôneries, instances de formations, mouvements apostoliques..... Comment harmoniser, comment ouvrir des parcours, des itinéraires qui permettent une certaine cohérence ?

CHAPITRE 7. « Aux frontières de la sociologie : démarche de recherche »

Le travail qui vient d'être réalisé a permis de cadrer notre analyse. Des éclaircissements ont été apportés sur le concept de la paroisse, les différentes structures d'Eglise et les rapports entre les sociétés, le territoire et l'institution. La thèse que nous défendons nécessite quelques éclaircissements méthodologiques. L'étude des comportements religieux nous amène à utiliser des concepts et des méthodes de la sociologie. Cependant, nous ne dérogerons pas au fonctionnement même de notre discipline carrefour et c'est à travers le prisme de la géographie que la sociologie de la religion sera mobilisée.

Les fondements de la religion sont d'ordres psychologiques. C'est l'expression des stratégies mises en œuvre pour faire face aux besoins insatisfaits et aux limites objectives de l'existence. Elle se concentre sur les rapports avec l'angoisse, la peur de la mort et la nécessité de donner un sens à la vie. La question se pose, si la religion est le pis-aller aux problèmes de l'existence, comment expliquer la baisse de la pratique et la déchristianisation de notre société à un moment où cette existence, se complique grandement, où l'avenir est incertain ? Nous pouvons fournir quelques éléments de réponse:

- développement athéisme et agnosticisme.
- adhésion à de nouvelles formes institutionnelles d'Eglises.
- création religion intérieure, personnelle.
- volonté de distanciation au regard du rôle de l'Eglise dans le domaine politique ou dans les grandes tragédies humaines.

Il apparaît alors qu'il n'est pas nécessaire d'être pratiquant ou croyant pour être religieux. Les modalités de la religiosité diffèrent suivant que l'on soit agnostique, athée, croyant ou non-croyant. Cependant, la religion a une dimension sociale.

A. Réflexion sociologique sur la religion

D'après Auguste Comte, la société a trois stades : Primitif et théologique : fondé sur un ordre divin où dieu se manifeste perpétuellement. Intermédiaire et métaphysique : l'ordre de la nature. Final, positif, scientifique : fondée sur des faits scientifiques. C'est à partir de ces trois stades que l'on peut éclairer le regard de la sociologie sur la religion⁷³ :

La religion est une stratégie sociale dont l'objectif est de créer un consensus, servir à donner une explication unitaire et rationnelle satisfaisante à cet organisme social. Elle exprime la recherche d'un point d'équilibre autour de valeurs partagées, de visions du monde communes. Elle peut être envisagée comme plus petit déterminateur commun.

Toute société se fonde sur le principe de la solidarité. Elle s'impose grâce à des règles unitaires dont la principale est que la division du travail est la conscience de la place de chacun dans l'ordre de la société. Cette conscience collective devient une superstructure sociale qui détermine et oriente les simples consciences individuelles. L'appartenance à une communauté, à un groupe socioreligieux, renforce le sens de l'intégration avec le reste de la société. La religion devient un facteur d'intégration sociale. Elle permet de maintenir en vie une conscience collective. Telle est l'approche de DURKHEIM.

Le meilleur exemple pour illustrer ce propos est celui du sacré : il est à la base quelque chose de profane qui change de nature. Ce sont les hommes qui font le sacré. Trouver quelque chose extraordinaire pour justifier un nouveau mode de vie. L'ordre social se crée au moment où les hommes isolent ce qui est sacré dans la société comme des règles ou des valeurs collectives. La religion est la forme organisée et institutionnalisée du sacré. C'est un mode de production de normes collectives et de conscience sociale qui assume une fonction d'intégration. La religion administre le sacré qui légitime l'ordre social lui-même. Elle est la règle.

Pour PARSONS, la place de la religion n'est pas centrale. Elle permet de comprendre pourquoi et de quelles manières les individus intériorisent des valeurs, des normes, règles, morales qui garantissent à la fin la satisfaction des besoins fondamentaux de fonctionnement du système social dans son ensemble. Elle est une fonction décisive car elle fournit au système une source de légitimation ultime. La religion garantit une intégration sociale car elle constitue un puissant élément de standardisation des actions humaines : c'est un code social. Elle ne peut pas mourir car elle est structurellement fonctionnelle pour satisfaire les besoins d'équilibre du corps social.

Autre approche que celle de LUHMANN : la société se fonde sur l'intégration systémique et non plus l'intégration sociale. Les sociétés sont des systèmes complexes et la religion est un sous système parmi d'autres, doté de son propre principe de fonctionnement. C'est un médium de la communication. La religion produit un système de signes qui donne à la société des valeurs et au monde son unité et son sens. Elle régule la subjectivité et devient un facteur de stabilisation sociale du moment où elle réussit à fournir à la société entière ou à une partie de profonds mécanismes de réduction de la contingence psychologique, sociale et politique.

Enfin, la position de WEBER où la religion est perçue comme un facteur de conflit. La société est composée d'individus qui attribuent des significations à leurs actions. C'est une affinité élective entre deux idéaux. Pour être sûr d'être sauvé, l'homme doit faire le bien, être dans « les petits papiers de Dieu » dont on ignore le dessein. Le travail devient, dans le calvinisme et le capitalisme, cet engagement envers Dieu. La vie religieuse est un ordre, une nouvelle forme de la société. La religion est une enveloppe idéologique

⁷³ Nous renvoyons les lecteurs désireux d'approfondir le sujet aux ouvrages suivants : COMTE A, 1909 « *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle* », Paris, ed Garnier, réédité en 1997. DURKHEIM E, 1912, « *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* », Paris, réédition P.U.F. 1968. PARSONS T, 1954 « *The Sociology of Religion* » in « *Essays in Sociological Theory* », Glencoe, The Free Press. LUHMANN N « *Die Religion der Gesellschaft* » 2000 Frankfurt: Suhrkamp & « *Funktion der Religion* » 1977, WEBER, M, (Édition anglaise, Boston, Beacon Press, 1962). « *Économie et société* », tome premier, 2e partie, chap.5, "Sociologie de la religion", Paris, Plon, 1971.

qu'utilisent les classes dominantes pour se représenter à elles-mêmes leurs positions, leurs pouvoirs, leurs statuts. Elle occulte les rapports de forces réels dans la société mais aussi le reflet des contradictions sociales. C'est un échange de symboles avec la société, une façon de poser les conflits.

B. La religion comme organisation

L'objectif est de donner du sens à la réalité sociale. La religion est un principe d'organisation de l'action collective humaine. Elle est l'expérience du sacré et l'organisation de l'action collective qui se crée autour de cette expérience. La religion, a fortiori le catholicisme est bel et bien une organisation. C'est un ensemble de personnes ayant une hiérarchie interne, fonctionnelle, plus ou moins structurée afin d'atteindre des objectifs communs. Plus une religion s'institutionnalise plus la tendance à l'indépendance des citoyens se développe et la présence d'un clergé est essentielle pour définir le poids organisationnel d'une réalité socioreligieuse. D'un point de vue sociologique, le clergé est un groupe de personnes que leur formation permet d'acquérir un habitus spécial qui leur permet de vouer leur vie à l'organisation en en devenant un élément organique et fonctionnel. Dès lors, nous sommes amené à nous demander, pourquoi une religion s'organise-t-elle ?

L'armature juridique et administrative que l'Eglise se construit au fil du temps lui sert pour se définir comme sujet ou acteur collectif capable d'agir par elle-même avec autorité, rivalisant avec d'autres pouvoirs qui ont cherché à lui disputer la suprématie. Ainsi, le champ religieux catholique devient auto référencié. C'est de l'intérieur de lui-même qu'il tire son principe de fonctionnement et de légitimation. Or, comme nous l'avons vu précédemment, le catholicisme est en crise : désagrégation du sens de l'appartenance et perte relative du sentiment de peur de la mort.

C. Religiosité, religion et société, sécularisation et laïcisation : quelques définitions de cadrage

Religiosité : croyance, pratiques, connaissances, expériences et appartenances. Mais aussi la manifestation des formes concrètes, observables à travers lesquelles les acteurs expriment les dimensions de la religion elle-même Tous sont indépendants, ce qui signifie qu'est religieux quelqu'un qui a une pratique ou une croyance. Cette approche sociologique corrobore l'idée que nous défendons à savoir que l'Eglise doit s'adapter à une religiosité différente, dont la pratique et l'appartenance ne sont plus les uniques critères de définitions.

- Religion : système complexe d'organisation de certains besoins fondamentaux de l'être humain. C'est une stratégie cognitive, un mode d'expression de comportements rituels. C'est un mécanisme socioculturel de définition d'une identité sociale.
- Croyance : ensemble d'attitudes qu'ont les individus en relation avec un être supérieur ou une puissance transcendante ou mystérieuse. Ensemble de propositions

formulées auxquelles un individu ou un groupe adhère pleinement.

- Sécularisation : soustraction d'un territoire ou d'une institution à la juridiction et au contrôle ecclésiastique.
- Laïcisation : baisse de la religion, augmentation de l'assimilation individuelle de l'individu, de son autonomie.

Ces quelques éclaircissements sémantiques permettent de cerner les dimensions sociales de la religion et donc la nécessité de lier stratégies de fonctionnement et production de territoires vécus socialement pour mieux comprendre les réalités territoriales.

Premières conclusions : la religion est un système de réponses à des besoins anthropologiques. La croyance répond à un besoin génétique et anthropologique d'exploration, de connaissance. La ritualité est un besoin de réitérer l'expérience religieuse originelle. L'appartenance est un renfort institutionnel à un système de croyances et à l'expérience religieuse. Les pratiques religieuses sont des facteurs explicatifs de l'identification des fidèles à l'Eglise à laquelle ils appartiennent. Autre acception, d'ordre générale : La religion est une construction sociale. C'est un univers symbolique imposé à travers la socialisation. C'est un code imposé pour standardiser les comportements. C'est une manière de comprendre le sens des limites de la condition humaine et en conséquence, d'accepter le principe de la régularisation des désirs. Enfin, La religion a une fonction substantielle d'intégration sociale. Elle pose un centre de production de valeurs socialement partagées. Jusqu'alors, comme nous l'avons démontré, elle était le point de références idéologiques universel pour définir les cadres de conduite des autres sphères d'action humaine. La sécularisation fait perdre à la religion ses vertus collectives et individuelles.

C'est aussi par ces cadrages que nous légitimons notre démarche d'interroger les recompositions territoriales au travers des représentations et des modalités de religiosités de la population stéphanoise.

La paroisse a fait du territoire un point « déterminatif ». Alors que la vie sociale se développait dans d'autres dimensions territoriales, elle n'a pas évolué. La paroisse est restée un cadre défendant l'idée que c'est la résidence qui fournit l'appartenance à une communauté religieuse. Cette réalité dépasse les structures mêmes de l'Eglise et recentre le sujet sur la place de l'Eglise dans la société et les rapports qu'entretiennent les populations avec elle.

Confrontée à la laïcisation de la société (loi de 1905), à l'affaiblissement du lien religieux et à une profonde mutation du champs religieux, l'Eglise catholique ne semblait plus adaptée aux réalités sociales et religieuses. La fin de la civilisation paroissiale est donc à inscrire dans un phénomène social global caractérisé essentiellement par une individualisation des pratiques socio spatiales et une fonctionnalisation des espaces – pratiques de ville à la carte. La société est devenue nomade, chacun des individus la composant va et vient, est pris dans une mutation perpétuelle des rapports sociaux. Comme la religion n'en est qu'une composante, elle a subi les mêmes évolutions. A l'expérience d'un espace éclaté correspond celle d'un temps disloqué. L'Eglise catholique

se trouva donc, à l'orée des années quatre vingt dix en situation de dissémination. Baisse de la pratique religieuse, mobilité et volatilité des pratiquants et appartenance à des réseaux affinitaires plus qu'à une fréquentation de proximité, tels en étaient les traits majeurs. D'expression collective, le religieux s'est individualisé, dont le but ultime est la réalisation de soi. Reléguée au rang de prestataire de services, l'Eglise est devenue « une station service du spirituel » où chacun vient, pour des motifs personnels acquérir des biens symboliques. Ces religiosités multiples traduisent une acculturation à la modernité par leur valorisation de la subjectivité et de l'émotion. Elles débordent l'Eglise et lui échappent. Les transformations de la société ont dispersé les membres de l'Eglise et en ont fragilisé les structures. Le déracinement et la mobilité ont ajouté la dispersion idéologique et spirituelle à la dispersion géographique.

C'est donc dans ce contexte global où la mobilité est devenue la condition principale d'adaptation et de participation à la vie sociale et dans une profonde mutation des comportements religieux qu'est inscrite cette thèse visant à rendre compte des stratégies développées par l'institution catholique pour répondre à l'inadéquation des structures territoriales et fonctionnelles héritées. Dès lors, une interrogation émerge : comment l'institution catholique locale a-t-elle pris en compte ces nouvelles mobilités ? Alors que ce contexte pouvait faire effectivement penser à la disparition du référent territorial pour la conception d'une structure d'Eglise adaptée, nous venons de voir qu'au contraire, le territoire restait une caractéristique forte, du moins au niveau conceptuel. Il va s'agir à présent de le démontrer au travers des recompositions conduites sur le diocèse de Saint Etienne

LES RECOMPOSITIONS PAROISSIALES DANS L'AGGLOMERATION STEPHANOISE

Alors que l'humanité semble « avoir besoin » de la substance même de la religion, l'Eglise a jusqu'ici insisté sur la forme. La situation qui vient d'être décrite montre bien plus qu'une « Eglise en état de dissémination ». Elle a mis en avant le décalage structurel et fonctionnel entre l'institution catholique et les pratiquants – quelque soit leur degré de pratique religieuse. Cette crise de « la civilisation paroissiale » illustre une Eglise devant relever un chantier immense, celui d'articuler une pastorale classique avec une pluralité de communautés, qui se révèlent être des propositions de « faire Eglise » qu'elle ne peut négliger. Cela se traduit par la nécessité de se doter notamment de stratégies territoriales capable de faire cohabiter la structure classique – la paroisse- à d'autres modalités spatiales. Ce constat s'inspirant des analyses conduites dans la première partie de cette thèse, ces conclusions comme autant d'outils d'analyses doivent, pour trouver un certain écho, être reformulées ou infirmées, confrontés aux réalités locales.

Face aux évolutions internes et externes à l'Eglise, les instances diocésaines décidèrent de recomposer le diocèse de Saint Etienne créé officiellement le 30 Mai 1971. Un long travail, étendu sur la période 1995-1999 allait transformer cette « portion du peuple de Dieu ». Au cœur de ce processus de recomposition se trouva néanmoins, étrangement revigorée, la paroisse. Le glissement sémantique inauguré par le droit canon

de 1983, pointait l'importance de la dimension communautaire dans la définition de celle-ci. Comme si à son caractère déterminatif, succédait un caractère identitaire. La structure de base et concept de pastorale devenait « la paroisse nouvelle ». Alors, simple transformation structurelle où l'on remplaça un cadre par un autre ? Conceptualisation plus adaptée aux mobilités idéologiques, spirituelles et géographiques, aux dimensions organisationnelles et fonctionnelles? C'est à ces questions que devra répondre cette seconde partie.

Cet exercice équivaut à expliciter en quoi le chrétien ne veut plus être...chrétien comme avant, de montrer comment il est possible d'adapter le territoire aux réseaux relationnels modernes, par quels outils l'Eglise arrive à articuler les dimensions d'espaces et de temps que sont le « zapping paroissial » et le « bricolage du religieux ». Mais surtout, il s'agit de clarifier dans quels rapports sont les couples : paroisse-territoire et paroisse-réseau. D'apporter des éléments de démonstration à la thèse que nous défendons.

L'objectif de ce travail, conduit sur les territoires des « paroisses nouvelles » de l'agglomération stéphanoise, sera de pointer et de comprendre, dans la quête d'adaptation de l'Eglise à la géographie sociale, quelles stratégies ont été mises en œuvre pour assurer une certaine cohérence fonctionnelle et territoriale. Cette démonstration tentera de répondre à deux interrogations majeures : est-ce à travers le concept de paroisse nouvelle que l'Eglise a pris en compte toutes les mobilités (spirituelles, idéologiques et géographiques) ? Est-ce essentiellement à travers cette structure et cet outil que l'harmonie des géographies catholiques peut être réalisée ?

Dans un premier temps, il faudra insérer l'étude de la recomposition du dispositif institutionnel et territorial de l'Eglise dans le cadre de l'évolution des rapports entre l'Eglise et les sociétés locales, connaître « le terreau » dans lequel cette réorganisation s'inscrit. Puis, analyser le processus de recomposition mis en place par l'institution catholique afin de s'adapter à la nouvelle géographie sociale et religieuse. S'appuyant sur de nombreuses études de terrain, il sera nécessaire de cerner les traits majeurs de la modernité religieuse afin de dégager les formes majeures de sociabilité religieuse. Cette analyse doit permettre d'argumenter l'hypothèse qu'à la modernité religieuse correspond une typologie de figures comme le pratiquant régulier correspondait à la sociabilité religieuse de la « civilisation paroissiale ». Dès lors, il sera possible de montrer les modalités de territorialisation proposées par l'Eglise et celles vécues par les diverses communautés, de montrer que l'on est en présence de nouvelles temporalités et spatialisations du fait religieux caractérisées par la co-production.

CHAPITRE 1. « L'inscription du processus de recomposition dans le contexte stéphanois des rapports Eglise –sociétés locales »

Traiter de l'adaptation du service à l'Eglise à la recomposition des territoires stéphanois

protégé en vertu de la loi du droit d'auteur.

sous entend que le terrain d'étude à quelques particularités assez intéressantes pour que l'on s'y penche. De plus, les conclusions ayant fondées l'hypothèse de départ, revue par la suite, amènent à penser qu'effectivement, la recomposition du diocèse de Saint Etienne, ou du moins, celle des paroisses de l'agglomération est originale.

Naturellement, on est en droit de se demander où se trouvent ces originalités : dans les réflexions préalables ? Dans les modalités ? Dans l'histoire des rapports entre l'Eglise et les sociétés locales ? Notre champ d'étude éclaire et oriente nos réponses. Le territoire fonde notre positionnement.

Véçu par les populations, structuré par une institution, modelé par des héritages culturels successifs, le territoire des paroisses de l'agglomération stéphanoise nécessite tout d'abord de connaître dans quel contexte historique s'inscrivent ces recompositions.

I. Saint Etienne, l'Eglise et le catholicisme : imagerie et réalité.

*On lit sur leur figure, la bêtise la plus complète. Chez eux tous il y a force croix, christs, vierges, saints, reliquaires et tous les oripeaux du catholicisme. Tous sont plongés dans la dévotion et la superstition.*⁷⁴ » Tel était le tableau peu glorieux que faisait la militante ouvrière Flora TRISTAN de sa description de Saint Etienne. i la ville traîne comme un boulet depuis longtemps cette image d'une ville industrielle, laborieuse, crasseuse, le noir s'associe aussi à la couleur de la soutane du curé. Saint Etienne, ville de dévots ? Certainement pas, il serait plus juste de dire, comme le soulignait André VANT dans une remarquable monographie de la ville qu'il n'est plus nécessaire de présenter : « *Ville noire, peuple grossier ayant le respect de l'ordre établi* ». Paradoxalement, jamais une ville Française n'a inspiré autant le changement chromatique et l'on peut avancer que Saint Etienne est une ville de couleurs.

A. Noire, Rouge... et Verte

Face à cette noirceur cléricale évoquée par Flora TRISTAN, Saint Etienne va revêtir une autre couleur, le rouge. Entre 1850 et 1869, vont se développer les « goguettes » et la chanson libre. Aux chansonniers républicains comme Pierre Philippon et François Linossier, vont se succéder Eugène Besson, Rémy Doutre, Jacques Vacher qui vont, en créant le premier caveau stéphanois en 1869, fustiger l'institution catholique à travers des chansons- aux titres évocateurs- comme : « *Le curé Bamboche* » et « *Comment les frères instruisent les garçons* ». Eugène Besson déclarera dans son premier recueil de Poésies anti-cléricales : « *il faut que l'ouvrier sorte absolument de cette léthargie profonde où l'ont plongé avec tant de fureur tous les gouvernements du cléricalisme* »⁷⁵. On retrouve les mêmes propos chez l'ébéniste Jacques Vacher, notamment dans « *les fesses Mathieu de l'Eglise* » ou encore « *Tout le noir bourbier jésuitique* »⁷⁶.

⁷⁴ TRISTAN.F, 1843-1844 , « *Le Tour de France : Etat actuel de la classe ouvrière sous l'aspect moral, intellectuel et matériel.* »Paris, ed Tête de Feuille, 1973, 292 p&ages. (p126 à 141 pour Saint Etienne)

⁷⁵ BESSON E, 1882, in « *Poésies anti-cléricales* »Saint Etienne, Imprimerie Menard et Duny

Le noir n'est plus la couleur – et l'absence en même temps- caractérisant la laideur, la tristesse du peuple stéphanois mais évoque la fausseté et l'hypocrisie d'un des piliers du pouvoir dominant. Cette lutte entre une image rouge et noire de Saint Etienne perdue jusqu'à l'entre deux guerres où la ville va se doter d'une nouvelle imagerie que les paroisses nouvelles tentent de retrouver : celle du village. Saint Etienne se veut être un espace villageois, une communauté familiale. Le déterminisme d'Emile Zola qui liait milieu de vie et société est renversé. La contemplation de l'urbain cède la place à la description des réalités humaines. Les distances sociales s'effacent dans un « nous » collectif à base territorial, dans une communauté de type familiale, qui impose, comme les travaux de Georges Simmel, une lecture écologique, naturelle et morale de la ville d'où sont bannis tous antagonismes sociaux. Les quartiers ne sont que villages. Traces et prégnances du rural dans l'urbain, images de la diversité, de la beauté et de l'enracinement qui se substituent à la monotonie, au dépaysement et à la laideur. Les quartiers du Soleil, de Montaud, de Solauze, de Saint François sont autant de villages. Saint Etienne apparaît alors comme une communauté ou un ensemble de communautés villageoises, une société sans conflits, fonctionnant sur le modèle idéal de la famille. « *La voix de ses cloches diffère du morne carillon des autres grandes villes : elle est intime et familiale, comme la sonnerie d'un grand village ou d'un vieil évêché*⁷⁷ » écrira TENANT.

Le village renvoie à la campagne et au vert, à la couleur verte. A la sortie de la seconde guerre mondiale, avec près de vingt ans d'avance, c'est sous la plume de Jean d'Auvergne que Saint Etienne deviendra une ville verte : « *du vert, du vert [...] couleur d'espérance. Du vert ! du vert partout*⁷⁸ ! ». Et ce vert de l'espérance est partagé par les tenants des deux couleurs antagonistes du paysage stéphanois. Les noirs aspirent à la stagnation, les rouges à la révolution.

B. Saint Etienne : ville de traditions chrétiennes

En 1953, le taux de pratique dominicale était de 24% ; par comparaison, celui de Grenoble n'était que de 14%⁷⁹. En 1977, si l'enseignement catholique représentait 14% des enfants scolarisés au niveau national, il était de 24% à Saint Etienne. L'institution catholique a depuis longtemps tissé une toile très dense dans le milieu stéphanois par le biais et le relais de nombreuses associations comme l'AEP (association éducation populaire), l'APEEL (association des parents élèves de l'enseignement libre) ou encore le GASSEL (groupement des amicales stéphanoises de l'enseignement libre), fondé en 1922 dont le rôle d'animation est complété par des réseaux relationnels importants,

⁷⁶ VACHER J, 1898, in « *Poésies et chansons* » Saint Etienne, Imprimerie de la Loire Républicaine.

⁷⁷ TENANT J, 1937 p 36 in « *Ame de mon pays : Souvenirs et portraits stéphanois. Discours et chroniques* », Saint Etienne, Imprimerie Théolier.

⁷⁸ D'AUVERGNE J 1952, p 157 in « *Saint Etienne, capitale du travail et du cœur* » Saint Etienne, Imprimerie Magand

⁷⁹ PERROT J, 1953 « *Grenoble, essai de sociologie religieuse* » cité par VANT A, 1981 p 232 in « *Imagerie et urbanisation : recherches sur l'exemple stéphanois* » CEF, Saint Etienne

conditionnant le placement dans les entreprises à la sortie de l'école. Saint Etienne demeure une ville de tradition chrétienne, essentiellement catholique.

Deux raisons expliquent cette histoire : le recrutement démographique de Saint Etienne, à base rurale – pour ne pas dire exclusivement-, s'est effectué dans les « montagnes de chrétienté » comme le Forez, la Haute Loire, le Vivarais (à nuancer car se trouvent les villes les plus protestantes de France comme le Mazet, Tence ou la Chambon sur Lignon, plus communément appelés « La Montagne »), le Pilat ou le sud des Mont du Lyonnais. La domination du patronat sur la société locale qui a imposé un véritable modèle culturel et cultuel : saints protecteurs dans les usines et les mines, forte sensibilité aux recommandations du clergé et soutien financier important des écoles et des œuvres paroissiales.

Ainsi, chaque paroisse stéphanoise était dotée d'institutions ou de groupements visant à encadrer le chrétien durant toute sa vie. Les patronages, qui demeurent les exemples les plus illustres de cette situation, encadraient les jeunes⁸⁰. C'est donc nourrit de ce terreau de traditions chrétiennes, de cette imagerie de village que la notion de quartier va émerger à Saint Etienne, renforcée par le renouveau de l'affrontement territorial entre le rouge et le noir.

C. Des quartiers paysages aux quartiers stratégies sociales :

Qu'il soit l'unité élémentaire de vie sociale comme le décrit Pierre Henry CHOMBART de LAUWE, la fraction d'espace urbain présentant des caractères communs de Georges CHABOT ou encore les anciennes unités autonomes distinctes par la composition de leur peuplement, ou par leur fonction, leur âge d'insertion dans la ville, comme le souligne Pierre GEORGE⁸¹, le quartier demeure, sociologiquement parlant, une entité vivante à l'intérieur de la ville, une réalité géographique.

En mixant les quartiers institutionnalisés (approche synchronique) et ceux pratiqués et vécus (approche diachronique), l'Eglise avait maillé le territoire stéphanois en 7 secteurs de 26 paroisses. Est-ce à dire pour autant, qu'il y avait autant de quartiers que de paroisses ? Si l'on se base sur les chiffres de fréquentations des églises, on peut affirmer que globalement le contraire et que la réalité d'une unité spécifique ne s'applique pas à toutes les paroisses. La Grande Eglise, qui au regard de l'histoire aurait dû être cathédrale, avait une fréquentation composée à 86% d'une population du quartier alors que pour la majorité des autres édifices, le taux oscillait entre 35% à St Louis et 58% pour les autres.

⁸⁰ Le patronage est l'organisme le plus important de la conquête religieuse du peuple et l'arme maîtresse pour la formation des jeunes. Il permet d'atteindre indistinctement les enfants des foyers chrétiens et ceux qui, élevés dans des écoles laïques, sans lui, échapperaient généralement à l'action du prêtre. Il devient un correctif puissant aux idées subversives que renferme trop souvent l'enseignement des maîtres enrôlés dans les milices du socialisme et de l'anarchie. Analyse engagée de LHANDÉ P, 1927 dans son ouvrage : « *Le christ dans la banlieue : Enquête dans les milieux ouvriers de la banlieue de Paris* », Plon, 279 p

⁸¹ CHOMBART DE LAUWE PH, 1952 « *Paris et l'agglomération parisienne* » Tome 1 : *L'espace social dans une grande cité*. Paris, PUF, 262P CHABOT G, 1970 « *Vocabulaire Franco-allemand de géographie urbaine* » Paris, Ed Ophrys, 69p GEORGE P & VERGER F, 1997, « *Dictionnaire de géographie* » Paris, PUF

Saint Etienne est structurée par un ensemble d'espaces hétérogènes, traversés par un axe nord sud – La Grand'Rue- avec deux extrémités : La Terrasse et Bellevue. Même les fusions de Terrenoire en 1970 et de Rochetaillée en 1973 n'ont pas changé cette réalité. Après la seconde guerre mondiale, l'Eglise s'est livrée à une véritable conquête des quartiers stéphanois. La confrontation fut inévitable entre les prêtres ouvriers et les amicales laïques. Le quartier s'est structuré autour des amicales laïques, qui ont encadré la population stéphanoise en exerçant des fonctions de stimulation, de la lutte des classes, d'éducation et de récréation. Le quartier existe et se structure autour des antagonismes entre les différentes institutions et les appartenances politico idéologiques : défilé contre procession, chanson ouvrière contre hagiographie, belote vs dames.... Rythmé, clivé, c'est ainsi que le quartier trouvait son unité et sa transparence de type village. Les espaces se fondent et la mobilisation générale est déclarée dès que s'organise une kermesse ou un bal populaire. Le quartier est unifié par ce dualisme, que l'image de « Don Camillo et de Pépone » illustre à merveille.

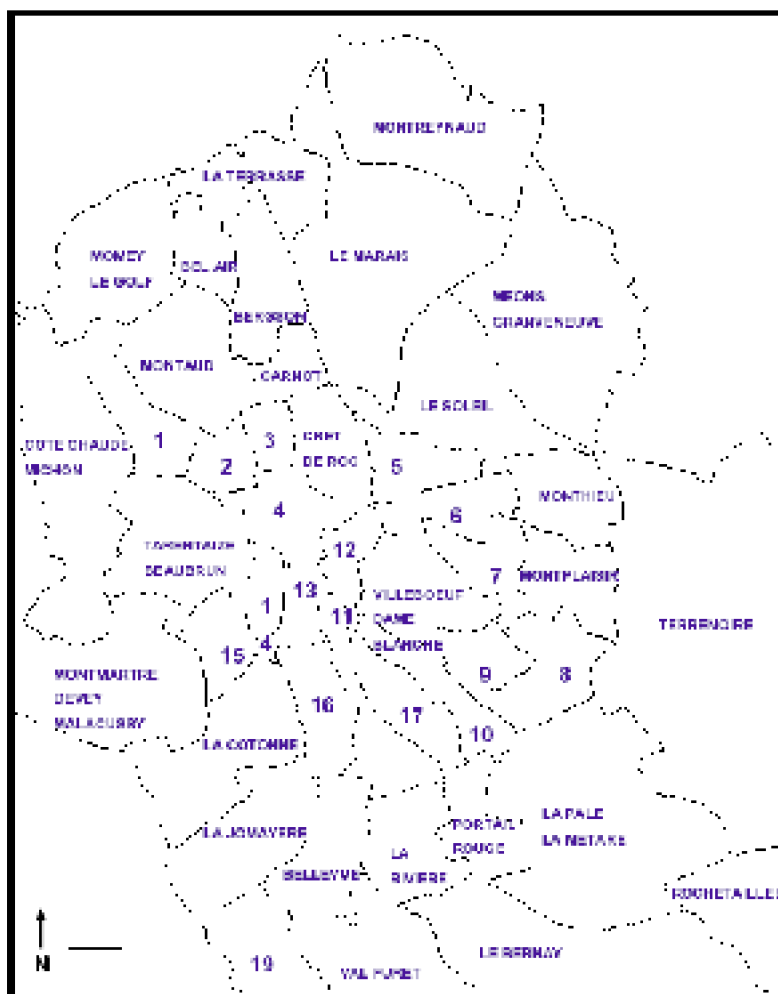
C'est cette appartenance à une institution ou à une autre, c'est de cette lutte politico idéologique qu'existe le quartier. Si prégnante dans l'histoire stéphanoise, elle fut dédramatisée par les associations paroissiales. Les bulletins paroissiaux à diffusion interne qui s'intitulaient l'Echo, le Messenger comme pour bien insister sur la diversité, furent rebaptisés Ensemble, en Equipe, En Famille ou encore Contacts et furent distribués à la population entière du quartier. C'est ainsi que l'on pouvait lire : « *Pourquoi grâce aux contacts, ne se créerait-il pas davantage dans notre quartier un esprit de compréhension réciproque qui nous permettrait à tous de nous connaître un peu plus, de voisins à voisins, de maison à maison, animés d'un désir de chercher dans un mutuel respect de nos diversités, ce qui rapproche, ce qui unit, ce qu'ensemble nous pouvons bâtir et non ce qui sépare ou divise* ⁸² ».

Avec l'éclatement du quartier milieu de vie où se différencient à présent les espaces fonctionnels, antérieurement superposés, vont apparaître de nouvelles formes de groupements à base territoriale. Aux antagonismes entre amicales laïques et œuvres paroissiales et patronales (de concert), vont se substituer les enseignants, membres de professions paramédicales, cadres moyens qui vont mettre à mal et vouloir transformer le mythe de la communauté villageoise, du quartier et faire le procès de la gestion idéologique des rapports sociaux. L'apogée de ce mouvement sera atteinte en 1975 avec la création des « maisons de quartiers ». Cependant, l'affrontement entre laïcs et chrétiens va perdurer, mais larvé. Les partis de gauche ont voulu supplanter l'Eglise et le patronat dans l'éducation des populations. On retrouve ce clivage entre jeunesse communiste et CGT d'un côté, jeunesse chrétienne et CFDT (à travers le poids des jocistes) de l'autre.

C'est à ce passé et à cette image de village que fait référence, à notre avis, l'Eglise dans l'édification et la vie des paroisses nouvelles. Le but sera-t-il atteint ? Il est trop tôt pour en juger. De plus, il ne faut pas s'ôter de l'esprit que le quartier, garant d'une identité, explose toujours à Saint Etienne. Que cela soit par l'emprise industrielle ou technologique

⁸² Contact Juin 1951. cité par LUIRARD M, 1976, in « *L'intérêt historique des bulletins paroissiaux* ». Bulletin du centre d'histoire régionale. Université de Saint Etienne, n°2 p63 à 79

trop forte pour ne pas en faire un espace de vie : le Marais ; d'une trop grande proximité d'un centre ville, qualifié d'hyper centre : Saint François ou Saint Roch ; ou encore par la discontinuité et la rupture tant sociale, économique que géographique : La Rivière ou la Terrasse, les quartiers vécus et perçus tendent à éclater ou à disparaître. Terrenoire et Rochetaillée sont toujours des villages, des espaces fonctionnant comme des communes à part entière, Montreynaud et la Cotonne apparaissent toujours comme des espaces créés artificiellement pour servir de « réservoirs » à l'industrie pour le premier et à Centre 2 pour le second. Que dire de la Métare, Beaulieu ou Montchovet, doit-on parler de quartiers urbains ?



1. GRAND CLOS 2. JACQUARD 3. PREFECTURE 4. HYPERCENTRE 5. CHATEAUGREUX
 6. ST FRANCOIS 7. LA RICHELAMBRIERE 8. MONCHAUPET 9. BEAULIEU 10. FAURIEL
 11. ST ROCH 12. CHAVANELLE 13. BAROULLIERE 14. COLLINE DES PERES 15. TARDY
 16. BULLION CENTRE BELLE 17. LA VIVARIANE 18. VALRENCHITE 19. SOLAURE

Fig. 1 : LES QUARTIERS STEPHANOIS

L'histoire des rapports entre Eglise et sociétés locales et les interrogations restées en suspens sur l'existence effective de quartiers à Saint Etienne allaient sans doute peser sur la recomposition paroissiales. Fondé le 30 Mai 1971, le diocèse de Saint Etienne allait s'inscrire dans une nouvelle étape pour « rester dans le souffle de l'Esprit » comme le signalait l'évêque de Saint Etienne en 1996 dans les Orientations Diocésaines.

La lettre pastorale publiée en décembre 1994 par l'évêque Pierre JOATTON fut le point de départ du processus de recomposition qui allait aboutir à la création de 29 « paroisses nouvelles », en mai 1999.

II. Les raisons de la recomposition et le discours diocésain

La recomposition du diocèse de Saint Etienne s'inscrit dans celles applicables à l'assemblée de la France, à défaut de l'Europe occidentale toute entière.

A. Des considérations internes à l'institution

Les évêques de France ont ouvert le dossier de la paroisse au cours de leurs Assemblées plénières de 1989 et 1990. Nombre de diocèses étaient confrontés, depuis longtemps, à la nécessité de regrouper les paroisses et de les réorganiser – le cas du secteur regroupant les paroisses de la Terrasse, Villars et St Priest en Jarez avant qu'il ne devienne en 1999, Paroisse nouvelle. Les causes de ces regroupements étaient connues : baisse de la pratique régulière, dispersion géographique et comportementales des pratiquants, baisse significative du nombre de prêtres (de 600 en 1966 à moins de 200 en 1999⁸³). Cette réflexion s'inscrivait dans le prolongement de celle conduite à Lourdes en 1981 qui mettait en avant la nécessité de repenser la paroisse, de son cadre aux communautés, de la charge du prêtre aux rôles des laïcs, de la formation à la mission même de l'Eglise.

Pour le diocèse de Saint Etienne, les constatations décrites à l'échelle de toute la France, ne furent jamais mises en avant pour justifier la recomposition. Même dans les orientations diocésaines de Mars 1996, notamment dans les chapitres « communautés » et « ministères » ne sont évoqués la baisse de la pratique régulière ou celle du nombre de prêtres. Les seuls échos à ces réalités se trouvent dans le n° 276 de la revue diocésaine *chrétiens en marche*. La baisse de la pratique est transformée en une nécessaire « *communion de communautés* » où, au lieu de parler de pratiques de plus en plus rares, l'Evêque préfère dire « *il n'y a pas seulement une communauté locale, mais toute une mosaïque de communautés* ». A la question, qu'entend-on par communauté, le vicaire général de l'époque, M Yves RAYMOND répondait : « *une communauté, c'est un petit groupe de chrétiens qui partagent quelque chose de leur vie et de leur foi. Dans un groupe de caté, une équipe de la JOC, l'Eglise est déjà là. Une communauté ecclésiale, c'est tout simplement un lieu où se vit l'Evangile et un lieu où l'Evangile peut se dire* ». Cette définition synthétise parfaitement la volonté ecclésiale : fédérer toutes les expressions de la religiosité, institutionnaliser leurs structures et leurs territoires dans la paroisse nouvelle. La diversité des comportements illustre une pluralité de communautés et le constat n'est plus celui d'une chute de la pratique mais d'une diversification de celle-ci. Toutes ces communautés, temporaires, éphémères, se rassemblent pour former la paroisse nouvelle.

Concernant le nombre d'ordinations et l'activité des prêtres, tout est conduit pour amener à penser le problème différemment. L'accent est mis sur la prise de responsabilité

⁸³ & ² Chiffres provenant du Service National des vocations, consultable par le lien suivant : <http://snv.free.fr/jv102simon.htm>

de plus en plus grande des laïcs, « *un partage accru des charges* » et sur la nécessité de la présence d'un prêtre dans chaque paroisse. La question des ministères est pensée en termes de service, plutôt que d'autorité ou de fonctionnarisme. Pensée aussi en termes de collégialité plutôt que d'organisation pyramidale ou rigide. « *Toute la communauté devrait être partie prenante. Qu'elle devienne consciente de cette vocation baptismale qui est la sienne* ». La baisse de l'ordination des prêtres se doit d'être contrebalancée par un nombre de diacres plus important (de 11 en 1970, 255 en 1984, 659 en 1990 pour 1591 en 1999⁸⁴) et un rôle reconnu et actif des ministères baptismaux. A ce titre, l'Evêque de Saint Etienne souligne : « *A cause du manque des ministères ordonnés, il se peut que des laïcs soient désignés pour certaines célébrations comme le mariage. Cela dépend d'une décision de l'Assemblée des Evêques.[...] Ne perdons pas malgré tout la perspective que pour accompagner des gens dans la préparation et la célébration des sacrements, il faut une complémentarité d'accompagnateurs, hommes et femmes. Il n'est pas bon qu'un ministre fasse tout, tout seul* ». La perspective d'un nombre de prêtres décroissant perpétuellement et de la progressive prise de pouvoir des laïcs est évoquée à demi mots et sa légitimation ne pourra venir que de l'Eglise épiscopale voire du pape lui-même. La recomposition se concentre sur le court terme en expérimentant des solutions pour le long terme tout en travaillant les mentalités pour faire admettre l'inadmissible : des célébrations sans prêtres.

On retrouve le même discours chez l'ancien vicaire général à propos du principe de communion : « *les prêtres ont le souci de la communion mais pas seulement. Tous, par le baptême, sommes qualifiés pour le service* ». La collaboration entre prêtres et laïcs est institutionnalisée : « *une équipe pour chaque démarche. Le prêtre devient le président de la célébration* ». Alors la recomposition, une simple manière de palier le manque de prêtre ou le signe d'un changement profond ? Le discours prôné à Saint Etienne est celui d'une recomposition structurelle dont le but est l'adaptation de l'Eglise aux conditions de la modernité : « *pour vivre en Eglise, il faut trouver les relais, les collaborations, les présences dont nous avons tous besoin. Ceux qui viennent nous voir viennent rencontrer l'Eglise à l'occasion d'un moment important de leur vie. Et l'Eglise, ça ne doit pas être une personne seule, même un prêtre. C'est la même chose pour le caté ou pour l'aumônerie : les animateurs, les responsables ne doivent pas être coupés des parents ou des communautés chrétiennes* ». Les rôles redistribués, il s'agissait d'imposer une recomposition non fondée sur un échec de l'institution mais dans une perspective de renouvellement.

B. Une recomposition pour une meilleure Mission

Préférant parler de nouvel élan, plutôt que de fatalisme, Mgr JOATTON résume ainsi la recomposition paroissiale dans sa lettre pastorale de décembre 1994 : « *en créant les paroisses nouvelles nous n'avons pas voulu réunir les nombreuses anciennes paroisses comme des petits commerces regroupés dans de grandes surfaces. Ce qui a motivé tout ce renouvellement c'est le désir de proposer la foi dans la société actuelle en témoignant ensemble, et dans tous les lieux, de notre joie de croire* » ; relayé par le vicaire général : «

La communion des communautés est la paroisse nouvelle. Ce n'est pas une structure vide. Tout ces groupes, ensemble, forment la paroisse nouvelle ». La paroisse nouvelle est une structure communautaire où le territoire prend toute sa dimension et n'est plus exclusivement circonscrit à un cadre administratif mais est pleinement l'espace de vie des populations. Ce territoire épouse les limites de la paroisse nouvelle mais n'y est pas totalement circonscrit. Toute expression de la sociabilité religieuse doit être rattachée à la paroisse nouvelle à travers un relais, un groupe, un lieu de réunion, de formation, un approfondissement. La paroisse nouvelle est le cadre où est réinvesti toute pratique religieuse à des fins communautaires.

La dynamique missionnaire est au cœur du discours de la recomposition. Ainsi dans son intervention lors de l'Assemblée Diocésaine du 17 Février 1996-, l'évêque de Saint Etienne utilise les expressions « *nouveau cap* », « *aller davantage au large* » ou « *Evangeliser est la mission essentielle de l'Eglise* ». Il est compréhensible qu'un tel discours ne puisse faire le constat d'une situation dramatique pour l'Eglise institutionnalisée. La recomposition revêt même une vocation sociale : « *Baptisés et confirmés [...] sont appelés à vivre leur vocation de fidèles du christ dans leur vie personnelle et dans leur présence au monde [...] cette vocation conduit à faire naître, à faire exister des communautés, des équipes, à rendre vivants des mouvements divers manifestant justement une Eglise missionnaire dans tous les domaines, dans des réalités humaines, des situations vécues : chômage, marginalisation, exclusion, devenir espace rural, de la famille, des jeunes, de l'éducation, de la santé, du sectarisme ou de l'intégrisme. Ces situations imprègnent les mentalités d'une peur qui peut entraîner au fatalisme et au chacun pour soi [...] Politiques, mouvements, syndicats, individus, refusent la fatalité et cherchent de nouveaux modes de vie plus humains inspirés par un esprit de solidarité, de partage. Les chrétiens personnellement ou collectivement, partagent cette recherche au cœur de laquelle ils veulent être porteurs d'espérance, annoncer que vivre ensemble, c'est possible !* ». La recomposition est présentée comme une reconquête et non un simple « replâtrage » territorial et fonctionnel. Il n'est pas question de faire la même chose en fédérant ici et là deux ou trois paroisses, mais en accord avec le rapport Dagens, de « *proposer la foi dans la société actuelle* ».

C. Evangeliser

Quelles sont les principales caractéristiques de la société actuelle, dans ses dimensions religieuses et son rapport à l'institution, se demande-t-on à l'énoncé d'un tel discours ? Le constat appliqué au diocèse de Saint Etienne est que « *des communautés florissantes commencent à éprouver de sérieuses difficultés. Leur surface sociale n'est plus la même, les pratiques communautaires et catéchétiques diminuent visiblement* ». Comme cela a été souligné auparavant, le département de la Loire a toujours été un espace de forte catholicité. Or, détail curieux, Mgr JOATTON opère un rapprochement singulier entre les pays que l'Eglise a autrefois évangélisée – dans la sacro-sainte entente cordiale entre le sabre et le goupillon- et le diocèse dont il a la responsabilité : « *on compte encore beaucoup de prêtres qui sont nés ici et sont partis en missions dans d'autres diocèses sur tous les continents, mais notre Eglise commence à en manquer [...] Nous sommes peut-être en effet, aujourd'hui, un peu dans la situation des pays dans lesquels nous*

avons envoyés autrefois des missionnaires. Avant d'aller chercher de l'aide ailleurs, ce qui est tout à fait pensable, commençons par nous mettre nous même dans une perspective missionnaire de fondation et d'interpellation en vue du ministère presbytéral ». Une fois de plus, le caractère missionnaire de la recomposition est mis en avant, ce qui permet de faire table rase des questions sur les remodelages territoriaux, la redistribution des rôles. Inscrites dans un nouveau contexte, celui de l'Évangélisation, elles changent profondément de natures dans la mesure où les options, les modalités de réponses sont dans une perspective nouvelle où la nostalgie de la civilisation paroissiale n'est pas cours. Il ne s'agit pas de courir après le passé mais plutôt d'aller vers le futur. La recomposition à Saint Etienne est habilement abordée sous l'angle du positivisme et non de la fatalité.

Modernité, chute des vocations, baisse des pratiques régulières sont présentées comme des défis à relever. Ces évolutions amène « *la nécessité d'un renouvellement profond et progressif qui puisse toucher non seulement notre organisation pratique, mais également l'idée même que nous avons de notre Eglise : elle est en situation missionnaire à tous les niveaux et dans tous ses actes* ».

Tout ce discours va à l'encontre de ceux à l'œuvre dans les processus de recompositions des services. La finalité n'est pas la même. L'Eglise veut reconquérir, se redéployer sur les territoires pour répondre aux attentes en accompagnant les populations alors que les décideurs politiques ou administratifs redéplient et réorganisent les services dans le but de réaliser des économies et de se désengager de fonctions de plus en plus privatisées.

Cependant, les responsables du diocèse de Saint Etienne restent conscients que cette recomposition se doit d'être pragmatique : elles doivent être efficaces - répondre aux attentes des populations et permettre une lisibilité du message et inscrites dans une souci d'économie – un nombre de prêtre relativement faible et d'efficience – les équipes et les moyens se doivent d'être « productifs » au regard des « objectifs » d'évangélisation. En cela la recomposition de l'Eglise sur le diocèse de Saint Etienne, comme ailleurs, peut être assimilée à celle d'un service ordinaire. Quoi qu'il en soit, la recomposition fut pensée collectivement.

III. Le temps de la réflexion : « Vers l'An 2000 et au-delà »

L'évêque invitait tous les membres de l'Eglise, pratiquants, prêtres, croyants, laïcs, à une démarche de renouvellement afin de vivre mieux la mission. Chaque communauté, chaque groupe et chacun devait s'interroger sur ce qu'il était et sur ce qu'il faisait. Ce questionnement dépassait un simple remaniement territorial et avait pour objectif d'aider les instances diocésaines à adapter l'organisation de l'Eglise et la répartition des ministères aux besoins de la mission. Cette première étape servant à préparer de nouvelles orientations.

A. le questionnement

Cette première étape s'est étalée sur l'année 1995. Sur l'ensemble du territoire diocésain, tous les chrétiens furent appelés à se réunir à travers «des espaces de questionnements»

les plus proches possible des réalités locales, nationales et mondiales ainsi que sur l'Eglise. Les trois principes de ces questionnements furent : REGARDER (se pencher sur le monde, et sur l'Eglise envoyée en mission), EVALUER (ce que l'Eglise met en œuvre et la place que chacun y prend pour répondre à la mission qui lui est confiée) et PROPOSER (ce qui semble bon pour que l'Eglise poursuive sa mission et que chaque individu s'inscrive dans ce travail). Ce questionnement « semi directif » s'articulait autour de quatre grandes thématiques, quatre réalités partagées par tout le peuple chrétien local : RENCONTRER, ANNONCER, CELEBRER et ENVOYER.

- **Rencontrer** : Il s'agissait de replacer l'ensemble des chrétiens dans une attitude missionnaire. Dans une époque où affirmer Dieu n'est plus une évidence, ces mêmes chrétiens doivent devenir Parole en actes. Cette volonté va dans le sens de celle prônée lors du concile de Vatican 2 où était réaffirmé, dans sa dimension pastorale que l'Eglise est « dans le Monde de ce temps ». L'accent est mis sur l'invitation à aller à la rencontre des autres afin de prendre part à la construction du monde car ce n'est que par leur présence au monde, à leur capacité d'accueil et d'écoute que les chrétiens sont crédibilisés et d'un point de vue théologique, jugés. Ce thème est cadré par des mots forts, des raisons de rencontrer comme « comprendre », « briser les barrières », « ouvrir ses portes » ou encore « connaître », autant de valeurs chrétiennes qui semblaient nécessaire de réaffirmer. L'ouverture sur les autres territoires civils et sociaux est évoquée, comme pour bien insister sur la nécessité de bâtir une Eglise hors des murs. C'est ainsi que « la vie de quartier », « les mouvements », « les paroisses », « la vie associative »... sont ciblées comme autant d'occasions de rencontrer.
- **Annoncer** : Est rappelé ici le fait que l'annonce dont les chrétiens ont la charge est d'abord celle de l'Evangile. La volonté est de remettre à sa place cette parole comme un moyen d'entrer dans une spiritualité de vie, qu'elle a la force de faire reculer les frontières des horizons. De replacer l'Evangile comme la source majeure d'une parole neuve, actuelle, capable de toucher tous les aspects de la vie humaine. L'annonce est vue comme une nouvelle dimension à la vie afin d'être « portée par des chrétiens pour atteindre toutes les dimensions de la vie sociale, professionnelle, politique et spirituelle ». Il est clair que les instances diocésaines veulent donner un rôle et une lisibilité à l'Eglise locale:œcuménisme, témoignage, lutte contre l'exclusion en sont les mêmes mots.
- **Célébrer** : C'est l'acte essentiel de la communauté chrétienne. La célébration est l'acte d'une communauté qui s'ouvre publiquement à l'action et à la présence de son Dieu, elle donne sa vraie mesure à l'identité et à l'action du chrétien. Si les deux premiers volets du questionnement s'intéressaient sensiblement plus aux lieux de vie, à la multitude des territoires que fréquentent les individus, l'accent est mis ici sur l'accompagnement de chaque individu dans toutes les étapes de sa vie sociale : la célébration à travers « les grandes étapes de la vie », « la famille » et religieuse : « dans l'éducation de la foi », « dans la prière et la communion » ou par « les sacrements ». Célébrer est signifier son existence, la revendiquer. L'Eglise locale veut que ses fidèles soient fiers d'eux, de ce qu'ils représentent et ouvre aussi « la

porte » à ceux qui pour des raisons d'anonymat ou de « honte » se sont éloignés d'elle, comme les non baptisés, les « redécouvrants ». L'attention est mise sur une catégorie de population à reconquérir : ceux qui ne s'approchent de la foi qu'en certaines occasions.

Envoyer : L'histoire de l'Eglise est une succession ininterrompue d'envois. L'envoi requiert une communication entre le messager et le destinataire, dans une connaissance réciproque. Par le baptême et la confirmation, les chrétiens sont constitués comme envoyés pour porter au monde « la bonne nouvelle ». Cette thématique regroupe et dépasse toutes les autres. L'accent est mis aussi sur le fait que nul n'est envoyé tout seul..... C'est un appel à l'union des communautés et groupes qui font l'Eglise, dépassant les intérêts et la source évangélique de chacun de ces groupes.

A travers ces grandes thématiques, on peut voir en filigrane l'intérêt qui est porté à la multiplication et à la diversification des territoires, aux trajectoires individuelles tant sociales que spirituelles et à la reconnaissance d'une géographie des communautés religieuses importantes mais qui doit être transcendée. Territoires, individus et communautés sont au cœur de ce questionnement qui va conduire donc à une refonte complète du diocèse de Saint Etienne tant dans ses structures territoriales (de 244 à 29 paroisses), que dans son fonctionnement (outils, personnels, messages, calendriers....). En ce qui concerne Saint Etienne, la démarche de renouvellement s'est aussi appuyée sur une étude sociodémographique doublée d'une tentative d'établir une typologie des quartiers de la commune.

B .Un outil complémentaire d'analyse dans la recomposition paroissiale de Saint Etienne : le bilan socio-démographique et la typologie des quartiers Stéphanois

Le travail conduit par EPURES (agence d'urbanisme de la région stéphanoise) à partir du recensement INSEE de 1990 voulait rendre compte de l'évolution de la population et du logement à partir de différents indicateurs comme : catégories socioprofessionnelles, taux d'activité, taux de chômage, évolution démographique, taille des ménages, population du parc social, taille des logements... Le découpage en 47 quartiers, soit 19 de plus que l'INSEE, voulait offrir une image plus fine des variables observées. La limitation de ce travail tient à la fois de son statut : production d'une agence d'urbanisme et d'une réalité pastorale bien plus difficile à cerner en milieu urbain qu'en milieu rural où les recompositions territoriales se posent en des termes quantitatifs, de paroissiens, de prêtres et de finances et non d'appréciations des réalités sociales et comportementales.

En 1990, la population totale de Saint Etienne s'établissait à 199528 habitants (185 000 aujourd'hui pour une métropole de 380000). Sur la période 1982 – 1990, la ville avait perdu 5000 habitants, au profit des communes périphériques. Cette décroissance n'était pas uniforme. Elle affectait les quartiers de l'hyper centre et ceux de la couronne sud est (de Bellevue à Monthieu). Les autres quartiers affichaient soit une stabilité (Bergson) soit une progression (Bizillon Centre Deux). D'après le recensement, les personnes isolées et les familles nombreuses se différenciaient nettement dans leurs

modes de répartition spatiale, opposant le centre de Saint Etienne à sa périphérie. La taille des ménages tendait aussi à s'accroître au fur et à mesure que l'on s'éloignait du centre. A l'inverse, les familles nombreuses se retrouvaient plus majoritairement dans les quartiers d'ensembles d'habitat social périphériques : Tarentaize, Montreynaud, Montchovet... Quand aux quartiers péricentraux, ils présentaient une meilleure mixité des tailles des ménages.

Lorsque l'attention est portée sur l'accompagnement dans les trajectoires individuelles et la rencontre de l'autre, surtout dans les moments difficiles, les critères d'activité et de chômage mais surtout leur répartition territoriale sont des facteurs d'analyse sociale fondamentaux, même s'ils ne doivent pas occulter d'autres critères comme l'isolement par exemple. Le taux d'activité de la population stéphanoise s'élevait à 42%, son taux de chômage à 15%. Les distorsions spatiales étaient importantes. C'était dans les quartiers centraux et dans ceux de la périphérie (Montreynaud, Terrenoire et Côte Chaude) que les inactifs étaient les plus représentés, à l'inverse des quartiers de « première couronne ».

La géographie de la répartition de la population active occupée selon la position socio-professionnelle présentait certaines similitudes avec un modèle concentrique classique d'évolution urbaine :

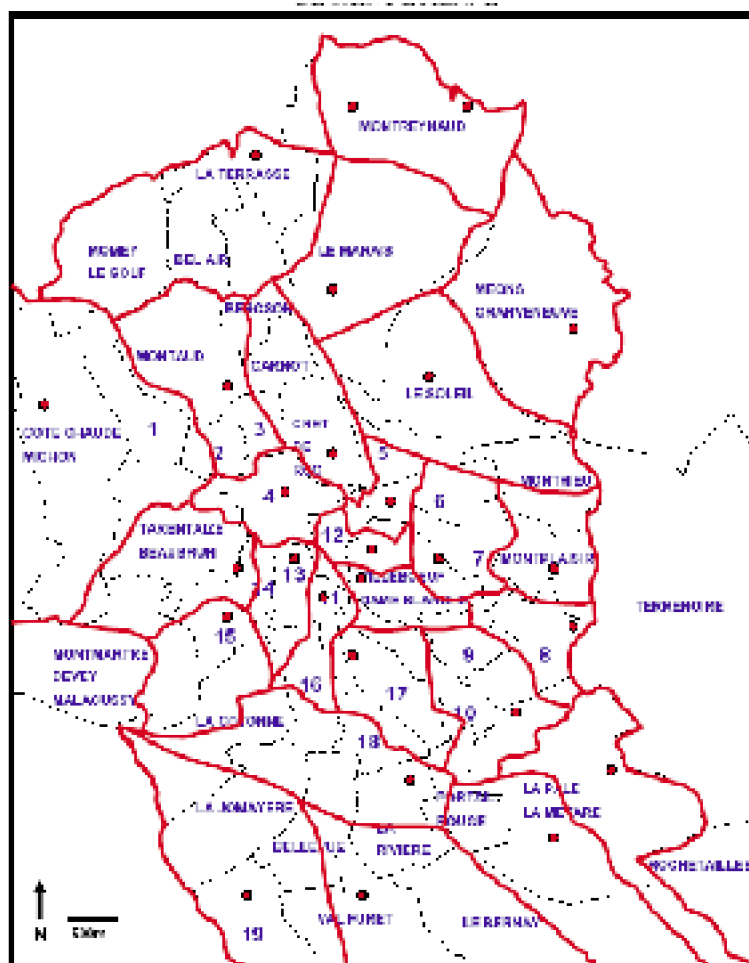
- les cadres comptaient en 1990 pour 11% des actifs occupés. Ils résidaient préférentiellement dans les quartiers sur la dorsale de la « Grand'Rue » ou à proximité, de la Terrasse à Bellevue, et sur un axe résidentiel Villeboeuf – La Métare, avec une concentration particulière sur le cours Fauriel.
- les employés et les professions intermédiaires (25%) se répartissaient majoritairement dans les quartiers péricentraux et de première couronne, notamment, aux entrées de villes comme Bergson, Bellevue ou dans les secteurs de Beaulieu ou Montplaisir.
- les ouvriers restaient représentés dans les quartiers anciens, proches de l'hyper-centre comme Châteaucreux, Crêt de Roc ou dans les faubourgs à vocation industrielle ancienne, en « reconversion », comme Beaubrun, Tarentaize ou La Rivière. Mais ils caractérisaient surtout la structure socioprofessionnelle dominante des quartiers périphériques comme Méons ou Montreynaud.

La typologie des quartiers établie lors de cette enquête permet de dresser une cartographie assez représentative des réalités stéphanoises – à grande échelle- même si elle ne doit être considérée comme « parfaite ». Toutefois, cette étude a permis de dresser des caractéristiques générales ou très localisées qui corroborent l'ensemble des analyses menées sur la ville depuis une trentaine d'années⁸⁵. Par exemple, l'axe central, « La Grand'Rue », correspond aux plus fortes populations de personnes âgées et de personnes seules, tandis que les taux élevés d'étrangers, de chômeurs, de jeunes et de familles nombreuses caractérisent plutôt les quartiers périphériques, du péricentre aux

⁸⁵ se reporter aux travaux du CRESAL, du CEF, les analyses de MM François TOMAS, André VANT ou encore les recherches du sociologue Jean Noël BLANC.

grands habitats social des années 60-70. Cette étude permettait de dégager pour 1990, trois grandes catégories de quartiers :

- **Les quartiers à symptômes de déséquilibre social** : ils correspondent à des territoires de déqualification urbaine et des foyers d'exclusion. Ces quartiers rassemblent les populations étrangères et sont particulièrement touchés par le chômage. Ils se scindent en deux sous ensembles distincts : Les *quartiers périphériques* où le parc d'habitat social domine et où les indicateurs démographiques sont positifs : croissance de population, forte proportion de jeunes et de familles nombreuses. *Les quartiers centraux*, au bâti ancien. Il est intéressant de noter que se sont des quartiers où l'action politique s'est fortement développée ou amplifiée récemment : Chateaufort, Crêt de Roch, Tarentaise, Préfecture...
- **Les quartiers de l'équilibre apparent** : ils ne s'inscrivent pas dans des valeurs extrêmes. Il semble y régner un certain équilibre mais cet équilibre est précaire. Quartiers centraux (Hyper Centre, Carnot, Badouillère), de première couronne (Le Soleil, La Vivaraize) ou de seconde couronne (Terrenoire, Côte Chaude), ils sont des espaces sensibles, laboratoires des évolutions qui marqueront l'évolution globale de la ville dans la décennie suivante.
- **Les quartiers favorisés mais plutôt vieillissants** : situés aux entrées nord et sud de la ville et dans son quart nord-est, ils représentent un ensemble de quartiers « où il fait bon vivre » (catégories sociales favorisées, confort du logement, chômage réduit...) . La situation démographique tendait à évoluer vers le déséquilibre ; Ces quartiers sont composés de sous ensembles aux caractéristiques différentes : Fauriel, Bizillon-Bellevue, La Métare- Montplaisir, Bel Air-Bergson-La Terrasse, La Cotonne.



1. GRAND CLOS 2. JARDINIER 3. PREFECTURE 4. HYPERCENTRE 5. CHÂTAULIERE
 6. ST FRANÇOIS 7. LA RICHELANDIÈRE 8. MONCHAUVET 9. BEAULIEU 10. FAUREL
 11. ST ROCH 12. CHAVANELLE 13. BADOULIÈRE 14. COLLINE DES PINES 15. TANDY
 16. BULLION CENTRE DEUX 17. LA VERRAZIE 18. VAL-ROUGE 19. SOLAIRE

Fig 2

Fig. 2 : « ANCIENNES » PAROISSES ET QUARTIERS DE SAINT ETIENNE

IV. Le temps des propositions : L'Assemblée Diocésaine du 17 Février 1996

Cette étape cruciale a amené à recentrer le débat et les interrogations autour de quatre grands thèmes, devenus chantiers : la solidarité, les communautés, les ministères et la formation. A travers l'analyse des comptes rendus de ces quatre chantiers, on voit poindre en filigrane l'éventail des dimensions à prendre dans la recomposition du diocèse tant dans ses territoires, son fonctionnement que ses missions. Ils illustrent les interrogations et les thématiques développées dans cette thèse où individu ne va pas sans communauté, territoire sans réseau, prêtre sans équipe de laïcs, pratiquant sans militant. C'est à une mosaïque de comportements, de réalités et donc de territoires et de temporalités que l'Église diocésaine de Saint Etienne a dû faire face pour mener sa transformation.

La solidarité : le débat s'est articulé autour de trois points : *quelles solidarités ?* L'accent est mis sur les solidarités humaines, dans un souci de transcender les solidarités religieuses. L'éducation, le travail, l'engagement civique, syndical et politique sont mis en avant. *Quelles paroles d'Eglise ?* les actes sans parole n'ont de sens. L'Eglise doit rappeler des exigences pour une vie société. Elle doit s'ouvrir doublement au monde. *La solidarité est nourriture de la foi, la foi est nourriture de la solidarité, à quelles conditions ?* Il est question ici, de donner sens, ne pas opposer foi et monde, aider les individus à devenir des être pleins, en dehors de l'Eglise. L'objectif de cette thématique était de faire prendre conscience et révéler aux chrétiens qu'ils font partis de l'humanité commune. L'Eglise cherche à proposer des lieux de réflexion sur la « parole sociale » de celle-ci. La quête de visibilité forte est affichée. L'institution veut aussi récupérer les différents mouvements de solidarités, toutes ces communautés qui gravitent sans pour autant être satellisées : « *A l'intérieur de l'Eglise, qu'il y ait bien collaboration entre les instances de solidarité. Que le conseil de la solidarité soit plus visible*⁸⁶ ».

Les communautés : c'est certainement la pierre angulaire de la recomposition. Se croisent en effet, des impératifs purement fonctionnels (nombre de prêtres en baisse, administration coûteuse) – même si comme nous venons de l'analyser, cela n'est jamais évoqué dans le discours diocésain- à une attention à la pluralité des comportements religieux. L'enjeu était de chercher et de mettre en place une nouvelle organisation diocésaine. Communautés et assemblées sont synonymes tout au long de la réflexion et le devenir de la paroisse, en nombre, en fonctionnement ou en tant que concept en est au cœur. Les interrogations furent nombreuses : faut-il regrouper les paroisses ? Peut-on considérer localement que la paroisse n'est pas une communauté unique ou est-ce un lieu de rencontre et de communion entre des communautés diverses ? La réponse fut commune et proposa une véritable idée, un concept même : une communion de communautés.

Elle reflète tout d'abord une manière dynamique de concevoir l'Eglise, dans le sens où elle implique la mise en mouvement et la rencontre. C'est aussi une prise en compte des nombreux groupes et équipes qui structurent la vie et la mission de l'Eglise. Enfin, elle admet l'existence d'une mosaïque de communautés, en accord avec les réseaux de vie, avec des perspectives et des buts précis, chacune reconnue mais nécessaire à la vie de l'Eglise, sorte de « supra communauté ». Concevoir l'Eglise comme une communion de communautés évite de confondre unité et uniformité et dépasse l'esprit de clocher. Cette perspective semble être plus en accord avec les réalités. Il est question de décroisement plus que de fusionnement, de créer des lieux et des rassemblements qui respectent l'identité propre de chaque individu, de chaque communauté mais en les inscrivant dans une mission commune avec un souci particulier pour faire aimer l'Eglise aux jeunes.

Cette idée amène nécessairement des interrogations : parle-t-on d'une nouvelle paroisse ? Dans quel cadre institutionnel cette « communion » doit-elle se mettre en place ? Elles trouvèrent leurs réponses dans l'intervention de l'évêque diocésain : « *La communion de communautés passe par la création de nouvelles paroisses, de paroisses*

⁸⁶ « *Chrétiens en marche* », p5 n° 276, 10 Mars 1996

nouvelles. Mais quand on parle de communion de communautés, cela veut dire qu'il y a des communautés ecclésiales de base [...] Dès qu'une communauté se fonde, si petite soit-elle, elle a besoin d'appui pour vivre. Pour grandir, pour se développer, ces petites communautés doivent pouvoir former avec d'autres des communautés plus larges⁸⁷ ».

Cependant, cette communion de communautés n'occulte pas la question du territoire. On retrouve d'ailleurs, dans les intitulés d'interrogations de nombreux paroissiens, une certaine mise en parallèle des recompositions paroissiales avec celles des institutions civiles : « *Au moment où l'administration publique se « territorialise » et se décentralise, ne serait-il pas paradoxal que l'Eglise s'oriente vers des regroupements ?* » ou encore « *Dans nos propositions pour « faire Eglise » sommes-nous attentifs aux diverses mobilités et aux communautés choisies ? Comment sommes-nous attentifs aux lieux qui peuvent se distendre ou se renouveler ?* » Ces deux questions sont intéressantes dans la mesure où la décentralisation est perçue comme un principe allant à l'encontre du regroupement alors qu'il s'agit d'un transfert de territoires à une autre échelle de gestion et d'animation : la région, la métropole ou la communauté de communes. Le thème du « réseau » est présent dans la seconde interrogation à travers la flexibilité et la mobilité qui iraient à l'encontre du principe de territoire. Or, un réseau n'est-il pas une forme de territorialisation ?

Les ministères : cet atelier complétait celui sur les communautés dans la mesure où il revêtait un double caractère, organisationnel et fonctionnel. En 1996, le diocèse de Saint Etienne comptait 132 animateurs en pastorale (salariés et bénévoles), 24 équipes d'animation pastorale (environ 100 personnes), 10 diacres, 283 prêtres (165 de plus de 65 ans, 29 de moins de 50 ans). Cet état des lieux montrait deux réalités : un nombre de prêtres insuffisant au regard du droit à la retraite et des laïcs en nombre croissant exerçant des responsabilités importantes. Un certain conflit semblait s'être établi entre les ministères baptismaux et ordonnés, chacun ne sachant plus trop où se situer, quelles missions accomplir et sur quelles légitimités. Il fut affiché une volonté de clarifier cette situation, de construire des équipes où prêtres, membres de l'Eglise et laïcs travaillent ensemble, chacun à leur place. Le prêtre demeure le seul à être capable d'administrer les sacrements et la paroisse, même nouvelle demeure indissociable de la présence d'un prêtre à sa tête. Mais son activité évolue, il n'est plus celui qui doit exercer toutes les activités, sa fonction mute en celle d'un modérateur. Le prêtre tempère ce qui devient excessif à l'institution diocésaine dans les comportements, les attentes et les structures « parallèles » en œuvre dans la paroisse nouvelle dont il a la charge. Il en régularise le fonctionnement en encadrant et déléguant les autres activités aux laïcs.

Cet atelier voulait amener à penser en termes de services, plutôt que d'autorité ou de fonctionnarisme. Cette vision est souvent partagée dans les réflexions autour des services publics⁸⁸, l'efficacité (quels sont les outils et les structures les plus adaptés à la demande – dans ce cas là, les équipes et les individus) et l'efficacité (produisent-ils les effets escomptés) en sont les moteurs. Elle se complète par un désir de penser les

⁸⁷ Propos tenus lors de l'Assemblée diocésaine et rapportés dans « *Chrétiens en marche* », p 9, n°276, Mars 1996

⁸⁸ PADIOLEAU JG, 2002, « *Le réformisme pervers : le cas des sapeurs pompiers* » Puf, Paris

ministères en termes de collégialités plutôt que d'organisation pyramidale ou rigide même si le ministère presbytéral devient celui de la présidence des communautés et que les autres ministères, diaconaux et laïcs demeurent complémentaires.

La formation : Ce dernier chantier voulait que se créés les conditions d'accompagner les personnes dans leur formation de « chrétien » que cela soit pour répondre à une prise de responsabilité ou dans le développement spirituel personnel. Le souci de vivre dans son temps est aussi affiché avec la volonté de se servir de tous les moyens de communications actuels. La formation doit aussi permettre à l'Eglise de « se faire entendre », non seulement par les membres des communautés, de la communautés diocésaine mais aussi par les populations n'en faisant pas partie.

Enfin, l'institution entendait créer les conditions d'une meilleure formation de l'ensemble des communautés afin d'accompagner les ministères laïcs et ordonnés. Il est question aussi de pouvoir une fois de plus encadrer les mouvements spirituels et autres qui eux, offraient une formation souvent poussée, qui entrait en concurrence avec celle –même faible- de l'Eglise diocésaine.

C'est donc, après cette longue préparation de deux ans, faite de discussions, d'échanges, de chantiers que furent promulguées en octobre 1996, les Orientations diocésaines, qui donnèrent le « coup d'envoi » de la recomposition paroissiale.

V. Les Orientations diocésaines : Le temps de l'action

Ce texte de 51 pages largement diffusé à travers le diocèse de Saint Etienne reprenait les quatre chantiers développés lors des assemblées antérieures qui en faisait autant d'orientations, présentait les modifications profondes qu'allait connaître le diocèse stéphanois. Des quatre thèmes, celui qui se trouve au coeur de cette thèse est celui intitulé : COMMUNAUTES. Il est le plus symptomatique de toutes les réflexions autour de la nécessité de recomposer les modes de territorialisation de l'Eglise comme son fonctionnement. Toutes les dimensions de la communauté y sont envisagées : la conceptualisation, les territoires et les modes de territorialisations qui y correspondent ainsi que leur fonctionnement et les transformations qu'elles engendreront sur celui de l'Eglise diocésaine.

A. des communautés appelées à vivre une communion... :

Le diocèse est composé d'une mosaïque de communautés « *nées et toujours à naître de l'annonce de l'Evangile* ⁸⁹ ». C'est une double reconnaissance : celle de la pluralité des comportements religieux et celle de l'existence d'une multitude de territoires, rompant avec l'idée d'homogénéité des paroisses. Petites ou grandes, leur terrain apostolique et leurs objectifs sont variés. Pour retranscrire cette pluralité qui lui a souvent échappé car elle rejetait automatiquement toutes les personnes qui n'entraient pas dans le cadre de la communauté paroissiale, celle des baptisés assistants à l'office dominical, l'Eglise choisit de les définir comme communautés de base. Ces groupes sont présents dans les

⁸⁹ *Les Orientations diocésaines*, p 21, Octobre 1996

aumôneries scolaires, les groupes d'adultes, de jeunes ou d'enfants, dans les groupes de prières, les équipes de catéchuménat, de catéchèse, d'éveil à la foi, chez les personnes malades, handicapées, etc, etc.

Il y a donc une reconnaissance de ces communautés et de leur légitimité tout en les inscrivant dans une communion, large et nécessaire, l'Eglise. Le travail est de pouvoir élargir le regard, d'inscrire la vie d'un groupe, d'une équipe, donc d'une communauté dans une réalité ecclésiale plus large à savoir un mouvement, un service ou une communauté charismatique. Mais aussi de prendre conscience que bien des chrétiens, membres de mouvements participent aussi à la vie paroissiale. Le besoin se faisait sentir de mettre davantage en communion les diverses communautés les unes avec les autres. Cette communion diocésaine est appelée à se réaliser dans, comme le soulignait le *Christus Dominus* de Vatican 2 : « *cette portion du peuple de Dieu confiée à un Evêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur* ». La réalisation diocésaine de cette communion invitait à prévoir la création de paroisses nouvelles, perçues comme autant de cellules du diocèse, appelées à être elles-mêmes des lieux de communion. Cette perception de la nécessité de créer de nouvelles paroisses vient du constat que les modes de vie avaient considérablement changé. Cela amenait logiquement à concevoir les paroisses de manière renouvelée, à la croisée des chemins de la population : « *Elle devra tenir compte de son territoire d'implantation (canton, quartier, petite ville, une zup....) mais aussi des réseaux de relations entre les personnes sur le plan tant social qu'ecclésial*⁹⁰ ».

B. Contre exemple : les communautés ethniques à Saint Etienne

L'illustration exemplaire du regroupement par affinité culturelle est celui des communautés ethniques. Portugais, Africains, Vietnamiens, Italiens ou Polonais, chacun de ces catholiques « venus d'ailleurs », pratique sa foi de manière déracinée. Ils importent leurs propres pratiques, leurs propres modalités territoriales. Une question a naturellement émergée lorsque notre étude débuta : de quelles manières leurs histoires individuelles et leur « différences » sont-elles prises en compte dans les paroisses nouvelles ?

A l'échelle de l'agglomération stéphanoise se sont mis en place des communautés regroupant les populations par pays d'origine ou par culture d'origine : constituent-elles de véritables relais pour que chacun des membres prenne pleinement sa place dans l'Eglise locale ? Sont-ce des territoires de replis, d'ouverture ? Quelles relations entretiennent-elles avec l'ensemble des structures en œuvre dans la paroisse nouvelle ? Telles sont les interrogations qui peuvent découler du choix de l'étude de ces pratiques. Deux écueils restaient à éviter :

- l'assimilation totale qui gomme toute la culture et l'histoire des migrants
- la juxtaposition qui consiste à renvoyer chacun à sa différence et à laisser se former des « communautés ghettos », repliées sur leur identité culturelle, au risque du développement d'un communautarisme, bien loin de l'idée de « communion de communautés ».

⁹⁰ *Les Orientations diocésaines*, p 22, Octobre 1996

Le discours prôné par l'évêque était celui « *d'une mosaïque de communautés nées et toujours à naître de l'annonce de l'évangile* ». Les mêmes Orientations Diocésaines insistaient sur cette nécessaire communion : « *Dans le département de la Loire, les populations d'origine étrangère constituent des communautés importantes. L'évangile invite tout particulièrement les chrétiens à rendre possible un vivre ensemble en favorisant les rencontres* ⁹¹ ». Si la catholicité puise sa force dans la foi au même dieu, elle est aussi vivifiée par l'ouverture aux différences des uns et des autres. Il ne s'agit pas seulement d'accueillir les autres ou de colorer la liturgie, il s'agit de devenir ensemble l'Eglise. Le discours est magnifique. Qu'en est-il dans la réalité ?

Sans parler de repli sur soi ou de communautarisme, certaines de ces communautés adoptent un comportement singulier, en marge des autres structures de la paroisse nouvelle. Là aussi il y a des degrés dont les raisons peuvent être soit d'ordre culturel : la communauté des gens du voyage, soit par un caractère de « diaspora » important : communautés italienne ou vietnamienne, d'autres, au contraire vivent leur particularisme dans une sorte d'émulsion collective, illustrant les principes prônés par les institutions diocésaines : les communautés polonaises, portugaises (individuellement) et africaines (collectivement).

De la communauté à un certain communautarisme

Les 2000 membres de la communauté tzigane n'ont ni pratiques régulières, ni rassemblements localisés. Ils assistent essentiellement à des pèlerinages mariaux et sur le diocèse l'association ARIV œuvre à la reconnaissance d'une communauté qui souffre d'une image aussi caricaturale que ridicule sur laquelle nous ne reviendrons pas. En de rares occasions, ils participent à l'animation des premières communions mais il n'y a ni trace comptables, ni témoignages de leurs participations.

Les communautés italiennes et vietnamiennes ont des structures, des distributions géographiques et des réalités différentes mais partagent une activité communautaire importante au détriment, sans jugement de notre part, d'une vie paroissiale dense. Les communautés italiennes sont composées de près de 10000 membres sur l'ensemble du diocèse (7920 passeports, chiffres INSEE) en comptant les naturalisés et descendants. Contrairement à la communauté vietnamienne (120 personnes), ce sont des populations dont la présence dans le diocèse est très ancienne (XIXème siècle). Autre différence, leur distribution est sur l'ensemble du territoire diocésain alors que pour les seconds, leur localisation est quasi-exclusive sur la paroisse Saint Vincent de Paul – le quartier de Montreynaud. Malgré leur dispersion, les communautés italiennes sont regroupées au sein du relais « *Comunità Italiana* » de la paroisse Saint Etienne. Elles se réunissent régulièrement à Firminy, Saint Chamond, Rive de Gier et Saint Etienne. Elles disposent d'un encadrement important composé de 32 laïcs et d'un prêtre. Leurs activités sont nombreuses et elles organisent leurs propres pèlerinages. La communion des communautés chère aux instances diocésaines est réalisée lors de la Fête des Peuples, le jour de Pentecôte.

De son côté, la communauté vietnamienne se réunit une fois par mois et les activités

⁹¹ P 14, § 325

pèlerines ou culturelles sont organisées directement à l'échelle de la région Apostolique Centre-Est. Même l'information ne leur est apportée que par un bulletin régional : *Thann-Gia* (Sainte Famille). L'animation est assurée par un prêtre venant de Lyon. Ils apparaissent comme la communauté la plus marginalisée.

Ni assimilées, ni juxtaposées

A l'instar de leurs homologues italiennes, les communautés polonaises et portugaises ont une présence ancienne sur l'ensemble du diocèse et encore plus dans l'agglomération stéphanoise. L'exploitation de la houille dans le bassin de l'Ondaine et le développement de l'industrie à Saint Etienne sont les raisons de la présence d'une communauté polonaise assez importante. Même si elle n'est pas comptabilisée, on comptait en 2002, 250 foyers dans la mission catholique polonaise (Dom Polski). Ils développent une vie communautaire tant religieuse que culturelle à travers diverses activités et se réunissent mensuellement à La Talaudière, Rive de Gier et Feurs. Située dans la Paroisse Saint Vincent de Paul, la mission entretient « *des liens cordiaux avec le P.Gérard Riffard* » d'après Mme KAPUSCIAK, membre de cette communauté. Les seuls échanges – relatifs-avec les autres communautés ne se traduisent qu'à travers les processions en costumes folkloriques lors de la Sainte Barbe ou par l'intermédiaire des pâtisseries lors des fêtes des peuples ! Individuellement, les membres de ces communautés participent à toutes les formes et expressions de la vie paroissiale.

Les communautés portugaises elles offrent un visage plus contrasté. Les membres interrogés mettent en avant le fait qu'ils « *ont pris leur place dans la société par le travail* » et que « *la vie des communautés portugaises a évolué au cœur de la vie en France* ». Ils semblent sensibles aux bouleversements que connaissent société et Eglise. Actifs dans de nombreux mouvements et réseaux comme l'ACO ou la JOC, ils ne sont pas pour étant « *déconnectés* » des réalités de leurs communautés et s'organisent tant bien que mal pour faire valoir leurs droits, que cela soit là aussi, dans l'Eglise ou dans la société. Attention et ouvertures semblent être les maîtres mots de leurs pratiques et en complément de leurs pratiques régulières, les communautés portugaises se réunissent mensuellement à Saint Etienne, St Chamond, Terrenoire, Andrézieux, Montbrison, St Galmier et Sury Le Contal. Communautés solidaires, elles illustrent assez bien l'idée défendue par les institutions diocésaines.

Enfin, de toutes les communautés africaines paraissent être les plus « *immergées* » dans les formes et les modalités de la pastorale diocésaine. Elles jouent un rôle important dans l'animation auprès des jeunes, dans la chorale et la préparation aux différentes fêtes marquants les temps forts de la vie de chacun des individus. Elles n'ont pas d'existence communautaire religieuse contrairement à toutes les autres communautés ethniques présentes dans le diocèse de Saint Etienne.

Dans ce jeu des échelles, l'ouverture des communautés religieuses à la société qui les entourent et dont elles sont à la fois une des temporalités et des composantes conjointement, est mise en avant. Elles doivent se trouver en situation de dialogue permanent avec la société, dans la diversité de ses choix sociaux, politiques et dans ses aspirations.

C.... nécessitant une nouvelle organisation :

Pour vivre la communion des communautés, il semblait nécessaire de renouveler la définition, l'étendue et l'activité des paroisses. Ce sont elles qui devront réaliser concrètement celle-ci et par conséquent, leurs structures et leurs objectifs seront adaptés pour prendre en compte la situation actuelle. La réalité des communautés chrétiennes, le nombre prévisible de prêtres ainsi que la nécessité de maintenir une diversité des formes de leur ministère, conduisaient l'institution diocésaine à remplacer les paroisses actuelles par des paroisses nouvelles. Elles seront nécessairement moins nombreuses, s'appuyant sur les expériences des secteurs et des groupements actuels de paroisses. C'est l'image du carrefour qui illustre le mieux ce que voulait être la paroisse nouvelle.

Le géographe peut ainsi conclure que les lois de l'espace ont changé et que « la paroisse –maillage » est devenue « paroisse nouvelle-treillage ». La première renvoie à une appropriation et à une gestion qui divisent les territoires en parcelles, en circonscriptions, quand au second, elle fait bien entendu référence aux réseaux, avec des formes et des intersections, des relais pour la relance des énergies et des passages plus ou moins obligés. Cette conclusion est confortée par la volonté d'instaurer dans ces paroisses nouvelles des relais, des lieux de proximité au service des personnes qui souhaitent rencontrer l'Eglise. Cette nouvelle réalité communautaire et territoriale est aussi amenée à être vécue par le partage des responsabilités et la complémentarité des ministères (ordonnés et baptismaux), regroupés au sein d'une équipe pastorale, animée par un prêtre. La logique de cette organisation est que les prêtres exercent leur ministère avec une équipe pastorale comprenant des diacres et des animateurs en pastorale, le tout dans une plus grande collaboration et une meilleure répartition des tâches. Tous ces individus et toutes ses équipes seront réunis dans un conseil pastoral de paroisse qui n'est pas sans rappeler le conseil presbytéral des paroisses huguenotes.

D. des priorités pastorales :

Elles s'apparentent à des stratégies de positionnement accompagnées par des méthodes afin de répondre aux attentes des pratiquants, pour la plupart flottants en les canalisant pour en faire autant de rendez-vous institutionnalisés. L'office du dimanche est toujours la célébration principale. L'eucharistie conservera sa dimension paroissiale. Les célébrations de l'Eucharistie dominicale devront favoriser des assemblées de fidèles venant des diverses communautés de bases. Le maintien de cette célébration devra être assuré dans les relais paroissiaux même si cela ne pourra se faire tous les dimanches.

Mais l'accent est mis sur « l'accueil, la préparation et la célébration des grandes étapes de la vie ». Cela s'adresse aux populations qui ne sont pas encore membres de l'Eglise. Cette attention est nouvelle car jusqu'à présent, toute cette population était volontairement tenue à l'écart car, n'étant pas baptisés, les individus s'excluaient automatiquement de l'Eglise. C'est une véritable stratégie à la fois de reconquête et de contrôle territorial. Baptême, confirmation, mariage et funérailles sont autant de moments clefs qu'il s'agit d'accompagner et d'encadrer.

Cela va dans le sens que l'individu vient avant tout acquérir une bien symbolique, un

sacrement qu'il interprète et investit d'une dimension toute autre que religieuse. Cependant, l'institution diocésaine souhaite faire de ces rencontres autant de potentialités de faire entrer en communion ces communautés avec l'objectif de les inscrire dans la mission qui leur incombe naturellement. Les lieux deviennent carrefours, le réseau rejoint le territoire.

L'éveil et l'éducation de la foi constituent les derniers points sur lesquels l'institution diocésaine insiste comme outils et composants de la paroisse nouvelle. Mais le rapport s'inverse et c'est désormais l'Eglise qui va à la rencontre de ces populations, en prenant conscience « *du cheminement de chacun* » ou de la nécessité de faire « *des propositions de plus en plus diversifiées* ».

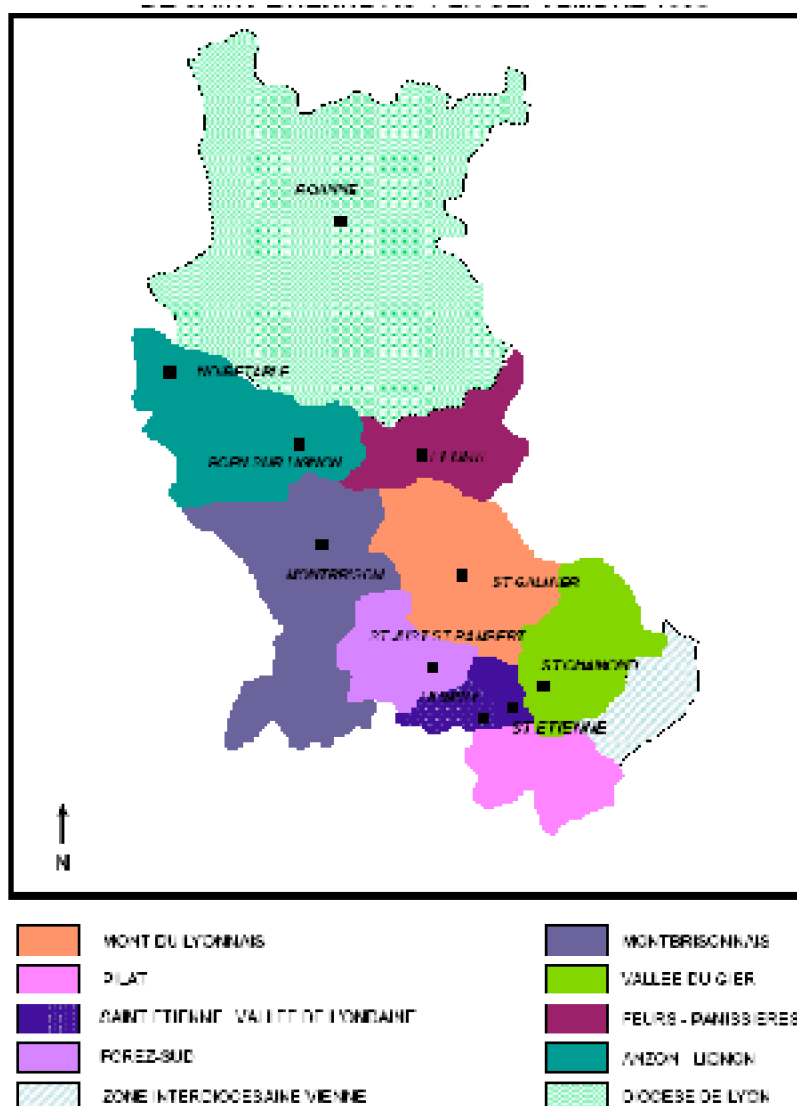


Fig. 3 : LES ZONES PASTORALES DU DIOCESE DE SAINT ETIENNE AU 1 ER SEPTEMBRE 1996

CHAPITRE 2. « Les paroisses nouvelles : une structure voulue en accord avec les « bassins de vie » stéphanois »

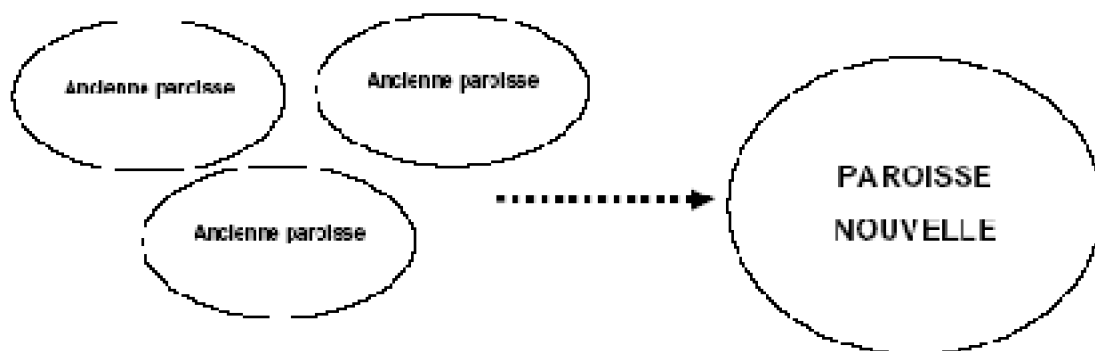
Comme nous l'avons abondamment montré auparavant, le phénomène de recomposition des paroisses amène nécessairement une réflexion sur la définition et l'usage qui sont fait du territoire. Le territoire dans la paroisse nouvelle où les personnes vivent, contribue à un sentiment d'appartenance et est constitué autour de différents pôles. Dans le diocèse de Saint Etienne, neuf ont été ainsi identifiés et hiérarchisés. Nous les développerons ultérieurement. Première approche donc, identitaire mais dont les contours géographiques restent flous dans la mesure où l'expression de ces neufs pôles peut se faire sur un espace à géométrie variable. La paroisse est à la fois une réalité spatiale mais identitaire. La définition s'étoffe d'une seconde approche, plus communautaire celle là, qui fait de la paroisse l'ensemble des catholiques et des non catholiques qui vivent dans un ensemble spatial précis, à savoir, celui décrit dans la première partie de la définition de la paroisse et de son rapport au territoire.

Ces deux composantes nécessitent de prendre en compte les différents degrés d'appartenance à l'Eglise, la variété des demandes, à imaginer les formes d'une présence missionnaire, assurant un juste équilibre entre les pratiquants réguliers, les non pratiquants et les occasionnels sans lien à l'Eglise et les personnes d'autres confessions. Ainsi chaque équipe pastorale gère une série de distances et d'écart qui sont comme autant d'appels, du moins tel est le message martelé par l'institution diocésaine. Une paroisse nouvelle n'existe que lorsque trois conditions sont remplies :

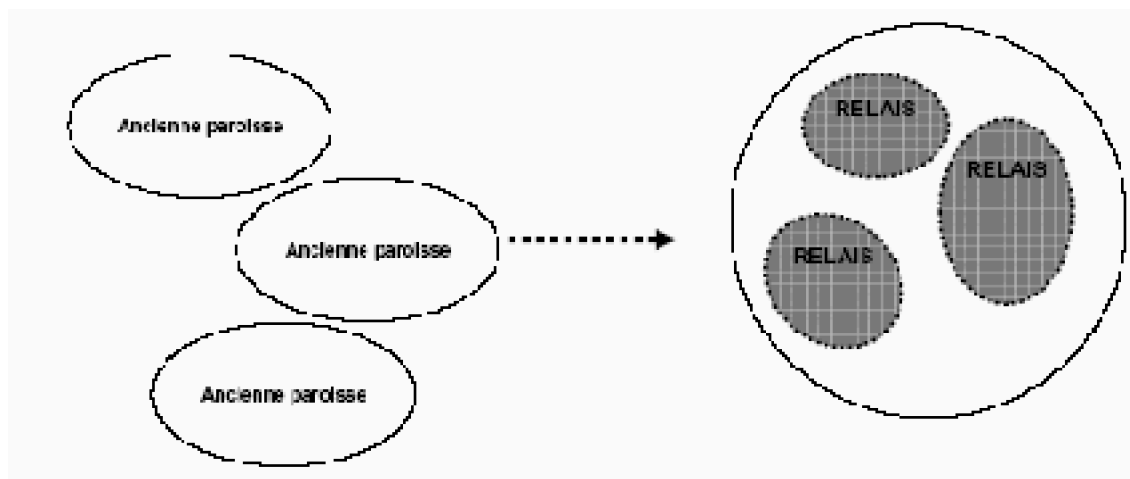
- il faut qu'il y est au moins 50 foyers
- qu'elle soit le lieu du rassemblement eucharistique hebdomadaire existe ; que la présence d'un prêtre y soit garantie ; qu'elle soit le lieu où existe un conseil pastoral où s'organisent les grands services catholiques comme l'accueil, la catéchèse et les sacrements et d'où partent des initiatives apostoliques.
- qu'elle soit la communauté où l'Eglise assure que les fidèles trouvent un exercice officiel de l'enseignement, de la sanctification et du gouvernement par un ministre ayant capacité pour réaliser l'unité d'exercice de ces dernières.

Les modalités de la constitution des paroisses nouvelles s'expriment à travers deux modèles:

FUSION : les anciennes paroisses fusionnent pour ne former plus qu'une seule et unique paroisse assurant une sorte de continuité et d'uniformité à quelque endroit et quelque population que cela soient. Il n'y a plus qu'un centre pour tous



FEDERATION : les anciennes paroisses s'associent pour ne former plus qu'une seule et unique paroisse mais où elles demeurent des relais assurant ainsi un maillage plus fin, un service plus adapté à chaque réalité territoriale.



En ce qui concerne l'ensemble des paroisses de l'agglomération stéphanoise, c'est le modèle dit par « fédération » qui fut adopté. Les relais sont ainsi maintenus et cohabitent avec une lieu central, où réside ou officie le prêtre en charge de la paroisse nouvelle. L'existence de relais permet le maintien d'activités autour d'équipes de chrétiens.

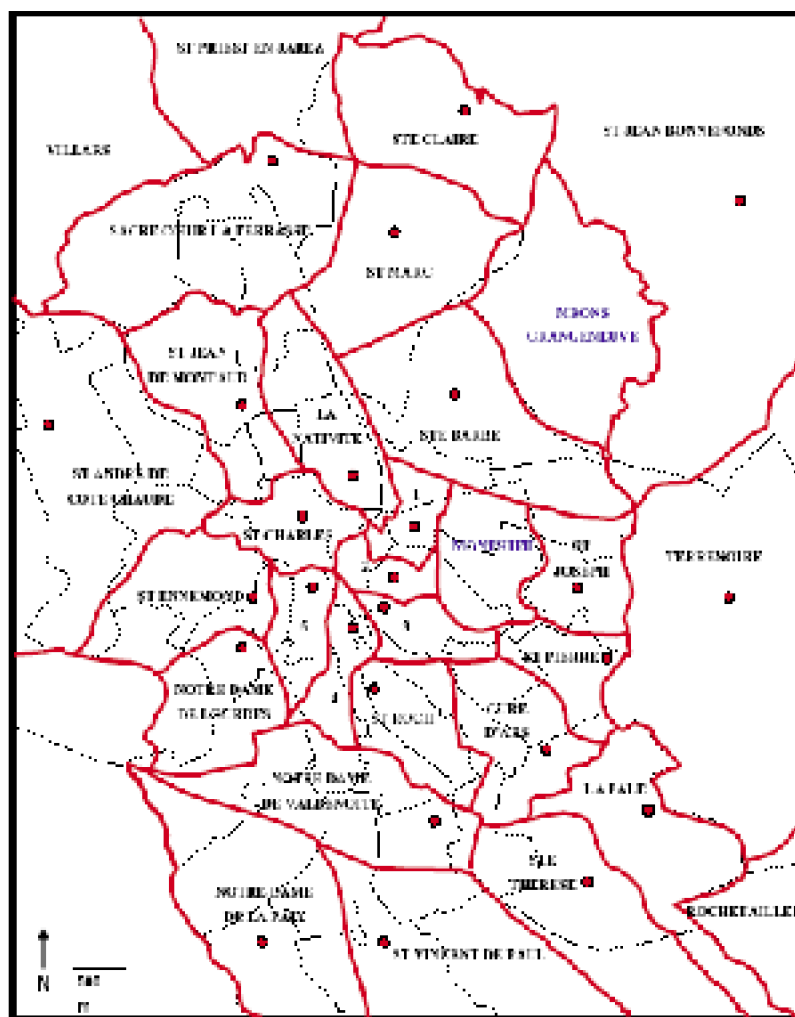
I. Nouvelle géographie paroissiale de l'agglomération stéphanoise

Le remodelage territorial du diocèse de Saint Etienne commença par un regroupement de paroisses en 9 zones pastorales. Ces ensembles regroupant les anciennes paroisses dans leurs limites « administratives » furent : Zone pastorale de Saint Etienne, de l'Ondaine, des Monts du Lyonnais, du Pilat, de Feurs-Panissières, Montbrisonnais, Anzon-Lignon, Forez-Sud et Vallée du Gier. Ce premier découpage prit acte le 1^{er} Septembre 1996, pour une période de 3 ans.

A. Le regroupement en zones pastorales : 1996 - 1999

A l'échelle de la zone pastorale de Saint Etienne et plus précisément les paroisses de l'agglomération, nous retrouvons les groupements suivants :

- St Charles, la Nativité, St Etienne, St Ennemond, St Louis, Notre Dame et Ste Marie formèrent le secteur de St Etienne Centre.
- St Jean Baptiste de Montaud et St André de Côté Chaude
- Le Sacré Cœur de la Terrasse, St Priest en Jarez et Villars
- St Marc, Le Centre Catholique de Montreynaud et St Barbe Le Soleil
- St François, St Joseph de Monthieu, St Jean Bonnefonds, Terrenoire et la Chabure
- Ste Marguerite, Le Curé d'Ars, Ste Thérèse, Rochetaillée et St Pierre de la Marandinière
- St Roch et Notre Dame de Valbenoîte
- Notre Dame de Lourdes, Notre Dame de la Paix St Vincent de Paul de Solaure et St Pierre St Paul de la Rivière.

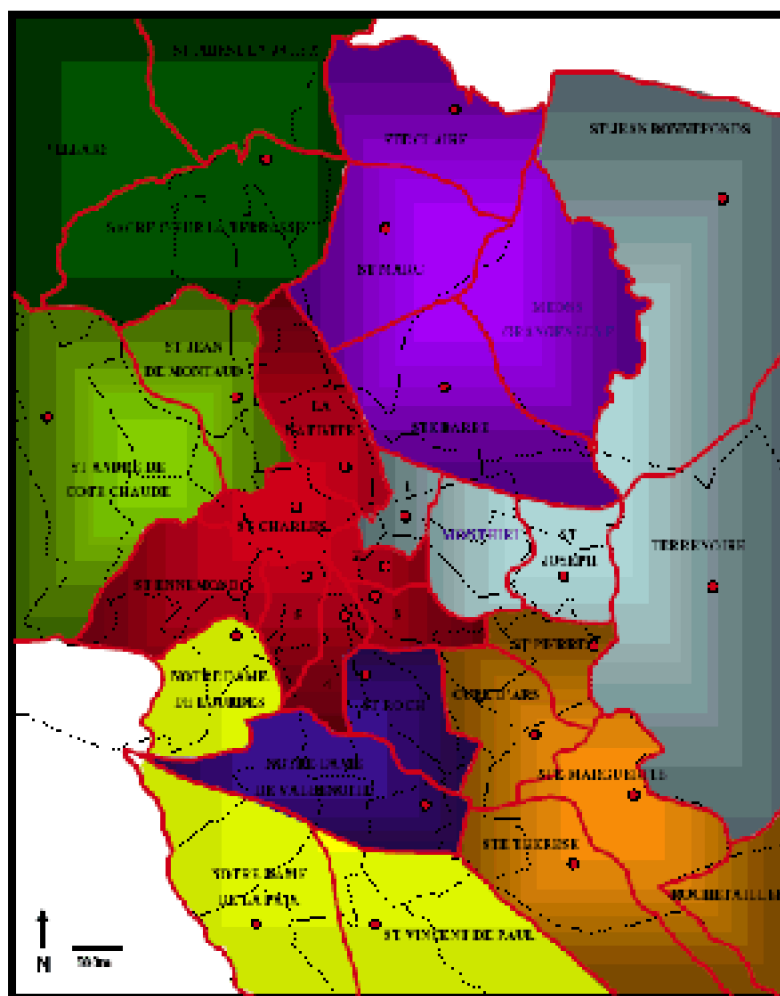


1. ST FRANCOIS 2. STE MARIE 3. NOTRE DAME 4. ST LOUIS 5. GRAND EGLISE ST ETIENNE

FIG. 4

— PAROISSE ■ EGLISE

Fig. 4 : LES « ANCIENNES » PAROISSES DE SAINT ETIENNE AVANT LES RECOMPOSITIONS



1. ST-FRANCOIS 2. ST-ETIENNE 3. NOTRE-DAME 4. ST-LOUIS 5. GRANDS-ETIENNE

Fig.5

Fig. 5 : GROUPEMENTS PAROISSIAUX PROVISOIRES EN 1996

Les choix furent dictés par les pratiques observées localement. Certaines anciennes paroisses avaient de nombreuses activités en communs (St Roch et Valbenoite ; les paroisses de Centre Ville) ou d'autres étaient déjà regroupées en secteurs comme les paroisses de la Terrasse, Villars et Saint Priest en Jarez. Pour les autres, la géographie physique ou sociale commanda les regroupements. Les caractéristiques inhérentes à Saint Etienne, décrites précédemment, en expliquent les modalités.

La période d'essai de trois ans s'acheva et un nouveau redécoupage fut mis en place. Il donna naissances aux paroisses nouvelles :

B. Les 8 paroisses nouvelles de l'agglomération stéphanoise.

Le nombre de regroupements proposé en 1996 ne changea pas et 8 paroisses nouvelles furent donc érigées. Toutefois, ces ensembles furent profondément remodelés, dépassant les cadres établis des anciennes paroisses pour un remodelage souhaité plus en accord

avec les réalités sociales et religieuses des populations stéphanoises. Tant et si bien qu'il fut difficile de dire que les paroisses nouvelles regroupaient la totalité des anciennes paroisses. Le concept de communion de communautés trouvait ici son expression. Les limites des recompositions n'étaient plus celles des paroisses ancestrales mais celles des modalités d'expression de la sociabilité religieuse contemporaine.

Les recompositions firent l'unanimité, excepté la paroisse nouvelle Ste Blandine, regroupant les quartiers St François, Monthieu et les communes de St Jean Bonnefonds et Terrenoire. Cette paroisse nouvelle ne relève que d'une très fébrile pratique commune et ce fut une recomposition de raison.... Les remodelages exprimaient une attention particulière à inscrire la paroisse nouvelle dans les « bassins de vie » des populations et ils furent conduits « *rue par rue, côté de rue par côté de rue* », soulignait Thierry MAGNIN.

Dans chacune des paroisses nouvelles, on ne trouva pas autant de relais qu'il n'y avait d'anciennes paroisses. Le plupart des édifices religieux présents furent conservés. On leur alloua de nouvelles fonctions. Tant et si bien que l'on retrouva les paroisses nouvelles structurées de la manière suivante :

- **Saint Etienne** : le regroupement Saint Etienne Centre ne fut pas fondamentalement bouleversé. Devenu la paroisse nouvelle de Saint Etienne, il conserva la totalité des anciennes paroisses qui le composait. La modification majeure fut la partition de l'ancienne paroisse de la Nativité avec la paroisse nouvelle de Notre Dame de la Joie. Les raisons évoquées furent celle de la limite nord du centre ville « *quelque part vers la place Carnot* » comme le présentait André VANT. Enfin pour des raisons d'équilibre spatial et démographique, elle se trouva amputée des parties sud des anciennes paroisses de St Marie, St Louis et Notre Dame. Elle est composée de 6 relais et d'une équipe pastorale de 18 personnes dont 7 prêtres et 1 diacre.
- **Notre Dame de la Joie** : la paroisse nouvelle Notre Dame de la Joie reprend les limites de l'ancien regroupement avec les mêmes ajustements pour des raisons d'équilibre et de pratiques sociales. Composée de trois relais, animée par une équipe dynamique de 8 personnes dont 2 prêtres et un diacre. Cette paroisse nouvelle est très active dans le réseau d'aumônerie des jeunes.
- **Bienheureux Antoine Chevrier** : du fait d'une expérience structurelle en secteur, le groupement proposé en 1996 ne fut que retouché. Elle forme une unité homogène. Cette paroisse nouvelle est l'illustration d'une recomposition réussie. Elle est composée de deux relais et d'une équipe pastorale de 12 membres permanents, dont 3 prêtres et deux diacres.
- **Saint Vincent de Paul** : devenu paroisse nouvelle, ce groupement n'a pas été particulièrement modifié au bout des trois années d'expérimentation. C'est un ensemble où la dimension missionnaire des recompositions trouve sa plus parfaite expression. Deux relais et une équipe de cinq personnes la structure.
- **Sainte Blandine** : cette paroisse nouvelle est la plus problématique et la plus emblématique des errances d'une recomposition paroissiale. Groupement ou paroisse nouvelle, elle est une structure imaginaire car elle ne correspond à aucune réalité sociale. Les communes de St Jean Bonnefonds et de Terrenoire demeurent

des entités à part entières où la logique de village est respectée. Composée de trois relais illustrant cette absence de communion, elle est animée par une équipe de 7 permanents dont 4 prêtres.

Saint Matthieu : comme la plupart des autres groupements, les modifications effectuées furent pour équilibrer, notamment en faveur de la paroisse nouvelle Saint Benoît. Comme la paroisse nouvelle précédente, l'équipe composée de 6 membres (3 prêtres) doit tenter de faire communion deux ensembles hétérogènes. Les quartiers de Saint Etienne (deux relais) et le village de Rochetaillée (1 relais).

Les deux dernières paroisses nouvelles de l'agglomération stéphanoise offrent des visages assez similaires. Composées toutes deux de 3 relais et animées par une équipe importante : 18 pour **Saint Benoît** (dont 3 prêtres et 1 diacre) et 13 pour **Saint Luc** (dont 4 prêtres). Toutes deux sont des paroisses dynamiques.

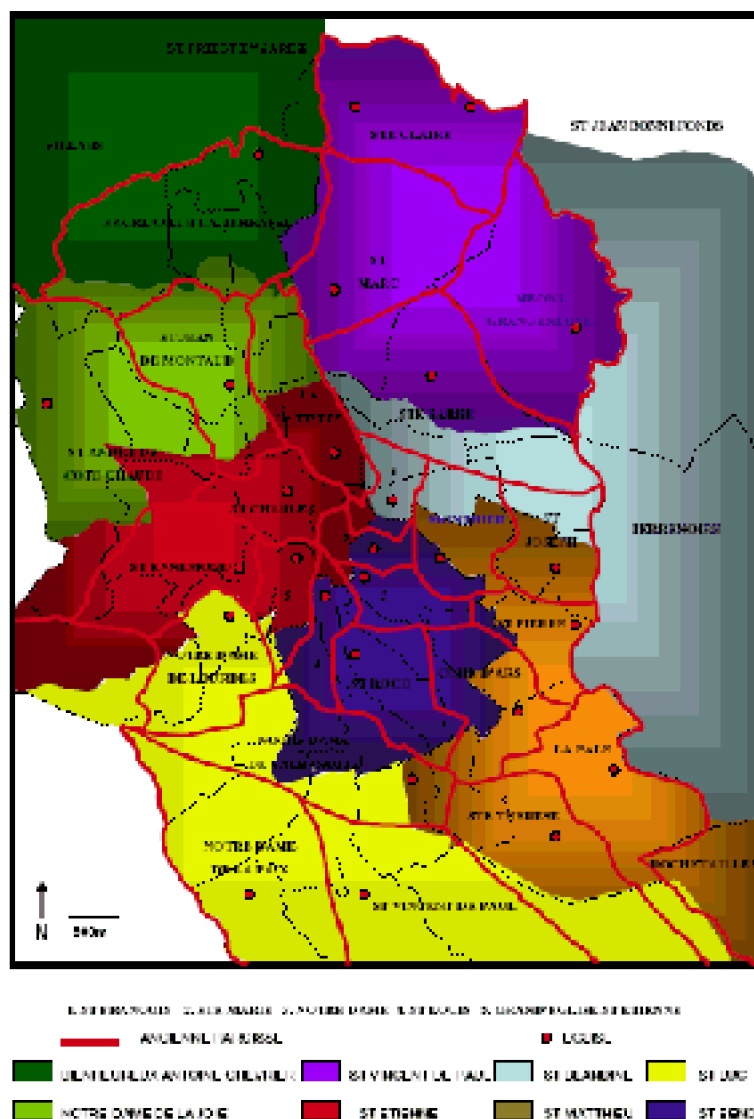


Fig. 6 : SUPERPOSITIONS DES STRUCTURES PAROISSIALES A SAINT ETIENNE

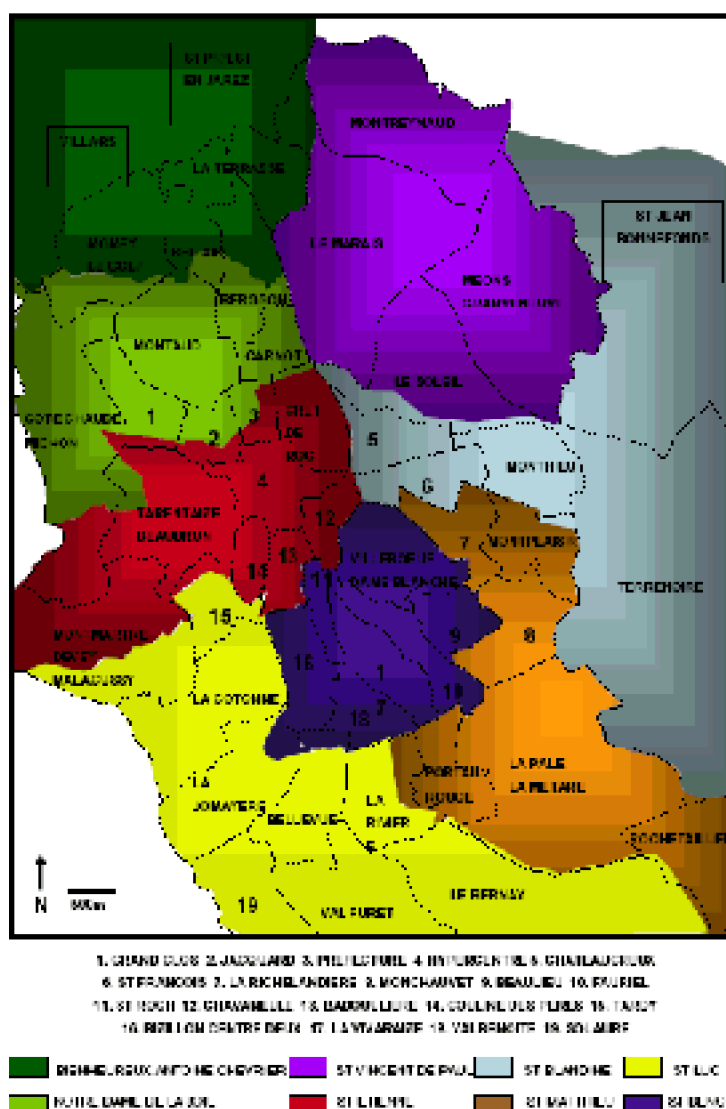


Fig. 7 : LES PAROISSES NOUVELLES DE L'AGGLOMERATION DE SAINT ETIENNE

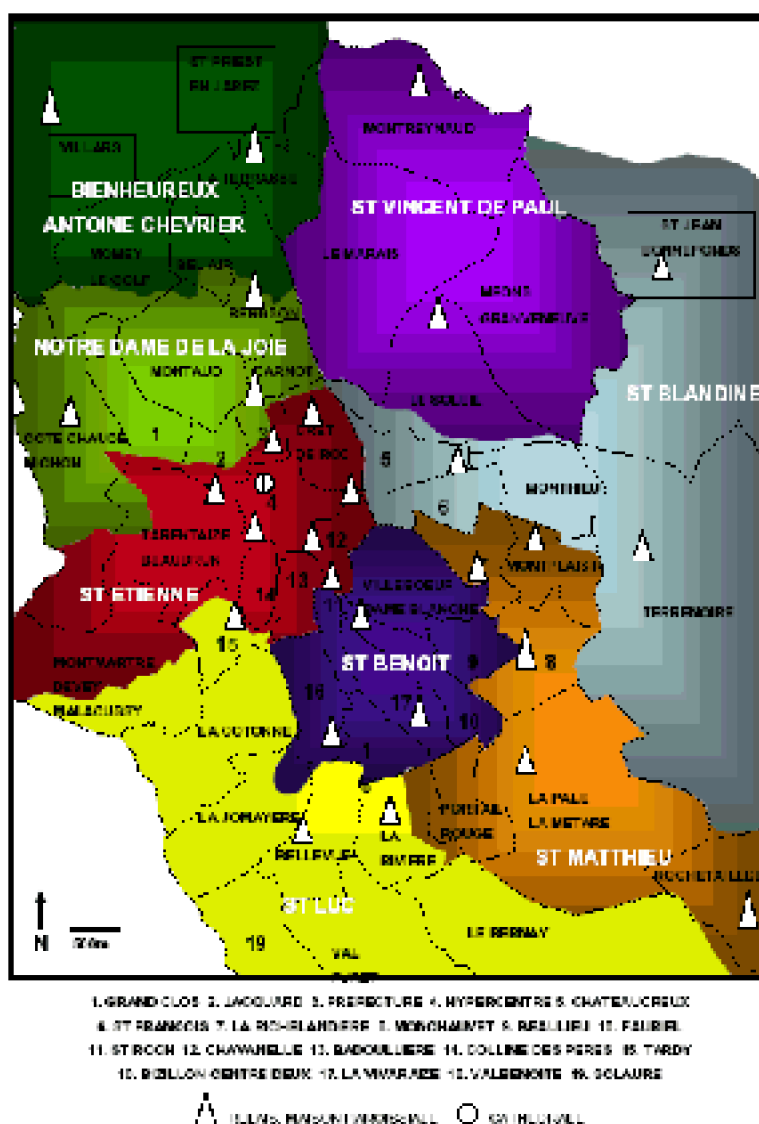


Fig. 8 : PAROISSES NOUVELLES ET RELAIS

Ajustés, remodelés, les groupements temporaires devenus paroisses nouvelles, doivent être l'illustration et l'outil d'une réalité communautaire. Des expressions comme « bassins de vie », « communion de communautés » et « quartiers » furent souvent employés par les responsables diocésains pour décrire cette recombinaison. C'est bien encore au village ou au mythe du quartier que fait référence l'Eglise pour présenter la paroisse nouvelle qui doit dans le respect de la diversité des populations, devenir l'unité élémentaire de vie religieuse et sociale.

II. La mobilisation de toute la population locale :

La restructuration poursuit aussi l'objectif d'amplifier la participation active des religieux, religieuses et surtout des laïcs que l'on convoque à la vie de l'Eglise locale et diocésaine sur la base de trois types de participation :

- assurer la catéchèse, l'animation liturgique, la préparation des sacrements, la gestion de la paroisse
- participer à la charge pastorale d'une paroisse soit dans une équipe formée à l'initiative d'un prêtre
- participer à des conseils

A. Une réalité communautaire ?

Comme l'étude menée sur Saint Etienne tend à le prouver, les anciennes paroisses conservent une relative identité alors qu'elles s'associent et se regroupent sous une seule et même bannière, celle de la paroisse nouvelle. Elles deviennent relais. A chaque équipe en charge du relais est confiée la tâche d'entretenir les bâtiments présents sur son territoire, la préparation des messes, la tenue de réunions régulières, la proposition de temps de prières et une mise à disposition d'informations à l'intention des chrétiens. L'existence de tels relais pose une question double qui nous a suivi tout au long de notre travail de terrain : la paroisse nouvelle est-elle la somme des relais la composant ou les relais font-ils la paroisse nouvelle ?

Aujourd'hui, il est établi que la réalité des paroisses nouvelles se trouve dans un équilibre entre ces deux propositions, qu'elles sont en quelque sorte le fruit et l'objet de l'interaction des mouvements religieux, des services diocésains, des associations, des communautés et des structures paroissiales classiques :

Les mouvements rappellent aux paroisses qu'il ne faut pas limiter leurs préoccupations aux seuls chrétiens qu'elles rassemblent, sans se soucier d'un nécessaire esprit de conquête. **Les services diocésains permettent** aux paroisses d'exercer leurs fonctions ecclésiales avec plus de compétences, de construire l'Eglise particulière avec plus de cohérence, d'assurer l'entraide inter paroissiale comme la formation des membres actifs. **Les associations de personnes** garantissent le droit à l'initiative et à la liberté des fidèles, répondant à des demandes ponctuelles et très ciblées. **Les communautés religieuses** manifestent un dépassement des frontières de la paroisse nouvelle, d'un diocèse, témoignant ainsi de la dimension universelle de l'Eglise – selon leur objectif. Enfin, les paroisses rappellent aux services que les diverses fonctions ecclésiales doivent être coordonnées les unes aux autres. Elles sont là pour les unifier, relier les communautés. Ainsi donc, pour assurer ces travaux, sont mises en place dans chacune des paroisses nouvelles, des équipes assurant des responsabilités dans la pastorale et la vie de celles-ci.

B. Equipes et conseils dans la paroisse nouvelle à l'image du territoire ?

Autour du curé auquel est confié la charge d'une paroisse nouvelle, s'activent prêtres, diacres, laïcs et équipes diverses.

LES RECOMPOSITIONS PAROISSIALES DANS L'AGGLOMERATION STEPHANOISE

CURE	PRETRES	DIACRE	EAP*	AUTRES LAICS
ordonné	ordonnés	ordonnés	nommés par l'évêque	nommés par l'évêque
Agit au "nom de Dieu"	Equipe dit "in solidium"		animation, charge pastorale	catéchèse, services divers

*EQUIPE d'ANIMATION PASTORALE : Groupe de chrétiens appelé à participer à l'exercice de la charge pastorale, organisé autour d'un curé (canon 517). Cette équipe est soumise à des conditions d'existence précises : nombre de personnes restreint (3à 5), fréquence des réunions soutenues, tâches propres, formation soutenue, équipe constituée en fonction de la mission confié et non des sensibilités propres à chacun.

Chaque paroisse nouvelle est dotée de deux conseils : un conseil économique qui a la charge de la gestion des biens et le financement des activités, et un conseil pastoral qui lui s'occupe de l'activité pastorale. Le premier est obligatoire, le second est laissé à discrétion, suivant les cas. A cela s'ajoute deux équipes, l'une pastorale et l'autre dite équipe relais ou EAP.

- **L'équipe pastorale** : Elle est formée du prêtre chargé de la paroisse nouvelle, qui exerce donc les fonctions de curé, d'autres prêtres, d'un ou plusieurs diacres et d'animateurs laïcs en pastorale. Nombre de ces personnes exerçaient déjà une responsabilité ou activité pastorale dans une des anciennes paroisses composant la nouvelle entité. La nomination de chacun porte désormais la mention d'appartenance à l'Equipe pastorale, comme cela est défini dans les orientations diocésaines. Pour une meilleure répartition et articulation des responsabilités, l'Equipe pastorale établit un projet pastoral missionnaire. A plus ou moins moyen terme, il concerne l'action des chrétiens, des communautés ecclésiales de base, des communautés relais et surtout dans la manière de mieux conduire la mission pastorale confiée à la paroisse nouvelle. Le projet pastoral est fondé sur la dynamique des orientations diocésaines. Il suppose une bonne analyse et une bonne connaissance de la population et des communautés de chaque paroisse. Il s'établit par la prise en compte de 9 pôles.

A partir des responsabilités exercées durant les années précédents la recomposition et sous la conduite du prêtre en charge de la paroisse nouvelle, l'Equipe pastorale vérifie la manière dont chacun des pôles est déjà ou peut être assumé. La situation locale et les projets de l'équipe peuvent la conduire à privilégier tel ou tel pôle mais tous demeurent importants. Ainsi, dans la paroisse Saint Vincent de Paul, l'accent est mis sur l'éveil en quartier populaire et le pôle santé-social-handicap, à Bienheureux Antoine Chevrier, la catéchèse des enfants, l'accueil- communication, le monde scolaire en réseau et les jeunes familles- petite enfance sont les pôles de prédilection. Les raisons sociologiques et démographiques d'une paroisse nouvelle expliquent l'intérêt porté sur tel ou tel pôle au détriment des autres. La responsabilité de chacun des pôles peut être confiée à un prêtre, un diacre ou à un animateur laïc. Une même personne peut prendre en charge différents pôles. A l'inverse, un même pôle peut être sous la responsabilité de plusieurs personnes. Toutes les décisions seront prises de manière collégiale.

- **L'Equipe relais ou EAP** : La constitution d'une EAP répond au désir de la mise en place d'une pastorale de proximité inscrite dans la perspective de l'enracinement de

l'Eglise. Il s'agit de répondre à la nécessité d'une présence de l'Eglise au plus près de la vie concrète des populations locales. Ses membres sont les témoins d'une Eglise repérable, proche de la population. Ces équipes permettent une prise en compte des petites unités pastorales. L'EAP partage la charge pastorale du curé qui en est le modérateur. Son rôle est de rappeler aux membres de l'équipe le caractère missionnaire qui leur est dévolu. Le curé est présent pour éviter que celle-ci ne se replie sur une gestion pure et simple de la pastorale paroissiale. Son rôle principal est de veiller à ce que les personnes puissent avoir recours aux services de l'Eglise, cataloguer en 8 catégories ou 8 « portes d'entrées » comme cela était souligné dans les orientations diocésaines. Cependant, le travail de l'Equipe Relais n'est pas d'accomplir toutes les tâches mais de collaborer activement à l'appel de catholiques afin que des équipes de services soient actives dans chacun des domaines.

· **Le conseil pastoral** : C'est le dernier outil dont est dotée la paroisse nouvelle pour s'adapter à la recomposition des territoires et aux comportements religieux. Son objectif est de favoriser l'activité pastorale et représente à l'échelle de l'Eglise locale ce que le synode est au diocèse : un lieu de décisions collégiales. Composé d'un représentant pour chaque relais, chaque communauté de base (similitude avec les neuf pôles définis dans le projet pastoral), d'un délégué du conseil économique, il est présidé par le prêtre en charge de la paroisse nouvelle qui agit aussi en tant que représentant de l'équipe pastorale. Le bureau est donc composé de trois membres, un président, un secrétaire (issu des communautés relais) et un animateur (issu lui des communautés de bases). Tous les membres du conseil, à l'exception du prêtre sont élus pour trois ans. Sans nous livrer à un vaste inventaire listant les réussites, les échecs et les dilemmes après plus de trois années de vie de paroisses nouvelles, nous pouvons cependant réaliser un tour d'horizon pour juger de l'appréhension des « bassins de vie stéphanois » par l'institution diocésaine. Les recompositions proposées sont-elles acceptées ? Les relais sont-ils cantonnés à leurs rôles ou investis par les populations ?

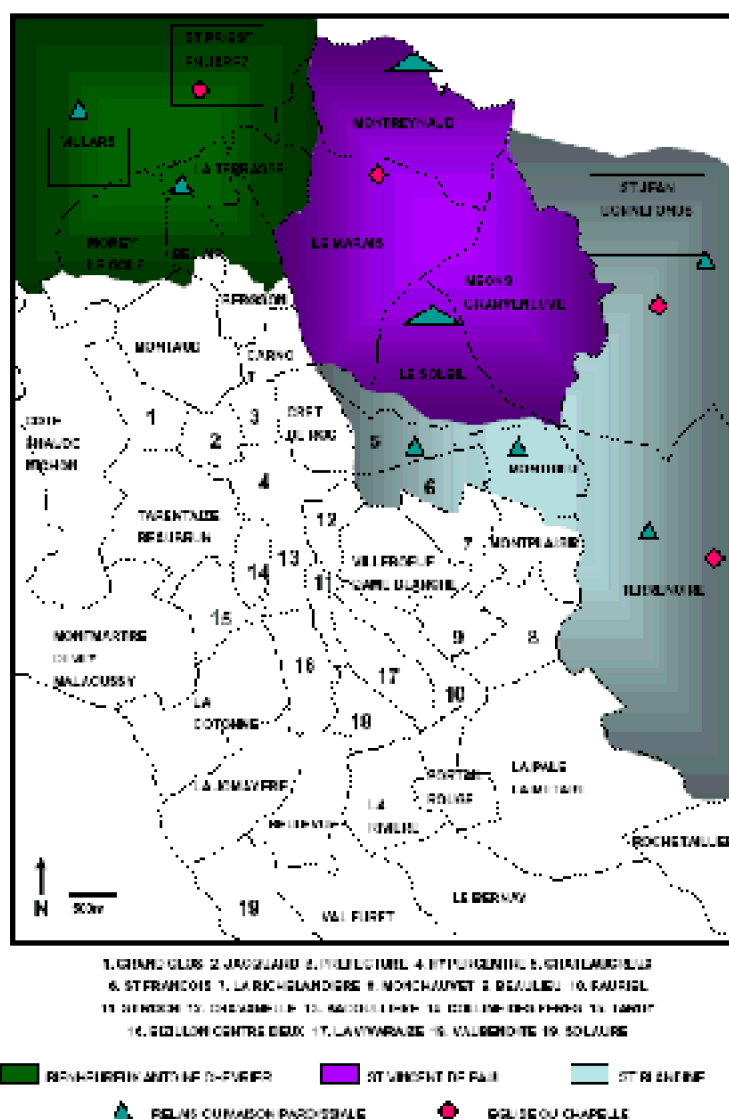


Fig. 9 : LES PAROISSES NOUVELLES DE STE BLANDINE, ST VINCENT DE PAUL ET BIENHEUREUX ANTOINE CHEVRIER DANS L'AGGLOMERATION DE SAINT ETIENNE

III.. Paroisses nouvelles, bassins de vie : une difficile superposition

Sans faire acte de divination, il est probable que le bilan en cours d'élaboration va certainement reconduire à certaines modifications territoriales et fonctionnelles. Les regroupements ne semblent pas avoir été réalisés et en tout cas vécus avec le même enthousiasme et la même adéquation territoriale. Si une paroisse comme Bienheureux Antoine Chevrier illustre à merveille ce concept missionnaire, d'autres montrent des regroupements non adaptés comme Sainte Blandine. Une troisième, Saint Vincent de Paul mérite que l'on s'y attarde de part son héritage et sa réalité sociologique.

L'ensemble composé des anciennes paroisses de Villars, la Terrasse et St Priest donne une image de dynamisme. Les raisons sont multiples. Comme le soulignait le curé en charge de cet ensemble, JM.Guillemot, le « terrain a déjà été travaillé ». Villars et La

Terrasse formaient un ancien secteur et le caractère « espace de transit » de la Terrasse a limité la guerre des clochers que nous avons constatés ailleurs. Nous sommes en présence d'une paroisse nouvelle très dynamique, portée à bout de bras par la Communauté de l'Emmanuel où est développée avec force, une vie communautaire autour de fêtes paroissiales régulières. L'équipe pastorale est à l'écoute des demandes et propose des réponses adaptées. L'aumônerie scolaire est le fer de lance de cette paroisse nouvelle modèle.

A l'inverse une paroisse comme Sainte Blandine apparaît comme le contre exemple parfait, l'illustration de l'incapacité et l'impossibilité d'adapter l'Eglise à la géographie religieuse et sociale actuelle. Composée de trois ensembles assez autonomes, elle demeurerait cependant celle où le travail de recomposition allait être le plus difficile. Terrenoire et Saint Jean Bonnefonds demeurent des communes, pour ne pas dire des villages. Malgré sa fusion avec Saint Etienne, Terrenoire reste une limite ou une entrée de ville dans l'imaginaire collectif et les habitants sont peu enclins à se déplacer en centre ville ou en périphérie. C'est un ensemble opposant un centre où la vie est celle d'un quelconque village et une couronne périphérique de résidences pavillonnaires. Chaque relais tend à sauvegarder au maximum son identité paroissiale. Dernière réalité alarmante pour l'équipe pastorale et les instances diocésaines, la pratique y est très faible, 4% (population de 28000 hab) et en constant recul.

Les autres paroisses nouvelles de l'agglomération stéphanoise ont des situations moins contrastées et composent un vaste ensemble où la recomposition est vécue de manière globalement positive. Cependant, il paraissait intéressant de compléter notre étude par l'analyse de la paroisse nouvelle St Vincent de Paul.

Composé des deux ensembles de Montreynaud et le Soleil, elle ressemble à une « Tour de Babel ». Les caractéristiques sociologiques et urbaines conditionnent la réussite de la recomposition bien plus que la religiosité. Cette vaste paroisse, à l'image sociale très négative, est une mosaïque de communautés qui elles ont adoptées depuis fort longtemps un fonctionnement religieux et social communautaire.

Les communautés Polonaise (liée au passé minier et industriel de la région stéphanoise) et Vietnamiennne (boat people et la présence d'un frère mariste, Trân Công Lao)) y sont présentes et possèdent leurs lieux de réunions et fonctionnent de manière autonomes. L'équipe pastorale tente de relever le défi auquel le père Riffard, en charge de cette paroisse est confronté et formulait de la sorte : « *celui de vivre ensemble avec des cultures différentes et pour notre Eglise, de l'ouverture à ceux qui sont les plus petits et les plus pauvres pour qu'ils soient chez eux* ». C'est une pastorale de partage, de contact qui est mise en œuvre et l'accent est mis sur une attention sociale bien plus qu'une attention aux taux de pratiques ou de déplacements des populations. L'Eglise compense les carences des institutions civiles et publiques aux travers de différentes associations comme Anticyclone (lieu d'échange, de soutien aux populations étrangères de l'agglomération) et CABA (collectif accueil budget alimentation) qui agit en proposant aux familles en difficulté un pacte social : échange de produits alimentaires aux coûts moins élevés en échange d'un montage de projet d'insertion et d'un suivi assidu de réunions d'informations et d'animations citoyennes.

Ces observations mériteront d'être comparées à celles que ne manqueront pas de

protégé en vertu de la loi du droit d'auteur.

faire les instances diocésaines lors du bilan de la recomposition paroissiale conduite sur le diocèse de Saint Etienne. Quoi qu'il en soit, les remodelages territoriaux qui s'en suivront, seront d'ordre structurels, poussant certainement vers certaines nouvelles fédérations. L'objectif majeur ne nous a pas semblé être une simple adaptation des territoires à la démographie du clergé mais bien une manière de vivre l'Eglise dans le contexte de la modernité par une dynamique de reconquête missionnaire.

CHAPITRE 3. « Reconquérir la masse des non pratiquants à travers le développement d'une pastorale du seuil et un maillage plus fin du territoire »

Les paroisses nouvelles sont autant de boîtes à outils pastorales qu'il y a de diversité dans les comportements religieux. Toute la stratégie de l'Eglise dont l'activité principale se tourne vers ceux que l'on appelle « les recommençants », repose sur la nécessité de se *rendre disponible et accueillant au cheminement et à l'histoire de l'autre*⁹². Cela nécessite une formation des laïcs et ordonnés au service de ces populations et la création de lieux et de moments adéquats. L'accent est mis sur la dimension festive de la vie d'Eglise et de la vie à l'église en développant le sentiment de convivialité. Cette action fait suite à la lettre pastorale du 21 Septembre 2001 où l'évêque de Saint Etienne, s'adressait à tous les délégués des paroisses, services diocésains et mouvements, auxquels cette mission d'accueil et d'accompagnement des « recommençants » fut confiée.

Afin de mieux identifier les axes de cette nouvelle pastorale, nous en reprenons les grandes lignes: « *Je pense que vous êtes d'accord pour dire que nous avons encore à progresser pour être des témoins qui apportent de vraies raisons de vivre et d'espérer [...] des témoins capables de fonder et d'animer des groupes, de petites communautés, cellules d'une Eglise vivante en commençant par la famille avec l'éveil des toutes petits à la foi ; des communautés de base – l'expression est soulignée, faisant ainsi écho au principe d'édification de la paroisse nouvelle comme communion de communautés tel qu'il est présenté dans les orientations diocésaines d'Octobre 1996-, de proximité, de convivialité au sein desquelles chacun doit trouver sa place. [...] « Chaque communauté de base ait le souci de multiplier les occasions de convivialité pour libérer la parole, faciliter l'échange et créer des liens en étant très attentifs et accueillants aux nouveaux arrivants et aux personnes isolées ». [...] En créant ces paroisses nouvelles nous n'avons pas voulu réunir les nombreuses anciennes paroisses comme de « petits commerces regroupés dans de grandes surfaces ». Ce qui a motivé tout ce renouvellement c'est le désir de « proposer la foi dans la société actuelle en témoignant ensemble, et dans tous les lieux, de notre joie de croire ». Au sein de l'Eglise diocésaine, cette mission est particulièrement confiée à 29 équipes pastorales qui comprennent chacune un prêtre chargé de la paroisse et des collaborateurs : prêtres, diacres et animateurs laïcs. Ces*

⁹² CHRETIENS EN MARCHE « Commencer... recommencer à croire », Oct 2001, n°382 p 3

équipes cherchent en priorité à favoriser la fondation de groupes d'éveil à la foi et d'accompagnement des communautés de base, en sachant que les mouvements de jeunes et d'adultes ont particulièrement leur place dans cette fondation. Ces équipes pastorales veillent aussi à la mise en place de communautés relais animées par des équipes locales. Des communautés relais dont les membres doivent assurer le plus possible le premier accueil paroissial dans les villages, les quartiers urbains, notamment pour des « commençants ou recommençants à croire », pour des nouveaux arrivants et des personnes isolées, pour des fiancés qui veulent préparer leur mariage, des adultes qui demandent le baptême pour leur enfant ou pour eux-mêmes, des parents qui veulent inscrire leur enfant au catéchisme, des familles qui viennent pour des funérailles ou pour l'accompagnement spirituel d'un malade... Nous avons encore à développer ce premier accueil paroissial fait par des chrétiens membres des communautés relais. [...] Dans ce passionnant service du premier accueil des commençants ou recommençants à croire, où se tissent les premiers liens avec eux sur les quartiers et dans les villages, les chrétiens membres des communautés relais doivent ainsi pouvoir proposer, en accord avec l'équipe du relais et l'équipe pastorale, tout ce qui permettra à ceux qui ont été accueillis de poursuivre dans la paroisse ce qui a été amorcé dans ce premier accueil, notamment par une insertion dans une communauté de base, dans une équipe de préparation au mariage, au baptême ou à l'eucharistie. »

Le cap montré, il s'agit de définir, d'identifier les lieux et les moments de ce « premier accueil ». Ils sont au nombre de neuf, neufs pôles d'actions, comment autant de territoires auxquels l'Eglise doit s'adapter.

Fort de cette identification du champ d'action et des possibilités s'offrant à cette pastorale, des axes furent mis en place sur l'ensemble du diocèse de Saint Etienne pour mettre en adéquation, modernité religieuse, structure et fonctionnement d'Eglise. Notre travail nous a permis d'en dégager les traits caractéristiques.

I. Modalités de pastorale, réponses territorialisées :

La question de la convivialité et du côté festif de l'Eglise reste le premier souci. Ainsi, il est établi que *chaque communauté de base ait le souci de multiplier les occasions de convivialité pour libérer la parole, faciliter l'échange et créer des liens, en étant très attentifs et accueillant aux nouveaux arrivants et aux personnes isolées*. Dans chaque paroisse nouvelle des expériences diverses ont été développées afin de répondre à cette volonté. Nous citerons le cas de Notre Dame de la Joie où a été mis en place des sortes de réunions de quartiers où des groupes composés de 8 à 10 personnes se réunissaient dans un rue ou un immeuble, pour un temps du partage dont l'objectif, ainsi traduit dans un article de Chrétiens en Marche était : « *de mettre le feu de l'Evangile dans nos quartiers !* ».

La communication semble avoir été une des préoccupations majeures des responsables ecclésiaux en *ouvrant plus largement les mentalités, les lieux de rencontres et les célébrations tout en participant aux manifestations locales* ; toujours dans un souci de catholicisme humain, en réponse à la dimension émotionnelle du croire moderne en *développant un accueil vrai, simple et fraternel qui rejoint la communauté chrétienne à*

l'occasion de rassemblements culturels (baptêmes, mariages) , qui donne une meilleure image de l'Eglise et permette de connaître les propositions d'accueil. Ainsi de nombreuses fêtes sont ouvertes à la population non pratiquante ou non croyante telle que la marche de nuit organisée à Rochetaillée dans la nuit du 28 Février 2004 ou encore « Graines de Fête », le 29 Juin 2002 qui réunissaient acteurs éveil à la foi, mouvements jeunes, famille. Cela se complétant *par le développement et la diffusion d'un support de communication qui dit la spécificité de la proposition de l'Eglise et les lieux où se manifeste la diversité des communautés de base.* Cela se fait principalement à travers le service de communication du diocèse qui édite un bimensuel : « Chrétiens en Marche » qui se veut à la foi bulletin d'information que véritable trait d'union entre les paroisses, les mouvements, les communautés et les individus. Chaque paroisse nouvelle édite aussi son bulletin local. L'information et la communication de chaque paroisse ou du diocèse est relayée aussi par RCF Saint Etienne (l'antenne locale de Radios Chrétiennes de France) et par le site Internet du diocèse.

Si l'Eglise se veut aujourd'hui festive, elle souhaite être surtout une Eglise du seuil, ouverte, attentive, accueillante et non plus directrice. Ainsi : *Dans chaque communauté, chaque relais, chaque paroisse, il y eut mise en place de personnes dont la tâche fut d'accompagner les recommençants* et de pouvoir être « *attentif à ces petites lumières qui s'allument* », comme le soulignait un prêtre interrogé. A une pastorale du seuil, répond un ministère du seuil, celui du diacre :

II. Le diacre dans la paroisse nouvelle : atout majeur de la nouvelle territorialisation ?

C'est un ministère singulier au sein de l'Eglise. Sur le territoire du diocèse de Saint Etienne, ils sont au nombre de dix. Le diacre est ordonné, c'est cela qui le différencie d'un laïc. Il reçoit fonction et mission par le sacrement. Cela renforce l'importance des sacrements dans la réalité de la vie religieuse. Ainsi, de nombreux prêtres ont souligné le fait que c'est le baptême qui fait un chrétien et non seulement sa volonté comme l'eucharistie fait l'Eglise et non pas un regroupement à des convictions communes.

Le diacre n'est pas l'homme à tout faire dans sa paroisse d'adoption, ni le substitut du prêtre. Son rôle est d'être un pivot : il est là pour aider les chrétiens actifs à assumer leurs responsabilités et pour en susciter d'autres. Cette définition laisse floue la mission réelle du diacre tend elle l'inscrit dans un champ d'action aux dimensions incertaines. En ce qui concerne le service, il n'est ni en opposition ni en soustraction par rapport aux évêques et aux laïcs. C'est un veilleur, il rappelle aux autres leur vocation et leur mission de service.

Toutefois, le flou se dissipe et nous avons pu observer à St Etienne, que le diacre accompagne les personnes dans les moments forts de l'existence comme le baptême ou le mariage. Il fait le lien entre le seuil de l'église et l'autel. Il fait communiquer l'assemblée chrétienne et tous ceux qui sont en marge. Composé à 93% d'hommes sur l'ensemble du territoire national, 100% masculin dans le diocèse stéphanois, les diacres sont affectés soit à une paroisse soit à un service transparoissial comme les aumôneries scolaires, les mouvements ou des communautés plus spécifiques.

A ce rôle d'accueil, cette présence à un carrefour, le diacre agit à l'interface concrète entre l'Eglise et la société civile. Ainsi il marque la présence de l'Eglise, fait connaître son message dans les associations, les écoles ou dans le monde caritatif.

Il est le témoin et le stimulateur d'une ouverture de la communauté à laquelle il est rattaché et à l'Eglise toute entière. C'est un relais. Il accueille ceux dont il a la charge dans l'assemblée eucharistique et c'est aussi un « expérimentateur » qui va voir ailleurs ce qu'il y aurait de bon pour l'Eglise et l'amène à la société. Pour compléter ces premières observations, nous pouvons nous pencher sur deux approches différentes du diaconat :

A. Définir le diaconat à partir du prêtre

Dans l'optique du ministère presbytéral, le candidat est préalablement ordonné diacre. Est-ce à dire que tous les diacres stéphanois vont devenir prêtres ? La réponse est clairement négative. Cette approche légitime la scission du diacre. Il y aurait si l'on suit cette logique, deux types : Le diaconat transitoire, dont l'objectif est de préparer au ministère et un diaconat permanent, au rôle demeurant floue, aux services assurés par des laïcs. Dans ce cas, le diacre agit parmi les fidèles. Nous le rappelons, le diacre supplée le plus souvent le prêtre pour les sacrements.

Dès lors une interrogation émerge : entre les laïcs responsables et le prêtre, y a-t-il pour le diacre une véritable place spécifique, autrement définie que par des appoints utiles en période de disette de ces mêmes laïcs et prêtre ? Ou on peut envisager, comme l'évolution de la démographie des clercs le prouve, le diacre se substituera de plus en plus au prêtre et le remplacera dans un avenir plus ou moins proche.

B. Diacones en mission dans le diocèse stéphanois

Le diaconat n'est pas un fait nouveau dans le diocèse de Saint Etienne. Les deux premiers d'entre eux furent nommés en 1987 puis progressivement, ils atteignirent le nombre de 11 en 1996, 20 en 2002 pour 22 aujourd'hui. Chaque diacre est ordonné dans sa paroisse de résidence et dans sa communauté de vie. Ils sont six dans les paroisses nouvelles de l'agglomération stéphanoise.

A la question que nous soulevions dans le paragraphe précédent, sur la place spécifique ou non du diacre, les analyses conduites amènent des éléments de réponses. Le diacre a une double mission qui est clairement énoncée : Il est rattaché d'une part au prêtre de sa paroisse nouvelle où il anime la pastorale, participe à une équipe... mais occupe des fonctions à l'échelle du diocèse, directement sous la responsabilité de l'évêque. Ainsi, les 22 diacres du diocèse se sont vus confiés les missions suivantes : délégué diocésain à la solidarité, dialogue Eglise et culture contemporaine, catéchuménat et recommençant à croire, pastorale des quartiers et milieux populaires, jeunes en difficultés scolaires, pastorale des divorcés et remariés, présence en milieu enseignant, pastorale de la santé, présence en milieux professionnels, présence auprès des handicapés, aumôneries des prisons et solidarité. Cette liste, à l'énoncé exhaustif illustre le scrupuleux respect des principes du diaconat, cette pastorale au seuil, ouverte sur la société, à l'interface entre l'Eglise et la société civile.

Naturellement, tout au long de cette étude, des interrogations revenaient régulièrement, citons celles qui ont gouverné à ce travail :

- l'ordination des diacres n'est-elle pas une manière déguisée de combler le manque de prêtre ?
- les diacres ne risquent-ils pas d'empêcher les laïcs de prendre leur place dans l'Eglise, de devenir des sur laïcs ou des sous prêtres

Les réponses apportées, dans leurs volets les moins théologiques sont synthétisées par ce témoignage : « *Comme tous le baptisés, nous avons à prendre notre part dans le service des communautés. Nous n'avons pas pour autant à supplanter le prêtre dans sa charge pastorale* » . Serge PONCET, diacre engagé dans les conférences St Vincent de Paul résumait son rôle ainsi : « *Que j'apporte une aide à tous en priorité à ceux qui sont en marge de la société. Il y a aussi le service de la parole, la proclamation de l'Evangile. Le service de l'Eveil à la Foi et la fondation d'équipes, de groupes et de communautés de bases afin que chacun puisse y faire une première expérience de vie en Eglise* ». Très clairement, le rôle du diacre est de rappeler à tous les chrétiens leur vocation et leur mission de service et l'ensemble des diacres du diocèse veulent « mettre au service de la mission leur expérience humaine ». La difficulté encore persistante que nous avons constaté est celle de l'équilibre entre prêtre et diacre. Tous deux sont ordonnés, mais le diacre n'est ni l'aide ni le concurrent du prêtre. Les maîtres mots sont collaboration et complémentarité

Cependant, cette bonne volonté apparente ne doit pas faire oublier que l'Eglise doit aussi conquérir des populations – des clients ou parts de marchés pour user de comparatifs plus provocateurs. Si à Saint Etienne, les responsables paroissiaux et diocésains ont souci d'accueillir « les recommençants », c'est surtout pour qu'ils franchissent ce fameux seuil et deviennent des fidèles et des membres actifs. Donc, *il faut proposer la confirmation à différents ages pour susciter un redémarrage de la foi et l'accent est mis pour faire en sorte que le parcours de préparation réalise une insertion plus stable dans une communauté ecclésiale de base*. Désormais l'action est ciblée, presque individualisée et chaque parcours de découverte, d'initiation et d'approfondissement de la foi est spécifique, *prenant en compte la totalité de la personne*.

Enfin, chaque paroisse nouvelle signifie son existence dans chaque portion de son territoire, en y *maintenant des lieux d'accueils, symboliques, des lieux habités avec des personnes chargées de les faire vivre*.. Mais aussi la reconnaissance de la spécificité de chaque demande, de « cette religion à la carte », *en créant des équipes spécialisées pour le mariage, le baptême.....*

III. Les paroisses nouvelles : laboratoires de la pastorale du futur ?

La mise en œuvre des Orientations diocésaines, tout comme la restructuration des paroisses s'inscrivent dans une dynamique résolument missionnaire. Axée fondamentalement sur une pastorale adaptée à la majorité de la population, les recommençants, la territorialisation actuelle illustre et se fait l'écho des observations

réalisées sur le terrain à propos des comportements religieux contemporains.

La société est marquée par la déchristianisation et la pluralité religieuse mais paradoxalement, comme nous l'avons constaté lors de nos entretiens, l'Eglise catholique est interpellée, perçue comme source et lieu de sens, de tradition spirituelle, d'identité et de filiation. Les responsables diocésains ont pris la mesure du contexte dans lequel ils évoluent et ont développé une stratégie intéressante que l'on pourrait résumer par cette phrase prononcée par une animatrice en pastorale : *« la foi chrétienne ne nous constitue pas en minorité isolée mais nous rend attentifs au monde tel qu'il est, aujourd'hui ! »*

Les points de départs de la recherche spirituelle ou non des recommençants ont été clairement identifiés et recourent ceux que nous avons auparavant observés :

Les temps forts de la vie sont propices à l'ouverture de l'individu sur d'autres perspectives et donc à l'Eglise. La pastorale sacramentelle comme un mariage, un baptême sont des occasions de rencontres avec des chrétiens pour changer le regard sur l'Eglise. Beaucoup de personnes se tournent vers l'Eglise avec des questions qui sont restées comme en latence en eux-mêmes : pourquoi je vis, pourquoi j'éprouve la solitude, l'angoisse, le désespoir, le bonheur ? La foi apparaît à un moment donné de la vie comme lumière sur soi-même et ses interrogations. Les questions de sens restent une des principales sources de retour au religieux chez les distancés. Le besoin du religieux, comme espace d'espérance : c'est le constat que de nombreux hommes d'Eglises ont fait, comme si le religieux servait la recherche de sécurité dans l'irrationnel. *« La proposition d'un chemin de foi peut permettre d'aller plus loin, jusqu'à vivre l'Évangile au quotidien »*, témoignait un prêtre. Enfin, la recherche de fraternité, d'un nouvel art de vivre est le dernier point de départ du retour à l'Eglise. C'est à la fois une quête de fraternité et d'identité car l'homme se définit par sa relation aux autres.

Spécifique, nécessitant des structures à la fois souples et rigides, la pastorale des recommençants illustre bien la tendance actuelle de la territorialisation du religieux : la superposition d'une action territoriale, en réseau et de mouvements. Comme le soulignait avec justesse M. Anne Marie BURNICHON, de l'Atelier des recommençants : *« Ils sont nombreux ceux qui ont tout eu ou presque : baptême à la naissance, un peu ou beaucoup de caté, la première communion... Ils ont donc un passé chrétien, si mince soit-il. Et puis, ils ont pris la distance par rapport à ce passé. Beaucoup ont pu être blessés par la vie ou ont souffert de l'Eglise... Certains attendaient des réponses qu'ils n'ont pas eues... Ils ont donc vécu une rupture ou, en tout cas, un éloignement qui a duré dans le temps [...] Bien entendu, la grande majorité des baptisés non-pratiquants ou indifférents ne sont pas en chemin vers un recommencement. Mais il arrive pour certains qu'un « déclic » se produise et les mette en route [...] Leur attente première n'est certainement pas de réintégrer l'Eglise, ils souhaitent trouver un lieu où redécouvrir le christianisme, lieu où ils pourront poser leurs questions et être acceptés avec leurs doutes, leurs hésitations, sans être jugés ou récupérés »*.

Le repérage des distancés est le premier travail et il est possible de dégager trois cibles : *Les recommençants qui font partie d'une communauté ecclésiale de base* : être capable d'identifier, d'accueillir et d'accompagner ces personnes est un signe de vitalité de la paroisse nouvelle. *Ceux repérés dans des cadres ecclésiaux comme la catéchèse ou la*

pastorale sacramentelle : aider les membres des équipes d'animations spécialisés qui n'ont pas le temps ou la compétence d'entrer en contact. *Les recommençants repérés en dehors des cadres ecclésiastiques habituels* : là l'Eglise se développe dans tous les territoires et les réseaux de la vie sociale. L'attention à ces trois possibilités de rencontres est soutenue dans chaque paroisse

Même si cela ne se traduit pas dans chaque paroisse nouvelle par des lieux dédiés exclusivement à cette pastorale, alors qu'au cours des premiers siècles, dans la ville de Rome, il y avait les *tituli*, des lieux spécialisés, où la liturgie était célébrée et l'initiation chrétienne réalisée, il est possible d'identifier dans chacune d'entre elle, trois phases de cette pastorale, trois phases territorialisées :

- *Prise de contact, premiers dialogues avec une communauté de base* : c'est la phase la plus importante dans la mesure où elle conditionne la poursuite de ce cheminement. L'accent est mis sur la formation des personnes au contact des recommençants et l'attention est portée sur une image positive de l'Eglise.
- *Temps de l'approfondissement* : la foi a besoin d'être revisitée et c'est une période qui s'inscrit dans la durée, de 3 à 4 ans. Là l'accent sera mis sur l'accueil, le partage des expériences personnelles et spirituelles et la mise en place de lieux de partage.
- *Temps de l'accomplissement* : là, l'engagement de « l'ex-recommençant » s'exprime dans l'Eglise, à la fois par un sacrement mais aussi par un rôle actif dans celle-ci.

L'éventail des outils développé par l'institution diocésaine locale tend à prouver que ce qui conditionne la justesse des recompositions est la compréhension de la modernité religieuse. Cependant, nous venons de montrer que les modalités proposées par l'Eglise diocésaine n'ont pas répondu totalement et parfaitement aux réalités de la sociabilité religieuse actuelle. Ce constat revient à formuler l'hypothèse que les appartenances, les fonctionnements et les structures de la paroisse nouvelle ne prennent pas en compte l'ensemble des registres de cette sociabilité. Dès lors, une interrogation émerge: l'individualisation des pratiques n'aurait-elle pas comme corollaire la production de modalités de territorialisation individualisée dans l'optique de leur plus juste expression ? C'est une des thèses que nous défendons.

IV. La construction de figures de pratiquants comme révélateurs de structures territoriales :

Notre étude peut être comparée à celles conduites sur d'autres diocèses, comme ceux du Puy en Velay, de Mende ou de Viviers, par Jean René BERTRAND⁹³ ou à la thèse de Dorothee ELINEAU : « *Eglise, sociétés et territoires : paroisses et paroissiens dans les pays de la Loire* ». Nous partageons le même objectif, à savoir, mettre en lumière les structures territoriales des recompositions paroissiales. Toutefois, notre démonstration diffère. Dès le début du travail, il était établi que l'analyse des recompositions territoriales

⁹³ Travaux présentés dans « *TRAVAUX et DOCUMENTS 1996/1997/1998* », avril 1998, CNRS UMR 6590 Espaces Géographiques et Sociétés, groupe de travail : Comportements religieux et structures d'Eglise

se ferait par le prisme des représentations. Notre objectif était d'établir des figures types de pratiquants, applicables uniquement à notre espace d'étude pour rendre compte des processus et des modalités territoriales et de l'unicité de ce cas.

Au fur et à mesure de notre travail, l'absence de données- surprenante- pour certaines des paroisses nouvelles composant notre panel, n'a fait que rendre notre démarche plus légitime. Cette réalité n'en fut pas l'alibi mais cette mise au point était nécessaire à ce stade de notre démonstration. Cette relative carence et un panel de sondés pouvant être jugé comme peu représentatif pour tirer des conclusions générales, peuvent nous être reprochés. Nous expliquons aussi ce fait par le choix des territoires à étudier. Toutes nos paroisses nouvelles relèvent de l'agglomération de Saint Etienne. Situées en milieu urbain, les pratiques semblent plus diverses, fluctuantes et les pratiquants plus volatiles. Dès lors, comme le public et les formes de religiosité sont différents qu'en milieu rural, leur comptabilité s'en trouve difficile. Pour rendre compte des structures d'église à l'œuvre dans ces territoires, il faut opter pour une méthode toute aussi différente.

Si les recompositions paroissiales sur l'ensemble du diocèse de Saint Etienne, partagent le même schéma : regroupements d'anciennes paroisses en paroisses nouvelles, moins nombreuses; à l'échelle de l'agglomération stéphanoise et de nos paroisses pilotes, les processus à l'œuvre dans ces cadres relèvent plus du compromis que de l'adaptation ou de l'inadaptation à de nouvelles structures. Eglise et populations semblent avoir conclu un accord tacite. L'incroyable variété et volatilité des pratiques sont acceptées par l'institution contre une emprise territoriale minimum.

V. Méthodologie des entretiens et pistes de recherches :

Le travail de terrain conduit sur les paroisses de l'agglomération stéphanoise a essentiellement consisté en une quarantaine d'entretiens individuels ou en groupes. Croyants, pratiquants assidus, « distancés », laïcs engagés et prêtres ont composé ce vaste panel, choisi en fonction des disponibilités, de la réceptivité des contacts et de la thématique abordée.

Ces entretiens, directifs, non directifs et semi directifs pour la plupart furent élaborés à partir des interrogations soulevées dans cette thèse, appuyés par les lectures d'ouvrages et par la collecte d'informations réalisée à travers la revue diocésaine « *Chrétiens en marche* » et toute sorte de documents traitant des thèmes abordés. Deux furent retenus, servant de fil d'Ariane à notre démonstration : les identités religieuses et les distancés.

A. Religiosité actuelle, le point de départ d'une nouvelle territorialisation

Le choix de cette thématique relève de l'hypothèse que l'Eglise était une institution qui proposait une vision claire et bornée de l'avenir, fondée sur une tradition, une répétition à travers les générations de codes et de bornes. Toute confession religieuse existe par l'acceptation et le maintien d'une continuité croyante. Or, pour nous, cette continuité est rompue.

L'objectif poursuivi à travers les entretiens était de mettre en lumière le fait que la construction de l'identité religieuse se réalise en fonction des intérêts personnels, des dispositions et des aspirations de chacun : elles ne sont plus de identités héritées. Ce qui sous entend que les modalités de territorialisations ne le sont plus non plus, s'inscrivant dans une individualisation et une autoproduction.

Pour ce faire, nous avons choisi d'employer deux méthodes, directive et semi directive. La première permettait, à travers quatre questions ciblées, bornées, de cerner le plus possible le champs d'investigation, de contingenter la discussion que nous espérions engager avec les enquêtés. Ces quatre interrogations renvoyaient aux quatre dimensions de l'identification religieuse que nous avons posées au préalable :

- **Communautaire** : marques sociales et symboliques qui définissent les frontières d'un groupe religieux : quel est pour vous le degré d'importance de l'idée de communauté dans votre référence à l'Eglise et au catholicisme ?
- **Ethique** : valeurs prônées par l'institution qui sont pleinement acceptées par les personnes : Jugez-vous que les valeurs défendues par le message de l'Evangile et son bras conditionnent les comportements, cela l'est-il pour vous ?
- **Culturelle** : patrimoine, savoirs faire, modes de représentations, modes de pensées provenant d'une forte empreinte religieuse : *Reconnaissez-vous au catholicisme une dimension culturelle ?*
- **Emotionnelle** : fusion des consciences, émotion individuelle perçue et dynamisé par la collectivité : *Diriez-vous que vos rapports à l'Eglise et au catholicisme sont de l'ordre de l'émotionnel ?*

Puis sur un panel de jeunes afin d'approfondir le travail, le semi-directif a pris le relais, dans la mesure où il permet d'obtenir des informations, perceptions, des sentiments ou des attitudes de la part de l'enquêté. Deux interrogations ont lancés ces entretiens :

- Comment concevez-vous vos expériences religieuses, votre relation à l'Eglise?
- Quelles places, quels rôles accordez-vous à l'Eglise et au catholicisme dans l'histoire des sociétés ?

La totalité des entretiens se poursuivaient par une discussion sur le regard que les personnes interrogées portaient sur les recompositions paroissiales en se basant sur les réponses apportées sur les trajectoires d'identification et leurs comportements religieux. Il s'agissait de juger de l'adéquation ou non des structures proposées aux comportements actuels, de la perception et de l'interprétation du discours des instances diocésaines. La question qui synthétisait le mieux cette recherche fut la suivante : *au vu de ce que vous venez d'avancer, pensez-vous que les structures territoriales et organisationnelles de l'Eglise locale en sont les parfaites illustrations ?*

Cette méthode nous semblait la plus appropriée pour le public visé car elle initialise une démarche participative donc, a pour finalité de comprendre ce que les personnes pensent ou peuvent penser d'un sujet. Sur chacun des thèmes abordés, qui découlaient des questions cadres, mais néanmoins ouvertes, nous avons tenté de débattre en étant

objectif (conscient des faits), subjectif (quelle est l'opinion sur ce fait), suggestif (que faudrait-il améliorer) et prospectif (quelles actions allez-vous entreprendre face à cela).

B. Les distancés : cibles de l'institution et producteurs de territoires

La thématique des distancés nous semblait la plus intéressante à étudier. D'une part par l'étendue et la densité du champ et par le défi que représentait la synthétisation des informations et l'élaboration de modèles dont les modes de territorialisation adoptés par l'Eglise doivent être les réponses. L'objectif poursuivi dans ce travail était double : confirmer ou infirmer deux des hypothèses de cette thèse : le passage d'une religion du temps ordinaire à une religion des temps forts. Et, par conséquent, l'extrême difficulté rencontrée par l'institution pour proposer des modalités de territorialisation adéquates. Nous défendons l'idée que l'évolution actuelle des comportements religieux n'est pas uniquement un changement de rythmes de la sociabilité religieuse mais surtout une mutation, une évolution fondamentale de la territorialisation, du mode de présence de l'Eglise.

C'est à travers des entretiens semi directifs que nous analyserons le zapping paroissial stéphanois, tenterons de définir si oui ou non la pratique religieuse équivaut à l'acquisition de biens symboliques. Donner libre court aux interlocuteurs, en jonglant entre questions ouvertes pour faciliter l'échange et questions fermées pour obtenir plus de précisions devrait permettre de déterminer les caractéristiques de la religion des distancés, de capter les émotions et les sentiments qu'ils expriment lorsqu'ils sont en contact avec l'Eglise, dans toutes ses dimensions. L'institution diocésaine a la difficile tâche de refléter un territoire marqué par l'unité de l'Eglise catholique mais par les diversités comportementales de chaque individu.

C. Une démonstration appuyée sur des interrogations majeures

L'hypothèse du passage d'une religion du temps ordinaire à une religion des temps forts, induit un changement des rythmes de la sociabilité catholique. C'est précisément à partir de leur mise en lumière que les nouvelles territorialisations de l'Eglise seront identifiables.

La diminution de la pratique religieuse, la mobilité, la volatilité, la multi appartenance ponctuelle modifient les territoires. Mais elles redéfinissent surtout le mode de la pratique. L'attachement communautaire n'est plus indissociable de l'observance comme c'était le cas auparavant. Le chrétien revendique de pouvoir choisir sa communauté et son degré d'attachement communautaire, dans le cadre qui lui convient. Il recherche ainsi les conditions les plus favorables à l'échange de son expérience individuelle avec celles des autres. Si les rapports aux temps et à l'espace ne sont plus les mêmes, les vécus différent, nécessitant de nouvelles structures. D'où la question : la paroisse nouvelle correspond-elle à la prise en compte de ces nouvelles données, permet-elle d'articuler les nouvelles dimensions de temps et d'espace ?

La recomposition que connaît l'Eglise indique une situation complexe. La fin des religions ne semble pas d'actualité. Elle est la traduction fonctionnelle et structurelle de l'apparition de nouvelles formes de religiosité mieux adaptées aux besoins spirituels du sujet moderne. Le bricolage religieux souvent dénoncé illustre la tendance à

l'individualisation et à la subjectivisation des croyances. Ces dernières se disséminent, se conformant de moins en moins aux modalités établies par l'Eglise. Le constat d'une progression d'une sociabilité religieuse en réseau ne souffre d'aucune remise en cause possible.

Paradoxalement, alors que tout concourt à la polarisation et à la centralité, le désir d'enracinement, de créer par le lieu des liens d'appartenances intergénérationnels nécessite la présence d'une pastorale de voisinage. Il faut alors trouver les lieux, les structures correspondant aux sensibilités et aux rythmes de cette sociabilité religieuse tout en conservant une présence de proximité. Les grandes tendances de fond que nous venons de décrire, tirées des observations réalisées à Saint Etienne amènent à répondre à cette interrogation : de quelles manières conjuguer une pastorale ciblée, plus proche de l'organisation en réseaux avec une de « communauté de vie locale », de proximité ?

Ces deux grandes interrogations serviront de fils conducteurs à notre démonstration. L'hypothèse que la recomposition paroissiale conduite à Saint Etienne est un compromis s'en trouve renforcée et du même coup rend caduque celle du passage d'une organisation des services, dense et maillée à une autour d'équipements polarisés ou disséminés. Il faudra démontrer que la paroisse nouvelle conserve la charge symbolique de l'ancienne structure dans la mémoire collective par le maintien d'espaces de rencontres, de proximité tout en offrant des moyens et des outils adéquats pour accompagner des pratiques et des comportements diversifiés et dispersés dans des territoires plus vastes, organisés en réseau.

Cet exercice nécessite au préalable de savoir dans quel rapport s'inscrivent les populations par rapport à ce qui fondait jusqu'ici l'attachement religieux : la transmission. Si l'on ne naît protestant mais qu'on le devient, en revanche, de générations en générations, on naît et demeure catholique. Alors, au moment où nous avons longtemps évoqué une montée irrésistible de l'individualisme religieux, il est temps de voir comment il est possible d'inscrire son individualité dans la continuité d'une lignée croyante (éducation de la foi) et de quelles manières cela interroge la territorialisation du religieux.

CHAPITRE 4. « La reconquête territorialisée des populations par la catéchèse »

La dissémination de la communauté chrétienne provoque un changement des priorités. Historiquement le catéchisme – en priorité celui des enfants, est un véritable modèle d'expansion du religieux. C'est une authentique pédagogie d'initiation visant l'intégration des enfants à la communauté de foi adulte. Ce modèle va jouer, pendant plusieurs siècles un rôle important dans la socialisation religieuse des enfants et l'acculturation du discours chrétien. Une sorte d'idéologie catéchétique va se constituer et qui se renforcera à mesure que la sécularisation s'accroît.

A l'affaiblissement des communautés chrétiennes répond une stratégie d'encadrement des enfants et des jeunes importante (JOC, scoutisme, école privée ou

JMJ plus récemment) . Même profondément remis en cause par la situation actuelle, ce modèle d'initiation- intégration continue d'imprégner les mentalités et les conduites. Pour bon nombre d'enfants, la catéchèse représente le premier contact, une initiation avec l'Eglise.

Mais la situation de dissémination modifie donc les priorités. Le souci d'une éducation religieuse des enfants n'est pas perdu de vue, mais ce qui s'impose en premier, c'est la nécessité de toucher les adultes par la catéchèse des enfants. L'objectif est double. Tout d'abord il s'agit d'essayer de ramener vers l'Eglise les adultes (re-découvrant) qui s'en sont éloignés et de les former afin qu'ils soient capable d'assumer l'isolement et d'y porter le témoignage de l'Evangile. La catéchèse d'adultes devient prioritaire : le regard se déplace, la visée change. Le but n'est pas tant l'intégration à l'Eglise que la formation de témoins. C'est peut-être là, la réponse la plus adaptée à la situation actuelle. Cependant, il ne faut pas opposer catéchèse des enfants et celle des adultes, mais souligner leurs articulations nécessaires et la corrélation étroite qui existe entre elles.

I. L'éducation de la foi : principe diocésain et réalités observées

A. Quand « caté » rime avec modernité !

Les orientations diocésaines ont longuement mis en avant ce souci d'adapter la catéchèse aux conditions modernes. L'Evêque souhaitait que se mettent en place des propositions nouvelles « *où les désirs profonds et les projets des participants sont considérés pour eux-mêmes* », pour répondre à l'appel de la Conférence des Evêques de France de 1979.

Les modalités restent tout de même à discrétion de chaque équipe paroissiale et diocésaine. L'accent est mis pour que toutes trouvent leur expression au sein de la paroisse nouvelle et s'y enracinent : « *la paroisse nouvelle sera le lieu de rassemblement et de célébrations sacramentelles accueillantes et adaptées aux enfants et aux jeunes.* ». Le recentrage sur des structures ecclésiales est un objectif, dans une tentative de connecter un ensemble de structures individuelles, organisées en réseaux, jusqu'ici relativement autonomes. Les aumôneries par exemple se trouvent très clairement réinvesties, dans leurs rôles mais aussi par l'institution elle-même. Ainsi le rôle dévolu à l'aumônerie s'exprime à travers des vocables comme « *espace d'accueil* », « *de liberté* », « *de partage* », « *d'action* » où le « *cheminement de chacun peut être pris en compte* ». On voit ici transparaître ce soin tout particulier, cette orientation, donnés à la recomposition où « *accompagnement* » et non plus « *encadrement* », caractérise le traitement de la sociabilité religieuse.

Les caractéristiques de la modernité sont aussi prises en compte. Les responsables diocésains admettent que la diversité comportementale des jeunes, leurs histoires et leurs attentes nécessitent une diversification des propositions. Et cette diversité passe par des « *propositions articulées entre plusieurs aumôneries* ». La traduction structurelle et territoriale de cette conclusion fut la mise en place d'un réseau d'aumôneries de jeunes regroupant des établissements et des communautés de différentes paroisses nouvelles

qui assurera proximité avec chaque collègue et lycée et adaptabilité en fonction des lieux de résidence et de vie des populations. A la tête de ce réseau, un coordonnateur veillera au lien entre les aumôneries, les autres communautés, les mouvements de jeunes. Les propositions devront être communes et complémentaires et avoir une traduction dans chacune des paroisses nouvelles. Un réseau d'intégration territoriale !

B. Observations réalisées

Comme pour de nombreux autres thèmes, les enquêtes conduites sur la catéchèse ne couvrent pas l'ensemble des paroisses nouvelles de l'agglomération stéphanoise. Toutefois, Les chiffres sont assez significatifs pour rendre compte des réalités sur ce territoire. En 2002, le nombre total d'enfants catéchisés s'élevait à 1305 pour 165 animateurs, dont 247 pour la paroisse Bienheureux Antoine Chevrier (sur un total de 1712 enfants scolarisés) pour 92 animateurs et 280 à Ste Blandine (sur 1500 élèves scolarisés) pour 75 animateurs. Le taux d'enfants catéchisés varie entre 14, 44 et 18,66 %. A l'échelle du diocèse, il se situerait entre 20 et 24 %, ce qui reste assez proche du taux national, de 25%. La tendance générale, diocésaine et nationale, étant une érosion lente mais continue.

Pour chaque paroisse nouvelle, une Commission caté se réunissant deux fois par an est mise en place. Elle est composée de deux animatrices, une responsable en formation et le prêtre. Les animatrices en catéchèse ont un rôle capital : elles maintiennent un contact régulier avec les écoles privées, avec les autres pôles et équipes à l'œuvre dans la paroisse nouvelle et enfin, avec les équipes relais en invitant les membres lors d'une réunion annuelle.

La catéchèse s'inscrit aussi dans le diocèse et la communauté catholique tout entière. Les enfants catéchisés de CM2 ont leur pèlerinage à Lourdes et une visite à la Maison Saint Antoine une fois par an et dans le souci de cette communion de communautés, la catéchèse de second cycle (de 8 ans à la classe de 6^{ème}) est en lien avec les aumôneries et les adolescents du troisième cycle rendent une visite annuelle aux « anciens ». La catéchèse et le réseau d'aumôneries sont traités distinctement. Nous reviendrons donc sur la seconde plus longuement.

II. Méthodes et pratiques catéchétiques stéphanoises

A. une catéchèse a plusieurs visages

La figure « classique » se situe dans la continuité de toute une tradition catéchétique qui insiste presque exclusivement sur l'objet de la foi. Dans cette perspective, la catéchèse vise la transmission de la foi. C'est cet objectif qu'a affiché la catéchèse : définir et acquérir les contenus de la foi. Malgré le fait que l'expérience de foi est tout d'abord un acte intime, une confiance, une adhésion, l'accent porte sur le contenu explicite, sur ce qui est cru. Ici, la catéchèse va travailler à la formulation, à la transmission et à l'assimilation des énoncés. De ce fait, elle interdit tout écart, toute création de langage car celui qui est fixé est celui qui fait foi. Cette figure a sa cohérence. La sécularisation l'a

confortée et d'après notre analyse, nous pouvons tirer les conclusions, partielles, suivantes :

- elle généralise l'ignorance de l'élémentaire chrétien. La catéchèse va être alors portée à se situer sur ce front de l'ignorance pour transmettre les bases de l'enseignement de la foi : diffuser des connaissances ou structurer une mémoire.
- la sécularisation entraîne l'ébranlement des repères, le flottement des références et l'éparpillement du sens. En état de sécularisation, la demande grandit de marqueurs clairs de ce qu'est l'identité ecclésiale. Cette tendance s'affirme par la catéchèse.

Pédagogiquement parlant, le problème de ce modèle – et peut être une des raisons de l'affaiblissement de l'Eglise- se situe au niveau du destinataire : qu'il soit adulte ou enfant, il est perçu comme l'objet d'un enseignement et non le sujet d'une parole. Ses interrogations, ses objections, son point de vue même, ne participent pas vraiment de la dynamique catéchétique. Son avis pourra être pris en compte mais ne contribuera pas à l'élaboration d'un langage de la foi. Le lieu qui lui est assigné est celui de l'adhésion et de la ratification du discours transmis : assimiler et reproduire des enseignements. Et par là même, assimiler et reproduire les mêmes structures et les mêmes territoires. L'autre souci, est d'ordre théologique. La transmission et le poids qu'elle revêtue dans la tradition catholique a occulté la tâche de l'interprétation. La Parole se donne dans un formulaire, un texte, autrement dit, un ensemble de significations fixées dont la catéchèse médiatise la transmission.

Une méthode contradictoire est observable à la fois en substitution et en complémentarité avec la première. L'accent porte ici sur l'acte d'énonciation et non plus sur la transmission des énoncés. Il y a un présupposé théologique : le caractère interprétatif de toute formulation de la foi. Tout n'est qu'interprétations, une série de témoignages diversement interprétés. C'est ainsi que les écritures portent la trace d'un travail continu de reprise et de relecture des traditions reçues. La catéchèse va prendre place à son tour dans cette chaîne de relectures. La bible va faire écho dans la communauté, ouvrir un espace à l'échange, à l'interrogation ou encore à l'imagination. La catéchèse est cette somme de résonances. Elle va donc favoriser une démarche d'énonciation : permettre à chacun dans le groupe et au groupe lui-même d'interpréter à nouveau le récit à partir de ce lieu qu'est la communauté, l'Eglise.

Ensuite, il y a aussi un présupposé pédagogique : la catéchèse est le lieu de l'élaboration d'un langage de la foi. Pour réaliser cela, elle va s'appuyer sur les ressources et les capacités des acteurs. La catéchèse de l'enfance va solliciter la compétence de l'enfant, son pouvoir d'interrogation et d'étonnement, ses facultés d'expression et de communication, alors que celle des adultes va faire appel à l'expérience dont l'adulte est porteur ainsi qu'aux questions qu'elle soulève.

Un des outils d'une meilleure catéchèse possible est l'utilisation de l'image : *« L'image permet à l'enfant d'avoir une perception immédiate, forte ; de pouvoir trouver un intérêt esthétique ; de se projeter dans la situation représentée ; de trouver un support attrayant, un moyen privilégié de susciter l'échange »* témoignait une animatrice en catéchèse. Nous avons pu constater lors d'une séance, qu'effectivement à défaut d'une

maîtrise des mécanismes de lecture, les enfants étaient plus sensibles aux couleurs et aux dessins. Cette constatation du poids de l'image est valable pour les adolescents. Leur paysage mental est peuplé de nombreuses images sans cesse réactivées par les médias. Chaque équipe de catéchèse s'est dotée d'un outil remarquable : un jeu catéchétique. Semblable à un jeu de l'oie, il reproduit des peintures murales (XVème siècle) de la chapelle Saint Sébastien de Lanslevillard en Savoie. Il possède ses propres pièges, ses cases bonus. Chaque bonne réponse permet d'acquérir un élément pour construire une église. Nous avons constaté que ce jeu fonctionne auprès des jeunes et développe au-delà de la curiosité, un esprit de compétition et d'équipe. Sans en être pleinement conscients, ils situent les passages évangéliques de manière ludique et s'éveillent à une sensibilité artistique différente dont la visée catéchétique demeure palpable.

L'élaboration d'un langage de foi va s'opérer au travers de ce parcours de la parole. Il y a effectivement un échange dans la communauté où chacun puisse dire et se dire, où sa parole soit articulée et reconnue à celle des autres. Dans ce modèle, la catéchèse vise l'autonomie de la personne humaine.

La catéchèse parfaite serait l'articulation entre trois éléments : l'expérience du sujet et du groupe, l'altérité des témoignages de la foi et le lien avec l'Eglise-communion. Ce modèle semble celui le plus adapté aux situations actuelles. Il respecte à la foi l'individualisation des comportements, la réalisation du projet individuel et la reconnaissance de l'identité propre dans une communauté.

- **l'expérience du sujet est mise en lumière.** Elle n'est uniquement le vécu, elle n'est pas de l'ordre de l'immédiateté naïve, elle implique tout un parcours d'analyse, une distanciation critique. Le souci est d'enraciner la catéchèse dans les lieux de vie, dans les expériences fondamentales de la vie et d'opérer une corrélation entre situation humaine et discours évangélique. Herméneutique des textes et herméneutique de l'expérience s'appellent et interagissent l'une sur l'autre.
- **la dimension ecclésiale, surtout sacramentelle.** Le parcours du groupe, de la communauté est inséré dans la communion ecclésiale et dans sa manifestation sacramentelle. Ainsi, le langage de foi du groupe se vérifie et s'authentifie par référence aux pères et aux critères du lien ecclésial.

La catéchèse offre un espace de symbolisation (la foi comme critère d'authentification) où les questionnements issus de l'expérience puissent être ressaisis et travaillés. Le souci est d'affirmer la pertinence de l'Evangile dans la société et la culture, en attestant son pouvoir de reconfigurer l'expérience de chacun et la compréhension de soi-même. Quoi qu'il en soit, la transmission de la foi se doit de refléter la modernité comportementale. Mais une modernité ne va pas sans l'autre. La catéchèse et les animateurs se doivent d'être eux aussi dans leurs méthodes, « à la page ».

B. CD-ROM et Internet au secours de la catéchèse

Cette création régionale fut d'abord modeste. Le projet devait permettre à tous ceux qui possédaient un ordinateur d'avoir l'ensemble des informations contenues dans le guide de l'animateur en catéchèse. Puis, le projet s'est étoffé d'orientations nouvelles :

- profiter de la souplesse de l'informatique pour y introduire des liens hypertextes et avoir en un seul clic l'ensemble des documents et des ressources référencées.
- permettre aux animateurs de découvrir le parcours d'une façon ludique.
- permettre à chacun d'imprimer le plan d'une séance de catéchèse, le déroulement d'une célébration, le suivi de réunion avec d'autres animateurs, la mise en place d'un répertoire....

Là aussi l'individualisation est mise en avant, mais c'est celle des animateurs qui se trouve favorisée, du moins, le pensent beaucoup d'animateurs car au final, leur liberté est soumise aux règles établis par le programmeur et l'Eglise. Elles sont moins visibles, moins pesantes. Toutefois, dans chaque paroisse, il est « martelé » par le prêtre que rien ne remplacera le contact physique, sa simplicité, son authenticité. Ce CD-ROM reste une modalité nouvelle d'initiation à la charge catéchétique.

En complément, un site Web « Trésors de la foi » fut mis en place. Les objectifs furent faciles à discerner :

- faire connaître les outils de catéchèse que sont *Trésors de la foi*, réalisés par la Diffusion catéchistique Lyon.
- mettre en réseau les animateurs en catéchèse.
- faire exister un lieu ecclésial d'information, de formation et de réflexion

Enfin, les animateurs en catéchèse suivent une formation régulière au centre de formation diocésain et à la demande des équipes de paroisse nouvelle, certaines séances peuvent être « décentralisées ». Le calendrier et les informations relatives à la catéchèse sont consultables dans le bulletin du service diocésain : *Interlignes*. Sa diffusion trimestrielle s'effectue avec celle de la revue *Chrétiens en marche*. Cette catéchèse est le premier acte de la fondation de communautés. Elle se poursuit auprès des jeunes scolarisés à travers les actions conduites dans les aumôneries.

III. Les aumôneries de l'agglomération stéphanoise

La pastorale des jeunes en milieu scolaire est une composante de la paroisse nouvelle. A ce titre, elle est complémentaire de l'action catéchétique. Catéchèse et présence en monde scolaire sont deux des neufs pôles à l'œuvre dans la paroisse nouvelle. Les aumôneries sont présentes dans certains collèges et lycées d'enseignement public ou privé. Sur l'agglomération stéphanoise, le nombre total d'établissements scolaires est de : 34 dont 16 d'enseignement catholique. (8 lycées, 7 collèges et l'Ecole de Production AFEP). 16 aumôneries dont 14 dans les établissements publics forment les structures de cette pastorale en milieu scolaire. Comme cela fut le cas pour la fréquentation de la catéchèse, le nombre de baptêmes, de mariages ou de funérailles, nous ne disposons pas de la totalité des chiffres nécessaires pour illustrer l'importance des aumôneries. Toutefois, nous pouvons donner quelques indications. Concernant les aumôneries en établissements publics, d'après nos sources se rapportant à quatre paroisses : BAC, Ste Blandine, St Matthieu et St Luc, sur 8750 élèves, 415 les fréquentaient. Avec de fortes

disparités : 230 sur 4000 à St Luc pour 3 aumôneries, 40 sur 550 à Ste Blandine pour une aumônerie. Toutes possèdent en moyenne deux animateurs sans que nous ayons constaté de fortes variations.

Trois aumôneries fonctionnent en réseau autonomes, dans une nouvelle structure, hors de la paroisse nouvelle : Notre Dame d'Espérance, collège de la Terrasse et Tezenas du Montcel. Ce fonctionnement en réseau signifie des temps communs pour les classes de 6^{ème} / 5^{ème} et 4^{ème} / 3^{ème} ou encore des activités communes.

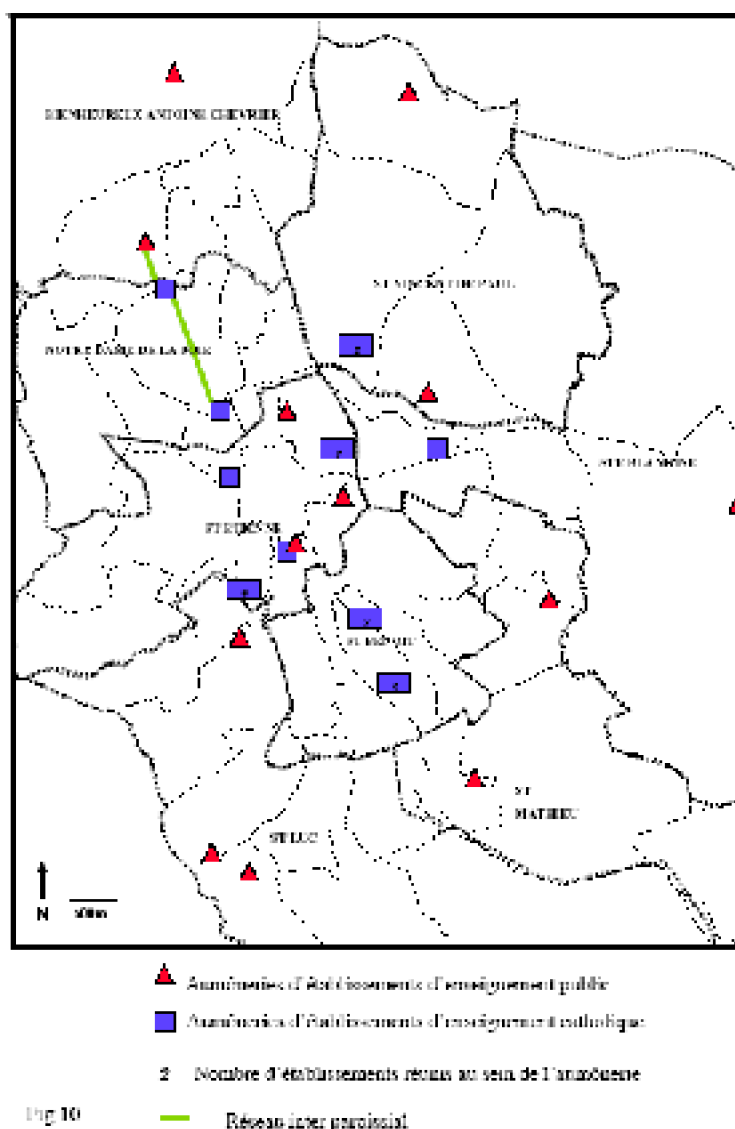


Fig. 10 : RESEAUX D'AUMONERIES DANS LES PAROISSES NOUVELLES DE L'AGGLOMERATION DE SAINT ETIENNE

Les réseaux d'aumôneries se sont mis en place au niveau des paroisses nouvelles. Ces structures dépassent dans la plupart des cas l'activité unique en paroisse nouvelle, mais les échanges sont difficilement quantifiables ou identifiables. Seule la paroisse nouvelle de Saint Etienne fonctionne en totale autarcie, ceci dû à la pléthore d'établissements, et semble-t-il à une volonté inhérente aux équipes locales. Les

regroupements ont lieu dans les aumôneries des établissements concernés. Au début de chaque année scolaire, des propositions sont faites aux jeunes : temps fort à Taizé, JMJ (c'est le cas pour celles de Francfort en 2005, week-ends, veillées...). Puis sont mises en œuvres des co-productions diverses afin de donner de la visibilité à l'Eglise et au réseau. Enfin, dans un souci d'ouverture, des rencontres « décentralisées » sont faites entre des jeunes scolarisés dans différents établissements situés à l'intérieur ou à l'extérieur de la paroisse nouvelle. Nous avons pu constater un travail en ce sens entre le réseau d'aumôneries et les établissements public et privé de la paroisse Ste Blandine, sous la double responsabilité des père JM Guillemot et JB Rolland. Les liens existent mais sont fragiles et cet élan missionnaire reste encore circonscrit aux populations les plus engagées. Mais là aussi, les prospectives vont dans le sens du discours inlassablement martelé : positivisme.

Que cela soit à travers les catéchèses de 1^{er}, 2^{ème}, 3^{ème} cycles ou d'un suivi d'expériences de la foi en aumôneries, l'objectif premier est de replacer la famille dans l'action catéchétique et de toucher les parents. Si l'action de la famille est jugée insatisfaisante, cela signifie qu'au-delà d'un simple constat, les parents sont de plus en éloignés de l'Eglise. La transmission se retrouve remise en cause.

IV. Au-delà de la formation des enfants : évangéliser les parents

La catéchèse des adultes a longtemps été regardée comme un complément ou un aboutissement de celle des enfants. Or, aujourd'hui, c'est l'adulte et son enseignement qui sont visés à travers la catéchèse des enfants. Les deux sont interdépendants. La catéchèse des enfants anticipe celle des adultes, elle la devance. Elle revêt un pouvoir d'anticipation. Cependant, deux logiques semblent venir justifier cette stratégie :

A.L'adulte est un être en devenir

La vie adulte n'est pas un parcours stable, se déroulant de manière linéaire mais une dynamique évolutive avec des moments de crise et de restructuration. Chaque étape procède d'une crise surmontée et conduit à de nouvelles remises en question. La foi participe de ce mouvement. Elle n'échappe pas à des moments de crise et de réorganisation. La foi s'organise autour de la relation à l'ultime : c'est une certaine manière de faire l'expérience de soi, des autres et du monde, ordonnée à un centre unificateur, ou à une valeur ultime. L'adulte est donc un être en croissance, ce qui modifie la compréhension de la catéchèse. Cette dernière n'est pas destinée en priorité aux enfants et aux jeunes adolescents qu'il s'agirait d'initier à la foi de la communauté adulte considérée comme acquise. Elle a pour tâche d'accompagner cet être en devenir qu'est l'adulte. Il importe qu'elle prenne en compte ces seuils, ces ruptures, ces discontinuités et le travail de restructuration qu'ils appellent.

Dès lors le regard porté aux parents change. Le mot qui illustre le mieux cette nouvelle prise en compte est « apprivoiser ». Le dialogue et l'échange se nouent avec les familles à travers l'accueil et le développement d'une convivialité. Autrefois la relation avec les parents s'inscrivait dans un monologue, celui de l'institution à un bloc, une entité

unique. Leurs attentes, leurs situations personnelles n'étaient pas prises en compte. Les conditions de la modernité ont amené l'Eglise à repenser les méthodes et le contenu de sa relation avec les parents. Localement, nous avons constaté que l'ensemble des acteurs de la catéchèse a compris qu'il est impossible aujourd'hui de faire un portrait type de la famille. Les formes familiales sont diverses aussi bien dans leur structure, dans leurs conditions de vie, par les moyens matériels, les rythmes et lieux de vie, les influences et les modalités d'insertion sociales.

Cette attention est visible avec le parcours catéchétique de CE1 appelé *Ma vie est un trésor*. Parents, animatrices et enfants sont réunis au début de l'année et au commencement de chaque thème à traiter afin de construire ensemble un calendrier de suivi religieux et de « *créer des liens* », comme le soulignait une animatrice. Afin de toucher le public le plus large, chaque réunion avec les parents est construite en essayant de répondre à trois interrogations majeures : qui sont-ils ? Quelles sont leurs attentes ? Sur quels points centrer les réunions ? Cela illustre les caractères missionnaire et de reconquête des recompositions menées à Saint Etienne. Il s'agit de cerner tout d'abord qu'elle est leur position vis-à-vis de l'institution, de leur communauté paroissiale et de la foi. En identifiant les attentes, l'Eglise cherche de se doter de processus de territorialisations souples. Que cela soit le souhait de ne pas perdre de temps, le souci d'efficacité, un langage d'aujourd'hui, des valeurs ou toute autre attente, la bonne réponse nécessite de mobiliser personnel, structures de manière à les transformer en actes de vie d'Eglise. Toutes les réunions décortiquées, partagent la même stratégie : vivre des moments forts avec les parents, garder un parti pris optimiste en voulant leur donner l'envie d'entrer en relation avec Dieu, si possible à travers les « offres » institutionnelles. Toutes partagent aussi le même sujet central : l'adulte, l'enfant ne sert que de prise de contact.

La catéchèse des adultes, en complément à celle des enfants ou indépendamment appartient à la dynamique de la foi. Elle trouve ici sa véritable dimension : elle a vocation à soutenir le croyant dans sa marche en avant et la communauté chrétienne dans sa croissance vers une foi adulte. Le croire appelle un comprendre qui rende raison de l'acte de foi. Ce travail d'élucidation relance et renouvelle à son tour la quête croyante. La dialectique du croire et du comprendre appartient au cœur de la démarche croyante : « *car la foi est relation vivante avec une parole qui se donne sans cesse à découvrir* » comme le soulignait à nouveau la même animatrice.

B. La recherche d'une « majorité théologique »

C'est une perspective ecclésiologique, le souci de l'existence d'une communauté, plus ou moins dispersée mais théologiquement majeure dans l'interprétation et le témoignage – surtout- de leur foi. L'insistance est donc mise sur le sacerdoce universel qui nécessite une forte conscience théologique des fidèles. La théologie, est en quelque sorte, l'indispensable équipement du chrétien.

Cette action, une véritable conviction, souligne que, dans une période de rapides et constantes mutations et de fractures culturelles, la tâche d'articuler la foi et la culture incombe en premier lieu à ceux qui sont le plus directement aux prises avec les

responsabilités de la vie adulte. A travers eux se noue le dialogue entre la foi et la modernité. C'est précisément ce qu'avancait un prêtre: « *Un laïc chrétien, membre d'un comité d'éthique dans un centre hospitalier, par exemple, a sans doute autant d'impact que n'importe quelle déclaration épiscopale en matière d'éthique biomédicale. [...] Plutôt que de mobiliser les laïcs dans des fonctions pastorales sédentaires, ne convient-il pas en revanche de les former à l'apostolat pour témoigner de l'Evangile dans la société ?* ». Pour contrebalancer la baisse significative des hommes et femmes d'Eglise en charge de ce travail, l'institution veut que les fidèles, les parents en premiers, aient un rôle actif, référencié à la religion, dans la société.

Catéchèse des enfants, catéchèse des adultes et enseignement de la foi pour les adolescents n'ont ni les mêmes objectifs, ni les mêmes pédagogies. Elles partagent toutefois le même constat : la figure du religieux a changé. La modernité religieuse se traduit par la fin des identités religieuses héritées.

CHAPITRE 5. « Continuité croyante et individualité, modèles imposés et structures produites : la modernité religieuse comme révélateur de nouvelles modalités territoriales »

Si la plupart des institutions de socialisation affrontent difficilement les implications de cette mutation culturelle, l'ébranlement qui en découle est d'autant plus grand pour l'institution catholique dans la mesure où, comme cela a été esquissé, la transmission engage ce qui est au principe même de son existence, la continuité de la mémoire qui la fonde et la justifie. A l'instar des autres confessions, le catholicisme implique une mobilisation spécifique de la mémoire collective. Elle se lit à travers l'importance donnée à la paroisse, au clocher, à l'évêque qui sont autant de processus de territorialisation de cette mémoire collective que des outils opératoires. Le passé est une référence immuable. En rapport constant avec ce dernier, les croyants se constituent en un groupe religieux, suscitant et entretenant la croyance en la continuité de la lignée des croyants.

Ce travail de remémoration perpétuelle se réalise aussi à travers une réinterprétation permanente de la tradition en fonction des questions du présent. En ce sens, la sociologie du religieux n'est pas si éloignée de celle de la mémoire conduite par Maurice HALLBWACH. La transmission ne consiste pas uniquement à assurer un passage, celui du contenu des croyances, d'une génération à une autre tout en mettant les nouveaux venus en conformité avec les normes et les valeurs de la communauté. Comme elle se confond avec le processus d'élaboration d'une véritable chaîne de mémoire, la transmission est le mouvement même au travers duquel la religion se constitue comme religion : elle est la fondation continuée de l'institution religieuse.

I. Une religion individualisée, des modalités de territorialisations « clefs en mains » refusées

Ainsi, comme les sociétés contemporaines sont de moins en moins des sociétés de mémoires, la transmission n'est plus assurée. Elles sont gouvernées par l'impératif et l'immédiat. C'est parce qu'elles sont arrivées à briser le carcan de la mémoire obligée de la tradition que nos sociétés sont devenues des sociétés de changement, érigeant l'innovation en règle de conduite. D'un point de vue global, on arrive à une situation où la destruction et l'atomisation de la mémoire collective sont telles que les sociétés modernes apparaissent de plus en plus incapables de penser leur propre continuité et d'avoir une image de leur avenir. Cette nouvelle règle de conduite se répercute aussi sur le rapport territorialisé à la religion et à l'institution. Cette situation entraîne des modalités de territorialisation fondées sur l'instantanéité et l'individualisation. Contrairement à la paroisse qui pensait la communauté religieuse au passé, au présent et au futur, la religion individualisée renvoie elle à des structures territoriales uniquement conçues dans le présent.

La religion et plus encore le catholicisme mettent en avant cette idée d'une continuité et proposait une vision claire et bornée de l'avenir. Alors que la communication à l'échelle planétaire dissout l'épaisseur historique des événements qu'elle fait défiler en un flux ininterrompu et homogène, le phénomène de décomposition des structures imaginaires de la continuité s'aggrave d'un sentiment très largement partagé de la complexité du monde présent. Parallèlement à la perte de la mémoire, il fait obstacle à la mobilisation imaginaire du passé pour l'invention de l'avenir, aussi bien dans la tradition que dans l'utopie. Ce contexte d'évanouissement de la présence perceptible du passé et d'opacité corrélative du futur éclaire l'étrangeté de nos sociétés, moins à la croyance « aux dieux et aux prophètes », qu'à la manière proprement religieuse d'y croire, consistant à appuyer la croyance sur l'autorité légitimatrice d'une tradition, d'une institution et de ses territoires. Si nous ne « *sommes plus en pays de chrétienté* », d'après Thierry MAGNIN, vicaire général du diocèse, dans une société déchristianisée, ce n'est pas tant parce que les sociétés sont idéalement rationnelles qu'elles sont devenues a-religieuses mais parce qu'elles sont amnésiques.

Cette interprétation sociologique que nous avons constatée tout au long de notre travail amène naturellement à formuler l'hypothèse suivante : si socialement et théologiquement parlant, l'image actuelle de la société est aux antipodes de celle de la civilisation paroissiale, les modalités de territorialisations ne sont-elles pas aussi différentes ? Une multitude d'interrogations la sous-tendent : que devient alors la problématique religieuse de la continuité croyante ? Comment les croyants bricoleurs qui agencent, à partir de leurs expériences et attentes personnelles, tout ce système de significations qui donne un sens à leur existence, peuvent-ils être conduits à revendiquer leur insertion dans la continuité d'une grande lignée croyante ? Sur quel mode religieux s'organise ces croyances éparpillées ? Et plus que tout, comment leur territorialisation se positionne vis-à-vis de celles proposées par l'institution ? La réponse est évidemment dans une exploration de l'expérience des individus qui construisent leur identité religieuse en fonction des intérêts, dispositions et aspirations qu'ils mettent en jeu dans des situations

concrètes.

Le catholicisme s'identifie par des critères de tradition, de répétition et de continuité. Cela se traduisait par des structures territoriales fortes et un rapport de soumission vis-à-vis de la religion. Or, aujourd'hui, tout cela se renverse. L'identification religieuse et les rapports à l'institution sont personnels. La territorialisation semble de plus en plus produite et de moins en moins subie. A Saint Etienne nous avons observé une corrélation entre les traits actuels de l'identification religieuse et les modalités de territorialisation. La sécularisation du religieux et l'avènement d'une individualisation croissante érigée en modèle social produisent un rapport et une identification totalement différentes. Elles interrogent directement les populations sur les modalités territoriales proposées par l'institution à travers le concept de paroisse nouvelle.

Ce que l'on peut retirer du « survol » réalisé à Saint Etienne est la capacité remarquable des individus à élaborer des univers individuels avec des normes et des valeurs tirés des expériences personnelles, s'autonomisant des efforts régulateurs de l'institution. Ils sont nombreux à revendiquer leur « droit au bricolage » parallèlement à celui de « choisir leurs croyances ». Même les plus convaincus font valoir leur droit à une recherche personnelle de la vérité. Quoi qu'il en soit, tous sont amenés à produire eux-mêmes le rapport à la lignée croyante dans laquelle ils se reconnaissent et par conséquent les structures territoriales pour les exprimer.

Ainsi, la réussite ou l'échec de la transmission religieuse n'est plus uniquement visible à travers les déplacements et les torsions que font subir les héritiers à l'objet qui leur est transmis. Les identités religieuses ne peuvent plus être considérées comme des identités héritées. La thèse majeure de cette étude est la suivante : chaque individu construit sa propre identité socioreligieuse à partir des diverses ressources symboliques mises à sa disposition et auxquelles il peut avoir accès en fonction des différentes expériences dans lesquelles il se trouve impliqué. Dès lors, il aménage les modalités de territorialisations proposées par l'institution selon ses attentes ou en crée d'autres.

Cette identité s'analyse comme un résultat précaire, saisi en un temps « t » d'une situation, d'une trajectoire d'identification qui se réalise dans la durée, la vie. Ces trajectoires d'identification ne sont pas uniquement des parcours de croyance. Elles impliquent toutes les dimensions du « croire » : des pratiques, des appartenances vécues, des façons de concevoir le monde et des modalités de s'inscrire dans les sphères qui le compose. Leur orientation cristallise les dispositions, les intérêts et les aspirations des individus mais elle est dépendante des conditions institutionnelles, sociales, économiques, politiques ou culturelles au sein desquelles ces parcours se déploient. Proposer une photographie du lien des individus à une lignée croyante, montrer les enchaînements à travers lesquels il s'établit, s'élabore et se stabilise, implique un approfondissement de l'étude des rapports entre la dynamique interne du croire (expérience individuelle ou communautaire), les interventions externes (l'institution en premier lieu et ses stratégies de transmission) et les facteurs liés à l'environnement mouvant dans lequel ce processus se déploie.

II. Les quatre dimensions de l'identification catholique :

Le développement d'une telle approche nécessite de se doter d'outils permettant de classifier la diversité des parcours d'identification que livre l'observation d'une réalité religieuse, ne serait-ce que celle réalisée dans cette thèse qui relève de la monographie. Les éléments qui suivent doivent être appréhendés comme une sorte de cadre, construit à partir d'observations menées sur différentes paroisses au travers d'entretiens réalisées au gré des rencontres, concernant les pratiques catéchétiques, les groupes charismatiques et « communautés nouvelles » - notamment la communauté de l'Emmanuel de la paroisse Bienheureux Antoine Chevrier, les grands rassemblements de jeunes – JMJ, Taizé, Camps inter jeunes, mouvements de renouveau spirituel, manifestations néo-traditionalistes et autres. Chacune des enquêtes fut menée dans l'objectif de proposer une méthode expérimentale qui pourra être approfondie dans d'autres études, redéfinie, complétée. Cette méthode qui s'apparente aux études sociologiques de la religion, passe par fonder l'hypothèse que les processus de l'identification religieuse se font par la libre combinaison de quatre dimensions que les différentes questions posées ont amené à dégager, de l'identification que l'institution religieuse n'arrive ni à réguler ni à articuler.

A. la dimension communautaire

Sont regroupées ici l'ensemble des marques sociales et symboliques qui définissent les frontières du groupe religieux et qui permettent de distinguer ceux qui en sont des éléments et ceux qui n'en sont pas. Cette première dimension renvoie à la définition formelle et pratique des appartenances. Le baptême, l'eucharistie et dans une certaine mesure le mariage sont autant de marqueur identitaires, de « passages obligés » pour entrer dans une communauté et s'en faire reconnaître comme membre à part entière. Se soumettre à ces obligations constitue un trait discriminant de l'identification. C'est essentiellement en questionnant les individus sur ce qui les différencie par rapport aux personnes non catholique et sur les caractères bornant le groupe dont ils font parti que cette première dimension a été mise en avant.

B. L' éthique catholique

Cette seconde dimension marque l'acceptation par un individu des valeurs rattachées au message religieux porté par une tradition particulière. Jusqu'à aujourd'hui associée à la première, cette dimension se trouve individualisée. Les valeurs portées peuvent être appropriées sans impliquer une appartenance à une communauté de fidèles. Par exemple, les Evangiles et l'Eglise sont l'expression la plus haute d'une éthique d'amour à laquelle on adhère sans revendiquer, voire en refusant l'appartenance au catholicisme. Citons les positions à propos de l'avortement, la contraception et les comportements sexuels et sociaux – même si cela s'atténue fort heureusement. Le principe – éthique- de solidarité en est la meilleure illustration. Dans toutes ses dimensions et dans toutes ses formes, la lutte contre l'exclusion et la solidarité envers ceux qu'elle touche a débordé le cadre de l'Eglise dans lequel elle fut longtemps enfermée. Que cela soit des organisations non gouvernementales comme Médecins Sans Frontières, nées après 1968 ou à l'initiative individuelle Les Restos du Cœur , collective , Touche pas a mon Pote, voire politique : à travers les réseaux d'action et de solidarité mis en place par le Parti

Communiste à la sortie de la Seconde Guerre Mondiale .

C. L'imprégnation culturelle

L'ensemble des éléments symboliques et cognitifs qui constituent le patrimoine d'une tradition en est la définition. Sans en faire un inventaire « à la Prévert », on peut toutefois en lister les grands traits : la doctrine, les livres, les savoirs, les codes rituels, les pratiques, l'histoire, les modes de représentations, les modes de pensée sédimentés dans les pratiques des communautés, les habitudes sexuelles – qui entrent en concurrence avec la dimension éthique, thérapeutiques, l'art, les productions esthétiques ou encore les connaissances scientifiques développées en lien avec les croyances. Cette dimension culturelle peut être appropriée comme bien commun, sans réelle adhésion au système de croyances qui les a produites. C'est ainsi que certains ont revendiqué des « *appartenances chrétiennes* », « *une filiation catholique* » sans se définir comme des fidèles d'une communauté particulière, localement ciblée, ni comme le croyant d'une foi quelconque. La référence à ce patrimoine culturel constitue un marqueur d'identité qui n'incorpore plus automatiquement l'individu à un groupe religieux identifié et ne lui impose pas davantage des choix et des comportements éthiques spécifiques.

D. la dimension émotionnelle

Cette dernière dimension se rapproche de la « fusion des consciences » ou de « l'émotion des profondeurs » que DURKHEIM désignent comme les ressorts premiers et fondateurs de l'expérience religieuse⁹⁴. Cette expérience n'est en soit pas nouvelle mais résulte aujourd'hui de moins en moins de l'appartenance communautaire qui assure à travers des fêtes, la réactivation régulière de ce sentiment collectif, de cette idée d'un « nous ». Elle est, et particulièrement chez les jeunes, le moment où se noue une expérience élémentaire de communion collective, susceptible de se stabiliser sous la forme d'une identification communautaire. Les grands rassemblements qui mobilisent des milliers de jeunes chrétiens, le succès des rencontres « organisées » comme celles de la communauté de Taizé sont de bonnes illustrations de cette priorité qui revient à l'identification émotionnelle dans la formation des identités socioreligieuses chez les jeunes interrogés durant les différents entretiens. Ils sont les exemples les plus visibles de modalités de territorialisations que l'institution tente d'encadrer et dont elle n'est ni l'instigatrice et ni la régulatrice.

Les identités socioreligieuses se construisent comme confessionnelles lorsque l'identification à une tradition religieuse implique la pleine acceptation des conditions d'identité (les quatre dimensions conjointement) fixées ou bornées par l'institution. Dans ce cas, l'articulation est réglée par l'appareil institutionnel. C'est cette dernière qui assure – idéalement- l'équilibre entre des logiques contradictoires qui mettent en tensions ces quatre dimensions. Le système paroissial correspond à cette identité confessionnelle. Dès qu'une dimension prend le pas sur l'autre, il paraît évident que les structures territoriales se retrouvent bouleversées. Et si l'Eglise s'inscrit encore dans un système de pensées où la population, malgré ses évolutions, est perçue comme s'identifiant encore à ces quatre

⁹⁴ DURKHEIM E, 1912 (1968) « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* », Paris, PUF

dimensions, ses modalités de recompositions ne peuvent qu'être inadaptées.

La première tension visible est celle qui s'établit entre les dimensions communautaire et éthique. Comme toutes les « religions traditionnelles », le catholicisme revendique la détention d'un message dont l'éthique à l'attention de toute l'humanité. Cependant, elle rassemble ses fidèles dans des assemblées qui conjointement font de la possession de ce message le signe d'une élection et le principe d'une mise à part. L'universalisation de la dimension éthique et l'attachement communautaire constituent les deux modes de ce que l'on appelle « *la sortie de la religion* »⁹⁵. L'objectif clairement affiché de l'institution est de maintenir ici aussi un équilibre entre ces deux lignes de fuite afin de pouvoir contrôler une frange croissante de population qui lui échappe mais qui revendique ouvertement cette double appartenance. On retrouve dans cette réalité l'antagonisme entre une société qui s'identifie et se décrit par l'appropriation et la « laïcisation » de valeurs, de principes ou de pratiques développées par l'Eglise et une institution cherchant à faire reconnaître pleinement la dimension chrétienne de la civilisation occidentale⁹⁶.

Cette première tension recoupe celle entre les deux autres dimensions : la dimension émotionnelle qui correspond à l'expérience immédiate, sensible et affective de l'identification – les enquêtes menées mettent en lumière l'importance de ce phénomène, et la dimension culturelle qui donne à cette expérience la capacité de s'ancrer dans la continuité d'une mémoire légitimée, en un mot, une tradition. Là encore, l'institution se doit de les réguler, de les articuler. Le mode opératoire de cette action est le rite religieux. Ce thème sera développé plus longuement dans cette thèse. Il lie l'émotion collective –individuelle, que suscite le rassemblement communautaire à l'évocation de cette chaîne de mémoire qui justifie et légitime l'existence de la communauté.

III. Cartographie représentative de quelques stéphanois : repères d'une territorialisation plurielle et adaptée

En définissant ces quatre dimensions pour tenter de cartographier les trajectoires d'identification d'une population donnée, nous cherchons à analyser autrement les rapports à la recomposition paroissiale. Nous plaçons notre réflexion dans le contexte du développement d'une individualisation croissante des modalités de territorialisations de religieux. Une fois les représentations cernées, nous interrogeons les gens sur le regard qu'ils portent sur l'institution et son action de recomposition par rapport à celles-ci. Ce choix permet de cadrer avec plus de finesse ce qu'attendent ou n'attendent pas les population de la part de l'Eglise diocésaine en matière de structures territoriales. Les

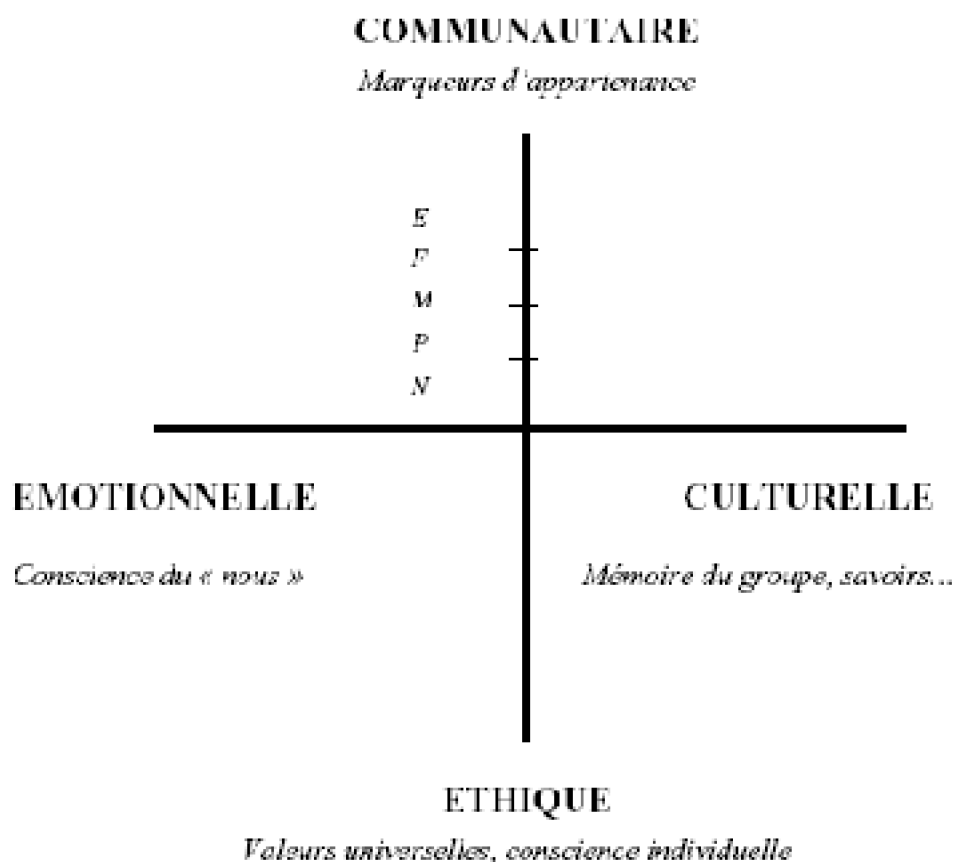
⁹⁵ Marcel GAUCHET parle de « sortie de la religion » au lieu de « sécularisation » ou encore de « laïcisation » pour pointer le processus historique par lequel la religion a perdu, dans les sociétés occidentales, sa capacité à structurer la société et plus particulièrement sa forme politique. Cette notion concerne les processus par lesquels se dissout, dans les sociétés modernes, la référence individuelle et collective à la continuité d'une tradition légitimatrice, référence qui caractérise le croire religieux. 2004, In : « *Le religieux après la religion* », Grasset, Paris.

⁹⁶ Ainsi le Pape a félicité George W Bush lors de sa visite à Rome pour son action favorisant le développement des valeurs chrétiennes aux Etats-Unis.

différents entretiens ayant permis de définir les quatre dimensions d'identification ont servi à élaborer un nouveau questionnaire, plus synthétique et semi directif. Il s'agissait sur une échelle de 0 à 10, de définir le degré d'importance accordé à ces dimensions (**N**ullement- **P**artiellement- **M**oyennement- **F**ortement et **E**xclusivement) afin de dresser la cartographie des identifications religieuses à Saint Etienne.

DIMENSION COMMUNAUTAIRE	<i>Quel est pour vous le degré d'importance de l'idée de communauté dans votre identification au catholicisme ?</i>
DIMENSION EMOTIONNELLE	<i>Diriez-vous que votre rapport à la religion et l'Eglise est de l'ordre de l'émotionnel ?</i>
DIMENSION CULTURELLE	<i>Reconnaissez-vous au catholicisme une valeur culturelle ?</i>
DIMENSION ETHIQUE	<i>Jugez-vous que les valeurs prônées par le message de l'Evangile conditionnent les comportements extra religieux ?</i>

Afin de dresser cette cartographie, nous proposons le schéma suivant :



N= nullement, F= partiellement, M= moyennement, P= fortement, E= exclusivement

Figure 11 : Schéma construction identité socio religieuse

L'institution assure en principe la régulation de tout un ensemble de tensions au travers du contrôle d'un pouvoir. Mais, dans le contexte actuel, une question se pose : que se passe-t-il lorsque comme aujourd'hui, la capacité régulatrice de l'institution est remise en question par la capacité autonome des individus de rejeter les identités « clés en mains » pour construire eux-mêmes, à partir de la diversité des expériences, leur propre parcours d'identification ? La première observation réalisée est celle d'une facilité remarquable de sortir de la religion. Le catholicisme qui ne définit plus les formes du lien social et de l'organisation politique des sociétés laïcisées, ne prescrit plus non plus aux individus des identités sociales inaliénables. L'abandon d'une identité héritée, la recherche personnelle d'une confession plus adaptée aux attentes personnelles, toutes ces modalités de « sortie de la religion » peuvent être analysées à l'aide de ce modèle mais ce travail dépasserait celui auquel nous devons nous livrer ici.

Cependant, des recompositions identitaires, plus ou moins complètes, peuvent être mises en avant dans cette étude. La « sortie de la religion » n'est pas définitive. Les

individus sollicités par les enquêtes montrent qu'ils conservent néanmoins une bricole des identités qu'ils ont abandonnées. C'est ainsi que le retrait religieux le plus explicite peut coexister chez le même individu avec la préservation, plus ou moins consciente, d'adhérences communautaires : « *je ne vais pas à l'église mais je me sens proche des personnes qui s'y rendent* » ou encore, à propos de cette même assemblée : « *Ils forment une communauté dont je me sens membre* » ; culturelles, beaucoup de personnes interrogées se sentiront proche « *d'une culture chrétienne* » sans pour autant en donner une définition claire ; éthiques, là aussi, l'attachement à des valeurs dites ou interprétées comme chrétiennes est affiché comme la solidarité, l'amour, la famille... ou encore affectives mais là, la superposition avec la dimension communautaire est certaine.

Sur le même panel de 30 personnes venant de paroisses différentes et regroupées en trois catégories : pratiquants réguliers, jeunes et autres on obtient le schéma suivant :

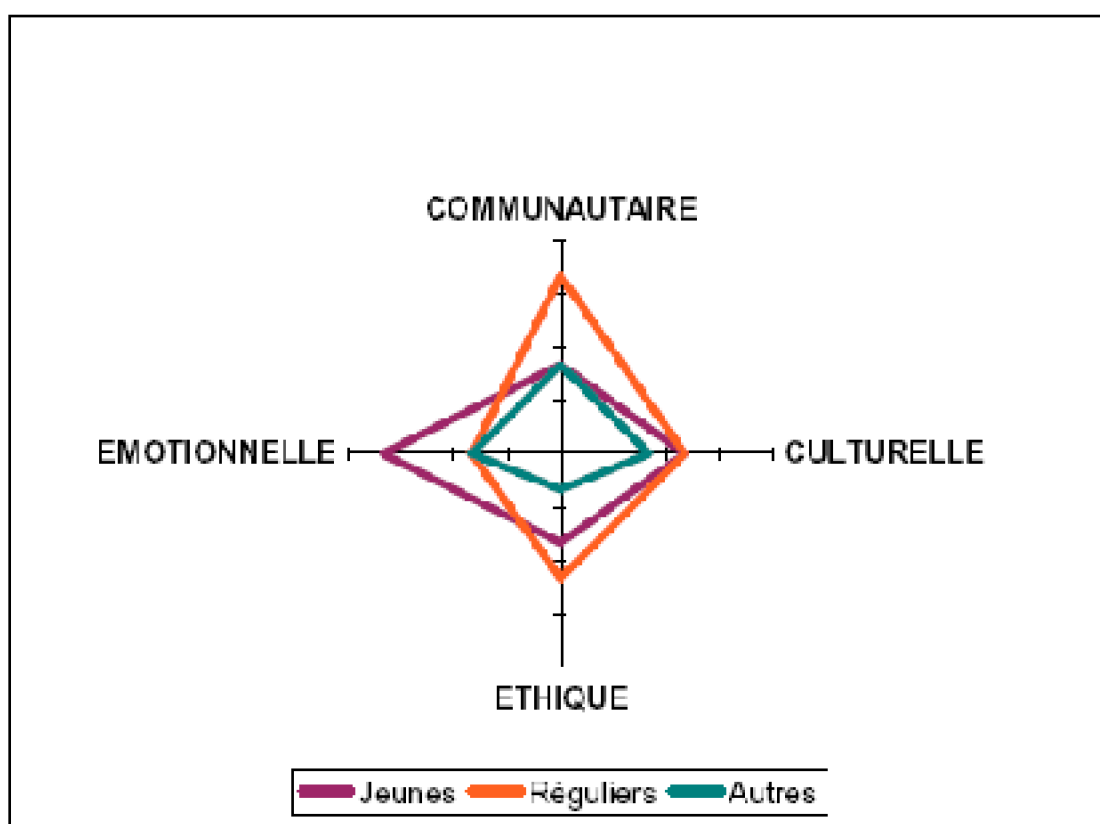


Figure 12 : TRAJECTOIRES D'IDENTIFICATIONS RELIGIEUSES STEPHANOISES

Chez les pratiquants réguliers, la dimension communautaire est de loin, à l'inverse des deux autres catégories sondées, le trait majeur de l'identification religieuse. Cela s'explique par la position qu'ils occupent sur l'échiquier des comportements religieux actuels. Ils s'apparentent à la figure classique du pratiquant, celui qui vit sa foi comme une transmission. En cela, ils donnent une réelle importance à la paroisse, à ses contours, à sa structure. Ils n'ont que peu de recul vis-à-vis des recompositions paroissiales et lorsque celles-ci sont évoquées, le seul point négatif qu'ils soulignent est l'éloignement du prêtre et l'impossibilité – pour les moins mobiles – à se rendre sur le lieu de culte « imposé » par l'institution lorsque qu'une rotation est instaurée au sein de la nouvelle

paroisse. Cependant, on sent nettement chez eux un sentiment d'injustice « ... *aux vues des efforts déployés par l'Eglise pour aller à la rencontre de ceux qui n'y vont pas* ». Même si l'institution ne les pointe pas du doigt comme une catégorie particulière, préférant à notre distinction, l'idée martelée de « communion de communautés », il apparaissent très clairement comme une population marginalisée mais idéalisée. Marginalisés car l'attention n'est pas focalisée sur eux et idéalisés car ils restent les illustrations, fugaces, de cette civilisation paroissiale évanouie.

Alors que les jeunes favorisent majoritairement la dimension émotionnelle et donc, une « religion à la carte », les pratiquants réguliers réfutent toute idée de « bricolage religieux ». A travers les différents témoignages, l'unicité de l'Eglise est évoquée : « *Je me réfère à un seul Seigneur* », ou « *le baptême est l'unique attestation de mon existence, en tant que chrétien* ». Tout comme sa sainteté et sa particularité : « *Il y a un lien avec Dieu qui fait que l'Eglise est libre dans le monde, par rapport à tout groupe ou institution [...] Nous chrétiens – le terme catholique n'est que très rarement employé- n'avons nullement besoin de nous justifier !* ». Enfin, pour compléter cet instantané, la reconnaissance relative des dimensions éthique et culturelle émergent dans les référents aux caractères apostolique : « *Je suis un messager, un depositaire et non un propriétaire de l'Evangile !* » et universel de l'Eglise catholique : « *L'Eglise est pour tous car elle annonce le règne de Dieu !* ».

Les pratiquants réguliers stéphanois sont les plus proches de la figure idéale du catholique que cette méthode a défini. Les jeunes, eux, illustrent plus la sortie de la religion combinée à un besoin de convivialité, d'émulsion collective, de transcendance, dans la mesure où ils favorisent les dimensions émotionnelle – donc individuelle et culturelle – donc sociale, dans leur identification. Ils recherchent des expériences pouvant leur donner confiance au lendemain, des repères idéologiques, des personnes partageant leurs valeurs qu'ils assimilent à un patrimoine culturel : « *Grâce aux JMJ, je repars gonflée à bloc, confiante en l'avenir, confiante dans l'Eglise et dans ma foi !* »

Enfin, le troisième groupe, lui est révélateur de la modernité religieuse décrite. Le rapport à l'Eglise est conditionné par un intérêt personnel, un besoin particulier et symbolique. Ses membres ont un rapport « de-institutionnalisé » avec le catholicisme : « *Je prends mes distances vis-à-vis du curé, de ma paroisse.* », ou « *Ma conduite et ma morale de vie ne sont pas dictées par l'Eglise* ». Ils ne sont pas pour autant sans religion. Ces personnes restent sensibles au rôle que peut jouer l'institution lorsqu'il est question de la mort. Les obsèques, parmi d'autres rites – dont l'importance sera analysée- s'inscrivent avec ces populations dans une logique « identités mémoires⁹⁷ ». Il ne fut pas rare d'entendre : « *Le baptême, le mariage ou les obsèques permettent d'inscrire une histoire personnelle dans la longue durée [...] Cela permet de préserver un héritage familial, une identité collective !* ». Ils ne se sentent pas concernés par les recompositions paroissiales, mais ont un regard critique sur les modalités territoriales mises en œuvre. Ils s'inscrivent dans un rapport de quasi clientèle, choisissant les groupes et les structures qui répondent à leurs attentes et ne nécessitant pas de leur part un « *effort important* ».

⁹⁷ Selon l'expression de CAMPICHE RJ, 1991 in « *La déconfessionnalisation de l'identité religieuse* ». Revue Suisse de sociologie. N°3 Religion et Culture.

Quoi qu'il en soit, ces trois catégories se rejoignent sur un point : chacune de ces dimensions de l'identification peut lorsqu'elle est autonome par rapport aux autres, devenir elle-même l'axe d'une construction ou reconstruction de l'identité religieuse. Citons, au gré des enquêtes : « *l'expérience émotionnelle* », « *le désir de préserver une culture religieuse* », « *le besoin de rejoindre une communauté* » ou encore des réponses appelant à « *une mobilisation éthique* », comme autant d'expériences qui peuvent constituer le point de départ d'une élaboration identitaire singulière et individuelle. Pour certains, la participation « *enthousiaste* » à un rassemblement de jeunes est le vecteur d'intégration à un groupe au sein duquel ils vont acquérir progressivement une culture religieuse. Pour d'autres, c'est la découverte des solidarités vécues dans l'engagement humanitaire –local ou international- qui initie un parcours spirituel et conduit à l'affiliation communautaire. Enfin, pour d'autres encore – nous en avons rencontrés que quatre- une expérience esthétique associée à la découverte culturelle d'une tradition religieuse (pèlerinages, cérémonies....) inaugure, en quelque sorte, un engagement communautaire. Mais le sentiment d'appartenance, d'adhésion change rapidement d'échelle pour définir une identification plus nationale vis-à-vis d'une autre confession religieuse que locale pour tenter de cerner le lien avec l'Eglise diocésaine et paroissiale.

Conscients que le travail réalisé n'est pas suffisant pour proposer une cartographie des trajectoires possibles de l'identification religieuse applicable à l'ensemble des comportements actuels, le seul apport d'une telle recherche est l'illustration de quelques types de profils religieux saisis çà et là. Ils se dessinent lorsque deux dimensions de cette identité religieuse s'articulent pour former un axe majeur, reléguant au second plan les autres. Cependant, ils se révèlent être des outils redoutables pour cerner la typologie des « clients » de l'Eglise.

IV. Productions de structures territoriales multiples chez les jeunes.

Les enquêtes conduites sur des populations de jeunes, par entretiens groupés directs : 4 de 6 jeunes ou questionnaires individuels : 22 ont permis de repérer plusieurs parcours typiques qui amènent les responsables diocésains à se doter de structures territoriales et de fonctionnements spécifiques pour les accompagner. Ces parcours ne débouchent pas sur une identité conforme aux critères requis par l'institution pas plus que sur une intégration communautaire définitive. Quoi qu'il en soit, les types présentés ici ne sont en aucun cas les photographies des parcours individuels observés mais constituent des repères entre lesquels se déploient en se combinant, la complexité des parcours empruntés par des individus. Ils illustrent un grand nombre de structures territoriales, temporaires ou fixes, proposées ou produites, en œuvre dans le diocèse.

A. un catholicisme affectif : modalités temporaires et flexibles

A partir d'un panel de jeunes stéphanois et stéphanoises ayant participé aux JMJ de Paris ou Toronto, s'identifie ce premier type. Entre ceux qui revendiquent une identité confessionnelle forte et ceux qui s'associent à la fête pour partager un moment intense, se trouve un vaste dégradé de références chrétiennes plus ou moins interrogatives et de recherches spirituelles plus ou moins, elles aussi, explicitées comme telles.

L'enthousiasme » et « *l'exaltation collective* » sont pour les moins déterminés le ressort principal d'une identification religieuse : « *J'ai eu le sentiment d'être catholique ! Ce que je n'avais jamais ressenti auparavant* ». C'est une identification symbolique malgré les efforts déployés par l'institution pour transformer ces gigantesques pèlerinages pour la jeunesse en un programme accéléré de socialisation au catholicisme⁹⁸.

C'est bien un catholicisme affectif qui se constitue, s'active ou se réactive par cette intensification émotionnelle du sentiment d'appartenance communautaire. Cette territorialisation, pèlerine à bien des égards dépasse les formes classiques et s'apparente plus à une structure de réseaux. La répétition de ces événements peut contribuer à stabiliser ces parcours : « *les JMJ m'ont redonné la volonté de participer plus souvent à la messe et d'être plus active dans ma paroisse* ». C'est précisément ce que recherche l'institution en laissant s'exprimer librement ces comportements : les canaliser pour pouvoir les sédentariser partiellement.

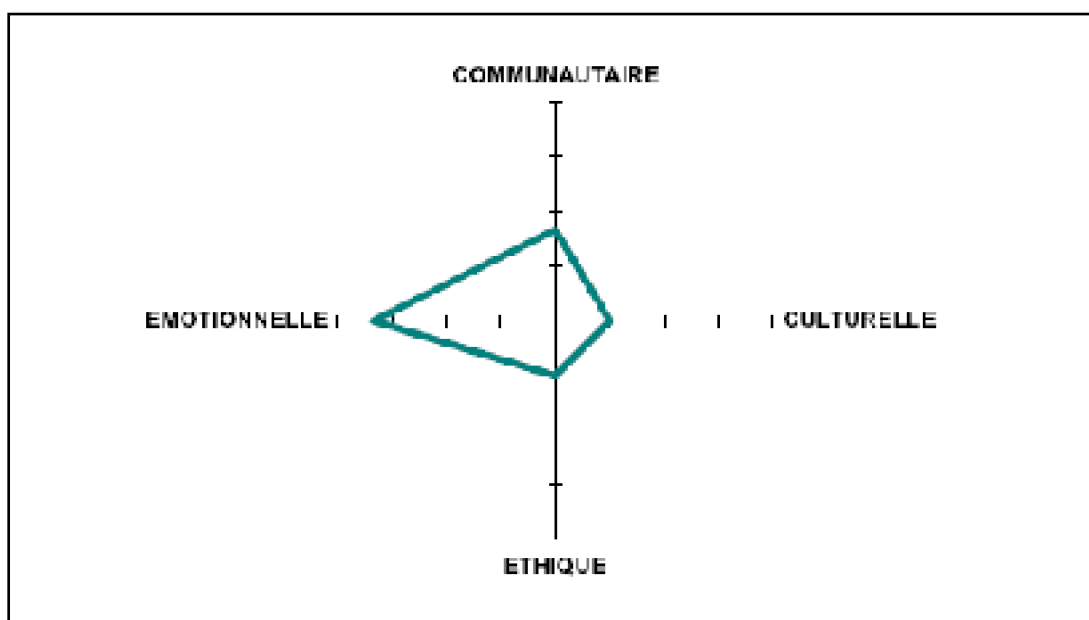


Figure 13 : Catholicisme affectif

B. Une territorialisation produite à l'image d'un catholicisme patrimonial et identitaire :

Il relie les dimensions culturelle et communautaire. Il cristallise la conscience de l'appartenance communautaire et celle de la possession d'un héritage culturel. Ce parcours se réalise dans des manifestations de la visibilité catholique conservatrice ou traditionaliste. Les enquêtes montrent que l'identité catholique revendiquée ne correspond ni à un engagement éthique, ni à une conviction croyante constituée, mais avant tout, à la

⁹⁸ Une étude approfondie de ce phénomène est proposée par Danièle Hervieu-Léger : « *Religion, Memory and Catholic identity : Young people in France and the New evangelization of Europe* » in FULTON J & GEEP, 1994 « *Religion in contemporary Europe* », London, The Edwin Mellen Press.

recherche d'un « *entre soi* » social et culturel qu'ils aspirent à préserver et qu'ils considèrent comme porteur des valeurs auxquelles ils se déclarent attachés. : « *Nous ne sommes pas l'avenir de l'Eglise. Nous sommes l'Eglise* ». Ainsi, notons à Saint Etienne la création des Jeunes Pour une Foi (JPF), en 1990 à l'initiative de Gilles Artigues (actuel député de la Loire). Cette association a pour but de promouvoir la culture chrétienne à travers divers spectacles, conférences et expositions, comme celle qui fut organisée sur la philatélie religieuse en 2001. Les jeunes de ce groupe sont dans un rapport plus identitaire qu'émotionnel avec le catholicisme. C'est une structure individuelle que l'Eglise diocésaine reconnaît mais dont elle n'est pas première instigatrice.

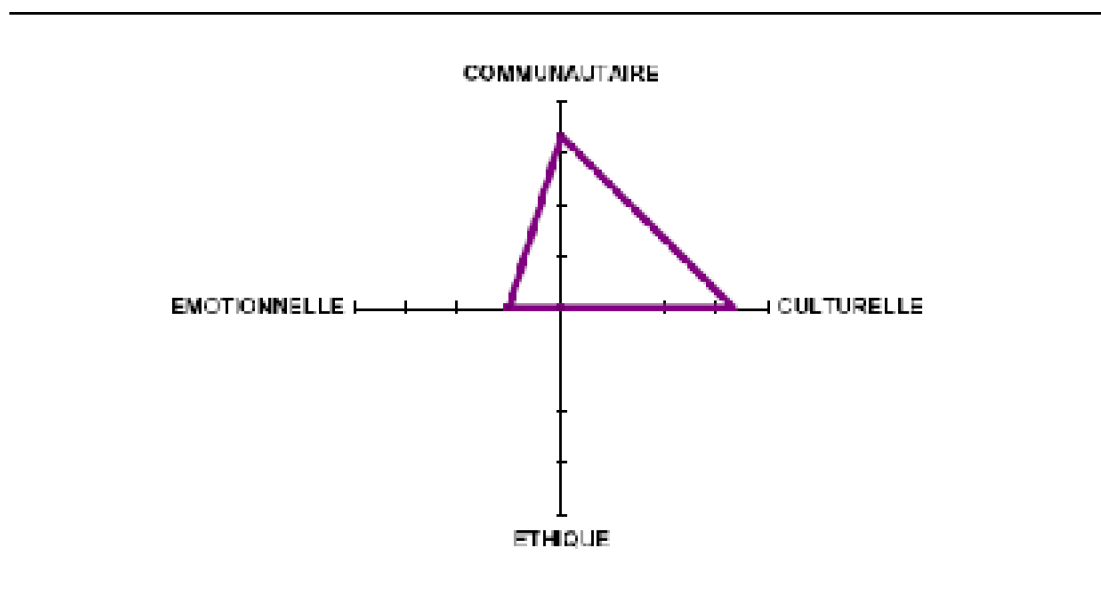


Figure 14 : Catholicisme patrimonial

C. religiosité humanitaire

Celle-ci émerge de la rencontre des dimensions émotionnelle et éthique. Les personnes s'identifiant à cela revendiquent une sensibilité forte à l'injustice d'un monde qui multiplie, à toutes ses échelles, les exclus et appelle, en réponse, la charité active des individus. La charité est un principe catholique fort qui en aucun cas ne doit être comparé avec celui de solidarité que prône les courants politiques de gauche. La solidarité est réellement un principe de vie sociale, la charité, un acte pour se donner bonne conscience. Les jeunes qui se mobilisent au sein d'associations partagent ce point de vue tout en privilégiant les actions concrètes plutôt que l'engagement militant. Ce qui fait que cette charité prenant des allures d'actes solidaires ne l'est pas pour autant dans la mesure où cette même solidarité exige l'engagement perpétuel car c'est un mode de vie et non une dimension de celui-ci. Ils agissent « là où ils peuvent » en se laissant porter par la compassion. Il leur importe peu que l'organisation à laquelle ils consacrent énergie et temps ait une référence confessionnelle (Armée du Salut, Secours catholique) ou non (Restos du Cœur, Terre des Hommes). L'identification religieuse opère sur le terrain où des valeurs religieuses peuvent être mises en œuvre. Les initiatives de coopération avec des pays en voie de

développement à travers des projets mobilisant des aumôneries de lycée, de groupes de jeunes constituent un terrain d'observation remarquable de cette modalité « éthico émotionnelle » d'identification religieuse. Ainsi un groupe de 8 jeunes a participé en 1996 à la réfection d'une école à Kissan, au Burkina Fasso sous la double égide du Lycée Simone Weil et de la paroisse Bienheureux Antoine Chevrier dont le père Guillemot était et est l'aumônier. Ces structures sous la tutelle de l'Eglise diocésaine, mais relativement autonome, sont l'écho du principe de solidarité défendu lors de la recomposition.

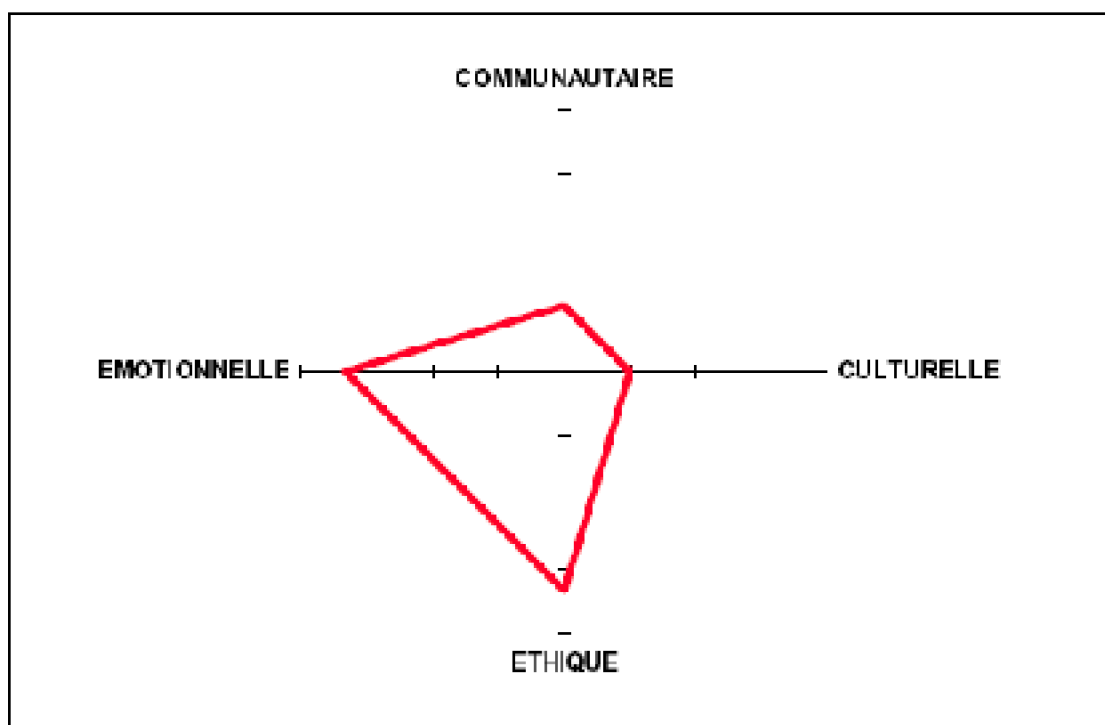


Figure 15 : Catholicisme humanitaire

D. Le militantisme politique catholique : des réseaux actifs aux actions localisées

A la différence de la forme qui vient d'être décrite, celle-ci engage une conception de l'intervention active de la communauté comme telle sur la scène publique. Elle entend défendre et promouvoir les valeurs dont elle se réclame. Ce catholicisme politique fut présent dans la JOC ou la JAC, voire dans la Jeunesse étudiante catholique. Les jeunes adhérents à ces mouvements sont les héritiers d'une conception militante de la mission de l'Eglise dans le monde qui ne coïncide plus avec une identité catholique revendiquée comme telle. A ce titre, une section jeune – inspirée de JOC- a été créée lors du 50^{ème} anniversaire de l'Action Catholique Ouvrière, en 2000 et les jeunes interrogés sont conscients de ce que l'église attend d'eux : « *Les années 68 avaient moins de confort, mais on était plus solidaire [...] Aujourd'hui, on ne connaît plus ses voisins. Le rôle de l'ACO et d'une jeune comme moi est de rappeler et d'œuvrer pour cette nécessaire solidarité !* ». Ils fonctionnent comme des réseaux, mobilisant des membres de tout le diocèse mais dont l'activité est circonscrite à un territoire précis. Ils sont actifs sur le tout

le diocèse, et marginalement dans l'agglomération stéphanoise mais la présence de membres sur ce territoire nécessitait la description et l'analyse de ce phénomène.

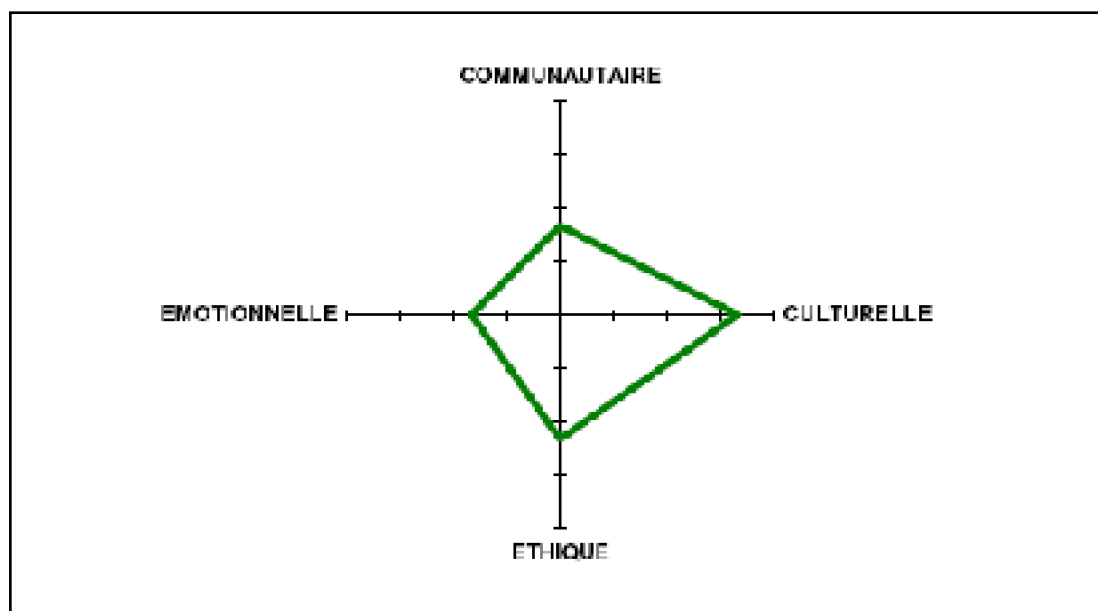


Figure 16 : catholicisme politique

E. Cas singulier : un catholicisme humaniste et territorialement peu lisible

C'est une figure marginale. Il conjugue les dimensions culturelle et éthique. C'est la reconnaissance d'un enracinement culturel auquel se combinent des valeurs universelles qui fondent l'identité. La question de l'Eglise (institution), de l'acceptation des rites, des croyances sont placées au second plan. Ce comportement s'exprime dans une frange (2 jeunes !) des sondés. Le milieu de vie de ces deux jeunes peut expliquer en partie ce comportement dans la mesure où ils évoluent dans la frange de ce qui s'apparente à la bourgeoisie locale, traditionnellement catholique, cultivée – dans l'acceptation en vigueur et reconnaissant l'universalité des valeurs catholiques. Cela passe aussi par une ouverture sur le monde où le catholicisme est perçu comme une agrégation de comportements divers : « *Je suis heureuse d'avoir vécu les JMJ à cette petite échelle du camp avec les Slovaques : la rencontre en fut plus directe, intime et donc enrichissante [...] la découverte et le don d'autres vies de jeunes, d'autres galères, d'autres espoirs, mais aussi d'autres formes de joie, de fête, d'amour et de foi.* » Cependant, malgré cette faible représentation, cette figure s'exprime sans aucune ambiguïté. Il ne définit aucune appartenance communautaire concrète sinon l'adhésion à « *une famille humaine assumant l'universalité de la morale évangélique* ».

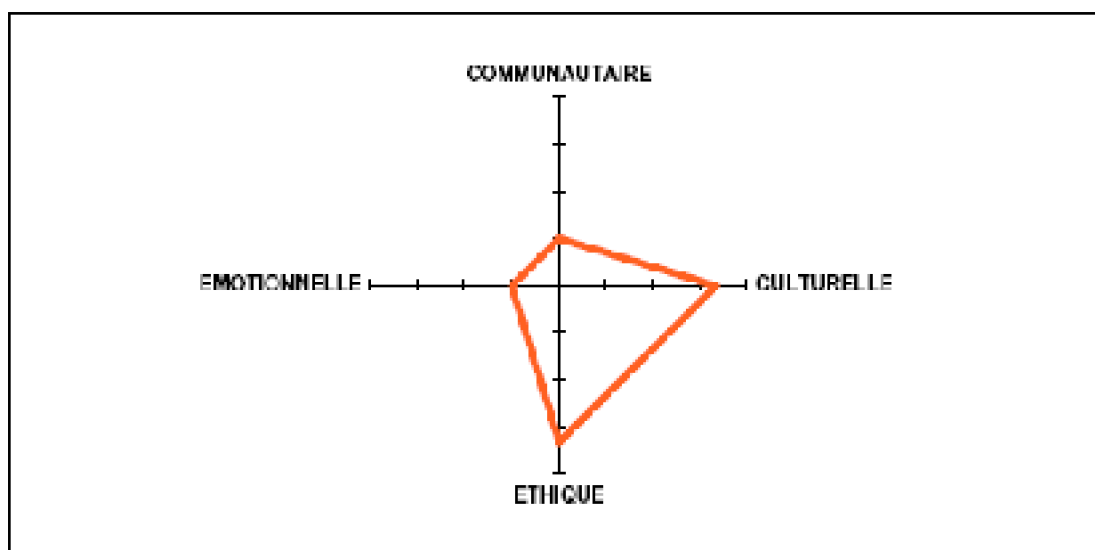


Figure 17 : Catholicisme humaniste

F. catholicisme esthétique : prémices de la figure pèlerine

Il illustre l'intérêt croissant pour les hauts lieux de la spiritualité chrétienne. Le nombre croissant de jeunes qui s'engagent sur les routes de Compostelle, parcourent les circuits des abbayes ou se rendent en certaines occasions festives au Mont St Michel ou à Rocamadour ou ailleurs est un bon outil d'analyse de cette combinaison des dimensions culturelle et émotionnelle. Cette typologie est une variante du catholicisme patrimonial, ce qui le rend difficile à discerner au premier abord. Toutefois cela se clarifie rapidement dans la mesure où le lien avec une adhésion croyante et une insertion communautaire sont ténus et rarement exprimés: « *Je suis allé au Mont Saint Michel car je trouvais cela beau !* » ou encore : « *Saint Jacques de Compostelle, ça fait partie de la culture Européenne, je pense que l'on peut y aller sans que cela soit un pèlerinage !* ». Nous sommes face à une population qui ne s'accommode d'aucune structure territoriale – classique ou proposée lors de la recomposition paroissiale.

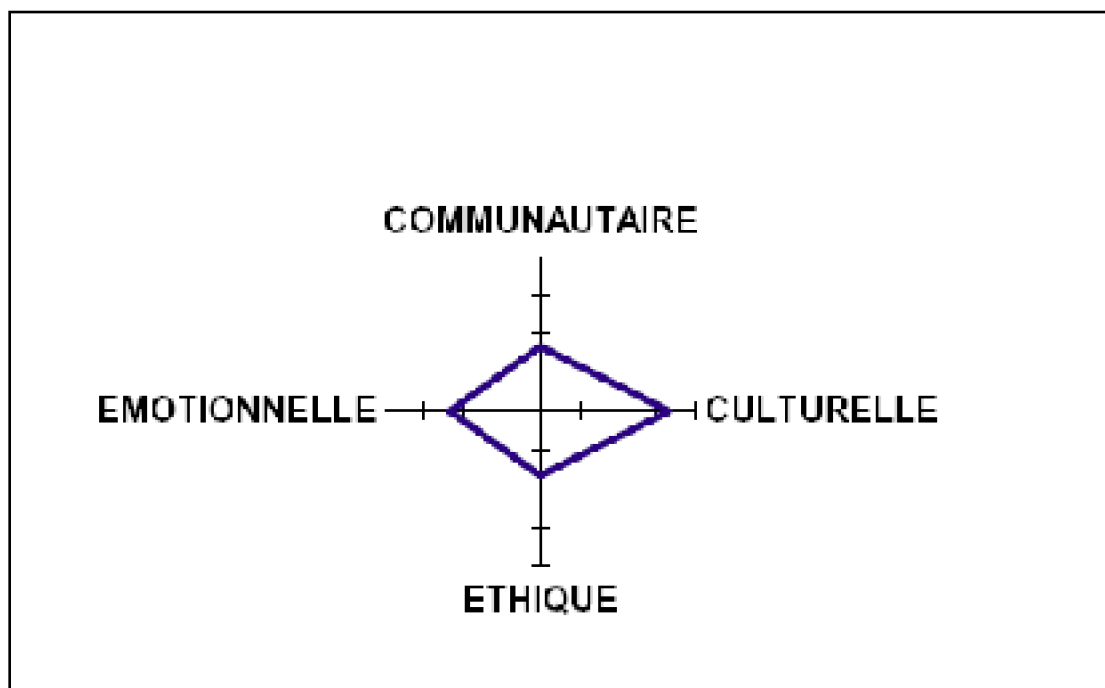


Figure 18 : Catholicisme esthétique

Comme cela a été évoqué, ces exemples ne visent pas à fournir un tableau général de la religiosité des jeunes. Ce travail a été réalisé avec talent par ailleurs⁹⁹. Il s'agissait ici de baliser des étapes, d'éclairer des processus qui ne sont pas figés, de montrer quelles stratégies territoriales et fonctionnelles, l'institution mettait en place, dans un diocèse en particulier, pour répondre aux attentes de ce public jeune. Il met aussi en avant l'importance grandissante pour ne pas dire la prégnance d'une auto production de structures territoriales que l'Eglise diocésaine accompagne ou tente de récupérer.

Le trait majeur des comportements religieux actuels est le mouvement. C'est ce dernier qu'il faut tenter de saisir pour éclairer les modes d'adaptations du service de l'Eglise catholique à cette recombinaison des territoires.

CHAPITRE 6. « Les distancés de l'Eglise : Populations à reconquérir par la co-production de structures territoriales »

Ici, il sera question de la manière dont la pastorale avec les distancés de l'Eglise est pensée et conduite dans le diocèse de Saint Etienne. Les affirmations et les comportements des pratiquants occasionnels sont intéressants et font de cette catégorie, des « invités de marque » dans l'étude des comportements religieux et dans la territorialisation adéquate de l'Eglise. Plus que cela, ils représentent l'immense partie de

⁹⁹ CAMPICHE R, 1996 « Identités religieuses en Europe », Paris, La Découverte

la population stéphanoise à laquelle s'adresse prioritairement – par nécessité aussi- l'érection des paroisses nouvelles. A travers une meilleure appréhension de leurs comportements, nous tenterons de voir en quoi ils interrogent les recompositions paroissiales. Des questions accompagnent notre recherche :

En quoi et comment ces distancés de l'Eglise remettent-ils en cause les modalités territoriales de l'organisation de l'Eglise?

- Comment l'institution les accompagne-t-elle et les interpelle-t-elle ?
- Cette sociabilité religieuse multiple s'inscrit-elle dans la paroisse nouvelle ?

Cette étude s'insère dans notre problématique dans la mesure où ces comportements s'inscrivent dans le registre de l'individualisation des pratiques, qui produit un double phénomène d'agencement des modalités produites par l'institution et l'autoproduction, si l'offre n'est pas satisfaisante, de modalités territoriales.

Après avoir définis qui sont ces distancés, nous retranscrivons les éléments récoltés lors des différents entretiens ¹⁰⁰ conduits tout au long de cette thèse. Cette première partie sera phénoménologique. Nous commencerons donc notre prospection stéphanoise en faisant connaissance avec les distancés. Comment comprendre ces « *croyants non pratiquants* » comme ils aiment se désigner eux-mêmes ? Comment argumentent-ils lorsqu'ils parlent du monde, de Dieu et de l'Eglise ? Quelles émotions et sentiments expriment-ils lorsqu'ils sont en relation avec des gens d'Eglise : des mouvements, de la paroisse ou de services extra diocésain ? Et enfin, quelles sont les caractéristiques principales de la religion de ces distancés ? Ce travail à la fois descriptif et analytique nous amènera aux frontières de la sociologie et de la théologie. Néanmoins cette limite ne sera pas franchie et nous ne traiterons ni du regard porté par l'institution sur ces distancés d'un point de vue théologique, ni d'une possible typologie de leurs relations. Ces thèmes resteront en filigrane, car ils dépassent notre champ d'études et nos compétences en la matière. Ils ne seront abordés qu'en lien avec les répercussions que cela a sur le processus de recomposition territoriale en œuvre sur les paroisses de l'agglomération stéphanoise.

I. Qui sont les distancés stéphanois ?

En ce qui nous concerne, nous nous sommes intéressés à tous ceux qui, tout en demeurant à l'écart de l'Eglise, recourent occasionnellement à ses services. Ils constituent la masse la plus importante de population. Cette catégorie de croyants revêt de nombreuses appellations. Les « festifs » ou les « pascalisants » (fêtes de l'Eglise ou de familles), les « saisonniers » ou encore « les traditionalistes » dans la mesure où ils ont recouru à l'Eglise par tradition. Ces dénominations sont révélatrices non seulement de l'agir de ces croyants occasionnels, mais aussi de la norme implicite qu'elles recèlent. Le critère majeur est celui de la pratique religieuse. Il renvoie ainsi à une sociographie

¹⁰⁰ Une quarantaine d'entretiens, discussions libres ou questionnaires constituent cet outil d'analyse. Ces travaux furent conduits durant 3 ans dans les différentes paroisses de l'agglomération stéphanoise.

religieuse qui fait traditionnellement de la messe – plus précisément l'eucharistie – le cœur de la vie catholique. Cette manière de voir présuppose une ecclésiologie centrée sur la pratique dominicale : les croyants sont catégorisés en fonction de leur pratique. Malgré une certaine réticence, on ne portera aucun jugement sur cette approche : tout d'abord, elle reflète effectivement un aspect de la vie des distancés, celui de leur participation épisodique lors des grandes fêtes ou lors de rites de passage ; ensuite, d'un point de vue sociologique et géographique, c'est sans doute le meilleur moyen d'acquérir un paramètre tangible de l'adhésion religieuse. A ce titre soulignons le fait que c'est également ce critère qui fut intégré en premier lieu par la mentalité populaire. La manière dont ces croyants occasionnels se caractérisent est significative : « *Je suis croyant, mais pas pratiquant*¹⁰¹ »

« Chrétiens à la carte », « chrétiens sélectionnant », toutes décrivent des croyants occasionnels par leur agir. Cela sous entend qu'ils mobilisent tout aussi occasionnellement les structures nécessaires à leur comportements. Parmi toutes les activités, tous les services proposés par l'Eglise, ces derniers choisissent celles qui leur conviennent. Les chrétiens à la carte seraient donc, estimons nous, ceux qui en raison de la tension entre le système de valeur de l'Eglise et celui de la société ont partiellement émigré hors de l'Eglise, même s'ils se tournent encore vers elle à l'occasion des passages transformateurs de leur vie. Le réseau de relations entre ces distancés et l'Eglise n'est pas simplement binaire. Ces croyants occasionnels ne se distancient pas seulement de l'Eglise, ils se démarquent également de l'athéisme. Ils se distinguent eux-mêmes « *face à ceux qui ne veulent rien avoir à faire avec l'Eglise et face à ceux qui ne croient plus en rien du tout !* ».

L'adoption du vocable « distancé » permet de jouer sur l'ambiguïté entre l'*actif* et le *passif* et donc de cerner au mieux les comportements et les stratégies de gestion s'y rapportant. Nous insistons sur le fait qu'actifs, les gens qui vivent en marge de l'Eglise souhaitent garder leurs distances, avec tout ce que cette expression comporte aussi de froideur et de désintérêt. « Être distancé » ou « se laisser distancer », au passif donc, implique un décrochage dû à des circonstances et des facteurs externes. Dans ce cas là, le rôle négatif de l'Eglise est mis en exergue. En adoptant ce terme, nous laissons donc ouverte la question des causes multiples de la distanciation. L'avantage de ce vocable est de souligner que la responsabilité face à l'abandon d'une pratique régulière est sans doute partagée. Ce qui en d'autres termes justifie l'existence d'une territorialisation adaptée lorsque ces mêmes personnes sollicitent l'Eglise.

Ces distancés s'inscrivent dans le système social auquel peut être comparé l'Eglise. A ce titre l'institution maintient des liens avec ses membres. Le premier est normatif, il souligne que l'individu adhère à l'organisation – ici l'Eglise – en acceptant son autorité, en soutenant ses valeurs ses normes et ses finalités. Cependant, la survie à long terme d'une Eglise ne peut se faire sur ce seul mode d'intégration normative. Un second type de moyen d'assurer la participation de ses membres est assis sur l'échange de prestations – ce qui renforce l'hypothèse de l'Eglise comme prestataire de services. La relation à

¹⁰¹ La plupart des personnes sondées donnent cette réponse. On note aussi un certain nombre d'entre eux s'affichant non croyants mais participant néanmoins à certaines cérémonies religieuses.

l'Eglise est d'abord utilitaire. Ces deux typologies ont leurs propres logiques structurelles et territoriales. Le premier s'inscrit dans la pleine acceptation des modalités produites par l'institution. Le second, qui reflète la réalité constatée localement, est un régime de co-production où est conclu un accord tacite entre les deux parties sur règles et les limites comportementales.

A l'aide de ces deux critères et avec les réponses apportées par les populations sondées, nous pouvons dégager cinq modèles, motivationnels, qui correspondent à des manières d'être membres de l'Eglise.

- Le premier instaure une relation personnelle entre la valeur et les buts défendus par l'Eglise. Les comportements normatifs attendus par l'institution servent de points de références. De nombreuses personnes disent ainsi déterminer leur proximité et donc leur distance vis-à-vis de l'Eglise en fonction de ces relations.
- Le second modèle relève de « l'intérêt personnel ». Derrière cela se cache une double définition redondante tout au long des entretiens : « *Je reste membre de l'Eglise parce qu'on ne peut pas dire qu'on en aura jamais besoin* » et « *L'Eglise est importante d'abord pour les mariages, les baptêmes et les enterrements !* ». C'est une motivation d'appartenance à l'Eglise, indépendante des buts et des objectifs de celle-ci qui se manifeste. Ce qui est important, c'est le profit personnel qu'on peut tirer du fait d'être membre de l'Eglise. La relation entre elle et un bon nombre de ses membres s'établit selon le type de l'échange social, basé sur des engagements non spécifiques à échanger des prestations.
- L'appartenance à l'Eglise par tradition définit un type de lien très lâche, puisque les critères d'appartenance sont la naissance, la tradition ou l'usage. De plus, ce lien non réfléchi, non choisi et non voulu, n'est ensuite ni amplifié ni approfondi par des liens personnels. Il souligne que certains ne sauraient bannir totalement l'Eglise de leurs vies, mais en vérité, l'Eglise fait « *partie du décor* », sans que l'on se préoccupe vraiment de savoir ce qu'elle est et ce qu'elle fait.
- Le lien à l'Eglise peut aussi être défini par l'individu lui-même. Ce type de lien souligne la dimension du libre choix que la plupart des interrogés ont revendiqué : « *Ce qui est mis en question, ce n'est pas l'appartenance elle-même mais les engagements qui vont au-delà : Par exemple, aller à l'Eglise le dimanche, vivre selon l'éthique de l'Eglise...* ». L'individu revendique de construire sa relation à l'Eglise en fonction de ses propres besoins et de sa propre biographie.

Enfin, la dernière raison d'appartenance à l'Eglise observée sur Saint Etienne, confère à celle-ci un rôle dispensateur de valeurs même si l'écrasante majorité des personnes estime que l'Eglise ne change rien à leur comportement quotidien.

En combinant ces cinq motifs, nous pouvons affiner notre analyse et définir une nouvelle typologie. Ainsi, quatre portraits ont émergés, permettant d'encadrer la complexité des attitudes à l'égard de l'institution ecclésiale et de montrer combien une territorialisation adaptée aux nouvelles modalités des comportements religieux est difficile.

- Il y a tout d'abord le *fidèle*. Il ne se préoccupe guère des conditions d'efficacité,

d'efficience et d'économies auxquelles sont confrontées l'Eglise diocésaine stéphanoise. Le fidèle est « *membre de l'Eglise pour l'amour de la cause commune* ». Pour l'institution, en tant qu'organisation normative, il incarne le type idéal du membre. Il ne porte aucun jugement sur les recompositions car il ne se sent pas concerné. Cependant, cela s'accompagne par une incompréhension, un rejet même envers les populations ciblées par cette recomposition : « *Les paroisses nouvelles ? Cela n'a rien changé dans mon comportement mais je ne vois pas pourquoi on essaye d'adapter l'Eglise à des personnes qui devraient elles, s'adapter à l'Eglise* ».

- Le *fidèle client* ressent l'Eglise comme « *une communauté de vie* » dans laquelle il partage avec d'autres des valeurs qui sont importantes pour lui. D'un autre côté, il voit dans l'Eglise « *une organisation dont les prestations sont assez intéressantes pour qu'il vaille la peine de ne pas renoncer à en être membre* ». Il s'accommode des productions mais n'est pas demandeur de nouvelles structures. Il n'entre pas dans le régime de la co-production de modalités territoriales.
- Le type du *client* groupe les membres dont la relation à l'Eglise repose sur l'échange de prestations. Ainsi nous avons rencontré – marginalement- des personnes qui payent leur appartenance à l'Eglise au sens le plus littéral du terme - *la petite enveloppe à la fin d'une cérémonie*. Quoi qu'il en soit, pour le reste, ils se tiennent à l'écart de la vie de celle-ci. Ils sont demandeurs de nouvelles structures, inscrites dans le régime de la co-production.
- Le dernier type est celui qui comprend le groupe de gens qui sont membres de l'Eglise par tradition. On pourrait l'appeler *nominal*. Ils réfutent toute recomposition .

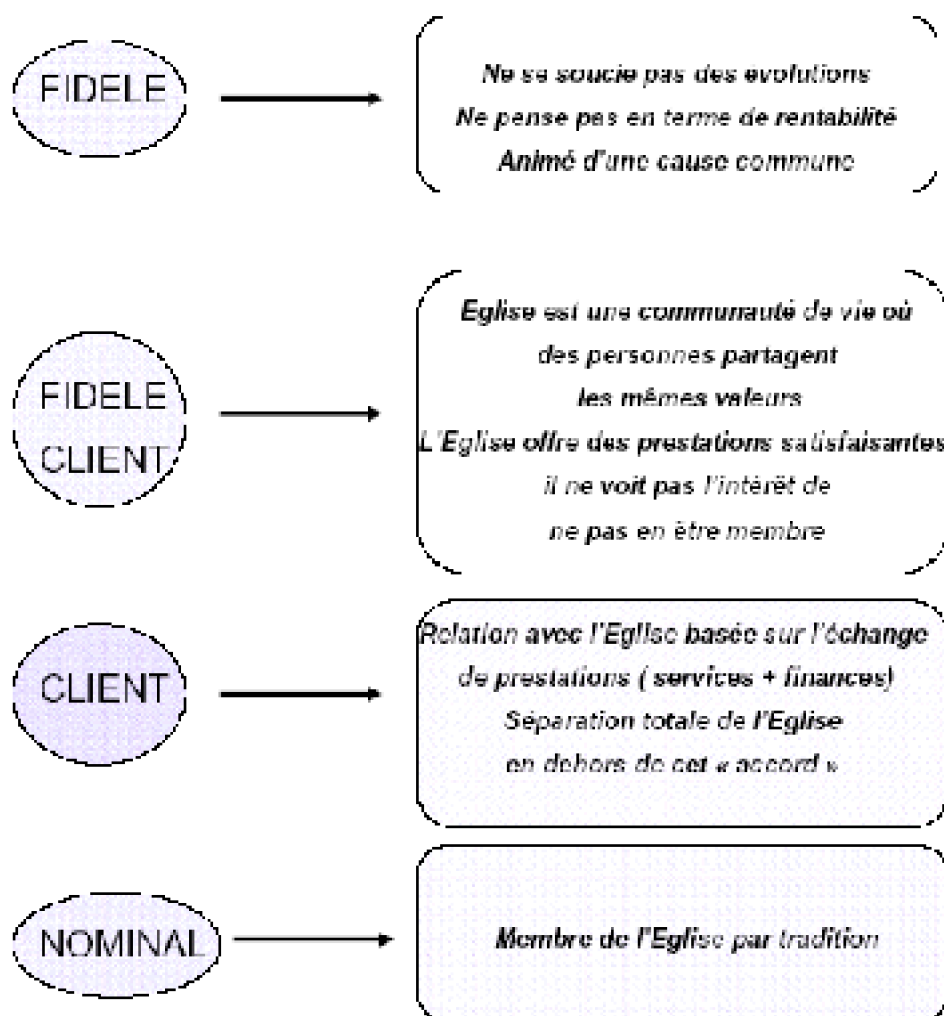


Fig. 19 : TYPOLOGIE DES « MANIERES D'ETRE » MEMBRES DE L'EGLISE

Le choix des mots n'est pas anodin et tout au long du travail de terrain, nous étions conscient de la justesse du vocabulaire employé. Par exemple, dans une perception spontanée, nous utilisons l'adjectif « personnel » pour définir un lien étroit d'un membre avec une communauté locale, qu'elle soit paroissiale ou d'un mouvement. Il est clairement fait référence au type de fidèle. L'usage sociologique est tout autre : personnel renvoie aux bénéficiaires et aux avantages qu'un individu donné retire de son lien avec l'Eglise.

L'expression « croyants non pratiquants », qui est souvent revenu dans les entretiens, est dérivée du parler ordinaire des demandeurs d'actes ecclésiastiques. Au plan de l'attitude, ces personnes sont souvent proches du type du client et désignent des pratiquants occasionnels. Si ce terme convient bien pour désigner un certain mode de relation à l'Eglise du point de vue des paramètres sociologiques, il est toutefois tendancieux. Il présuppose un type de relations hiérarchiques et commerciales. Il s'agit à présent d'analyser ce que sont les distancés et la compréhension qu'ils ont d'eux-mêmes.

II. Introspection : Les raisons de la distanciation :

Comment les personnes interrogées se comprennent-elles dans le monde dans lequel elles vivent ? Comment se situent-elles par rapport à l'institution ecclésiale et au message qu'elle véhicule ? Pourquoi s'en sont-elles éloignées ? Recourent-elles néanmoins à ses services ? Pour répondre à ce faisceau d'interrogations, nous scinderons notre travail en deux étapes : dans une première, nous chercherons à travers leurs témoignages les causes de leurs distanciations puis nous décrirons leurs croyances dans ce qu'elles impliquent comme réponse territorialisée par l'Eglise. Dans la seconde, nous tenterons de cerner les motivations qui poussent les pratiquants occasionnels à recourir aux services de l'Eglise, ou comme le soulignait si justement un prêtre : « *Pour quelles raisons poussent-ils la porte de l'église et qu'avons-nous à leur proposer en guise de réponse ?* ».

A. Les facteurs externes

Il est nécessaire d'évoquer le contexte dans lequel, à Saint Etienne comme ailleurs, dans le catholicisme comme dans toute autre confession, se trouvent ces distancés. Leurs affirmations et leurs dires s'éclairent, si on prend en compte la position particulière qu'ils occupent sur l'échiquier du champ social et religieux. Ils ne se reconnaissent ni dans les chrétiens ayant coupé tout lien avec l'Eglise ni parmi les fidèles. Par nature, ils se situent dans une zone intermédiaire. Si comme nous l'avancions, le tissu social a déchiré la façade des conformismes religieux, passablement lézardée par une tradition vacillante, les demandes actuelles ne constituent-elles pas des demandes de rituels familiaux, plutôt que sociaux ?

Les cérémonies, ces grands rites de passage comme les baptême et mariages, ne rassemblent plus l'ensemble de la paroisse, puisqu'ils réunissent uniquement les proches et les amis. La multiplication en ville des services funèbres célébrés dans l'intimité est un signe que les actes pastoraux en tant que liens sociaux sont aujourd'hui en train de disparaître. Le temps où l'on se rendait à l'Eglise pour « être vu » semble révolu.

L'individualisation du croire corrobore le constat suivant : nous sommes passés d'une Eglise de multitude à une Eglise de casuels, voire, comme l'avancait un prêtre, « *à une Eglise funéraire [...] chacun revendique le droit de croire comme il le veut et comme il l'entend* ». A travers la territorialisation classique, l'Eglise s'adressait à une multitude de personnes, mais de manière unique. Aujourd'hui, cette multitude est traitée « au cas par cas ». Le contenu et le contenant sont individualisés.

Cette position comporte une incidence pratique, qui pose un véritable problème territorial et fonctionnel pour l'Eglise : les distancés revendiquent le droit de choisir le lieu de leur célébration, voire le prêtre qui l'animerait. L'absorption du domaine religieux dans la sphère du privé entraîne un affaiblissement de la dimension sociale des actes pastoraux. Le distancé reflète le paradoxe des relations sociales actuelles : D'un côté on assiste à la massification et au développement de microgroupes, qu'ici et là on nomme « tribus¹⁰² ». D'un autre, le champ social, le sociétal se caractérise par un anonymat croissant. A cela se superpose le fait que l'ensemble des relations sociales se définit comme le lieu

d'expression où la personne peut donner libre cours à sa subjectivité. Elles deviennent un lieu où ce même individu trouve pleinement sa place, le lieu du partage sentimental des valeurs, les lieux où les idéaux sont à la fois, circonscrits à l'échelle locale et modulés dans de nombreuses expériences sociales. En remplaçant « relations sociales, société » par « Eglise ou paroisse », le constat se vérifie. Cette rapide analyse permet d'organiser les éléments recueillis lors des entretiens et de tirer trois caractéristiques de la socialité – ensemble des relations sociales- du distancé Stéphanois :

Le distancé est inséré dans un tissu relationnel multiple et complexe, composé d'autant de groupe de référence. Dans une société complexe comme la notre, les individus ne sont pas rattachés qu'à une seule organisation sociale. A l'inverse de ce qui caractérisait schématiquement les relations sociales stéphanoises entre *patronage* d'un côté et *amicale laïque* d'un autre, se constitue aujourd'hui un véritable entremêlement d'appartenances, aux attentes hétérogènes et souvent contradictoires. L'appartenance ancienne s'inscrivait soit dans la tradition (Eglise) soit dans l'opposition à cette même tradition (laïc). *Au nom de l'idéal qui nous faisait combattre*¹⁰³ qui caractérisait l'adhésion à telle ou telle organisation, l'aspiration est la marque de l'appartenance actuelle, multiple et dépendant du choix propre afin de se doter d'autant de lieux, de potentialités d'exprimer son individualité. Cette situation, éminemment plus complexe tant pour l'individu (conflit de loyauté) que pour l'institution ecclésiale (dépasser l'ecclésiocentrisme), illustre toutefois la complexité de la société. Cela renforce la structuration élective de chaque individu et une territorialité en réseaux.

Les distancés souhaitent des contacts personnalisés avec l'institution ecclésiale mais sans entrer dans le noyau paroissial. Certain n'hésiteront pas à dire que « *l'Eglise doit demeurer comme la garante de la stabilité sociale, mais peut et doit rester lointaine !* » L'anonymat leur garantit la liberté religieuse qu'ils revendiquent. Ils ne sentent ni « *l'intérêt* » ni « *l'obligation* » de participer activement à la vie de la communauté paroissiale, devenue tribu avec ses codes, ses principes, ses rites dans laquelle il n'est d'ailleurs pas aisé d'entrer.

La plupart des réseaux dans lesquels sont insérés les non pratiquants sont sans lien avec l'Eglise institutionnelle. Que cela soit un club de foot, de modélisme, une association caritative, une comité de quartier ou toute autre activité culturelle, ludique ou autre, le religieux et l'Eglise sont des sujets qui ne sont guère abordés tant au sein de l'association que dans la vie quotidienne. La distance à l'égard de l'institution est variable à l'intérieur même du groupe de non pratiquants que nous avons suivis. Par exemple, la famille ou le couple souhaitant un acte ecclésiastique, n'est souvent pas unanime au sujet de celle-ci. Elle s'en trouve donc fragilisée. Dans certains cas, nous avons clairement identifié le fait qu'un baptême ou un mariage sont déjà le résultat d'un compromis : « *Je ne voulais pas*

¹⁰² la publicité, la musique, la peinture, l'automobile et d'autres secteurs de l'économie et du culturel n'hésitent pas à employer ce terme pour caractériser cette tendance du regroupement suivant les affinités. Si le lecteur veut approfondir le sujet, nous citerons l'ouvrage suivant : MASSEOLI M, 1988, « *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* », Paris, Méridiens Klincksieck. Coll Sociologies au quotidien.

¹⁰³ JEAN FERRAT « *Le bilan* » 1979

me marier mais j'accepte pour faire plaisir à ma famille » ou encore, « *Nous ne souhaitons pas faire baptiser notre enfant, mais malgré tout nous l'avons fait à condition qu'il puisse choisir plus tard* ».

A ces facteurs d'ordre externe, qui relèvent de la structure même de notre société, il faut ajouter des facteurs interne qui tiennent à la manière dont les distancés se comprennent par rapport à l'Eglise.

B. Les facteurs internes :

Premier point, formel mais significatif. Les non pratiquants ne parlent jamais de l'Eglise en employant un pronom possessif à la première personne. Elle est toujours évoquée à la deuxième personne du singulier « *ta paroisse* » - même après leur avoir expliqué qu'en aucun cas, nous en étions membre, ou du pluriel « *Votre Eglise* » ou encore au moyen de formules impersonnelles « *ils devraient* ». Dans l'agglomération stéphanoise, le distancé ne s'identifie pas au groupe ecclésial de son quartier – dans la paroisse nouvelle qui se voulait pourtant comme le reflet des quartiers et des bassins de vie locaux. Dès lors, des structures territorialisées voulant réaliser « la communion des communautés » n'a aucun intérêt pour lui.

Pour saisir le plus correctement possible la distance que le demandeur occasionnel instaure entre l'Eglise et lui-même, il faut passer par l'analyse du pratiquant tel qu'il est décrit par les distancés. L'emploi de ce vocable a toujours une connotation péjorative dans la bouche d'un non pratiquant. Si on l'interroge sur ce qu'il faut entendre par là, il parlera de « *grenouilles de bénitiers* » ou encore de « *momiens* » ou « *momiers*¹⁰⁴ ». Même si les distancés ne s'apparentent nullement à une entité constituée, on retrouve une tendance naturelle à valoriser le même et à dévaloriser l'autre. Quoi de plus normal, car, les groupes sociaux ne doivent-ils pas leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion, au sentiment de différence attaché à ceux qui ne sont pas comme « eux » ? Les distancés voient dans « les réguliers », « les pratiquants », un groupe inconnu et hostile. L'Eglise est souvent formée par les autres, dont justement ils ne font pas partie : « *Nous, on n'est pas des gens d'Eglise* » affirmaient plusieurs d'entre eux.

Ainsi, par la distanciation d'avec le pratiquant, le distancé effectue son propre positionnement. Le pratiquant est alors dénigré. Beaucoup ont un regard féroce sur les pratiquants réguliers : « *Cette piété exacerbée, cette participation active à la vie paroissiale ne traduisent pas toujours une réelle foi !* ». Pour eux, le vrai croyant est alors celui qui agit en conformité avec l'amour et la bonté du christ et non « *celui qui affirme vivre à l'image du Christ, mais qui ne fait rien !* ». Entre le catholique pratiquant hypocrite et « *la crevure* », il n'y a qu'un pas que certains n'ont pas hésité à franchir. Cette image du pratiquant est conditionnée par le devoir de participer à la messe. Sont pratiquants ceux qui vont à l'église et qui n'agissent pas en conformité avec l'enseignement reçu.

Par ce travail, le distancé dit ce qu'il n'est pas. Bien entendu, tous ces non pratiquants ne se considèrent pas forcément comme chrétiens au sens du modèle qu'ils ont élaboré. La proposition chrétienne, catholique en ce qui nous concerne, leur paraît par

¹⁰⁴ l'emploi de ces deux vocables nous a surpris car il relèvent plus d'une expression plus protestante que catholique.

trop irréaliste et radicale. Cependant, la plupart se considèrent tout aussi chrétiens, si ce n'est plus, que les pratiquants réguliers. Ils se veulent « catholiques à leur façon ! » Ils affichent des principes d'honnêteté, de loyauté, érigés en vertus cardinales et qui résument à leurs yeux l'essentiel du message chrétien. Ils se « calvinisent », pour employer un néologisme !

Pour de rares sondés, le socio type du pratiquant contient des traces d'oppositions sociales, de lutte des classes. Certains fustigeront les patrons qui « *licencient en semaine et qui vont prendre l'eucharistie le dimanche !* »¹⁰⁵. Les conseillers de paroisse ayant été recrutés jadis parmi les notables et les patrons, cette description se nourrit souvent d'une déception. On garde rancune aux chrétiens de ne pas se montrer à la hauteur de l'idéal évangélique.

Enfin, le pratiquant ainsi défini comporte une incidence sur le plan de l'identité confessionnelle. La césure entre pratiquants et non pratiquants ouvre une fracture plus grande que les différences entre catholiques et protestants. Au niveau du raisonnement, les distancés seront cohérents : « *Les différentes religions se valent toutes [...] on a tous le même bon Dieu !* ». A un niveau plus profond, sur le plan émotionnel et sentimental, les distancés restent attachés à leur identité confessionnelle catholique pour la majorité, protestante ou musulmane pour de plus rares : « *Je ne veux en tout cas pas changer de religion !* ». Quoi qu'il en soit, confession et religion ne sont pas différenciées.

III. Les demandes des non pratiquants : grille d'analyse des réponses de l'Eglise diocésaine

Les demandes adressées à l'Eglise requièrent une lecture à deux niveaux : l'un social et l'autre que nous qualifierons de religieux. Bien entendu, ces deux éléments sont imbriqués l'un dans l'autre, il s'agit de les distinguer et non de les séparer ou de les réduire. La territorialisation en est encore plus complexe.

A. Le niveau social

La demande sociale des distancés est l'expression des signes du lien. Elles sont les indications des relations, « *c'est-à-dire à propos des liens qui unissent les personnes, qu'elles impliquent des objets, des actes ou des expressions* »¹⁰⁶. Ce sont les moyens d'adopter une position ou une démarcation dans une situation et, en même temps, de l'indiquer. Il n'en ressort pas un langage rituel mais un idiome rituel, un mélange de dispositifs comportementaux. La question se pose alors : quels sont les signes du lien qui unissent les non pratiquants à leur pasteur – au sens général du terme - et plus généralement à l'Eglise, à leur Eglise ? Le premier de ces signes semble se matérialiser

¹⁰⁵ Nous renvoyons le lecteur à *Germinal*, où Zola décrit la situation où les mineurs rencontrent les ingénieurs et patrons à la sortie de la messe leur demandant ce qu'ils comptent faire pour améliorer les conditions de vie et de travail plus que déplorable.

¹⁰⁶ GOFFMAN E, 1973, « *La mise en scène de la vie quotidienne : les relations en public* » vol2, trad A.KIHM, Paris, Minuit, Coll Le sens commun, p 186

dans les demandes que les distancés adressent à l'institution ecclésiale : Le curé, l'Eglise sont là pour « baptiser, confirmer, marier et enterrer ».telle est la compréhension sommaire, mais juste que les distancés gardent de l'Eglise. Nous les examinerons plus en détail dans la partie du travail consacrée au statut de la religion émotionnelle.

Actes ecclésiastiques mis à part, la difficulté d'établir avec précision les signes du lien vient du fait qu'on ne sait pas très bien qui est responsable de les entretenir. Cette ambiguïté au niveau de la demande devient particulièrement apparente lorsqu'on aborde la question des la visite pastorale. La demande des distancés repose en fait sur des présomptions implicites qui sont parfois contradictoires. D'une part, ils attendent du prêtre ou du curé qu'il prenne l'initiative de la visite, d'autre part il est extrêmement rare qu'un paroissien prenne directement contact avec le prêtre de sa paroisse pour lui demander explicitement une visite. Les demandes se font implicitement, quand elles se font, par l'intermédiaire de voisins, de proches d'autres paroissiens. Et pourtant, cette attente existe : « Voilà 10 ans que nous habitons dans le quartier, à deux pas de l'église et le prêtre n'est jamais venu nous voir ! » ou dans une version un peu plus virulente : « Voilà 15 ans que j'habite ici et le curé n'a jamais daigné se déranger ! ». Ce type de remarques corrobore que les distancés attendent un prêtre, un curé qui assurent et assument les signes du lien. Le non pratiquant entend ainsi garder un lien ténu avec l'Eglise. La visite est alors perçue comme une mise en ordre avec l'Eglise.

Mais cette demande de visite dépasse le cadre du formel. On peut discerner deux attentes complémentaires de la part des distancés. On attend du prêtre qu'il s'occupe de tous. A juste titre, ils réclament de lui une considération sociale et humaine. De là naît la confiance et s'accroissent les signes du lien. Les prêtres et curés ne rencontrent les distancés qu'à des moments critiques de leur existence. Il semblerait qu'il n'existe aucune autre profession qui soit directement et quotidiennement en lien avec la solitude, la souffrance, la maladie et la mort. Si le prêtre abandonne ce rôle social reconnu, les distancés se tourneront vers d'autres lieux où ils pourront se dire. Mais comment un seul prêtre peut aller rencontrer un distancé se trouvant à Terrenoire, un autre à St Jean Bonnefonds et un troisième en plein centre ville ? Comment peut-il faire dans une paroisse nouvelle, plus étendue géographiquement et plus diversifiée socialement alors qu'il ne le faisait déjà pas dans son ancienne paroisse ? Ce sont aussi des questions auxquelles l'Eglise se doit d'apporter des réponses territorialisées. Ce constat n'est en lui pas une découverte et l'Eglise a tenté d'y palier en proposant aux diacres ou aux équipes d'animation pastorale de remplir ce rôle de visite. Cependant, le relationnel restera toujours déterminant et la demande est toujours adressée à une personne particulière : le prêtre. Mais comment faire accepter cela à une population « formatée » par plus de mille cinq cent ans de labellisation du prêtre comme unique intercesseur. Les modalités territoriales se heurtent à la symbolique du prêtre.

Les non pratiquants attendent parfois du prêtre qu'il participe à des fêtes profanes, à des rassemblements de quartier, de village ou à des manifestations particulières, le Noël de tel ou tel club par exemple. L'expression « apporter le salut de la part de l'Eglise » traduit bien ce type de participation. Il s'agit de garantir la permanence d'un lien qui se relâche et de se signifier mutuellement une considération. Le refus de participer est souvent perçu comme un affront. Les signes du lien sont fragiles, ils méritent d'être

entretenus. La présence importe plus que le contenu du message.

Nous n'examinerons la demande d'instruction religieuse que sous l'angle des motifs des parents pour légitimer l'instruction religieuse de leurs enfants. Elle est perçue comme un outil de socialisation. Le catéchisme doit servir à inculquer une honnêteté et un savoir vivre minimaux. Une pointe de moralisme perce souvent à travers la demande parentale : « *Il faut lui apprendre à marcher sur le droit chemin !* ». Il s'agit de « *faire ce qu'il faut faire pour être en règle avec la société et l'Eglise qui en fait partie* ». Dans cette optique, le catéchisme est compris comme un lieu de passage obligé. Cette manière de considérer l'enseignement religieux entraîne une ambiguïté de taille concernant l'obligation de suivre le catéchisme. Un double langage est souvent de mise à ce propos. D'un côté, le non pratiquant affirme qu'il ne veut pas forcer son enfant : « *C'est au gamin de choisir* », mais dans les faits, la pression pour l'accomplissement du catéchisme reste forte. Cette obligation est légitimée par le recours à la tradition et à la reproduction sociale : « *Puisque je l'ai fait, il n'y a pas de raison pour que ma fille ou mon fils ne le fasse pas !* ».

B. Le niveau religieux : les demandes des distancés recèlent des traces de sacralisation.

Concernant le lieu tout d'abord. Il existe un langage social des pierres. Même pour un non pratiquant, l'église reste un lieu sacré : « *Un mariage sans église n'est pas un mariage !* ». Ce bâtiment reste un lieu mis à part, quand bien même on ne sait plus comment se comporter en son sein. Le lieu devient la possibilité d'un attachement et d'un souvenir concret. On dira : « *J'ai communiqué dans telle église* », « *Je me suis marié dans telle église* ». En cela la nécessité symbolique de la pérennité des différentes églises entrent en balance avec le coût d'entretien de celles-ci dans les nouvelles stratégies paroissiales. La résidence créait l'appartenance et la paroisse n'existait que par appartenance à un territoire, celui de la résidence et de la vie sociale. Aujourd'hui, cette triptyque est remise en compte, c'est l'affinité qui fonde une appartenance sélective à une paroisse.

Concernant le temps ensuite. Les rites de passage ressortissent au sacré en ce sens qu'ils découpent, dans le temps ordinaire de la vie, des moments forts qui sont solennisés. Les distancés vivent là dans deux conceptions du temps : l'une cyclique, l'autre linéaire. La perception cyclique, probablement archaïque, est encore profondément ancrée dans la mentalité des non pratiquants. Ce temps rémanent marque le retour du même. Il était rythmé sur la matrice de l'année liturgique. Mais les fêtes religieuses se sont rétrécies comme « *peau de chagrin* ¹⁰⁷ ». Certaines fêtes survivent mieux que d'autres. Alors que l'Ascension est totalement ignorée par les distancés, la célébration de Noël recueille encore une certaine ferveur, pour des raisons sentimentales.

Le temps liturgique est remplacé par d'autres références : temps de travail, de congés, temps scolaire. Cette nouvelle perception, cyclique entraîne la célébration de nouveaux rites : promotions, vacances, week-end. Ce nouveau temps cyclique est vidé de toute signification religieuse. Ce retour du même, ce sentiment d'un éternel

¹⁰⁷ Selon l'expression consacrée de LAMBERT Y, 1985 in « *Dieu change en Bretagne, la religion à Limerzel de 1900 à nos jours* », Paris, cerf, p255

recommencement entraîne souvent des dépressions de fin d'année. Le stéréotype « *vivement que ces fêtes soient passées* », indique un désarroi plus profond que celui de la célébration d'une fête familiale devenue problématique. Nous pensons que la répétition vidée de son contenu religieux conduit nécessairement à une vision pessimiste de l'existence. Lorsqu'il n'est plus un véhicule pour réintégrer une situation primordiale, et pour retrouver la présence mystérieuse des dieux, lorsqu'il est désacralisé, le temps cyclique devient terrifiant, il se révèle comme un cercle tournant indéfiniment sur lui-même, se répétant à l'infini.

La seconde perception du temps, linéaire, est marquée par la conscience de la fuite et de l'impossibilité de rattraper le passé. Les verbes accolés à cette manière de comprendre le temps sont éloquentes : « *perdre* », « *gagner* », « *rattraper* », « *courir après* », voire « *gérer* », « *prendre* »... Cette liste ne se veut pas exhaustive mais elle souligne que la conception du temps aujourd'hui est économique, liée à l'efficacité, au rendement. La demande de temps sacré, de temps forts, se fait alors d'autant plus forte, du point de vue affectif. Elle représente le pôle de la stabilité dans le sentiment de fuite du temps. Il est d'autant plus nécessaire de célébrer des rites qui structurent et qui marquent d'une pierre blanche les événements importants de la vie.

Concernant le prêtre. Il devient le représentant officiel du sacré. Il en est le responsable et le gestionnaire. Le prêtre n'est définitivement pas un homme comme les autres. Pour les distancés, il est clair que seul le prêtre est habilité à présider la célébration. La sacralisation de la fonction pastorale lui confère un caractère substitutif. Il est souvent difficile de demander aux distancés de participer activement à une cérémonie qu'ils ont demandée. Les raisons expriment une timidité et reconnaissent la compétence du ministre : « *Nous lui faisons confiance ; il saura dire ce qu'il faut, au moment où il faudra !* ». Parce que la demande comporte un aspect sacré, il est nécessaire que le prêtre, compris comme l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, en soit l'unique représentant. Cruel dilemme lorsque l'on sait que dans vingt ans, il y aura une pénurie de prêtres mettant réellement en péril l'Eglise catholique en France et en Europe. Par exemple, dans le diocèse de Saint Etienne, la prévision du journal La Croix fait état de 30 prêtres pour 29 paroisses, à l'horizon 2020.

Le sacré occupe une dimension singulière dans la religion et dans la vie de l'homme en général. La religion serait ainsi le respect, à la fois fasciné et empli de crainte, porté à ce sacré : « *On ne dit pas non au sacré. A Dieu on peut dire non, il s'expose* ¹⁰⁸ ». L'expression, « on ne va tout de même pas l'enterrer comme un chien » renvoie à cette intuition fondamentale liée au sacré. Le passage des grandes étapes de la vie, mais surtout celui de la mort, requiert une cérémonie rituelle. La mort, comme nous l'avons à maintes reprises constaté, est le temps et le lieu où les gens rencontrent le plus le sacré.

Ce lien avec la religion archaïque n'est plus toujours perçu. On ne sait plus pourquoi il faut accomplir tel ou tel rite. Force est de constater que les participants à des cérémonies religieuses comptent dans leurs rangs des pratiquants non croyants qui ont perdu les motifs religieux de leur participation. On peut parler alors de coutumes. Elles perdurent alors que leur signification n'est plus ou pas claire pour ceux-là mêmes qui

¹⁰⁸ VAHANIAN G, 1992, in « *L'utopie chrétienne* » Paris, Desclée de Brouwer, p11

assistent aux rites.

La « *force au-dessus de nous* » est une expression du sacré. Le rapport à la puissance, que nous avons dégagé dans les croyances, est bien une mise en rapport avec le sacré. Fascination et crainte se mêlent. Cela s'illustre aussi dans l'expression citée auparavant : « *Votre Dieu, je le rencontre quand je vais en forêt* » est un indice de la conscience d'un cosmos qui renferme une valeur sacrée, le souvenir au-delà de l'esthétisme ou de l'écologie, d'une expérience religieuse dégradée. On perçoit ainsi derrière la nature, un grand principe ordonnateur.

Dans le cadre de la crainte, remarquons que les demandes religieuses s'expriment souvent au travers d'une religion de la peur. On y croit encore, sans trop oser l'avouer : « *On veut quand même faire baptiser le petit, s'il lui arrivait quelque chose !* ». L'éventualité d'un accident ou de la mort existe mais elle ne peut être envisagée de face et donc on n'ose pas la mentionner directement. La demande de baptême apparaît comme une requête de protection qui vise à préserver la vie et la santé du nouveau né. Cette religiosité est spontanée, elle s'inscrit dans le registre du « je te donne pour que tu me donnes ».

Le sacré ne se montre pas seulement dans des signes à contempler mais dans des comportements significatifs. Le rite est une modalité du faire. Cela souligne l'importance de la théâtralisation que revêt la cérémonie pour les non pratiquants. L'importance de la mise en scène est capitale. Le paradoxe souvent relevé fut dans le cas de Saint Etienne vérifié : plus les gens sont éloignés de l'Eglise, plus leur demande est traditionnelle, attachée au décorum. La théâtralisation de la cérémonie atteste à sa manière le caractère sacré de la demande. La fête, solennisant le temps et l'espace, doit être belle : « *Rien ne saurait être assez beau et assez grand. Le mariage doit être le plus beau jour de ma vie !* »

Pour finir sur le sujet, le caractère pré verbal du sacré transparaît dans les réponses embarrassées que font les distancés aux questions pastorales classiques : mais pourquoi voulez-vous faire baptiser votre enfant ? ou pourquoi voulez-vous vous marier à l'église ? .Une absence de réponse n'est pas seulement due à l'inculture religieuse, elle nous est surtout apparue comme la difficulté d'exprimer simplement l'expérience du sacré : « *On ne peut pas dire ce que l'on a au fond de nous !* », « *On ressent quelque chose, on ne saurait pas dire quoi* ».

L'ambivalence des distancés par rapport à la religion et à l'Eglise traduit une ambivalence à l'égard du sacré. Par sa potentialité tout d'abord, l'homme cherche à la fois à éviter la puissance et à s'en enquérir. Par son essence qui est de distinguer et de séparer : le religieux est à la fois sanctuarisé et sacralisé. Il est assigné à résidence, circonscrit dans des domaines précis. Cette émigration de la religion hors de la vie quotidienne et du champ de réflexion éclaire la demande et l'agir des distancés. Le sacré apparaît comme l'outil majeur afin de maintenir un lien avec l'Eglise et en même temps, un moyen de prendre ses distances. Le sacré permet aux non pratiquants de s'impliquer ponctuellement, tout en laissant aux gestionnaires du sacré la mission de s'occuper de la religion en plein temps.

Enfin, par rapport aux dimensions culturelle et idéologique de la société : le sacré

offrait un rapport au mythe, qui a complètement disparu aujourd'hui. Le mythe, en tant que récit sacré, ne peut plus être reçu comme explication plausible des phénomènes de notre monde. Sa prétention objectivante l'a rendu caduc. La pensée scientifique a fait voler en éclats la vision mythologique du monde.

Le sacré n'est donc plus vivable intégralement dans une société sécularisée et marquée par la science. Le mythe fondait en quelque sorte le rite. Ce lien entre ces deux grandeurs est brisé, seul subsiste le rite qui a perdu un de ses sens essentiels mais qui reste un trait majeur de la religiosité moderne.

En conclusion nous pouvons dire que les individus sondés refusent les structures contraignantes et préfèrent des micro-associations temporaires et électives pour exprimer leur sociabilité religieuse. Celle-ci, comment cela vient d'être esquissée, est de l'ordre de l'émotionnel et du sentimental. Nous devons analyser de quelles manières l'Eglise tente d'appréhender ces dimensions de la religiosité des distancés. La demande rituelle nous apparaît comme la sollicitation majeure et un principe de territorialisation adopté par l'institution diocésaine locale..

CHAPITRE 7. « La territorialisation d'une religion sentimentale et émotionnelle »

Les analyses conduites font clairement apparaître l'importance du registre affectif. Une riche palette de sentiments et d'émotions affleure dans les témoignages. Percevoir et décrire cet aspect singulier s'avère une tâche prioritaire pour comprendre en quoi ils nécessitent des modalités de territorialisation adaptées. Ce registre s'inscrit dans l'individualisation du croire, thème déjà longuement abordé dans cette thèse. Notre corpus laisse transparaître des sentiments de rejet, de révolte, mais aussi, dans des proportions plus petites, de nostalgie, souvent d'esthétique et d'amitié. On retrouve ces thèmes dans les analyses sur les trajectoires d'identification religieuse ce qui sous entend que ces rites constituent de véritables potentialités de territoires à conquérir et de structures à produire pour les encadrer, à défaut, de les accompagner. Cependant avant de montrer la mise en place de véritables stratégies fonctionnelles et territoriales pour répondre à ces demandes, il est fondamental de cerner cette religiosité moderne, individuelle et émotionnelle.

I. L'individualisation et le mysticisme religieux

Il est nécessaire tout d'abord de distinguer les émotions des sentiments. La différence entre les deux est de l'ordre de l'intensité. L'émotion réalise une forme « *explosive de l'affectivité*¹⁰⁹ ». Il serait possible de distinguer des joies et des tristesses, des craintes et des désirs de caractère émotif, et des attitudes désignées pareillement mais dépourvues

¹⁰⁹ MAISONNEUVE J, 1948, in « *Les sentiments* » Paris, PUF, coll Que sais-je ? 1985/12, p22

d'un affolement, du déroutement qui caractérise les émotions. Le sentiment serait lui, le résultat d'une osmose entre l'individu et le monde, subjectif et partiellement déterminé par l'extérieur. Les sentiments se manifestent dans des attitudes adaptées aux circonstances variées de notre existence. Ils apparaissent comme des réactions organisées et utiles à des situations données.

A.Première observation : une religion sentimentale

Quatre motifs majeurs incitent à donner une interprétation de cette « *religiosité populaire* » comme l'appelait un prêtre, qui prenne pleinement en compte l'aspect sentimental de la religiosité des sondés.

- Le premier est le caractère d'immédiateté. Que cela soit au travers de l'analyse de la perception et des lois qui la commandent ou au travers des croyances et des relations, cette manière de saisir le monde est omniprésente. Or, c'est bien au sentiment que nous renvoie une telle compréhension du monde. Le « sentir » désignant précisément un mode de prise de conscience qui opère sans distance et sans intermédiaire. L'objet du sentiment est ce qui nous touche directement. Le sentiment est donc bien une manière d'être au monde, caractérisée aussi par une transformation de notre rapport à ce dernier. Cette dimension sentimentale n'était que très peu exprimée dans une religiosité « comportementalisée » par l'institution
- Le second motif est le caractère indiscutable et indiscuté du savoir des sentiments. Ils sont jugés infaillibles : « *les sentiments ne trompent pas !* » ou « *il ne peuvent plus mentir* ». Lorsque l'on aborde les thèmes de la religion et des rapports à l'Eglise, les distancés n'argumentent pas leurs positions. Leur attrait ou leur rejet font partie des réalités inexplicables. C'est une des caractéristiques essentielles : « *C'est le cœur qui nous ouvre les portes de la foi !* » ou encore « *C'est au fond de moi, je ne peux pas l'expliquer* ». Cet aveu est l'expression d'un sentiment dont on peut saisir l'intentionnalité justificative et protectrice. Cette assurance légitime le souhait de structures adéquates et à défaut, leurs propres productions.
- La spontanéité et le naturel attribués aux sentiments illustrent le troisième motif. Les lois du vécu et de l'expérience trouvent ici leur point d'appui. La vie affective guide l'adhésion ou le rejet : « *J'aime ou je n'aime pas...* », « *j'ai envie ou pas envie...* », « *Ca me touche ou ça ne me touche pas...* ». De telles expressions que nous avons volontairement sorti de leur contexte afin de bien montrer l'emploi de tels vocables, dénotent la valeur accordée aux sentiments et donne encore plus de poids à l'individualisation des croyances et pratiques.
- Le quatrième motif se donne à lire dans le caractère forcément égocentré de la perception du monde de la religion telle quelle est décrite par notre population sondée. Les demandes sont façonnées en fonction des attentes, des joies et des déceptions du pratiquant occasionnel. Le sentiment devient le lieu de la subjectivité par excellence. Il englobe et récapitule toutes les autres capacités de perception. La relation joue donc un rôle central. Cela renforce le fait déjà souligné : le contenu du message importe moins que la quantité des contacts instaurés entre le prêtre et le

non pratiquant. Cette religion à la carte produit des modalités suivants les mêmes schémas.

D'ordinaire, les sondés manifestent une absence de relations avec l'Eglise et la religion n'habite pas leurs préoccupations. Lors des entretiens, ce rejet, cette indifférence ne s'adressent pas « virulemment » contre l'Eglise locale, celle d'aujourd'hui. L'indifférence affichée semble trouver son origine dans un ressentiment contre une Eglise ayant utilisée le levier de la peur pour mieux asseoir son message et son pouvoir. Par conséquent, les populations rejettent les structures et les territoires classiques de l'institution pour signifier leur rejet d'une dominance de l'Eglise.

Les traces et les vestiges de ce ressentiment sont profonds et divers. La trace la plus visible se repère dans un anti-cléricalisme, anti-intellectualisme caché, qui est précisément de l'ordre de l'affectif. On constate une réaction viscérale contre tous ceux qui dissèquent et théorisent : « *Le prêtre ? Il n'a pas les pieds sur terre... C'est un intellectuel.... Je ne suis pas un intellectuel, moi* ». Pour la plupart des personnes interrogées, le prêtre vit dans un monde abstrait, idéal, loin des dures réalités matérielles de l'existence.

Cet anti-cléricalisme renvoie au temps où les prêtres étaient considérés comme des notables. On retrouve donc, les traces de la vieille césure stéphanoise, les deux mondes : le rouge, celui de l'ouvrier et le noir, celui de l'Eglise et de la bourgeoisie locale. Il se formule d'une double manière : d'abord dans une mise en doute de certains des propos pastoraux : « *Il ne faut quand même pas croire tout ce que nous raconte l'Eglise !* », ensuite dans une revendication d'autonomie dans le domaine de la foi : « *Je suis assez grand pour m'adresser à Dieu directement !* ». Cette dernière revendication est typiquement de nature réactive ; elle est une protestation implicite contre l'ingérence de l'institution : elle veut régenter les consciences, alors que ses discours ne sont pas perçus comme efficace : « *Leurs discours ? Ce n'est pas cela qui fera venir les gens dans les églises !* » ou encore « *La mort ? Toutes ces belles paroles n'y changeront rien...* ».

Clercs et institutions sont pointés du doigt. Certains leur en voudront même de se tourner vers une pauvreté géographiquement lointaine, « *alors qu'il faudrait s'occuper des pauvres de chez nous* ». Le sentiment d'abandon se manifeste par la fameuse critique de l'institution- Eglise, comprise comme un monde froid et distant : « *Le curé n'a pas de temps à nous consacrer, donc nous n'existons pas pour lui !* ».

B. La religion émotionnelle :

A l'instar du travail réalisé sur la religion des sentiments, il est possible d'éclairer la religion émotionnelle et ses dimensions.

Des énonciations illogiques

Dans leur argumentation, les sondés ne se soucient guère de la cohérence et de la plausibilité. Une mère interrogée, par exemple, se plaindra amèrement d'avoir été baptisée quand elle était petite. Celui lui a enlevé, dit-elle, toute possibilité de choix. Mais toujours dans le même entretien, plus tard, elle affirme qu'elle ne peut imaginer que son

enfant ne soit pas baptisé : « *On ne sait jamais, il pourrait lui arriver quelque chose !* » et encore « *Le baptême au fond, c'est une protection* ». Cette attitude illogique dévoile la présence d'une émotion et celle-ci évince la raison qui incite à dénigrer le baptême des enfants.

La demande émotionnelle n'est pas toujours causée par la crainte d'un malheur. Elle se nourrit aussi d'espoir en un monde meilleur, caressant le rêve d'une sécurité absolue. Quoi qu'il en soit, crainte et espoir s'enracinent mutuellement dans le désir de vivre dans un monde exempt de dangers et de souffrances, un monde où les incertitudes sont balayées, une sorte de paradis – sur terre- où la paix et le bonheur règnent en maître. Cet espoir et cette crainte sont d'origine émotionnelle, ils aimeraient garantir l'avenir. Parallèlement, tout un chacun se rend bien compte que cela n'est pas possible. Nous retrouvons ici le double mouvement fondamental des croyances des non pratiquants. Il est impossible de croire et d'espérer en une maîtrise absolue de l'avenir et du destin, et en même temps il est impossible de ne pas la souhaiter. Le croyant non pratiquant stéphanois va tenter de détourner l'impasse créée par le choc du réel et par son désir de maîtrise. Pour atteindre ce but, il va quitter le monde objectif et entrer dans le monde de l'émotion. Il entre dans une autre manière d'appréhender le monde, combinaison de la transformation de la réalité et du rapport de la conscience au monde.

On retrouve à travers ces réponses le sentiment d'une définition de l'Eglise comme « libre service du fabuleux » où chaque individu vient acquérir un bien symbolique. Cela sous entend la création de structures attractives et répondant à ces attentes. Le déterminisme est alors supplanté par la magie. Le côté magique de la religiosité des distancés trouve son origine de dominer le monde. Les témoignages de demande d'actes, de sacrements, de sacré donc, illustrent cette volonté de contrôle : « *Oui ! Moi, le baptême de mon enfant, j' y tiens ! C'est quand même l'entrée dans la vie... Si un enfant n'est pas baptisé, ça fait drôle* ». Le non pratiquant c'est bien que la célébration d'un acte ecclésiastique ne peut lui offrir de garantie pour l'avenir, il sait qu'il échoue dans sa tentative mais il en parle comme si cela était de l'ordre du possible : « *On n'est pas à l'abri de la maladie ou de l'accident, mais quand même, le baptême est une protection* ».

C. Une demande qui naît suite à une mutation de la vie, à un seuil

La demande religieuse observée se focalise autour des actes ecclésiastiques et est épisodique. Elle surgit, rejaillit à l'occasion de moments émotionnels forts. Le fait d'avoir un enfant éveille cette attention, comme le fait de se marier et bien sûr lors de la traversée d'un deuil (ce n'est pas rien, si les sacrements catholiques sont précisément ancrés à ces moments clefs de l'existence et les encadre, bornant la vie de l'individu). En quelque sorte, on peut dire que l'évènement provoque l'avènement de la conscience émotionnelle. La demande religieuse est ainsi déclenchée par quelque chose d'extérieur qui vient bouleverser ou la transformer. Il est très frappant de découvrir combien la demande des distancés est pressante et surtout il est surprenant de constater l'intensité des émotions et des sentiments qui se déclenchent lorsqu'une demande est refusée ou considérée comme refusée. Dès lors, c'est à un véritable travail pédagogique que se livre l'institution. Ainsi les rites du baptême et du mariage s'accompagnent de tout un travail de connaissance et de formation, en amont et en aval de la cérémonie. Cela tend vers le

« donnant-donnant » où la célébration d'un acte sacramental n'est acceptée qu'en contre partie d'un échange, d'un engagement dans la vie communautaire.

D. Le catholicisme comme dernier recours

Qu'ils l'expriment ouvertement ou de manière cachée, les prêtres interrogés admettent ce stéréotype bien connu : « on n'a besoin de la religion que quand tout va mal ». C'est bel et bien une perception émotionnelle. Dans les situations de détresse, la conscience ordinaire se transforme en une conscience émotionnelle qui envahit, en quelque sorte le non pratiquant. La religiosité émotionnelle est une conduite irréfléchie même si elle n'est pas une conduite inconsciente. L'extrait suivant recueilli illustre bien cette perception émotionnelle : « *Pendant sa maladie, j'ai essayée de prier... Le fond de ma pensée, personne ne le sait... Moi, je ne suis pas pratiquante, je fais bien ma prière, mais je sais éperdument que cela ne sert à rien. Si je la fais, je la fais toute seule. Je ne suis pas croyante, mais il y a quelque chose qui me faisait prier, bien que cela ne sert à rien. Je ne suis pas pourtant complètement athée* ».

Les analyses conduites sur les paroisses de l'agglomération de Saint Etienne nous permettent de saisir une caractéristique de la religion des non pratiquants : la sanctuarisation. Cela désigne la mise à l'écart de la sphère religieuse, comprise comme un domaine vulnérable auquel « on ne veut pas trop toucher ». Face à cette sanctuarisation, l'institution continue à répondre à cette demande en tentant tout de même, peut-être à tort, de signaler que le baptême n'est pas un acte magique assurant la protection ou que le mariage n'est pas une assurance pour la vie. Toutefois, elle leur accorde des vertus d'intégration communautaire au point d'en faire de véritables structures, de véritables modalités.

II. Une territorialisation par les rites de passage :

L'objectif de ce travail est de répondre à la double interrogation : pourquoi les demandes des distancés de l'Eglise se focalisent-elles sur les actes pastoraux et de quelle manière cette même Eglise les encadre-t-elle et en fait-elle de véritables outils de territorialisation ? Un premier travail nécessite de définir la notion de rite de passage. La religiosité actuelle –productrice et coproductrice de modalités territoriales- étant de l'ordre de l'individualisation, l'identification des fonctions qu'on lui accorde dans le rapport entre l'individu et l'Eglise en sera le complément. Enfin, nous mettrons en lumière cette territorialisation à travers deux rites majeurs : le baptême et le mariage.

A. Définition et place du rite :

Les actes pastoraux sont-ils des rites de passage ? Cette question fut posée à de maintes reprises à divers personnes d'Eglise tout au long de cette thèse et le consensus s'est imposé.

Les sacrements, des rites structurants

Les actes pastoraux sont considérés comme des rites de passages. Dans le catholicisme, ils sont au nombre de quatre : baptême, communion, mariage et funérailles. Pour définir cette acception, nous reprendrons la définition qu'en donnait un prêtre : « *Toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autres et d'un monde à un autre* ». Ce qui nous a paru encore plus intéressant, tient dans le glissement qui s'opère à propos des rites de passage et du regard qu'ont les prêtres des attentes contemporaines. Le rite du passage matériel est devenu un rite du passage spirituel. Ce n'est plus l'acte de passer qui fait le passage, c'est une puissance individualisée qui assure ce passage immatériellement. Transposer directement la notion de rites de passage aux cas observés soulève des problèmes de véracité méthodologique. Ils sont au nombre de quatre :

Tout d'abord, le nivellement. Le regard global sur l'ensemble des actes pastoraux compris comme des rites de passage, risque de laisser dans l'ombre le contenu et le sens particuliers – surtout si l'on interprète les observations d'un point de vue théologique- de nombreux témoignages.

La simplification en deuxième lieu. La question décisive est de préciser de quel passage il s'agit. Le rite marque publiquement la transition, le passage, d'un ancien statut vers un nouveau statut. A chaque statut est associé un nombre de droits et de devoirs, un ensemble de conduite qu'attend l'Eglise de la part de la personne qui possède ce statut. Il est évident que les droits et les attentes lors d'un baptême, d'une confirmation ou d'un mariage son différents. Est-ce à dire que le baptême et la confirmation, en n'induisant pas un rôle de la part du demandeur –sauf si il est adulte- ne peuvent être assimilés à des rites de passage ? La réponse n'est pas évidente car le statut change lui. Pour ce qui est du mariage, nous l'avons constaté à de maintes reprises, la cérémonie cautionne un changement qui a déjà eut lieu auparavant, la célébration ratifie un statut préexistant. En effet, la quasi-totalité des couples vivent ensemble avant leur passage devant le prêtre. Reste le deuil, qui marque encore un passage explicite. Les demandes « rituelles » ne seraient alors pas des rites de passages, mais en conserveraient une part non négligeable dans la mesure où les demandeurs les investissent d'une dimension qui a défaut d'être sacrée est mystique.

L'affaïssement communautaire et social. Comme nous l'avons signalé brièvement, les demandes de rites et leurs réalisations n'engagent plus la communauté dans son ensemble. Le caractère public du rite est aujourd'hui grandement remis en question. Un mariage, un baptême, ou un enterrement ont de plus en plus un caractère privé.

Enfin, le primat de la dimension sociale. Si le concept de rites de passage rend compte de façon adéquate de la dimension religieuse, il passe sous silence la dimension sociale des rites. Il masque le fait que l'Eglise n'a pas ou plutôt n'a plus le monopole des rites de passages. Les rites dits « profanes » sont légion : pot de retraite, « bizutage, » enterrement de vie de célibataire, etc, etc, etc. De plus, de nombreuses situations qui sont également des tournants de la vie contemporaines et ne font pas l'objet de célébrations religieuses. Pour certains nous ne voyons pas trop comment, comme le divorce ou le changement de travail qui sont pourtant des temps forts de l'existence.

En conclusion, ce premier tout d'horizon de la notion de rites de passage nous

permet tout de même d'affirmer l'intérêt méthodologie et analytique de cet outil. Cette notion aide à baliser le champ de recherches. Les actes accomplis consistent bien en une sacralisation des actes fondamentaux de la vie humaine : naître, devenir adulte, se marier – à nuancer- et mourir.

Les difficultés qui viennent d'être énoncées nous amènent à adopter un chemin inverse à celui qui est habituellement proposé. D'ordinaire, les études s'appuient sur la notion de rites de passage pour expliquer les actes ecclésiastiques et conditionner les demandes à la religion. Or, nous aimerions montrer comment l'expérience humaine des sondés comporte une dimension rituelle. Ce choix renvoie à la dimension religieuse actuelle : privatisation, individualisation, quête identitaire et l'explicite, mettant ainsi institution et population dans un rapport de « commerçant -client » de « prestataire de services – demandeur de services ».

La religion n'est pas l'expression d'une figure déformée de la vie humaine. Par ses caractères fondamentaux, elle se définit comme l'humanisation d'un rapport archaïque à l'environnement. Cette affirmation insiste sur le fait que la religion devient ainsi l'interprétation particulière d'une expérience humaine. Le rite est considéré comme une réalité anthropologique et sociale avant tout, qui peut en des circonstances données comportées une dimension religieuse. C'est précisément cela que nous avons ressenti à propos des demandes et attentes exprimées par les personnes sondées et dans les réponses de l'institution : toute demande et tout rite n'est pas pleinement religieux, il ne l'est qu'en partie.

Les rites religieux, ces temps forts doivent être compris comme des variables des rituels de la vie ordinaire. La sécularisation du fond est totale ou presque.

Définition du rite religieux

Il est conjointement un signe et une standardisation répétitive, donc une quasi langage. C'est ainsi qu'il est conçu en sémiologie ¹¹⁰. Nous en donnons la définition suivante : le rite, en tant qu'élément central de toute religion, se présente comme un comportement communicationnel particulier, qui, à l'intérieur d'un cadre donné, vise à une efficacité d'ordre symbolique et performative. C'est bien cela qu'en entendent les demandeurs. Une puissance symbolique, de filiation, communautaire ou d'immortalité et une efficacité. Cernons cette définition dans la mesure où elle éclaire l'adaptation de l'Église catholique à la recomposition des territoires :

- *le rite se donne à lire comme un comportement communicationnel* : il combine des séquences de paroles et de gestes. Il est en ce sens un langage global, analogique et digital. Il recourt ainsi à des séquences soigneusement agencées et articulées entre elles. Le rite à cette particularité de pouvoir s'adresser à la personne prise dans sa globalité.
- *Il s'exprime dans un cadre donné, à savoir une cérémonie*. Comme toute autre action,

¹¹⁰ Nous renvoyons le lecteurs aux nombreux ouvrages traitant ce thème et notamment : ISAMBERT F-A « *Le sens du sacré : fête et religion populaire* » Paris Minuit, Coll Le sens commun, 1982 & « *Rite et efficacité symbolique* » Paris, Cerf, 1979

il nécessite au préalable une définition de la situation structurant les événements. Il déborde la notion géographique du lieu. Y sont associés les habits, la posture, l'ambiance... Tous ces éléments organisent un cadre, qui permet aux participants à la cérémonie de percevoir, comme le soulignait une personne questionnée : « *Ce qui s'y joue !* ». Le rite est une activité théâtrale. La liturgie, mise en œuvre dans les rituels, constitue une mise en scène, une dramaturgie. C'est précisément ce que les demandeurs d'actes rituels attendent de l'Eglise. Cette demande n'a pas fondamentalement changée au cours des siècles, si ce n'est qu'aujourd'hui, ils s'affranchissent d'un certain nombre de devoirs à remplir. A ce titre, l'institution ne s'est pas trompée en « suggérant » plus qu'imposant toute activités revêtant auparavant un caractère obligatoire. Cette volonté est rappelée à de maintes reprises dans les différents documents : *Dossier de Travail*, publié par le diocèse et distribués aux prêtres et aux équipes d'animations de chaque paroisse nouvelle afin de les accompagner pour répondre aux demandes sacramentelles ou pas auxquelles ils devront répondre.

La dramaturgie rituelle est au service d'une efficacité symbolique et performative. Les gestes rituels sont supposés avoir une efficacité toute spéciale, différente de leur efficacité mécanique. La cérémonie rituelle se joue sur un certain mode, un ensemble de convictions par lequel une activité donnée, déjà pourvue d'un sens par l'application d'un cadre primaire, se transforme en une autre activité qui prend la première pour modèle mais que les participants considèrent comme sensiblement différente. La cérémonie, le rite, ou le temps fort, quelque que soit l'appellation qui lui est donnée, condense cela pour les sondés : il est unique et incorpore en même temps, par sa répétition, dans une certaine filiation. Une des propriétés essentielles du rite est son caractère répétitif, il peut être rejoué plusieurs fois avec la même efficacité symbolique. Fort de ce constat, il faut à présent chercher en quoi le rite doit-il avoir une efficacité ?

Le rite comme recherche d'équilibre

Le rite est une demande fortement « conventionnalisée », ajustée précisément à l'intensité du danger. Ainsi, une personne nous a dit : « *C'est dommage que le baptême est lieu pendant la messe parce qu'il ne nous concerne pas directement et on risque de perturber ceux qui y viennent parce que c'est vraiment un besoin pour eux. Mais nous ce que l'on veut, c'est le baptême de nos enfants et un point c'est tout* ». Cruel dilemme entre un demande individualisée et un rite se devant d'être réalisé en présence de la communauté. C'est d'ailleurs un des tours de force de l'Eglise de faire accepter cela, de faire passer cette présence communautaire, théologiquement obligatoire, en une communion. D'ailleurs, la demande de baptême est en partie motivée par le besoin d'équilibre. Le rite religieux apparaît alors comme un échange pour réparer un équilibre menacé.

Par le rite, il s'agit également de se mettre en ordre avec l'Eglise, admise comme la médiatrice de le « *force qui est au-dessus de nous* » et qui contribue au maintien de l'équilibre. On comprend mieux dès lors les demandes sociales, visites et participations

aux fêtes profanes que les distancés adressent à l'Eglise. Elles relèvent de la ritualité. La fonction du rituel de la visite est précisément de rétablir une relation où il y a un déséquilibre occasionné par une absence de liens réguliers. Cette interprétation est confirmée parce que le distancé ne sait pas très bien, au fond, pourquoi il sollicite et souhaite la visite. Lorsque le visiteur mandaté par l'Eglise, qu'il soit prêtre, curé, laïc ou diacre – les deux derniers étant moyennement bien reçus- s'enquiert des raisons qui motivent une rencontre, la personne visitée se trouve dans l'embarras : « *Moi... Non, je n'avais aucune raison particulière de vous voir, mais quand même* ». Toute demande de visite ou de participation à tel ou tel évènements sont autant de rituels d'entretiens, c'est l'occasion de se redire des relations de bon voisinage en quelque sorte. Une fois de plus, individualisation et communautarisme font bon ménage dans les attentes exprimées et face à cela, l'Eglise se trouve bien dans une situation de prestataire de services, se devant de répondre individuellement à une attente alors que sa visée est collective.

B. Les principales fonctions observées des demandes rituelles.

Elles sont un type de médiation spécifique entre l'Eglise et les distancés. Des nouveaux territoires de la pratique religieuse.

- *Les rituels proprement religieux gardent une fonction de communication et de régulation sociale irremplaçable.* Ils expriment communautairement, en quelque sorte, les sentiments fondamentaux de l'existence humaine. La participation aux rites permet ainsi d'exprimer collectivement l'angoisse, la tristesse et l'espérance dans les rituels funéraires, la joie et l'amour dans les rituels de baptême et de mariage. Cependant, toute la gamme des sentiments s'exprime dans un rite et certaines personnes n'hésiteront pas à dire : « *Lors du baptême de mon enfant, j'avais des craintes, des appréhensions mais j'y suis allé avec une certaine joie et une joie certaine* ». Dans la cérémonie, de manière codifiée par la musique, les paroles et le cadre, les personnes impliquées expriment leurs émotions collectivement et socialement. Là, le rite canalise, borne els émotions qui risqueraient de déborder et de s'exprimer librement, dans un certain désordre.
- *La fonction de ratification sociale s'illustre dans un exemple de cérémonie nuptiale.* La reconnaissance du statut d'un nouveau couple par ce groupe à laquelle appartenait un des conjoints, s'exprime par des rites spécifiques accomplis à la sortie de l'Eglise : une haie d'honneur de gendarmes en uniformes. Ils sont l'expression d'une ratification sociale. L'autre est accueilli dans le groupe, et le membre de la tribu est reconnu dans son nouveau statut. La fonction de ratification illustre que la cérémonie religieuse comporte souvent des aspects profanes, acceptés par l'Eglise. Elle renvoie aussi à des coutumes émanant de la religion archaïque. A l'issue de la cérémonie chrétienne, le fait de lancer une poignée de riz aux nouveaux mariés peut s'apparenter à un rite païen de fécondité.
- *La fonction de convivialité.* Le baptême illustre cela. Malgré le fait que cela soit perçu à présent comme une cérémonie, un temps fort privé, réservé à la famille et aux amis, les autres paroissiens sont souvent invités à venir boire le pot de l'amitié pour fêter ce moment : « *Oui, le baptême, c'est d'abord une affaire de famille mais c'est agréable*

de partager notre joie avec d'autres personnes n'étant pas de ce cercles d'intimes ».

Le rite, en tant qu'il scande le temps et offre un espace spécifique, est au service de la *fonction de sécurisation*. C'est précisément le rôle du baptême, d'offrir une sécurité à celui pour qui on demande ce sacrement. Le rite offre des bornes et des frontières. Parce qu'il est par nature structurant, il marque des repères dans notre vie. Il contextualise, en un temps et en un lieu donnés, les expériences humaines.

La *fonction de maîtrise* apparaît en filigrane des témoignages. Elle est proche du besoin d'équilibre. Le rite est répétitif et souligne le besoin humain, viscéral de pouvoir s'appuyer sur le connu. Il ne se soucie guère d'originalité (excepté la musique et la couleur des fleurs lors d'un mariage !), il accomplit des gestes et des paroles de toujours.

Comme nous l'avons montré auparavant, la célébration du rite revêt une *fonction propitiatoire*. Par la présentation d'un enfant, par une bénédiction des nouveaux mariés ou encore par la prière autour d'un défunt, les distancés viennent célébrer un acte qui leur permet de s'attirer les faveurs du destin. De surcroît, le rite permet d'exprimer l'espérance secrète d'une existence qui se déroule à l'abri du malheur et, pour ce qui est du culte funéraire, d'une confiance que le défunt reposera dans un lieu de paix.

L'énumération de ces fonctions souligne à sa manière que les demandes rituelles ont un fondement. Les ignorer revient à apporter des réponses inadéquates. Les fonctions de communication, de ratification et de convivialités exprimées invitent l'Eglise à prendre en compte la composante sentimentale de la religion des non pratiquants. Nous allons focaliser notre travail sur celles qui concernent la religion émotionnelle : les demandes de sécurité, de maîtrise et propitiatoire.

La compréhension que les distancés ont des rites se caractérise pour l'essentiel comme une tentative de maîtrise et de recherche d'équilibre avec la divinité. Cette dernière est perçue comme une force obscure, dont il faudrait se concilier la bonne volonté. Cette appréhension du divin culmine dans la religiosité moderne, cette religion émotionnelle. Cette dernière est empreinte de magisme. Les témoignages semblent illustrer une tentative de dépasser les peurs en les refusant. La magie renvoie au désir toujours renaissant de l'homme d'avoir à sa disposition une toute puissance qui lui permettrait d'écarter ses peurs. Autrement dit, la demande religieuse se caractérise par un refus irraisonné de prendre en compte la nécessaire dimension de l'angoisse devant la vie humaine. Mais la permanence des demandes rituelles montre précisément que cette illusion a un avenir, et qu'elle ne saurait devenir un tabou pour tous ceux qui entrent, dans l'Eglise, en relation avec les distancés.

Comment alors se situent les responsables et acteurs diocésains face à cette composante essentielle de la religion des adeptes de « l'Eglise à la carte ». Tous font le même constat : la tâche est difficile. Le dialogue ne semble pas porter ses fruits. Reprenons à notre compte une pensée de Spinoza pour illustrer l'analyse que font les ecclésiastes stéphanois sur la situation de leur diocèse : « *Les émotions ne sont jamais effacées par la raison, mais seulement par des émotions plus fortes* ». On retrouve ici l'idée de proposer des structures où l'expérience religieuse communautaire proposée en aval sera émotionnellement plus forte que la demande formulée individuellement en

amont.

Le premier piège est celui de la supériorité élitiste : « *Certains engagés sont souvent assez forts pour déboulonner les certitudes de l'autre... Il ne faut pas jauger d'un regard hautain cet aspect de la demande religieuse car l'éloge de l'insécurité doit s'appliquer d'abord à celui qui, avec assurance, dénonce les illusions des autres. Cela s'applique d'abord à nous, hommes et femmes d'Eglise !* » témoignait un prêtre. La quête de sécurité est inhérente à la nature humaine.

L'autre piège est constitué par la hâte teintée d'impatience. Ainsi sur ce thème, de la religion émotionnelle, une personne tenait les propos suivants : « *On devrait se montrer délicat pour parler de l'insécurité et de la volonté de maîtrise [...] les discours des gens d'Eglise sur ce thème nous paraissent souvent d'une extrême imprudence. Ils s'autorisent en effet à parler de l'insécurité comme de réalités supportables* ». Il faut se remettre en mémoire que l'insécurité et la peur de l'avenir qui lui est liée, comportent une consistance sociale et psychologique. Poursuivant son analyse : « *Beaucoup de gens se donnent ainsi des appuis pour se rassurer, avec bien sûr en façade, d'autres motifs ! La religion peut y servir... parmi tout le reste* ».

Les rites de passage, dans la mesure où ils scandent les étapes importantes de la vie, sont associés au développement de l'identité individuelle et collective. Ils ont une *fonction de structuration*. Ils font partie des tournants de la vie, c'est en cela qu'ils sont assimilés à des temps forts. Le demandeur peut y retrouver une certaine confiance en l'Eglise, du moins c'est ce qu'elle poursuit. Ainsi, les responsables du diocèse de Saint Etienne ont compris les potentialités pastorales présentes dans les rites de passage. L'Eglise semble vouloir faire de ces deux rites, de ces deux temps forts dans l'existence d'un individu des occasions de retrouver le chemin de la foi. Penchons-nous sur le baptême et sa gestion « actualisée » .

C. L'adaptation du sacrement du baptême à la recomposition des territoires :

Théologiquement parlant, le baptême est un accueil mais : « *Accueillir ne pas dire en rester purement et simplement à ce que disent ceux qui demandent le baptême pour leur enfant. Il faut tendre à faire de cette demande un chemin d'évangélisation, si peu que cela soit. [...] Nous avons à aider les parents à entendre l'appel à réaliser l'espoir fondé que l'enfant sera éduqué dans la religion catholique*¹¹¹ ». Derrière cet appel, se cache une double volonté, qui relève d'autant de territoires à reconquérir : préserver une hypothétique catéchèse de l'enfant, maintenue sur le lieu de résidence alors que le baptême peut être célébré dans une autre paroisse et rapprocher de l'Eglise des parents qui s'en seraient éloignés.

Conscients de cette religiosité émotionnelle, les institutions diocésaines font du baptême un « *lieu de proposition de la foi* » dans l'objectif « *d'harmoniser les pratiques inter paroissiales et de permettre un meilleur suivi pastoral des familles* ». Elles optent aussi pour une flexibilité territoriale adaptée aussi aux nouvelles conditions de vie. Le

¹¹¹ Tous les extraits cités proviennent du Texte de la Pastorale Liturgique et Sacramentelle du diocèse de Saint Etienne: " *Baptême et mariage: dans une pastorale d'évangélisation, harmoniser nos pratiques pour mieux proposer la foi* " Mars 2002

baptême sur le lieu de vie jusqu'ici obligatoire n'est plus que « favorisé ». Le cas échéant, il est demandé aux parents de participer à la préparation du baptême sur ce même lieu. Les deux paroisses échangeront attestation, demande et avis de baptême.

Nous n'avons pas réussi à collecter l'ensemble des données correspondants à ce thème : nombre de baptême, classification interne, lieux de résidence de la famille, nombre de membres d'équipes.... Cependant, nous pouvons éclairer cette réflexion. Sur la paroisse Bienheureux Antoine Chevrier, le nombre de baptêmes pour 2002 s'élevait à 140. Population jeune, paroisse dynamique et pastorale accueillante sont les causes d'un chiffre aussi élevé (le plus haut constaté sur l'ensemble de l'agglomération stéphanoise) . Les équipes chargées des baptêmes de nouveaux, de jeunes et d'adultes sont composées d'une vingtaine de personnes d'après le prêtre modérateur de la paroisse. Les statistiques faisant apparaître de leur côtés 34 membres mais après discussion, il est apparu que certains membres étaient présents dans plusieurs équipes. A ce titre cette notion d'équipe est rapidement apparue dépassée dans la mesure ou elle ne correspond ni à un fonctionnement précis, ni à une arithmétique précise. Ainsi une équipe de préparation au baptême des nouveaux nés pourra être composée de 20 membres (BAC) alors qu'il y a 3 équipes pour 11 personnes dans la paroisse Saint Matthieu, ou encore 5 pour 10 à Saint Benoît, voire 3 pour 7 à Saint Luc. La constitution d'une équipe est obligatoire mais son fonctionnement lui est laissé à la discrétion du conseil paroissial et des laïcs désireux de participer. Ainsi il y aura de vraies équipes, composées de 2 ou 3 membres, les « duolas » et une équipe, plus informelle, aux participants plus nombreux qui travailleront suivant leurs disponibilités et leurs affinités. Quoi qu'il en soit, ces membres et équipes ont pour fonction de préparer et d'accompagner parents et baptisés dans toute leur vie future, chrétienne si possible.

A cela s'ajoute à travers ce sacrement une potentialité de reconquête d'une famille qui se serait éloignée de l'Eglise. Suivant les situations, le mariage religieux sera proposé si il n'a pas eut lieu, la nécessité d'éduquer l'enfant dans la religion catholique sera rappelée car les parents demeurent « *les premiers éducateurs de la foi* ». La communion, baptême, confirmation seront aussi proposés suivant les cas rencontrés. Enfin pour compléter, les parents et parrain – marraine inscriront leur demande dans une démarche d'éveil à la fois. On retrouve bien dans ce cas, le principe du « donnant donnant » et un rapport de clientèle dans une certaine mesure avec toutefois un profond désir d'insister sur la dimension première du baptême : religieuse.

D. Le mariage : dépasser le rite pour en faire un acte d'Eglise

L'exemple du mariage est tout aussi intéressant dans la mesure où il se trouve très codifié et organisé par l'institution, toujours dans cette optique de captation des quatre caractères : biologique, familial, une résonance sociale et une forte mobilisation affective, constitutifs de ce passage. Ainsi dans chaque paroisse nouvelle, une équipe de préparation et d'animation est dévolue à la préparation, célébration et suivi des mariages.

1ere ETAPE : rencontre avec les fiancés <i>DIACRE ou PRETRE</i>	<i>Connaissance avec les futurs mariés, tentative de répondre aux questions posées, explication du choix du mariage. Elaboration du projet de</i>
--	---

L'ADAPTATION DU SERVICE DE L'EGLISE CATHOLIQUE A LA RECOMPOSITION DU TERRITOIRE DE L'AGGLOMERATION STEPHANOISE

	<i>vie</i>
2nde ETAPE : rencontres communes au cœur de la paroisse nouvelle <i>DIACRE- PRETRE- EM- COUPLE(S)</i>	<i>Echanges sur la vie en couple, engagement dans la société, la vie de famille, la foi... Présentation, de ce que propose l'Eglise</i>
3ème ETAPE : rencontres personnelles <i>DIACRE- PRETRE – EM (couple suivant cas)</i>	<i>Elaboration projet, préparation célébration</i>
Célébration du mariage <i>PRETRE (EM – couple, suivant cas)</i>	
Suivi dans la paroisse nouvelle <i>EM- (couple suivant le cas)</i>	<i>Bilan et propositions d'approfondissement foi : groupes, catéchèse.....</i>

Comme pour les baptêmes, nous ne disposons que de statistiques partielles, mais qui permettent toutefois, d'éclairer aussi cette thématique. Pour les paroisses Bienheureux Antoine Chevrier, St Benoît et St Matthieu, le nombre de mariages célébrés en 2002 est largement inférieur à celui des baptêmes. 51 pour la première, 21 pour la seconde et 33 pour la dernière. Toutes ces paroisses ainsi que celles dont nous avons pu comptabiliser l'activité laïque, ont une seule équipe mariage, composée en moyenne de 5 membres, dont un curé : 1 pour 8 à BAC, 1 pour 4 à Saint Luc et 3 pour 6 à Saint Benoît).

Tous les membres de ces équipes se réunissent une fois par an à la Maison Saint Antoine pour suivre une formation au sein d'une équipe : Centre préparation Mariage. L'essentiel de leur tâche, malgré le tableau d'activités prescrites par les instances diocésaines se situe en amont du mariage. Pour la plupart des personnes sondées, ils constatent un engagement relativement faible des mariés après leur célébration. Le suivi régulier des couples s'estompe après la cérémonie. Au mieux une « visite » ou un entretien individuels par an, contre quatre individuels et collectifs avant le mariage. Les moments les plus propices de contacts restant les naissances d'enfants issus de ces couples. Pour autant, ils ne jugent pas leur travail comme perdu d'avance, mais conservent cet esprit missionnaire, cette potentialité érigés tous deux en valeurs dans le processus de recomposition paroissial.

Alors que ces rites avaient un caractère routinier, inscrit dans une religion de la transmission, ils deviennent à présent, dans celle des temps forts, des actes d'évangélisation. Cette nouvelle stratégie développée par l'institution montre bien que la territorialisation du religieux s'inscrit désormais dans la réalité sociale, culturelle et comportementale de la société et non en opposition à son évolution comme cela fut le cas.

Les demandes de rites de passage marquent les temps forts de la vie : elles les solennisent. Elles permettent de faire le point à un moment de changement et d'opérer individuellement un recommencement. La réponse adoptée par les responsables du diocèse de Saint Etienne vis-à-vis de ces demandes est résumé dans ce point de vue, exprimé par un prêtre : « *Nous n'avons pas le droit de refuser les demandes des pratiquants occasionnels [...] Nous devons accepter d'entrer en matière avec lui, en le considérant comme un partenaire responsable de sa vie spirituelles. Nous lui devons, non pas des réponses toutes faites, mais une formation bienveillante qui l'aide à se mettre en route lui-même. L'enjeu est donc de travailler à un déplacement de la demande. Nous*

pouvons utiliser cette dernière comme un levier pour accompagner et faire découvrir la foi et les réponses que Dieu apporte ».

Face à l'envahissement de cette religiosité, l'institution se livre à d'extraordinaires efforts d'ajustement de son régime de gestion du temps. La pastorale des jeunes, fondée de plus en plus sur la création d'évènements susceptibles d'opérer une véritable « coagulation collective » des cheminements individuels, en offre les meilleurs exemples. L'enjeu dépasse toutefois la simple mise en adéquation de l'offre et de la demande. Comme le soulignait dans un entretien un prêtre du diocèse stéphanois : « *les jeunes boudent massivement la messe du dimanche et apprécient les grands rassemblements aux dimensions festives. Offrons-leur ce qui les attire si c'est le seul moyen de leur proposer une expérience d'église* ». Un glissement fondamental s'opère par ce biais. Il dépasse la recherche des moyens pratiques de « toucher les jeunes », va au-delà ; il concerne la mise en place progressive d'un régime nouveau de la temporalité religieuse. Il déboîte la vie religieuse des rythmes de la vie banale et l'associe à des expériences exceptionnelles dans lesquelles la rupture du quotidien est valorisée comme un outil pour accéder à l'épanouissement personnel au-delà des routines ordinaires. La religion tend à être et à se placer sous le signe de l'offre d'évènements susceptibles de reconstituer un nous dépassant l'atomisation de l'expérience ordinaire. Ce passage d'une religion du temps ordinaire à une religion des « temps forts » ne constitue pas uniquement un changement des rythmes de la sociabilité catholique : il localise (territorialise) et induit un changement fondamental du mode de présence de l'Eglise au monde.

Ainsi sur les paroisses nouvelles de Saint Etienne, nous pouvons dire que les structures territoriales sont des compromis. Les relais sont vécus comme les traces de l'ancienne paroisse, garantissent la charge symbolique qui incombait à la paroisse (présence d'une communauté et office dominical) et les marqueurs d'une institution reconnaissant les nouvelles manières de « faire Eglise » en offrant les conditions de l'exercice des pratiques de la modernité religieuse. Par bien des égards, la religiosité actuelle ressemble à celle du pèlerin. Elle est émotive, faite de temps forts et temporaire.

CHAPITRE 8. « Géographie et sociabilité pèlerines à Saint Etienne » : une territorialisation en réseaux temporaire

Pour clore ce tour d'horizon des « grandes figures » des pratiquants, nous avons souhaité nous intéresser aux pratiques pèlerines. C'est une des formes de religiosité des plus anciennes qui soit. Par bien des égards, elle illustre cette dualité mais complémentarité entre pratique territorialisée et pratique en réseau. L'étude de la géographie et de la sociabilité pèlerines nécessite une analyse des lieux et une approche comportementale. Notre travail s'appuiera sur celui conduit par Jean René BERTRAND et Colette MULLER¹¹². Cette thématique introduira l'idée selon laquelle le religieux contemporain, est un être en mouvement et qu'il offre des similitudes comportementales avec le pèlerin.

Chaque pèlerinage apparaît comme un territoire propre et ces lieux sont connectés aux diocèses, aux paroisses et aux individus. On peut aisément utiliser les vocables de polarité, de centralité, de nœuds, en un mot le vocabulaire d'ordinaire employé pour parler des réseaux. Ce thème des pèlerinages nous semble au cœur du sujet traité dans cette thèse dans la mesure où il interroge conjointement les modalités territoriales proposées par l'institution et celles produites par les mouvements, communautés et individus.

En effet, des interrogations émergent naturellement : les pratiques pèlerines illustrent-elles des substituts aux modalités territoriales observées ? Des formes complémentaires aux recompositions ? Ces questions renvoyant aux regards portés par les pèlerins sur leurs pratiques et à l'analyse de celles-ci par rapport aux modalités de territorialisation de la sociabilité religieuse. D'autres s'articulent autour de l'institution diocésaine : dans quelles mesures gère-t-elle ou ne gère-elle pas ces pratiques pèlerines ? En fait-elle des outils majeurs dans le processus de recomposition territoriale ? Cette étude prolonge notre analyse sur l'apparition de modalités territoriales présentes et s'inscrivent dans le processus global de recomposition.

Ces lieux sont des points de rencontre des croyants. L'étude des formes de vie sociale qui se construisent autour de la fréquentation des sanctuaires reste à faire. Par le nombre de croyants – et curieux qu'ils déplacent, les pèlerinages sont des lieux et des temps de l'expression du sentiment religieux. Il serait inutile d'en faire l'inventaire global. Cependant un rappel chiffré ¹¹³ peut éclairer l'analyse, mettant en avant leur importance : Basilique du Sacré Cœur, 6 millions de visiteurs par an, Lourdes, 5,5 millions, 1500000 à Lisieux ou encore 1200000 à Notre Dame de Fourvière. C'est une forme de religiosité qui mérite attention et dont l'étude stéphanoise permet d'en cerner les grandes lignes.

I. Une forme comportementale originale, une territorialisation temporaire et « extra-ordinaire » :

Le pèlerinage est avant tout une expérience individuelle. Comme le soulignait Danièle HERVIEU LEGER ¹¹⁴, « *même si le pèlerinage est collectif, la démarche peut être celle d'un individu isolé* » alors que « *si l'observance est solitaire, elle demeure communautaire* ». Les pratiques du pèlerin sont individuelles, mobiles et extraordinaires. A cela, on peut lui opposer celles du pratiquant classique qui sont collectives, fixes et ordinaires. Il y aurait donc deux religiosités différentes, deux régimes distincts – parmi d'autres- de l'espace et du temps.

Le pèlerinage relève d'un choix individuel. En cela, il est une sortie de la communauté habituelle, de l'organisation générale de la religiosité. Par conséquent, sa structuration spatiale l'est tout autant. Là encore, on peut construire cette différence : la religiosité pratiquante est la fixité du rituel, les significations majeures de l'institution et est marquée

¹¹² « Géographie des pèlerinages », 1999 in *Religions et Territoire*, p 39 à 63 op cité.

¹¹³ Chiffres provenant de : « Eglise catholique en France », 1997, Conférence des évêques de France, Paris, cerf

¹¹⁴ Notes de son intervention de sur les nouvelles pratiques pèlerines, Paris, 23 septembre 1997

par la fidélité de l'observance. Ses territoires sont ceux produits et réaménagés par l'institution. La religiosité pèlerine est modulable, relève d'investissements subjectifs et de pratiques différenciées. Les modalités territoriales sont produites, elles, par les populations concernées, que cela soit par chaque individu, par une communauté particulière ou par un mouvement. Le pèlerinage est donc un temps « extra-ordinaire » dans des espaces, eux aussi, « extra-ordinaires ».

Dans l'église catholique, cette religiosité ne présente généralement aucun caractère d'obligation (même si elle encouragée) et se démarque de toutes les formes d'observance. C'est donc, bel et bien une démarche particulière, en sus des autres manifestations d'affiliation ou d'appartenance. C'est donc une territorialisation en complément des formes classiques.

A. Les fondements d'un pèlerinage

Ils semblent être multiples, renvoyant aussi bien à un comportement religieux que social. La décision de « faire un pèlerinage » peut correspondre à un réflexe social, de comportement, à une réponse à une sollicitation plus ou moins personnelle. Ainsi témoignait une personne interrogée : « *Après le décès de mon mari l'année dernière, j'étais désespérée et ces huit jours passés en pèlerinage m'ont fait retrouver les valeurs qui avaient peu à peu disparues [...] Ce fut une succession de moments de prières et de foi très intenses qui m'ont apporté plus de sérénité* ». Elle peut aussi revêtir un caractère généalogique, être étayée par un héritage familial, culturel, historique ou local de mobilisation vers un sanctuaire : « *Nous avons marché sur les pas des premiers chrétiens [...] Comme nos prédécesseurs, nous avons besoin de nous rencontrer et de vivre ensemble notre foi. C'est ce qui nous a poussé à faire ce pèlerinage à Assise* ». Dans l'héritage, individuel et collectif, la religion laisse place aux cultes de nombreux saints, aux vertus diverses, reconnues ou acceptées.

Indissociablement ou nécessairement, s'ajoutent des comportements de pratiquants qui dépassent, dans leur foi, les seules obligations de l'observance. Enrichir, conforter sa foi peut passer pour nombre de croyants, par des prières, des rencontres, des recherches de l'esprit, du message. Là, la dimension d'admiration ou d'inspiration ne peut être négligée.

Dans une dimension pénitentielle – dans des proportions qui restent à déterminer-, la démarche spirituelle peut s'accompagner d'un parcours physique. Cet aspect est illustré par le pèlerinage effectué par 10 scouts du diocèse qui se sont rendus à vélo aux JMJ de Rome, en 2000. Un jeune ayant traduit cela comme « *une expérience forte qui a allié à la fois les temps de dépense physique et sportive et les temps de partage et de prière ensemble* ». Enfin, la dimension du partage de l'expérience spirituelle, de la foi exprimée dans un groupe ou une communauté peut être importante. Tous les pèlerinages fonctionnent plus ou moins sur la base de groupes organisés. C'est le comportement social qui précède l'expérience religieuse dans ces cas là.

B. Une religiosité originale.

Le pèlerinage est accepté comme un rite et une expérience religieuse. Cependant, le

caractère individuel du cheminement n'exclut pas des soucis de pastorale adaptée. Ce même pèlerinage, comme itinéraire individuel ou expérience personnelle, sans relation évidente avec les communautés de chrétiens, vécu hors de la structure territoriale hiérarchique de l'Eglise, hors de la paroisse ou des mouvements d'Eglise connus, paraît bien singulier. C'est ainsi qu'aller chercher hors de la communauté, hors de la paroisse, une approche du salut peut paraître un affranchissement individuel des structures sociales traditionnelles¹¹⁵. Mais les destinations varient assez peu, les itinéraires sont connus, historiques, et il n'est pas rare de pouvoir savoir pour chaque région, chaque diocèse, ses sanctuaires religieux principaux, ses pèlerinages.

Sur l'ensemble du diocèse de Saint Etienne, ils sont au nombre de 3 : Notre Dame de Valfleury, Notre Dame de Cotatay – le Lourdes de la vallée de l'Ondaine- et Notre Dame de Pitié à Saint Genest Lerpt. Quand aux sanctuaires divers, on en dénombre une dizaine, tous liés à un saint ; - c'est le cas du Sanctuaire Marcellin Champagnat à Saint Chamond ou celui du Rozey à Marlihes – ou au culte marial : Notre Dame de l'Hermitage et l'office du 15 août présidé par l'évêque. Enfin, une troisième catégorie de lieux peuvent être assimilés à des sanctuaires, de part leurs caractères historiques (Grand'Eglise), symbolique (Cathédrale Saint Charles) ou de part leur position au cœur de la ville (St Louis).

Le pèlerinage suscite des relations sociales extraordinaires, qui ne relèvent pas des formes habituelles, ni civiles ni religieuses. Toutefois, il peut être considéré comme une forme de communauté de croyants réunie sous une forme insolite ou inhabituelle et temporaire. Ainsi, à l'initiative d'une agence de voyages spécialisée dans les pèlerinages – Route biblique- 50 personnes de 18 à 35 ans, se sont rendus en Terre Sainte. Cette conclusion étaye l'hypothèse de structures en réseaux, de territoires mobilisables temporairement mais fonctionnant comme n'importe quelle autre forme d'organisation, avec ses centralités, ses polarités, ses connexions, ses trajectoires.. Ces structures ne sont visibles que temporairement, au moment des pèlerinages.

N'importe quel pèlerinage nécessite une forme d'accueil, une logistique collective qui conduit à protéger conjointement, le pèlerin, le pèlerinage et le sanctuaire. Cela peut se mettre en place à travers divers ordres religieux, diverses structures spécialisées. Outre le service mis en place par le diocèse, citons notamment LAC (Lourdes Action Cancer), l'Hospitalité de Notre Dame de Lourdes et les divers communautés ethniques qui organisent avec ou sans leurs paroisses de rattachement des pèlerinages propres. De modalité territoriale singulière, les pratiques pèlerines deviennent modalités territoriales singulières. Il est donc nécessaire de rendre collectif ce qui est individuel.

Logiquement, un besoin de contrôle et d'organisation de ces mouvements est apparu. La hiérarchie catholique a mis en place les structures pour gérer les lieux et les sanctuaires de pèlerinages, avec des responsables qui relèvent fréquemment du diocèse, mais pas systématiquement. Pour structurer les groupes de pèlerins, diverses organisations sont en place : paroissiale et essentiellement diocésaine, en charge des déplacements vers les lieux majeurs ou diocésains de pèlerinage. Ainsi à Saint Etienne,

¹¹⁵ Voir notamment : TURNER V & TURNER E, 1978, « *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives* » New York, Columbia University Press

comme dans chaque diocèse, on trouve l'ordre des pèlerinages diocésains. Ce service correspond à une volonté de récupération des expériences individuelles par le clergé diocésain afin de les canaliser dans l'optique d'une religiosité classique. Une fois de plus, nous retrouvons cette hypothèse de compromis. Chacun étant persuadé de sa propre légitimité : le pèlerin en exprimant sa sociabilité religieuse en dehors des cadres classiques et les instances diocésaines, en légitimant en quelque sorte le pèlerinage et en l'encadrant, au moins d'un point de vue administratif.

Au demeurant, les lieux de pèlerinage relèvent de l'autorité épiscopale dans l'Eglise catholique, puisque le Droit canon définit les sanctuaires comme « *une église ou autre lieu sacré vers lequel les fidèles nombreux font pèlerinage, avec l'approbation de l'Ordinaire du lieu, par motif de particulière ferveur* » (canon 1230 & 1232). Ce qui signifie que le culte et par définition l'eucharistie qui y sont célébrés ne peuvent être autorisés que par l'évêque. Dans ce cas, le pèlerinage ne devient qu'une territorialisation complémentaire, acceptée et organisée même par l'Eglise locale. Tant que le caractère sacré des signes observés en un lieu n'est pas reconnu par la hiérarchie de l'Eglise catholique, il ne saurait y avoir de réel pèlerinage. Ainsi, apparitions, manifestations diverses doivent être formellement reconnues et approuvées, par l'évêque diocésain pour que le culte soit autorisé.

Cependant, tous les pèlerinages n'ont pas la même audience dans la nébuleuse religieuse. Ils sont hiérarchisés. A ce titre, il paraît nécessaire d'en déterminer les différentes échelles géographiques. Chaque lieu de pèlerinage renvoie à une histoire locale ou régionale. Certains connaissent des audiences internationales.

II. Pèlerinages, structuration sociale et territoriale

Dans une approche géographique et sociale de l'étude des pèlerinages, il est nécessaire de souligner les diverses formes de groupes sociaux mobilisés, de cerner en quoi cette religiosité, concourt à l'organisation ou à la structuration de la vie sociale et religieuse, à quelles échelles. Mais là aussi, les modalités de pèlerinages sont nombreuses, cette religiosité est plurielle. Certaines manifestations s'adressent à l'ensemble de la population catholique, d'autres relèvent de mouvements catégoriels. Mais, pour de simples raisons de « logistiques », les sanctuaires les plus rassembleurs accueillent des groupes et des catégories qui se succèdent sans forcément se rencontrer. L'architecture de cette organisation a été éclairée et il semble possible d'opposer cinq strates pèlerines ou nous retrouvons des populations du diocèse de Saint Etienne :

- **Le pèlerinage paroissial** : Saint Anne de Lizeron, St Ennemond – en Gier, Saint Marcellin en Pilat...
- **Le diocésain** : Terre Sainte, Rome-Assie, Lourdes, Notre Dame de la Salette, La Chaise Dieu...
- **Pèlerinages d'associations et mouvements d'Eglise** : ils s'associent généralement aux grands pèlerinages mais restent en marges : MEJ, Focolari, Capucins...

- **Ceux des groupes sociaux, ethniques (anciennes corporations)** : les communautés polonaise - rattachée à la Paroisse St Vincent de Paul- Vietnamienne, Portugaise et Italiennes ont toutes leurs propres pèlerinages collectifs.
- **Le jubilé qui doit mobiliser tout ou partie de l'Eglise catholique** : Dans ce cas, paroisses, mouvements et diocèses s'associent aux régions apostoliques puis à l'Eglise nationale.

En posant l'hypothèse que le pèlerinage, quel qu'il soit, est une manifestation sociale –religieuse, hors de l'espace de référence de la communauté paroissiale ou de l'espace vécu –local, hors des temps de l'activité et de la liturgie ordinaire, on se doit d'examiner les caractéristiques de la démarche des individus, des groupes et collectivités, des communautés mobilisées. Cela revient à articuler la thématique pèlerine avec l'individualisation des pratiques religieuses et par conséquent, la production de modalités territoriales pour les satisfaire. Les études conduites sur les comportements pèlerins à Saint Etienne, permettent d'en dégager trois :

- **Les motivations** : comme cela a été démontré, les buts des pèlerins relèvent dans la plupart des cas de cheminements spirituels soit collectifs, les actions de grâce par exemple, soit spécifique à chaque individu : prière, expérience religieuse, pénitence, recherche de soi.
- **Les buts socioreligieux** : chaque pèlerinage renvoie à une lisibilité et visibilité de chaque individu ou d'un groupe à l'attention de la communauté religieuse et à la société locale toute entière. Les objectifs identificatoires diffèrent mais participer au groupe de sa paroisse en marche vers Le Puy en Velay, Lourdes, Rome ou St Jacques de Compostelle signale des formes d'appartenance à une communauté qui dépasse celle à une paroisse, s'y substitue.
- **Le degré de mobilité** : les aires d'attraction des hauts lieux, les échelles de mobilisation des pèlerins permettent d'évaluer le pouvoir du sanctuaire. Ce sont des formes classiques auxquelles il convient d'ajouter les formes de mobilités réalisées par les pèlerins eux-mêmes sur ces sanctuaires. Il faut distinguer la simple visite à un sanctuaire de la participation aux processions ou à de véritables « voyages » vers le lieu sacré. Par exemple, Lourdes et Saint Jacques de Compostelle, même si ce sont deux pèlerinages majeurs, de dimension internationale et supra communautaire, ils sont différents dans la forme de mobilité des pèlerins.

Comme pour n'importe quel travail de terrain, on aimerait se référer à des enquêtes où l'on puisse quantifier et donc différencier la nature des fréquentations des sanctuaires. Elles ne sont pas très nombreuses pour les pèlerinages catholiques, peut-être pour éviter de montrer une foule foncièrement partagée entre les curieux, les touristes et les pèlerins.

Le pèlerinage apparaît bel et bien comme une expérience individuelle, une transformation. Toutefois, l'éminence du caractère collectif ne peut être occultée. La reconnaissance n'est pas celle d'un individu mais d'un groupe venant de tel endroit, envoyé d'une telle paroisse, relevant de tel mouvement. Tout cela pour dire qu'en réalité, la distinction entre pèlerinage individuel et mouvements de groupes est difficile à

effectuer.

A partir de ces quelques indications, il est possible d'identifier trois formes principales de groupes sociaux participant aux pèlerinages. Tout d'abord les communautés catholique et hiérarchique : paroisses, secteurs paroissiaux, diocèses. Les communautés « classiques » de l'Eglise se retrouvent et se renforcent au travers du prisme de l'expérience commune qu'est le pèlerinage. Puis, se mobilisent les communautés d'Eglise plus partielles, plus électives (groupes, mouvements, fraternités...) qui ne peuvent, à l'occasion de ce cheminement commun, que renforcer leur singularité vis-à-vis des autres et leur cohésion interne. Enfin, des mouvements d'essence plus laïque, de catégories, d'anciennes corporations qui trouvent dans cette expérience, une ou plusieurs dimensions de cohésion.

III. Vers une typologie pour saisir la diversité des modalités territoriales des pratiques pèlerines :

Strates pèlerines, degré d'audience, aire de recrutement, autant de modalités pour classer les pèlerinages. A ces typologies justifiées, s'ajoute une dernière, chronologique. Elle se fonde sur les origines des sanctuaires, reflétant les temps, souvent charnières, dans l'histoire de l'Eglise. Tout cela concourt à des territoires et réseaux pèlerins différents et multiples.

- les pèlerinages dits « institutionnels », se déroulant dans les espaces fréquentés par les fondateurs d'une religion, obligatoires dans les premiers temps pour les prêtres et responsables. Citons, Jérusalem, les lieux saints puis enfin Rome.
- les pèlerinages « archaïques », où les religions post-judaïques ont récupéré des lieux, sites, utilisés par des religions plus anciennes. Le catholicisme s'est ainsi réapproprié-ce qu'elle appelle, des « rites païens »- le Croagh Patrick en Irlande. Un pèlerinage annuel interdiocésain (Lyon Saint Etienne) est ainsi organisé au mois de juillet pour l'Irlande.
- les pèlerinages médiévaux, développés avec plus ou moins de rapidité et d'importance autour de manifestations diverses de Dieu ou de saints. Le plus « célèbre » étant Saint Jacques de Compostelle.
- ceux associés à des apparitions, généralement mariales. Ils sont nombreux, Fatima, Lourdes, La Salette ou le Puy. Les foules y sont nombreuses et il est bien difficile de discerner les touristes des pèlerins. De la même façon, les sanctuaires dédiés à différents saints contemporains, mobilisent les fidèles à Assise, Ars, Lisieux ou plus localement, Saint Marcellin en Pilat.

C'est en combinant les critères de l'attraction, de l'audience et de l'origine du lieu qu'il est possible, au-delà d'une typologie, de saisir l'importance et la singularité des pèlerinages, communautés religieuses à eux seuls, modalités de territorialisation de l'Eglise, plus ou moins contrôlées. Cette rapide étude met en évidence l'importance des formes collectives, des structures permettant l'acheminement des pèlerins. Le caractère social de ce phénomène est posé.

L'analyse conduite sur le diocèse de Saint Etienne corrobore les travaux cités. Elle s'inscrit parfaitement dans le thème de cette thèse qui était de mettre en lumière les modalités de territorialisation du fait religieux, qu'elles soient institutionnalisées ou comme nous l'avons constaté, produites par des individus, des communautés ou des mouvements. Les pèlerinages s'apparentent par bien des aspects à des réseaux. Chaque individu est connecté directement au lieu de pèlerinage, à la communauté ou au mouvement qui l'accomplit et les lieux sont autant de centralités. Cependant, le trajet, la distance, la durée, reliant tous ces points est vécue, attendue et pour certains d'entre eux, Saint Jacques de Compostelle notamment, le parcours est plus important que tout. Ils apparaissent comme des substituts des formes et pratiques territorialisées classiques pour des populations désireuses d'exprimer leur foi d'une manière plus personnelle et émotionnelle. Les pèlerinages peuvent être assimilés à des formes complémentaires dans la mesure où le public concerné ne s'exclue pas des pratiques dites classiques. Quoi qu'il en soit, l'institution diocésaine locale tente d'encadrer ces pratiques, leur donner un caractère « paroissial » ou « diocésain ». Mieux encore, elle cherche à capitaliser l'expérience vécue par chacun des pèlerins pour les réinscrire dans la trame d'une pastorale traditionnelle et locale.

Après cet exercice, il est possible de tirer une conclusion partielle : la « paroisse nouvelle » fait du territoire un objet alors que jusqu'ici, il n'était assimilé qu'à un simple cadre. Inscrite dans un double contexte à la fois propre aux rapports qu'entretient l'Eglise avec la société d'une part et à ceux de la société à l'espace, la recomposition s'appuie essentiellement sur cette modalité territoriale. Afin de s'adapter aux nouvelles géographies sociale et religieuse, l'Eglise diocésaine stéphanoise a agit en deux temps : d'une manière volontariste et brutale tout d'abord en procédant à un redécoupage territorial et fonctionnel (1995-1999) puis par ajustements, réagencements après le bilan de la première phase, amenant la création de huit paroisses nouvelles sur l'espace de l'agglomération stéphanoise.

La recomposition des territoires du religieux peut être mis en parallèle avec les phénomènes de décentralisation et de re-territorialisation de toutes les composantes de la société et notamment l'intercommunalité. La paroisse nouvelle, qui apparaît comme proche de la communauté de communes, est prise entre deux nécessités antagoniques : elle doit sauvegarder des espaces de rencontres, d'action de proximité qu'exige la charge symbolique de la paroisse dans la mémoire collective – c'est assez similaire pour la commune, l'école publique, l'hôpital ou encore la caserne de sapeurs pompiers mais aussi mettre en commun des outils, des moyens sur des secteurs pastoraux devenus plus vastes. Il est donc nécessaire d'acquérir une « bonne taille », un équilibre entre une certaine masse critique – chaque paroisse nouvelle regroupe 20000 habitants- et la garantie d'un service de proximité – par les relais et équipes d'animation.

L'individualisation et la subjectivisation des croyances ont considérablement compliqué les expériences, les expressions de la sociabilité religieuse. Elles ont produit une multiplication de petites communautés temporaires où la relation avec l'institution est essentiellement fondée sur la potentialité que sur l'attachement communautaire. L'individualisme religieux n'est pas nouveau mais est absorbé dans l'individualisme moderne. Dès lors, la territorialisation du religieux devient complexe car elle est, comme

cela a été déjà souligné, absorbée dans la re-territorialisation des toutes les composantes de la société.

Re-localiser le mode de production de lien social, – et religieux- prendre en compte les logiques sociales sous jacentes et des dynamiques locales sont aujourd'hui autant de stratégies organisationnelles que des programmes d'action. Cette paroisse nouvelle relève plus du domaine du vécu que de la représentation et fait cohabiter trois modes d'organisation jusqu'alors mis en situation de concurrence et inscrit dans un rapport de force : territorial (paroisse classique), sectoriel (mouvements divers) et en réseaux (rapports à l'affinitaire et aux temps forts). Le régime de la co-production est à l'œuvre dans la territorialisation du religieux.

INDIVIDUALISATION COMMUNALISATION : UNE TERRITORIALISATION DU RELIGIEUX COMPLEXE

« *La paroisse demeure un lieu naturel, où l'Eglise est visible, autour du sanctuaire [...] Centrée sur la réalité fondamentale de l'eucharistie, la paroisse a pour première raison d'être la communion dans la foi et dans la vie du Christ de tous les baptisés destinés à former son corps vivant*¹¹⁶ ». Il n'est pas question ici d'entrer dans un débat théologique sur la paroisse et sa pérennité mais de montrer que malgré tous les discours et les prévisions sur sa disparition, illustrant le déclin « d'une vieille Eglise » comme certains annonçaient celui de la vieille Europe, la paroisse reste inscrite dans le déroulement de la vie chrétienne, même éphémère ou épisodique, des populations.

Nous venons de le démontrer à travers l'exemple des recompositions menées sur le diocèse de Saint Etienne. Alors que l'on parle de « gestion », de raréfaction du clergé, de regroupements, de mouvements ou de communautés, on évoque toujours et encore la paroisse comme solution territoriale et horizon vers lequel tendre. Cela est dû à ses principales caractéristiques :

¹¹⁶ Jean Paul II. *Discours aux évêques de Français*. Ad limina, D.C. 1987, p 238

Elle demeure le lieu de visibilité, de présence de l'institution et d'expression de la religion. De part son poids dans l'histoire de nos sociétés, elle illustre cette pensée de Maurice HALBWACHS: « si les pierres se laissent transporter, il n'est pas aussi facile de modifier les rapports qui se sont établis entre les pierres et les hommes ¹¹⁷ ». La paroisse permet la constitution d'une communauté dans l'unité de la foi et la possibilité de l'expression individuelle de cette foi. Elle est lieu de communion de toutes les composantes, laïque ou ordonné de l'institution. Enfin, elle demeure l'élément essentiel de la structuration de l'Eglise locale, un élément missionnaire, toujours à l'écoute des besoins nouveaux, toujours ouverte aux nouvelles formes plus ou moins institutionnalisées.

Adapter les formes d'une religiosité fluctuante, caractérisée par l'individualisme, l'itinérance et la subjectivité à une structure organisationnelle et territoriale est le défi de l'Eglise catholique. L'étude locale qui vient d'être menée a montré l'expansion d'une religiosité individuelle et mobile sur laquelle l'emprise de l'institution est difficile. Demandes rituelles, religion des temps forts, adhésion affinitaire, sont les principales caractéristiques de la sociabilité religieuse actuelle. Les couples antonymes : « rassemblement - dispersion » et « régulier-occasionnel » cohabitent dans les nouvelles formes d'être religieux. Toutes les observations nous orientent vers l'affirmation que le chrétien ne veut plus... être chrétien comme avant. Il aspire à choisir lui-même les modalités de son rapport à la religion et à l'institution. Par conséquent il co-produit ou conditionne les structures territoriales de l'institution.

Formulé autrement, l'enjeu est celui de l'émergence de figures renouvelées de l'institutionnalisé catholique correspond aux processus contemporains d'une socialisation religieuse alignée sur le style général de la socialisation des conditions de l'ultra modernité. L'objectif de cette troisième partie sera de synthétiser les éléments, les conclusions tirées de l'analyse des recompositions du diocèse de Saint Etienne afin d'éclairer cette problématique.

Dans un premier temps, nous dégagerons les grands traits de la modernité religieuse, nous attachant à montrer que les croyances se disséminent, se conformant de moins en moins aux modèles établis. Puis, nous démontrerons que l'approche pertinente du problème et une territorialisation adaptée dépendent de la prise de conscience du changement de la modélisation religieuse. La figure du pratiquant ne nous semble plus être celle du religieux du XXI ème siècle. Enfin, pour conclure, nous proposerons à travers la caractérisation de la paroisse nouvelle, une typologie de grands traits et axes de travaux qui seront à l'œuvre dans les prochaines années dans la constante adaptation du service de l'Eglise à la recomposition des territoires.

CHAPITRE 1. « Modernité religieuse, fin des identités religieuses héritées« crise » de la transmission :

¹¹⁷ HALBWACHS M, 1950 p 173 « *la mémoire collective* », Paris, puf. Nouvelle édition critique établie par G. NAMER, Paris, Albin Michel, « *Bibliothèque de l'Evolution de l'Humanité* », 1997, 295p

territorialisations imposées et territorialisations auto-produites »

La première conclusion que l'on puisse tirer de l'étude des comportements religieux à Saint Etienne et qui rejoint certaines des hypothèses de départ, est que la croyance échappe très largement au contrôle de l'institution catholique. Le « bricolage ¹¹⁸ » des croyances s'opère aussi sur l'ensemble du diocèse pour que l'on puisse donner un sens à la notion de modernité religieuse.

Elle se décrit à partir d'une caractéristique majeure : la tendance générale à l'individualisation et à la subjectivisation des croyances religieuses. Les enquêtes menées vont dans le sens d'un double mouvement qui travaillerait conjointement les formes de l'expérience, de l'expression et de la sociabilité religieuses. Elle se marque dans un contexte déjà établi, celui de la distorsion entre les croyances affichées et les pratiques obligatoires qui lui sont en principe associées. A Saint Etienne comme ailleurs, la masse des « croyants mais non pratiquants » est importante et majoritaire. Cet aspect est souvent utilisé pour justifier et étudier l'affaiblissement du rôle des institutions gardiennes de la foi. Cependant, l'aspect le plus décisif de cette dérégulation apparaît surtout dans la liberté que s'accordent les individus de « bricoler » leur propre système de croyances.

Individualisation, relativisation et pragmatisme sont les qualificatifs de cette modernité religieuse. Les croyances s'expriment à travers un vocabulaire probabiliste : « peut être, mais je ne suis pas certain ! » et d'un point de vue théologique, en complet désaccord avec les dogmes. Sur un échantillon de 26 personnes, la fluidité des croyances s'accroît, dans les réponses apportées à la question suivante : « Laquelle de ces opinions se rapproche le plus de ce que vous croyez ? »

- Il existe un Dieu personnel : 22%
- Dieu peut être considéré comme un espoir, une force vitale : 30%
- Je reste perplexe : 28%
- Il n'y a ni Dieu, ni force, ni esprit : 13%
- Sans réponses : 7%

Aussi détaillés soient-ils (réincarnation, âme, croyance en l'enfer, pêché....), les sondages consistent à interroger des individus sur la croyance qu'ils accordent ou non aux propositions doctrinales de l'institution. Ils soulignent tous l'affaiblissement de la conformité institutionnelle des croyances. Comme nous l'avons montré précédemment, la nouveauté réside dans la diffusion de masse des offres plus ou moins religieuses et dans la diversité des combinaisons croyantes.

Les croyances se disséminent, se conforment de moins en moins aux modèles

¹¹⁸ HERVIEU LEGER D, 1999 in « *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement* », Paris, Flammarion, p42

établis. Elles commandent des pratiques difficilement contrôlées et contrôlables par les institutions. En matière de religion, comme dans l'ensemble de la vie sociale, le développement du processus d'atomisation individualiste produit paradoxalement la multiplication des petites communautés fondées sur les affinités sociales, culturelles ou spirituelles de leurs membres. Pour autant, ce double processus d'individualisation de la croyance et d'autonomisation communautaire ne fait disparaître purement et simplement la réalité des identifications confessionnelles.

Comment s'assure, dans le contexte qui vient d'être décrit, la transmission des identités religieuses d'une génération à une autre ? Cette interrogation se pose aux institutions à travers leurs modes de fonctionnement afin de renouveler leur pédagogie en direction des jeunes. Elle sollicite aussi le chercheur car sa réponse amène à la lecture de structures spatiales dévolues à cet aspect du fait religieux.

La transmission régulière des institutions et des valeurs d'une génération à une autre est pour tout le corps social la condition de sa survie à travers les âges. Tout un ensemble de rituels balisent l'itinéraire et marquent l'entrée solennelle des jeunes dans la communauté. Alors que ces rites effectuent et signifient l'incorporation sociale et symbolique des nouveaux initiés dans le groupe, ils confèrent aux jeunes la responsabilité d'en assurer à leur tour la continuité, de génération en génération. C'est ainsi que fonctionnaient toutes les religions et plus particulièrement l'Eglise catholique. Cette réflexion nécessite tout d'abord un éclaircissement sémantique : continuité ne signifie aucunement immuabilité. La continuité et ce dans n'importe quel domaine, dans n'importe quelle société, s'assure dans et par le changement. Ce dernier oppose presque inéluctablement les anciennes générations aux nouvelles. Si l'idéal de la transmission veut que les fils et les filles soient la parfaite image des pères et mères, il est certain qu'aucune société ne l'a jamais atteint, uniquement parce que ce même changement, culturel, ne cesse pas d'agir, y compris dans des sociétés ou des communautés régies par la tradition. Les communautés catholiques qui se transmettent de siècles en siècles des valeurs, des codes, des rites, des principes, connaissent en même temps des crises de la transmission.

La singularité de la situation actuelle est que cette crise de la transmission, inévitable, a profondément changé de nature. A l'échelle de la société toute entière, les écarts entre les univers culturels des différentes générations ne correspondent plus seulement aux ajustements que l'innovation et l'adaptation aux données nouvelles de la vie rendent nécessaires. Il s'agit de véritables fractures culturelles qui atteignent en profondeur les identités sociales, le rapport au monde et les capacités de communication des individus. Ces phénomènes correspondent à un remaniement global des références collectives, à des ruptures de la mémoire, à une réorganisation des valeurs qui mettent en question les fondements même du lien social.

La crise de la transmission illustre toutes les tendances qui traversent la sociabilité religieuse contemporaine et dont nous avons pu localement, saisir les dimensions :

- individualisation et diversification des pratiques
- refus des structures classiques de l'institution

co-production de modalités territoriales et de structures pour satisfaire l'expression de cette religiosité.

Comme le soulignait Danièle HERVIEU LEGER dans le même ouvrage, « il n'est pas utile d'insister sur le fait que toutes les institutions dans lesquelles s'inscrivait la continuité des générations perdent aujourd'hui leur importance au profit d'une sociabilité de l'expérience partagée, de la communication directe, de l'engagement ponctuel ». C'est évidemment la mutation de la famille, institution de socialisation par excellence, qui fait apparaître le plus distinctement l'ampleur de ses implications sociales. Dans l'Eglise, la famille a toujours joué un rôle essentiel, pivot, dans la transmission des croyances. Autrefois déterminées par la reproduction sociale, les jeunes générations connaissent une dynamique de formation, en fonction des relations concrètes dans lesquelles les individus qui les composent sont impliqués.

Afin de saisir la façon dont se constituent aujourd'hui les identités religieuses, il est indispensable de renouveler les approches classiques de la transmission religieuse. Jusqu'ici, toutes les enquêtes s'emploient à évaluer l'efficacité de la transmission en fonction du degré de conformité croyante et pratiquante des enfants vis-à-vis des parents. Quelques questions proposées lors des premiers entretiens réalisés à Saint Etienne avaient les intitulés suivants: les enfants de pratiquants sont-ils eux aussi pratiquants ? Les enfants de parents non pratiquants demeurent-ils croyants ? Ce genre d'enquête s'attache à mesurer les écarts entre parents et enfants et fait référence dans toute étude comportementale. Il illustre un modèle de socialisation religieuse qui place « face à face » un transmetteur actif, détenteur d'un patrimoine de savoirs et de références religieux et un destinataire passif ou semi passif de cette transmission. L'initiation religieuse était faite par la catéchèse et l'éducation parentale.

Toutes deux étaient des structures traditionnelles plus ou moins mises en place par l'institution. Les règles étaient établies, les territoires définis. Les données recueillies lors des enquêtes font clairement apparaître les difficultés de l'opération, dans un univers culturel où toute proposition religieuse est confrontée à une multiplicité d'offres symboliques diverses. Pour faire face à cette concurrence et conjuguer l'éloignement des jeunes générations, les institutions religieuses s'efforcent de mettre au point des méthodes plus efficaces de communication de leur message. Ainsi, l'Eglise diocésaine de Saint Etienne multiplie les fêtes, organise des week-ends thématiques ou des veillées chants, encadre et mandate des jeunes à Taizé. Pour les plus petits, elle développe une catéchèse plus en accord avec les médias actuels (cd rom), forme des équipes d'animations, diversifie ses outils.

La réussite est temporaire pour les adolescents et il est trop tôt pour juger de l'efficacité de cette catéchèse reformulée. Le désintérêt des jeunes recoupe, pour une grande majorité d'entre eux, le doute manifesté par la génération adulte sur le bien-fondé de la transmission religieuse dans un univers culturel où les choix religieux et spirituels sont perçus de plus en plus comme des choix privés, engageant l'individu et lui seul. A Saint Etienne, trois parents sur dix retiennent la foi religieuse parmi les qualités importantes à encourager chez l'enfant ¹¹⁹. Cela ne signifie pas que la majorité des parents soient étrangers à toute croyance, ou tout au moins à toute réflexion spirituelle.

Mais la croyance personnelle, vécue comme expérience individuelle n'est pas nécessairement associée à l'ardente obligation de transmettre.

Le thème du « libre arbitre » laissé aux enfants permet, dans un certain de nombre de cas, de justifier le refus, explicite ou non, des parents de transmettre eux-mêmes une foi religieuse. Cela fait écho au souhait des jeunes de pouvoir choisir leur religion, si ils jugent nécessaire d'en avoir une, en fonction de l'affinité que l'on ressent personnellement avec telle ou telle tradition et des bienfaits personnels que l'on peut en attendre. Cette demande d'une religion en « libre accès », « au choix » pour ne pas dire en « service public ¹²⁰ », qui met en avant l'expérience personnelle et l'authenticité d'un parcours de recherche plutôt que le souci de la conformité aux vérités religieuses garanties par une institution est cohérente avec l'avènement d'une modernité psychologique qui justifie l'homme dans sa volonté de se penser lui-même comme individualité et d'œuvrer ainsi pour conquérir et acquérir une identité personnelle, au-delà de toute identité héritée et prescrite.

CHAPITRE 2. « L'être religieux contemporain : figure pèlerine et figure du pratiquant : entre modernité et tradition »

Saisir le religieux en partant de l'idée de mouvement, en se basant sur la dispersion des croyances, de la mobilité des appartenances, de la fluidité des identifications et de l'instabilité des regroupements est une expérience aussi enrichissante qu'hasardeuse. Hasardeuse car difficile dans la mesure où la figure par excellence de l'homme religieux demeure la figure stable et clairement identifiée du pratiquant et c'est en référence à elle que s'organise le plus couramment la description du paysage religieux. C'est par rapport à ce modèle que l'on repère ici et là des pratiquants jugés « épisodiques » ou « occasionnels », des « pratiquants festifs » et des « non pratiquants ». Le travail réalisé à Saint Etienne, nous permet d'avancer que cette hiérarchie n'est plus juste et que mesurer l'intensité des croyances pour définir qui n'est ou n'est pas un « bon catholique » n'est plus adaptée. Toutefois, elle sert toujours à étalonner des appartenances dans l'imaginaire de tous.

I. Remise en question de la figure du « pratiquant régulier »

Le « pratiquant régulier » défini comme le fidèle qui conforme le rythme de son existence aux obligations cultuelles fixées par l'Eglise, demeure la figure typique du monde religieux

¹¹⁹ ce chiffre est assez proche de celui de 4% constaté par Y LAMBERT « *Un paysage religieux en profonde évolution* » p 123-162 in RIFFAULT H (ed) « *Les valeurs des Français* », Paris, PUF

¹²⁰ ROUTHIER G, 2001 in « *De multiples lieux pour faire église aujourd'hui* » Esprit et vie n° 45. Novembre, p5

qui s'est inscrit dans la civilisation paroissiale.

Nous ne reviendrons pas sur les caractéristiques de ce système, longuement développées dans cette thèse, mais il est important de signaler que l'on se réfère toujours à une figure qui fut longtemps l'horizon rêvé d'une stratégie pastorale et donc territoriale, visant à la réalisation d'un « monde pratiquant ¹²¹ » parfaitement intégré, dirigé par l'Eglise. Ce modèle idéal n'a jamais été celui qui s'est appliqué à la France. La vision d'un peuple de catholiques rassemblés dans les églises et encadrés par les prêtres est toujours restée à l'état de vision. Il serait plus juste de parler de diversité des « civilisations de pratiquants ¹²² ». Si l'existence et la prégnance du système paroissial ne souffrent d'aucune remise en question, il a évolué dans le temps. La figure emblématique du « pratiquant régulier » ne se définit elle-même que dans une double tension : intra confessionnelle avec les figures du pratiquant irrégulier ou du non pratiquant et extra confessionnelle avec celles du sans religion ou du pratiquant d'une autre confession. La figure du pratiquant révèle la réalité d'un monde différencié où la capacité d'emprise de l'Eglise est remise en question.

Il est la référence utopique d'un monde religieux plein. L'affaiblissement de la pratique religieuse qui malgré tout ce qui vient d'être dit, reste l'indice le plus probant de la perte d'emprise du catholicisme dans la société, ne témoigne pas seulement de la crise des observances institutionnellement contrôlées dans nos sociétés. Elle met en avant un épuisement de l'utopie religieuse que cristallisait la figure du pratiquant régulier. La figure emblématique du pratiquant est associée à la stabilité des identités religieuses et à la permanence des communautés au sein desquelles ces identités se transmettent et s'expriment. C'est cet idéal de la participation religieuse qui est remis en question, confronté à la mobilité des appartenances, à la dérégulation des procédures de la transmission religieuse – dont nous avons évoqués les traits plus haut- et à l'individualisation des formes d'identification.

Cependant, cette figure demeure en dépit de la dissociation de la croyance et de l'appartenance, la figure étalon de la participation religieuse. Pour l'institution, elle reste le prisme à travers lequel elle identifie le noyau dur de ses fidèles. Pour le catholicisme, cela s'explique du fait que la pratique régulière définit une population très homogène, du point de vue des croyances religieuses mais aussi du point de vue des orientations éthiques. Cette approche trouve toutefois sa limite, dans la mesure où cette population se rétrécit constamment, dévaluant ainsi la fonction étalon de la figure du pratiquant. Dans un pays comme la France où 64% des individus se déclarent catholiques mais où moins de 10% vont à la messe tous les dimanches, la référence à la normalité religieuse incarnée par le pratiquant régulier perd une bonne partie de sa pertinence.

De façon plus intéressante, on découvre au fil des enquêtes que la figure du pratiquant tend elle-même à changer de signification : parallèlement à sa prise de distance vis-à-vis de la notion d'obligation, fixée par l'institution, elle se réorganise en termes de « besoin » et de « choix personnel ». Sensible chez les jeunes catholiques,

¹²¹ HERVIEU LEGER D, 1999 « *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement* » p 90

¹²² LE BRAS G, 1945 « *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* », Paris, PUF

cette valorisation de l'autonomie du choix pratiquant par rapport à la contrainte institutionnelle est aussi ce qui permet aux intéressés d'adopter une « catholicité à géométrie variable ». La non participation régulière à des pratiques classiques n'est pas perçue comme un manquement. « L'envie » supplante la nécessité. L'obligation devient personnelle et intérieure. La communauté est importante pour « l'inciter à la fidélité », de même que l'institution qui lui permet de « se situer », mais elles ne peuvent, au bout du compte, rien prescrire au fidèle. D'autres diront encore, d'une manière un peu lapidaire : « On est membre de l'Eglise catholique, mais on est obligé à rien. On le fait parce qu'on le sent ! ». Ces réorganisations internes de la figure du pratiquant engagent donc la conception de l'appartenance. Elles nécessitent de reconsidérer la centralité de la pratique pour mesurer le degré d'emprise de l'institution sur ses fidèles.

Dès lors, comment proposer des structures organisationnelles et territoriales à des populations qui pensent leur religiosité en termes « d'envie », de « choix » ou de « besoins ». L'individualisation et les pratiques à la carte correspondent à un régime de co-productions de territoires alors que le pratiquant régulier, lui, est dans un régime de pleine acceptation des modalités émanant de l'institution.

La figure qui paraît cristalliser le mieux la mobilité caractéristique de la modernité religieuse, qui se construit à partir des expériences personnelles est celle du pèlerin. Associer modernité et pèlerinage peut paraître surprenant. Le terme renvoie à une forme de pratique ancestrale et est historiquement parlant, antérieur au pratiquant régulier. A première vue, le pèlerin incarne une forme ancienne et pérenne de la religion et de la sociabilité religieuse. Cependant, on ne saurait négliger le nombre impressionnant des jeunes « pèlerins » lors des JMJ ou encore l'ampleur des phénomènes pèlerins historiques et surtout leur caractère social, aux multiples dimensions religieuses, politiques, économiques et culturelles. En utilisant ce vocable et cette figure, l'objectif n'est pas de comparer le passé avec le présent. Il est de dessiner la figure contemporaine du pèlerin qui puisse rendre lisible la spécificité de la modernité religieuse; de la même façon que celle du pratiquant régulier définissait les traits typiques d'une socialité religieuse paroissiale qui servit longtemps de référence à la description du paysage religieux.

II. Le religieux en mouvement ou le pèlerin du XXI e siècle

La figure du pèlerin comme archétype de la religiosité moderne renvoie de manière métaphorique à la fluidité des parcours individuels qui peuvent être autant de trajectoires d'identification religieuse. Parallèlement, elle correspond à une forme de sociabilité religieuse dont il a été possible de juger, à Saint Etienne, de son expansion, s'établissant sous le double signe de la mobilité et de l'association temporaire. L'individu produit lui-même les significations de sa propre existence, en fonction de ses propres ressources et de ses dispositions. Chaque expérience est réinterprétée et agglomérée pour produire un parcours, ayant un sens. Etre pèlerin signifie avoir la capacité de construire et de se construire son propre parcours. L'identité religieuse se forme lorsque cette construction – forcément subjective- se croise avec une lignée croyante – objective celle-ci-, généralement incarnée par une communauté dans laquelle l'individu se reconnaît.

Toutefois, cette perspective n'implique pas nécessairement l'adhésion complète à une doctrine religieuse, ni à l'incorporation pleine et entière à une communauté. La figure pèlerine s'inscrit plus dans des opérations de bricolage qui permettent à l'individu d'ajuster ses croyances à sa propre existence.

Cette forme de religiosité se caractérise essentiellement par la fluidité des contenus de croyance qu'elle élabore et en contre point, rend incertaines les appartenances communautaires susceptibles d'être réalisés. Ce qui explique conjointement la difficulté qu'éprouve l'institution pour apporter des réponses territorialisées à ce phénomène et la pléthore de modalités qu'elle tente vaille que vaille de mettre en place afin d'en saisir toutes les dimensions. Au cœur même de ce phénomène, se développe la reconnaissance de structures extra diocésaines dénigrées jusqu'ici, mais subitement investi d'un pouvoir canalisateur en vue d'une intégration communautaire locale.

III. Taizé : structure territoriale, communion de communautés et figure majeure de la sociabilité pèlerine

Créé en 1940 par un protestant, le pasteur Roger Schultz, la communauté œcuménique de Taizé s'est orientée dès le début des années 70 vers l'accueil des jeunes. Largement ouverte sur l'Europe, cette rencontre réunit chaque été près de 6000 jeunes¹²³. Les entretiens réalisés sur les jeunes stéphanois s'y rendant apportent leur lot de renseignement sur les raisons de leur présence. Tous ces pèlerins n'avouent pas de motivations religieuses à leur déplacement. Expérience contre culturelle, étape touristique, forme de participation à une nouvelle Eglise « méta confessionnelle » voire même « lieu mythique » - sans être plus explicite- pour certains. Quoi qu'il en soit, tous parlent de Taizé comme d'un lieu ou d'un moment permettant de se rassembler, de s'exprimer, de chanter, de discuter, de parler et pour les plus engagés, de prier. La liberté d'une auto organisation est un facteur important tout comme la lisibilité de références religieuses explicites, une sorte de « règle du jeu » établie et garantie. Cette cohabitation entre espace libre et encadrement s'oppose immédiatement pour les jeunes interrogés, aux formes ordinaires de la sociabilité religieuse, à la paroisse notamment dans lesquelles il n'est pas rare qu'ils se sentent « oubliés » et « contraints ». Même s'il reste hors institutionnel, car à la fois œcuménique et volontairement en dehors du système, Taizé n'en demeure pas moins un outil territorial et fonctionnel mis en valeur par l'Eglise pour assurer un certain contrôle sur une population difficilement saisissable. Volontairement, nous ne nous étendrons pas plus sur ce sujet qui dépasse et de loin notre terrain d'étude. Nous renvoyons le lecteur intéressé pour approfondir ce sujet au travail réalisé par Danièle HERVIEU LEGER¹²⁴.

Cependant il semblait nécessaire de l'évoquer dans la mesure où il cristallise à lui seul tous les traits de la religiosité moderne et peut apparaître comme une forme spatiale

¹²³ 51 jeunes furent envoyés à Barcelone en 2000 par le diocèse de Saint Etienne. Voir *Chrétiens en marche*, n° 369, Janvier 2001

¹²⁴ « Une sociabilité pèlerine : le laboratoire taizéen » in « *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement* », op cité plus haut, p 99 à 109

et fonctionnelle dont l'Eglise pourrait s'inspirer pour s'adapter à la recomposition des territoires. La force d'une telle rencontre est l'articulation de l'hyper personnalisation avec l'extrême planétarisation. Chacun a le sentiment d'être reconnu pour ce qu'il est réellement en tant qu'individu. Dans un tel contexte, la diversité singulière des expériences individuelles s'exprime sans être immédiatement confrontée à un dispositif normatif du croire, ni même à un discours au sens préconstitué. « Chacun peut faire valoir sa propre différence dans le mouvement, tout en ayant la conviction d'appartenir à la communauté », comme nous l'affirmait une jeune.

Taizé n'en est pas pour autant un mouvement. Cette définition impliquerait qu'il existe des adhérents et des affiliés à une croyance et à des pratiques communes. C'est une formation en réseau, où la mobilité tant physique, temporelle, participative ou spirituelle joue un rôle prépondérant pour ne pas dire plus. Elle réduit au minimum la dimension institutionnelle de la participation, ne nécessite aucune adhésion formelle et tolère une grande dispersion des formes d'expression des pèlerins. C'est la forme de socialisation religieuse la plus ajustée à la religiosité moderne de l'individu. Elle l'est encore plus dans la mesure où elle embrasse aussi les courants déstabilisateurs et productifs qui traversent l'Eglise et les comportements religieux : la précarité, la fragilité et la tendance à la dissémination.

En légitimant le rassemblement de Taizé et en y envoyant des jeunes, l'Eglise stéphanoise le transforme en un lieu et un moment où elle annonce à ce public, qu'individuellement et collectivement, il est possible d'aller plus loin dans le développement d'une expérience religieuse basée sur l'émotion (individuelle) et l'affinité (collective). Et ce dans sa paroisse de résidence. Toutefois, malgré ce discours, il ne nous fut pas possible d'en juger l'efficacité. Alors, faux discours, mauvais outils ? Nous ne porterons aucun jugement ici aussi, préférant avancer l'hypothèse que cette religiosité, individuelle et plurielle est difficile à encadrer car non contrôlable. Nous pensons, que, conscients de cela, les acteurs diocésains préfèrent l'accompagner, tachant de signifier aux populations désireuses d'approfondir leur foi que des structures sont à leur disposition. L'Eglise ne cherche pas à reconquérir mais veille à être réactive au moindre signe tangible de demande.

IV . Praticant et pèlerin : deux modèles de sociabilité religieuse opposés

Les observations réalisées dans le diocèse de Saint Etienne complétée par une analyse des travaux produits sur le sujet permettent de construire les deux figures majeures des formes de la religiosité contemporaine, à travers le filtre des pratiques : celle du pratiquant et celle du pèlerin.

PELERIN	PRATIQUANT
volontaire	obligatoire
autonome	institutionnalisée
modulable	fixe
individuelle	communautaire
mobile	territorialisée, stabilisée
exceptionnelle	répétée et ordinaire

Ces deux formes renvoient logiquement à des manières différentes d'en marquer le contrôle et de les inscrire dans des cadres territoriaux. La distinction entre ces deux figures est dans le degré de contrôle institutionnel dont l'une et l'autre font l'objet.

Le pratiquant se conforme à des dispositions fixées qui ont un caractère obligatoire pour l'ensemble des fidèles. Lorsque cette observance est solitaire, elle conserve néanmoins une dimension communautaire. La pratique ou pour être plus juste, les pratiques pèlerines sont au contraire volontaires et personnelles. Elle demeure être un choix individuel même si le pèlerinage prend souvent une forme collective. Ainsi, le pratiquant régulier stéphanois se conformera aux structures et aux modalités de l'Eglise diocésaine alors que le pèlerin, lui, les jugera et les adaptera en fonction de ses attentes.

Le degré de régulation institutionnelle détermine aussi les significations que les intéressés se font de leur propre participation. Cela ne signifie aucunement que la pratique régulière ne puisse être vécue sous des formes plus lâches, autorisant des prises de distance par rapport aux sens que l'institution peut affectés à ces gestes prescrits. Toutefois, il est clair que s'imposent aux observants réguliers, des significations primordiales, confirmées dans leur fidélité pratiquante. L'office dominical est un marqueur de cette figure pratiquante. Or, il s'agit à partir du geste d'aller ou de ne pas aller à l'église le dimanche que l'on juge généralement un individu pratiquant ou non et non sa réelle participation du début à la fin de la messe. Au contraire, la pratique pèlerine est modulable. Elle autorise ainsi des investissements subjectifs différenciés dont le sens est finalement produit par l'individu qui les réalise.

Ces deux figures s'opposent dans la mesure où elles incarnent deux régimes distincts du temps et de l'espace religieux. La figure du pratiquant est liée à une certaine stabilité territoriale des communautés (la paroisse et d'autres structures fortes). Pratique mobile, le pèlerinage – dans son acception large qui vient d'être proposée- renvoie à une forme de spatialisation du religieux différente : celle du parcours que ce « pèlerin moderne » dessine, des itinéraires qu'il balise et sur lesquels les individus se déplacent. C'est un ensemble de pratiques exceptionnelles qui définissent chacune un moment d'intensité religieuse qui ne s'inscrit pas dans les rythmes de la vie ordinaire et qui rompent avec l'ordonnement régulier du temps des observances pratiquantes. Il appelle à une mobilisation particulière qui rompt avec la monotonie des pratiques régulières.

Nous illustrons cette analyse à travers le cas d'une jeune stéphanoise, « plus ou moins active » d'après ses dires dans le réseau d'aumôneries scolaires. Son expérience religieuse est motivée par la recherche d'une intensité et d'une émotion fortes, en rejetant toute contrainte et tout caractère normatif d'expression. Cette classification est

volontairement exagérée. Ces deux figures entrent en réalité dans des jeux complexes d'attraction, de répulsion et de combinaison dont il faudrait, au cas par cas, démêler les logiques. L'hypothèse formulée – que cette thèse tente de vérifier- est que l'institution catholique, diocésaine ou nationale, confrontée à l'expansion d'une religiosité individuelle et mobile sur laquelle elle n'a qu'une faible emprise, s'efforce de canaliser et d'orienter celles-ci en inventant ou récupérant les formes d'une sociabilité religieuse pèlerine, qu'elles espèrent mieux ajustées aux demandes spirituelles contemporaines que les regroupements classiques (les paroisses) des pratiquants.

V. L'institutionnalisation et la territorialisation des pratiques pèlerines : missions impossible !

Cette sociabilité religieuse n'est pas nouvelle en soit. Depuis fort longtemps, l'Eglise Réformée a assimilé ce fonctionnement, ce rassemblement émotionnel – mais fortement individualisé à la base- dans lequel la dynamique collective est mise au service de l'identification croyante.

L'Eglise catholique en a fait l'expérience à travers tout un ensemble des « communautés » qui ont été décrites dans cette thèse. Ce qui différencie la situation actuelle des précédentes est que toutes les formules pèlerines ne requièrent pas – en principe- de socialisation préalable trop forte ni une intégration institutionnelle à venir. C'est en cela que la religiosité actuelle peut être assimilée à « l'acquisition de biens symboliques ». Ces formules attirent dans la mesure où elles offrent la possibilité d'une participation modulée, dont l'individu fixe lui-même l'intensité. Que cela soit dans le scoutisme, dans les grands pèlerinages ou dans l'observance individualisée et flottante de n'importe quelle pratique dite classique (office, cène, messes particulières....), il y a une prise d'autonomie que favorise la forme même du regroupement. Chacun, d'où qu'il vienne (d'une paroisse, d'une communauté, d'un mouvement de renouveau ou charismatique....) et quelque soit les raisons (religieuse, obscures, esthétiques ou autre) de sa présence investi individuellement et symboliquement la figure « du pèlerin flottant ». L'officialisation de ces formes précaires de sociabilité au sein du catholicisme et les modalités nouvelles de gestion institutionnelle de la participation religieuse qu'elle implique (la paroisse nouvelle) sont des bons indicateurs des transformations de la scène religieuse.

Les relations entre l'Eglise en tant qu'institution et ces populations s'inscrivent dans un nouveau climat. Il n'est plus question de non reconnaissance, de rejet ou de mise au banc du catholicisme de certaines pratiques et de leurs territorialisations. Il n'est plus non plus d'actualité de les encadrer, dans une tentative –vouée à l'échec- d'institutionnalisation mais de les accompagner. L'Eglise en fait des potentialités, des chances à saisir. On retrouve ici les traits principaux de l'adaptation de l'Eglise diocésaine : le caractère missionnaire des structures de la paroisse nouvelle et le positivisme du discours sur la situation religieuse locale.

Agrégation et dispersion semblent être les figures majeures du catholicisme en France et plus particulièrement à Saint Etienne. L'objectif affiché est de donner

l'impression d'une dynamique symbolique assurant l'universalité du catholicisme. De la « paroisse nouvelle », aux JMJ, l'image que veut donner l'institution est très différente de la territorialisation statique qui était celle de la civilisation paroissiale. Temporalités et spatialisations semblent s'imposées à l'Eglise

CHAPITRE 3. « L'institution en questions : Religiosité pèlerine, nouvelles temporalités et nouvelles spatialisations de l'Eglise »

L'enjeu est celui 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'ultra modernité.

I. Religiosité pèlerine et gestion du temporel

La présence des catholiques dans l'espace français ¹²⁵ renvoie à des structures particulières. Deux observations majeures peuvent émerger :

Les dispositifs classiques qui organisent la socialisation des catholiques comme les paroisses, mouvements, patronages, congrégations..... sont obsolètes. Le diagnostic général fait état de pratiquants rares, de militants clairsemés et de prêtres vieillissants.

Les lieux institutionnels administrés par l'Eglise sont désertés, les bâtiments sont vides, mais il existe une sociabilité catholique. Elle se déploie dans une nébuleuse de petits groupes et de réseaux connectés, de façon plus ou moins lâche, à des structures organisées comme des mouvements spirituels, communautés nouvelles, « nouvelles paroisses » fédérant des initiatives largement autogérées, ONG chrétiennes, centre de dévotions liés à des lieux de pèlerinages....

A. « L'arbre qui cache la forêt » : un paysage religieux difficilement perceptible

L'inventaire des modalités de la présence territoriale de ces groupes dispersés livre un paysage régionalement différencié jusqu'à un certain point, mais marqué partout par la dissémination, la discrétion et la mobilité. Un trait commun à ce paysage est l'engagement important de permanents et bénévoles laïcs. Cette dissémination s'accorde avec des formes nouvelles de mobilisation venues d'en bas. Celles-ci sont couramment le fait d'initiatives individuelles ou collectives locales, prises en fonction des affinités, solidarités, expériences partagées ou intérêts communs que les acteurs font valoir eux-mêmes, sans

¹²⁵ MULLER C, BERTRAND J.R, 2002, « *Où sont passés les catholiques ? Une géographie des catholiques en France* » Paris, Desclée de Brouwer

référence ou en référence souvent ténue à des orientations pastorales prescrites par des autorités institutionnelles.

Ainsi, nous pouvons avancer que les catholiques sont présents partout en petit et parfois très petit nombre, sur l'ensemble du territoire, mais qu'ils ne sont certainement plus là où l'Eglise les a longtemps attendus et les y attend peut-être encore. Nous venons de mettre en lumière les dynamismes récents et visibles autour des comportements spirituels, communautaires et pèlerins qui, aujourd'hui sont les formes les moins convenues et les plus créatives de l'expression de la foi. Ils invitent à une réflexion sur la double mobilité des catholiques : ces populations, d'une part, élaborent ou répondent à des propositions des plus variées, adoptant au-delà de tous les formalismes, des conduites personnelles construites dans un foisonnement d'offres et de demandes plus ou moins cohérentes ; d'autre part, elles vont chercher sans crainte de se déplacer ici ou là, les engagements qui leur conviennent pour une durée à leur libre convenance.

Le modèle majeur de la religiosité actuelle est celui du « pèlerin ». C'est une religiosité modulable qui traverse les délimitations confessionnelles qui s'impose au cœur même du catholicisme. Ensuite, ce modèle correspond concrètement à une forme de sociabilité religieuse en pleine expansion qui s'établit elle-même sous le signe de la mobilité et de l'association temporaire. Il illustre la condition religieuse moderne caractérisée par l'impératif qui s'impose à chacun de produire lui-même les significations de sa propre existence à travers la diversité des situations qu'il expérimente.

La religiosité pèlerine désigne alors la tentative individuelle pour interpréter cette succession d'expériences disparates comme un parcours ayant un sens, consciente que d'autres rencontres, d'autres expériences pourront toujours réorienter ce parcours vers d'autres directions. Elle se caractérise tout d'abord par la fluidité des contenus de croyance qu'elle élabore, en même temps que par l'incertitude des appartenances communautaires auxquelles elle peut donner lieu. Mais la référence à la religiosité pèlerine n'est pas seulement une manière métaphorique de dire la mobilité contemporaine du croire. Elle permet parallèlement de suivre l'émergence concrète des « pratiques pèlerines », en pleine expansion et qui dessinent les contours de formes inédites de sociabilité religieuse. Pratiques volontaires, mobiles, facultatives, modulables et exceptionnelles, ces pratiques pèlerines s'établissent à distance des formes classiques de la pratique religieuse institutionnelle, collective, obligatoire, normée et ordinaire, mise ne œuvre au sein de communautés locales stables.

L'observation des grands rassemblements qui rencontrent un succès croissant, particulièrement chez les jeunes, ou celle du développement d'une sociabilité des hauts lieux et des moments forts » qui renouvelle et réinvente les pratiques de pèlerinage anciennes offrent, parmi d'autres terrains possibles, le moyen de dégager les traits d'une sociabilité pèlerine effectivement pratiquée. La même attention doit concerner le déploiement de ces réseaux affinitaires constamment redéfinis par la circulation des individus qui y trouvent, à un moment donné de leur parcours, les conditions favorables à l'expression et à l'échange de leurs expériences. Le développement de cette « religiosité pèlerine » soumet l'institution à un double défi à relever.

B. Mobilité et fluidité : des caractéristiques à intégrer dans la compréhension

de la religiosité actuelle

L'institution est peu habituée à gérer la mobilité et la fluidité des croyances et des pratiques. Le contrôle temporel est traditionnellement un élément essentiel de la gestion catholique du religieux. L'insistance sur l'obligation pratiquante introduit, dans la vie du fidèle, un dispositif de régularisation extrêmement puissant de la vie religieuse, qui atténue les variations de la vie spirituelle personnelle. Au-delà, la délimitation formelle des temps consacrés à l'activité religieuse collective sous la forme du culte est, au principe d'une mise en ordre globale de la vie des croyants, rythmée par les cycles courts de la vie liturgique (office dominical) et par les cycles longs des fêtes (annuelles ou exceptionnelles). La socialisation religieuse du temps vécu des individus est, en ce sens, une dimension fondamentale de la construction institutionnelle de l'appartenance de ceux-ci à la lignée catholique.

La religion s'inscrit comme norme dans la vie ordinaire des fidèles à travers les règles de gestion du temps qu'elle leur prescrit. Or, la religiosité moderne échappe à un tel encadrement. La condition spirituelle incertaine et mouvante qu'elle décrit est étroitement dépendante des affects et des expériences singulières de individus. Peu susceptible de se fixer dans des cadres temporels prescrits par avance, elle se manifeste dans des pratiques de l'extra quotidien, dont le pèlerinage – événement unique même si il est répété dans le temps- offre l'expression la plus adéquate. Il définit un instant d'intensité religieuse qui ne s'inscrit pas dans les rythmes de la vie ordinaire, rompant avec l'ordonnement régulier du temps des observances pratiquantes. Cette rupture de la régularité pratiquante intervient même dans les cas des processions, pardons, pèlerinages commémoratifs où une longue fréquentation historique du trajet pèlerin a stabilisé depuis un certain temps la pratique pèlerine dans la forme d'une manifestation festive intégrée au régime général des observances : c'est son caractère exceptionnel, la mobilisation qu'elle implique, le temps de préparation préalable qu'elle requiert parfois qui viennent, dans ce cas précis, rompre la routine répétitive de la pratique ordinaire.

La religiosité pèlerine échappe à cette régulation institutionnelle du temps dans la mesure où elle est et se définit comme un mouvement non prévisible, susceptible de se cristalliser ponctuellement dans des moments d'intensité qui préservent, tout en activant, la spontanéité de l'engagement émotionnel du croyant. Ce dernier choisit selon une expression employée par les pèlerins des JMJ, le moment où il « recharge les batteries » de sa vie spirituelle.

II. Rapport du catholicisme à l'espace

Cette religion des temps forts est également une religion des hauts lieux et des espaces changeants. Cette fluidité territoriale localise ce second défi à relever. La religiosité pèlerine est une religion de la mobilité et de la circulation. C'est une religion « hors piste ¹²⁶ » qui reflète la fluidité individualisée des croyances. Elle renvoie elle-même à la

¹²⁶ LAMBERT Y, 2000 « Religion : développement du hors piste et de la randonnée » in BRECHON P « les valeurs des français, évolutions de 1980 à 2000 » Paris, Armand Colin

condition de déracinement de l'individu moderne, libéré formellement, du poids des appartenances locales, familiales, religieuses, professionnelles et même nationales, constitutives pendant des siècles d'identités stables. La floraison tous azimuts des demandes identitaires, qui retient aujourd'hui l'attention des sociologues et dans une moindre mesure celle des politiques, est la manifestation inversée, de cet éclatement des enracinements communautaires au sein desquels se transmettaient les codes collectifs du sens, organisateurs de la vie des individus. Expérimentée dans tous les domaines, la mobilité est un facteur de la dissolution de la paroisse comme structure territoriale et du système paroissial qui fut très tôt repéré. Les mouvements migratoires ont ébranlé depuis forts longtemps les cadres spatiaux de l'activité pastorale et ils sont aujourd'hui submergés par un mouvement de délocalisation des appartenances qui engage, au-delà des conditions fonctionnelles de l'exercice pratiquant, la conception que les individus eux-mêmes se font de l'intégration religieuse.

A ce mouvement répond la valorisation de hauts lieux qui offrent aux croyants la possibilité de mobiliser un imaginaire de l'enracinement, tout en magnifiant leur capacité d'aller et de venir en choisissant les lieux où « ils se sentent chez eux ». Car le croyant moderne ne se contente pas de revendiquer l'authenticité subjective de son parcours spirituel : il revendique aussi de pouvoir choisir sa communauté, afin de trouver, dans le cadre qui lui convient, les conditions les plus favorables à l'échange de son expérience individuelle avec celle des autres croyants. Les « paroisses affinitaires » où des individus choisissent de se retrouver sans tenir compte des affectations liées à la résidence ont existé bien avant les regroupements récents. L'Eglise elle-même, prenant acte de l'inadéquation croissante des structures territoriales de la paroisse, s'est efforcée de rejoindre les hommes dans les différents milieux où s'organisait leur vie réelle et de regrouper des catholiques partageant des expériences similaires dans leur vie civile. Même s'ils n'entendaient pas substituer ces formes de regroupement spécialisés à la paroisse, considérée toujours – et encore- comme le cadre naturel de la vie religieuse, ces choix pastoraux ont contribué à la remise en question d'un mode d'organisation locale de la vie religieuse qui voulait signifier, en regroupant les fidèles les plus divers sur la seule base de leur lieu d'habitation, l'universalité de l'Eglise. On prenait ainsi acte d'un déplacement fondamental des appartenances, de la communauté villageoise et locale au milieu de travail, générateur des solidarités sociales les plus puissantes.

Le phénomène contemporain de la délocalisation de la sociabilité religieuse est différent par son extension et par sa nature. La mobilité n'est pas seulement une contrainte de la vie moderne avec laquelle l'Eglise doit composer mais est une situation revendiquée par les croyants au nom du libre jeu des affinités entre individus. La progression d'une sociabilité religieuse en réseau, dont les communautés dites nouvelles sont l'une des composantes essentielles, bouleverse la spatialisation des appartenances qui fut l'une des dimensions majeures de la régulation catholique. Des compromis ont été passés pour assurer une certaine réintégration de ces communautés dans le tissu « nouveau » des paroisses et des diocèses, seul moyen, pour l'autorité ecclésiastique, de replacer ces groupes largement autorégulés dans l'orbite de son contrôle et de montrer une certaine « modernité » de l'Eglise¹²⁷.

L'Eglise a réactivé, pour y parvenir, des dispositifs institutionnels et juridiques

élaborés pour régler en interne le problème récurrent du contrôle des ordres et congrégations religieuses, qui défiaient eux aussi les structures territorialisées du pouvoir religieux. Les communautés nouvelles ont perçu, la plupart du temps, l'intérêt que présentait, pour leur propre stabilisation autant que pour l'obtention de leur légitimité religieuse, l'acceptation de l'autorité ou au moins de l'arbitrage de l'« ordinaire du lieu ». Le problème de la compatibilité entre une logique affinitaire (familles spirituelles constituées sur la base du volontariat de leurs membres) et une logique territoriale, qui demeure la base de l'organisation du contrôle ecclésiastique, est loin d'être entièrement réglé. Ce problème est d'autant plus compliqué que les paroisses locales qui réunissent un nombre amenuisé de fidèles et qui sont privées, du fait de la pénurie de personnel ordonné, de leur encadrement clérical traditionnel, sont elles-mêmes aspirées par un fonctionnement « au volontariat » qui fait prévaloir, en leur sein, des logiques affinitaires : sociales, idéologiques et culturelles, qui devraient en principe, leur être étrangères. Les autorités ecclésiastiques sont confrontées à l'expansion de cette sociabilité en réseau qui cristallise des groupements d'intérêt spirituel et revêt parfois des dimensions trans-diocésaines voire transnationales.

La crise de la spatialité religieuse est l'un des lieux majeurs d'un ébranlement qui atteint, en son principe, les logiques de l'exercice du pouvoir dans le catholicisme.

III. L'institution produite par les acteurs : un nouveau régime de l'autorité

Quel est le régime de l'autorité qui prévaut aujourd'hui dans l'Eglise ? D'un point de vue doctrinal, les choses restent claires. Les autorités légitimes de l'Eglise demeurent formellement les détentrices de la définition du croire vrai. C'est la référence à la Révélation, médiatisée par les tenants autorisés du « dépôt de la foi », qui fonde le rapport des fidèles à la vérité. L'interprétation de cette dernière ne saurait donc en aucune manière faire l'objet d'une délibération collective. L'Eglise, du fait de sa constitution théologique, n'est pas et ne saurait en aucun cas être régie par les lois de la démocratie. Les autorités religieuses ne tiennent pas leur légitimité du peuple des fidèles : ils la reçoivent de Dieu lui-même, à travers la succession apostolique dans laquelle s'inscrivent les papes et les évêques.

Cette présentation de la problématique de l'autorité dans l'Eglise est évidemment trop simple par rapport aux élaborations théologiques qui déclinent, de façon beaucoup plus fine, les différentes dimensions, personnelle, collégiale et synodale de son exercice. Pour être authentifiée, cette autorité doit aussi être reçue comme telle par ceux à qui elle s'adresse, et cette « réception » implique les fidèles en corps. C'est l'autorité jugée « naturelle » qui semble être remis en question par les comportements actuels.

Le temps de l'ultra modernité est précisément celui de la sécularisation ultime de cet univers normatif adossé à la transcendance. Cette sécularisation, qui dissout le régime

¹²⁷ COHEN M, 1986, « *Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique en France : l'exemple du renouveau charismatique en France* » Archives des sciences sociales des religions. N° 62.

d'institutionnalité enraciné dans le monde religieux auquel il s'est substitué, trouve concrètement son principe dans l'avancée du processus de l'individualisation et dans la reconnaissance grandissante du droit individuel à faire valoir sa propre singularité dans la sphère publique. L'être religieux ne se définit plus comme celui étant capable de s'approprier personnellement le point de vue général ; il s'incarne dans celui qui fait valoir sa particularité auprès d'une instance du général dont il ne lui est demandé à aucun moment d'épouser le point de vue. Ce mouvement transforme la visée même de l'institution – Eglise. Elle consiste moins à exprimer l'unité du corps religieux – croyants- qu'à assurer le traitement équitable de toutes les différences qui s'expriment au sein de son corps.

L'Eglise ne sort pas indemne de cette mutation culturelle en cours depuis près de trente ans. Même si elle continue à invoquer la spécificité absolue et irréductible car divine, de sa constitution institutionnelle, elle a de moins en moins de chance de préserver la crédibilité des fonctionnements de l'autorité religieuse.

IV. L'informalité de la sociabilité catholique

Cela ne signifie pas que les fidèles sont moins attachés à leur Eglise – diocésaine, nationale et universelle- qu'ils ne l'étaient dans le passé. Ils le sont même au moins autant car cet attachement passe désormais par un sens personnel de l'appartenance, par une adhésion consciemment assumée dont l'exigence n'a sans doute jamais été aussi puissante, et dans laquelle le fidèle s'affirme comme un croyant autonome. Un nombre croissant de personnes baptisées n'endossent pas cette identité catholique demeurée pour eux purement nominale, se déclarent sans religion lorsqu'on leur demande de décliner leur identité religieuse. Cela est significatif de ce changement de sens de l'appartenance. Cette personnalisation à l'extrême de l'appartenance transforme également le sens de la participation religieuse collective. Elle doit également faire l'objet d'une décision de la part de ceux qui s'y engagent et qui se sentent fondés, au titre d'un choix qui ne va aucunement de soi dans une société largement areligieuse, à définir eux-mêmes les orientations et les modalités de leur expression collective et de leur action.

La désertion des formes programmées de la participation catholique et la prolifération des petites initiatives communautaires locales trouvent ici une part de son explication. Le catholicisme français n'est pas un désert parce que les églises sont désertées. Il fourmille, en réalité, de microréalisations, qui poussent de façon autonome et sont la plupart du temps, bien loin de développer des tendances quelconques à la dissidence. Comme nous l'avons souligné à maintes reprises, tout au long de cette thèse, la vie religieuse déborde les formes et les cadres classiques. La religiosité actuelle produit ses réseaux (aumôneries, pèlerinages, mouvements de jeunes...) et ses territoires qui, s'ils ne se reconnaissent pas pleinement dans l'Eglise diocésaine, n'entrent ni en conflit ni en concurrence direct avec elle. D'ailleurs, en les institutionnalisant, les instances locales ont réussi un véritable tour de force : elle reconnaît leur existence propre et en fait des modalités émanant de l'Eglise elle-même. Tant et si bien, et nous l'avons ressenti, les populations ont le sentiment de n'être pas sous un régime d'obligation mais bel et bien d'individualisation. Ainsi, le mouvement Jeunes pour une Foi, d'initiative individuelle,

considéré comme forme concurrente, est aujourd'hui, comme tant d'autre, assimilé à une forme alternative et complémentaires dans le processus de recomposition paroissiale.

A la différence de ce que l'on pouvait observer au plus fort de la vague anti-institutionnelle du tournant des années 1960-1970, cette informalité croissante de la sociabilité catholique n'est porteuse qu'à la marge d'une protestation explicite contre l'organisation et la gestion de l'institution. Au contraire. L'observation de certains groupes locaux, aux objectifs variés et insérés dans des dispositifs paroissiaux classiques ou renouvelés comme les groupes de prières, de lecture, préparation aux mariages et baptême, réflexion, entraide.... Révèle plutôt l'intensité affective d'un attachement à l'Eglise qui se cristallise assez habituellement sur la personne du pape. En même temps, tous ces groupes participent d'une culture de la négociation et de la coopération, en œuvre dans la famille, la vie associative ou la vie au travail, qui en conduit les membres à développer des pratiques et à cultiver des références de type identique dans leur activité ecclésiale. Une fois de plus, le phénomène n'est pas nouveau. Les prêtres « ouverts » encouragent depuis longtemps la « coresponsabilité » des laïcs et leur prise autonome d'initiative. L'association laïcs prêtres existait à travers la fonction d'aumônier exercée par un prêtre dans telle ou telle communauté, dans tel ou tel mouvement. Mais la démographie du clergé a créé une pénurie, tant et si bien, que ses formes se sont retrouvées autonomes. Face à l'amplification de ce phénomène, la création des EAP a conjointement renforcé le poids et la présence du prêtre et a encouragé les laïcs à prendre leurs responsabilités.

Les différents entretiens conduits avec les prêtres des paroisses nouvelles sur ces thèmes nous ont permis de cerner l'objectif de l'Eglise diocésaine. Il s'agissait de stopper la dérive que connaissait la paroisse, le risque qu'elle devienne une association de micro communautés animées par des laïcs, sans une personne exerçant les rôles de modérateur et de fédérateur. Confier des activités aussi diverses que considérables aux laïcs paraissait inévitable. En les légitimant, l'institution les a aussi institutionnalisés. Elle en a fait des outils pastoraux et non plus des formes de dissidences, placés directement « sous le contrôle du prêtre » comme le soulignait JM GUILLEMOT. En structurant les rapports prêtres laïcs, en plaçant les seconds sous la tutelle des premiers, l'Eglise reconnaît qu'il existe des services que jamais les laïcs ne pourront présider : l'Eucharistie. Le rôle du prêtre se retrouve centré sur ce sacrement et il devient pleinement un modérateur.

L'apostolat des laïcs fonde, à Saint Etienne, la paroisse nouvelle dans la mesure où il est synonyme et illustre la dimension dynamique qu'ont voulu donner les instances diocésaines à la recomposition. Sur l'ensemble des terrains observés, les laïcs de part leurs activités dans la catéchèse, l'animation liturgique.... semblent réaliser le lien entre la structure et le fonctionnement en réseaux des mouvements et la dimension territoriale des communautés.

Toutefois, il faut préciser que cette participation, activée et accentuée par la situation démographique du clergé en France, ne constitue pas un simple aménagement organisationnel qui laisserait indemne le régime d'institutionnalité ecclésiastique. Les longues et âpres discussions autour des procédures synodales cristallisent la confrontation entre les évidences démocratiques dont les participants sont porteurs et une culture ecclésiastique qui leur devient, de part son extériorité, étrangère.

Le postulat selon lequel l'Église définit seule et légitime d'en haut les formes prises par la sociabilité catholique « d'en bas », fait de longue date l'objet de la contestation de beaucoup pour qui la pratique de la démocratie au cœur même de l'institution est une des conditions de sa mise aux normes évangéliques. Cette contestation intense dans les années 1970, progressivement refoulée est incomparablement moins menaçante, aujourd'hui, pour les dispositifs de l'autorité religieuse, que le lent travail d'érosion qui procède de la pluralisation et de l'autonomisation – toute relative- des styles de communalisation et des modes de socialisation au sein de la « nébuleuse catholique¹²⁸ ».

V : Mobilité, flou et précarité : les caractéristiques du modèle religieux

Ces expressions éclatées d'un vivre ensemble catholique défini par les acteurs eux-mêmes contribuent à produire un modèle d'ecclésialité caractérisé par la mobilité, le flou et la précarité des coopérations comme des mobilisations : un catholicisme pluriel enchâssé dans une institution qui, faute de pouvoir reconnaître complètement le pluralisme qui l'habite, au risque de renier sa constitution institutionnelle formelle, est contrainte de gérer au coup par coup, de façon pragmatique, la pluralité qui s'impose à elle. L'exercice de l'autorité épiscopale la plus adaptée à cette situation consiste à valider des propositions et des initiatives qui émanent de la base. Une fois de plus, cette problématique est aux antipodes de celle du « mandat » qui, en associant formellement les militants des mouvements catholiques à la mission même de l'évêque, les présupposait dépourvus de toute capacité autonome de produire le sens de leur action, ou requérait de rendre compte de leurs activités à une autorité.

Le service de l'institution consiste avant tout, comme l'exprimait une femme interrogée sur le sens de son engagement intensif et bénévole dans la paroisse St Blandine, « à faire Eglise là ou on se trouve, avec ceux que l'on rencontre et avec qui on vit une relation forte ». Dans cette fusion communautaire, la promesse de la présence de Jésus, est supposée être donnée « dans les liens affectifs qui nous lient ». La référence à l'autorité s'exprime elle aussi dans ce registre des affects, dont l'expression de « l'amour » porté au pape – à l'actuel au moins- constitue une des clés principales. Cette construction intensément émotionnelle et affective du rapport à l'Église et à ses instances s'illustre dans les propos des sondés : « Etes-vous soumis à l'Église ? ». La réponse « indignée » est que cette question ne revêt aucun sens car il ne peut en aucun cas s'agir de soumission ou d'obéissance, dans la mesure où il s'agit d'amour.

Réponse évangélique et traditionnelle par excellence. Cependant, en approfondissant les entretiens, on peut combiner cette réponse avec l'affirmation récurrente, hypothétique que « mon engagement ecclésial est avant tout une source d'épanouissement, une manière d'être moi-même », on constate que l'invocation de l'amour porté à l'Église prend aussi un sens nouveau en s'inscrivant dans l'univers de l'individualisme expressif. Le rapport à l'institution ne s'exprime jamais comme un devoir ou en référence première à la mission que l'Église veut conférer à chaque baptisé. L'insistance est forte sur les

¹²⁸ HERVIEU LEGER D, 2003, p 294 « *Catholicisme, la fin d'un monde* », Paris, Bayard.

bénéfices personnels qu'assure la participation : « mon engagement m'apporte énormément ; le contact avec les jeunes à l'aumônerie est un grand plus dans ma vie ». L'engagement se vit « comme une expérience personnelle et communautaire de la présence de Dieu ». L'évaluation de la participation devient l'affaire de l'individu, seul à même de juger de cette « présence » qui doit être « ressentie ». Elle incombe aussi au groupe dans lequel l'individu s'insère concrètement et qui éprouve collectivement cette présence.

Ce mouvement d'érosion est en cours et peut susciter des revendications en sens contraire sur lesquelles l'Eglise peut être tentée de s'appuyer pour préserver le régime traditionnel de son institutionnalité. Mais dans l'ordinaire des communautés, le remaniement est lui aussi en cours. Il s'effectue lentement, progressivement, discrètement. Il donne lieu à certains conflits, à certaines tensions liés à la redistribution des rôles, révélant ici et là, des enjeux plus profonds sur la définition même de l'Eglise et de l'autorité sur ces mêmes communautés : une équipe de catéchistes que l'arrivée d'un diacre dessoude, la reprise en main par un prêtre fraîchement nommé de la gestion des funérailles ou de la préparation au mariage.... Les exemples foisonnent et illustrent que ces redistributions appellent une observation minutieuse des signes difficilement perceptibles qui marquent le déplacement des représentations et des modes d'exercice de l'autorité religieuse. Ils localisent des conflits rarement idéologiques, prenant le plus souvent la forme de conflits de personnes.

VI. La question du clergé

Dans ces remaniements de l'institutionnalité catholique, la question du clergé et la crise de l'encadrement clérical sont centraux. Ces problèmes prennent une dimension particulière du fait de la situation démographique française dont nous avons largement évoqués les dimensions. Dans le diocèse de Saint Etienne, comme ailleurs, on assiste à une réflexion intensive afin de réorganiser l'emploi clérical, pour définir les principes de la relation des prêtres avec les laïcs, comme pour former le peu de candidats restants au sacerdoce, de les informer sur les difficultés qui les attend. Ateliers formations, communications, échanges, rencontres, les initiatives ne manquent pas. Au-delà d'un réaménagement territorial, il s'agit aussi de recréer, à travers la mise en place des équipes et autres collectifs d'animation pastorale, de la sociabilité paroissiale¹²⁹. Toutefois, plane l'hypothèque que fait peser sur ces initiatives innovantes l'effacement inéluctable de la présence physique du prêtre qui incarne, dans le régime officiel de l'institutionnalité catholique, la continuité et la conformité ecclésiale du rassemblement des fidèles.

La réhabilitation du diaconat prônée par Vatican II a renouvelé le personnel ecclésiastique spécialisé mais l'entrée des diacres dans les paroisses nouvelles contribue à la déstabilisation des dispositifs traditionnels de la « division du travail religieux » entre prêtres et laïcs. C'est leur identité qui est en question : collaborateur du ministère du

¹²⁹ Cf. PALARD J « *Les recompositions territoriales de l'Eglise catholique entre singularité et universalité* » Archives des sciences sociales des religions. N° 107, juillet-septembre 1999

prêtre ou porteur d'un ministère spécifique et de plein droit ? Le débat persiste. Quoi qu'il en soit, l'ordination régulière des diacres est loin de compenser le déficit en personnel ordonné (1521 en 1999). Cette pénurie conduit l'Eglise à recourir non seulement à des laïcs bénévoles, mais également et de plus en plus, à des personnes salariées. Devenue un employeur comme un autre, l'institution se trouve désormais, pour des activités qui relèvent de la gestion ordinaire des biens symboliques qu'elle produit, soumise aux conditions générales du droit du travail et du droit social. Cette situation nouvelle renforce la logique « professionnalisante » qui atteint l'ensemble des personnels religieux dans un monde où le statut professionnel est devenu la base de l'identité des individus. Source de tensions multiples, ces nouvelles conditions d'exercice de la « profession cléricale » induisent une transformation profonde de l'image que la société et les fidèles ont du prêtre.

Cette banalisation, observée dans les enquêtes conduites à Saint Etienne, de la condition « professionnelle » du prêtre, qui prend place dans la constellation des professions séculières et la médiocrité du statut socio-économique qui lui correspond, suscitent en retour une certaine réhabilitation compensatoire de la figure du prêtre « homme du sacré », paradoxalement valorisée par la séparation devenue exotique de sa condition dans la société telle qu'elle est. Toute réflexion sur l'état du catholicisme en France, des formes de pratiques, des structures territoriales, des stratégies développées par l'institution, ne peut être mise en œuvre sans que la question de la démographie du clergé soit prise en compte. Le travail des historiens¹³⁰ peut aider en cela.

VII.L'Eglise comme institution du libre service religieux ?

L'Eglise se transforme. D'« institution d'identification », elle est devenue une « institution de services ». Sans pour autant être totalement un « supermarché spirituel », elle a évolué. Les catholiques se rapportent à l'Eglise comme à un vaste centre de ressources symboliques, dans lequel ils puisent en fonction de leurs besoins propres. Mais ce raccourci mérite d'être nuancé. Parler d'institution de services renvoie au processus complexe celui là, par lequel les formes d'engagement des individus – correspondant aux attentes, aux aspirations et aux intérêts, tous diversifiés- produisent des réponses institutionnelles différenciées, qui deviennent, dans leur diversité même, la nouvelle figure de l'institutionnalité catholique.

Cette pluralité épouse les dimensions possibles des trajectoires d'identification que parcourent des individus qui ne trouvent plus dans leur héritage identitaire catholique « clés en main » mais qui composent eux-mêmes la modalité de leur inscription particulière dans la lignée des croyants. Comme nous l'avons montré auparavant, il existe différentes dimensions de l'identité, toutes liées les unes aux autres : la dimension communautaire à travers des repères, la dimension éthique par les valeurs, culturelle par les savoirs faire, les expériences esthétiques, les élaborations et la dimension émotionnelle que l'expérience affective définit.

¹³⁰ PELLETIER D, 2002, « *la crise catholique. Religion, société, politique en France(1965-1978)* », Paris, Payot. Notamment chapitre II : « *la crise de la figure du prêtre* ».

Chacune d'entre elles, individuellement ou par addition a pour conséquence d'amener les populations à produire des modalités de territorialisations plus adaptées aux caractéristiques de leur sociabilité religieuse. Structurées, elles donnent naissances à de micro organisations comme la Pastorale des ZUPS, la communauté Notre Dame de Grâce, JPF, d'initiatives individuelles et locales ou réinvestissent d'autres organisations plus importantes comme la JOC ou les aumôneries. L'institution diocésaine les accompagne en leur offrant une visibilité plus forte à travers des services de formation, de communication et d'information ainsi qu'une certaine « garantie » de solidité, mais en échange, elle les intègre dans son processus de recomposition. D'électrons libres, elles deviennent des territorialisations institutionnalisées, relativement autonomes.

Revers de la médaille, il y a une apparente dispersion des stratégies ecclésiales qui entretiennent ce sentiment d'incapacité et offre au regard l'impression de l'illisibilité du catholicisme. L'Eglise donne l'impression de répondre au coup par coup, de manière opportuniste, à ces demandes contradictoires et diverses, de différents segments d'une « clientèle » qu'elle désespère de rejoindre dans toutes ses attentes. Elle soutient les sans papiers, organise pour les jeunes des grands spectacles festifs en s'efforçant de transformer ces mouvements forts en occasions d'une formation catéchétique accélérée¹³¹. Elle encourage par ses relais locaux – les diocèses- les communautés nouvelles, sans abandonner les priorités d'une politique des paroisses qu'il lui faut entièrement renouveler. Elle redonne une place aux dévotions populaires sans négliger l'ouverture aux « nouvelles demandes spirituelles » émanant de la nébuleuse du New Age chrétien. L'institution continue de répondre à la demande de rites qui lui est adressée tout en cherchant le juste équilibre entre « la personnalisation de la fête » (demande) et la préservation du sens traditionnel du sacrement et de la célébration. Quoi qu'il en soit, les initiatives foisonnent mais ne sont pas exemptes de critiques formulées par certains : l'Eglise ne sacrifie-t-elle pas sa tradition à des logiques de marketing, brouillant son image ? D'autres encore, l'accusent de rendre son discours dissonant et inaudible, au lieu de procéder au recentrage identitaire et idéologique qu'appelle ce flou contemporain. Enfin, on lui reproche un manque d'audace et d'imagination en recyclant « ad vitam eternam » des formules pastorales usées.

Il faut concevoir que les autorités religieuses n'ont plus aujourd'hui qu'une capacité réduite de régler de façon autonome la politique pastorale qu'elles entendent mener. Le choix qui s'opère semble être celui de l'accompagnement, de proposer plus qu'imposer. C'est une combinaison assez forte d'une option théologique et pastorale (reconnaissance de la sécularité du monde et celle de l'autonomie des croyants) et de l'acceptation des conditions réelles d'un régime présent d'institutionnalité qui fait dépendre l'Eglise, dans son existence sociale même, des engagements pluriels de ceux qui continuent de faire d'elle la référence de leur inscription choisie dans le catholicisme.

¹³¹ Par exemple, le grand rassemblement organisée en Juillet 2003 par la JOC, à Bercy en présence de Cunnie Williams, vedette internationale du « rythm'n'blues »

CHAPITRE 4. « Une communion de communautés » placée sous le règne de l'individualisme religieux

En religion comme dans toute autre domaine de la vie d'une personne, l'individu occupe bel et bien une position centrale. Le paysage religieux de la modernité est caractérisé par un mouvement irrésistible d'individualisation. Est-ce à dire que pour autant, cet individualisme religieux est un phénomène neuf, s'imposant grâce ou à cause de la modernité ? Il serait plus juste de parler d'individualisation du religieux au moment où intervient la différenciation entre une religion rituelle, qui requiert des fidèles l'unique observation rigoureuse et minutieuse des pratiques prescrites et une religion de l'intériorité qui implique, elle, sur un mode mystique ou éthique, une appropriation personnelle des vérités religieuses par chaque individu. Sans s'étendre plus longuement sur le sujet, cette distinction s'est toujours manifestée dans toutes les confessions chrétiennes et ce quelque soit l'époque.

Cependant, la question se pose pour la situation actuelle, dont certains traits, à travers l'exemple de Saint Etienne, ont été définis : quel lien cet individualisme religieux, mystique ou éthique, entretient-il avec la modernité ? Certaines passerelles ont été évoquées tout au long de cette thèse. Elles ne seront pas reprises ici. Mais en guise de réponse, on peut dire que l'individualisme religieux ne fait pas plus la modernité que cette dernière n'invente l'individualisme religieux. Ce qui semble caractériser la scène religieuse contemporaine n'est pas l'individualisme religieux pris comme tel. C'est l'absorption de ce dernier dans l'individualisme moderne.

I. A l'image de l'individualisme moderne

L'Eglise catholique se trouve obligée à des remaniements qui concernent autant son discours, ses pratiques et son organisation que des représentations qu'elle a d'elle-même et de son rapport au monde.

A. Catholicisme et ultra modernité

Tout au long de notre travail, nous avons tenté de cerner les tendances de l'ultra modernité étant en jeu dans les recompositions massive de l'Eglise et du catholicisme français :

Affirmation composante psychologique de la modernité

L'individualisme contemporain se définit ainsi : la conquête de l'autonomie du sujet est au centre de la construction de la modernité, à toutes les phases de sa trajectoire, la montée en puissance de la revendication du droit de chacun à son propre accomplissement ; tous caractérisent la configuration de la modernité. La question du bien-être s'est substituée à

celle de la survie. Cette revendication de l'accomplissement de soi est portée par un individu qui réclame d'être considéré dans la singularité de ses aspirations, de ses déterminations, de ses intérêts, de ses conflits personnels et de ses affects. Elle se développe en proportion de l'homogénéisation des modes de vie et de l'abstraction des relations sociales.

Transformation du rapport au temps et à l'espace

L'accessibilité aux moyens d'une instantanéisation des communications à l'échelle globalisée de la planète est forte. Cette tendance ne prolonge pas seulement le processus de réorganisation du temps (linéarisation, mesure et abstraction) qui accompagne le déploiement de la modernité sur toute sa durée. Elle ne se résume pas davantage à l'achèvement de la dislocation des enracinements territoriaux et communautaires, qui procèdent de l'accélération et de la généralisation de la mobilité dans une société d'individus. Elle pousse à sa limite, de façon qualitativement nouvelle, un double mouvement de raccourcissement des temporalités et d'élargissement des spatialités qui confronte les individus à l'instantanéisation de leurs expériences et de leurs relations, dans tous les domaines de la vie.

Transformation qualitative du rapport à la nature qu'induisent les avancées fulgurantes de la science et des technologies

Essentiellement par une artificialisation du rapport des hommes à la nature d'une part mais remise en question des frontières entre l'humain et le non humain, la vie et la non-vie. La déstabilisation des références partagées en ces matières suscite la prise de conscience que la nature n'est plus un ordre dans lequel s'ancre ultimement toutes les représentations de l'absolu.

Cette remise en question radicale des fondements de toute « absolutité »

Ici, il est question, de l'exigence que tout lien social repose sur le consentement de l'individu, et seulement sur ce consentement, à l'exclusion de toute autre référence. Tendance à la contractualisation généralisée des relations sociales se retrouve dans tous les domaines relationnels : mariage, enseignement, parents, groupe culturel, entreprise... Elle met en question, au travers d'une sorte de généralisation de l'idéal démocratique dans l'ensemble des secteurs de l'activité humaine, l'idée que ces liens puissent trouver une quelconque légitimité en dehors de la volonté des individus qui les mettent en œuvre entre eux. Du même coup, elle transforme en profondeur toutes les représentations de l'autorité comme « allant de soi ». En la plaçant dans la souveraineté du peuple, la modernité a arraché à Dieu la source légitime de l'autorité politique. En conférant à l'individu un pouvoir de plus en plus entendu de légitimation autonome des autorités qu'il reconnaît comme telles, les sociétés de l'ultra modernité parachèvent l'arrachement du principe d'autorité à toute transcendance (ordre divin ou de la nature).

De manière générale, ces tendances typiques de l'ultra modernité atteignent toutes au plus profond des fondements de l'institutionnalité catholique. Dépassant ce cadre, c'est l'ensemble de la culture façonnée par des siècles d'imprégnation catholique, assurant la

présence sociale du catholicisme au-delà même de la sécularisation, qui tend à se dénouer.

B. L'exculturation : une autre lecture de la « dé catholisation » :

La **laïcisation** (émancipation des institutions politiques et civiles de la tutelle des institutions religieuses) et la **sécularisation** (autonomie des sphères de l'activité humaine non seulement par rapport aux normes prescrites par les institutions religieuses mais par rapport à toute référence à une « grande transcendance ¹³² » supposée gouverner la vie des hommes), sont les deux causes principales de la dé-catholisation de la société.

L'analyse se porte donc sur les formes nouvelles prises par la croyance, dans un monde travaillé par l'incertitude. Cela nécessitait de démonter les bricolages du sens mis en œuvre par les individus et à identifier les formes émergentes de la sociabilité religieuse et de les mettre en rapport avec la vie des institutions classiques comme la paroisse ou les mouvements. Ce fut un des objectifs de cette thèse. « Nous sommes tous catholiques » affirmait JP SARTRE dans *l'Etre et le Néant*, comme un raccourci pour souligner l'imprégnation culturelle du catholicisme – et des religions chrétiennes- dans un pays qui ne se réfère plus que marginalement aux croyances, normes et valeurs portées par l'Eglise. L'exculturation devient alors une dé liaison de l'affinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des Français (la culture) et la culture catholique). La « dé catholisation » de son côté, renvoie à la baisse des observances.

Une des valeurs correspondant le plus à cette individualisation est l'idée d'un droit de chacun à se réaliser personnellement dans les différentes dimensions de sa vie. La recherche de « l'épanouissement » est considérée de plus en plus comme la finalité de l'engagement de chacun dans le travail, la famille, les relations amicales, les loisirs....

La vie religieuse que l'on recherche est celle qui « fait du bien », qui apporte un plus à la réalisation des potentialités personnelles de chacun, assurant la paix intérieure, la réconciliation avec soi-même, le calme et l'équilibre.

C. La communauté ecclésiale en voie d'acculturation au modèle contemporain de la famille relationnelle

Confrontée à l'effondrement de la civilisation paroissiale et de l'affaissement des dispositifs d'encadrement du peuple fidèle sous la houlette du clergé, confrontée également au manque de succès des actions de reconquête confiées à l'avant-garde militante des mouvements missionnaires, l'Eglise a progressivement mis en place une définition renouvelée de la communauté ecclésiale, sous le double signe de l'engagement volontaire des fidèles et de la responsabilisation des laïcs.

L'impératif de maintenir une présence territoriale du catholicisme localement, pousse l'institution à impliquer massivement les laïcs dans les œuvres catholiques classiques mais aussi dans la transmission religieuse (catéchèse, enseignement religieux et

¹³² LUCKMANN T, 1967, « *The invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* » New York, McMillan

théologie), dans les tâches d'accompagnement spirituel (aumôneries) voire dans les responsabilités de communautés territoriales.

Cette situation a puissamment renforcé, dans un pays laïcisé en profondeur, le caractère volontaire des communautés locales. Fondées sur l'engagement d'un petit reste qui ne rêve plus de reconquête chrétienne de la France et ne prétend pas à l'administration religieuse du territoire, ces communautés réunissent des individus unis par un sentiment puissant de leur responsabilité pastorale collective, et qui entretiennent couramment entre eux des affinités spirituelles et sociales fortes. Les observations réalisées au plus près de ces noyaux paroissiaux montrent que le langage emprunté à la famille dominait pour définir leur mission : « Notre objectif est de rassembler la famille chrétienne » et le type de relations qui s'établit au sein du petit groupe de volontaires qu'ils constituent « nous sommes comme une famille », « nous fonctionnons comme une famille : on tient les uns aux autres, et on s'engueule tout le temps ! », « chacun travaille, mais on se rassemble : c'est comme une famille ! ». Le langage de la famille permet de représenter la continuité d'un lien qui dépasse les individus réunis à un moment donné, et de dire la force affective de la relation qui se crée entre eux, dans le contexte d'un amenuisement, toujours fortement ressenti, de la présence sociale de l'institution catholique.

L'institution s'appuie elle-même sur ce ressort familial, non seulement pour valoriser spirituellement la communauté locale, en référence au signe donné par les premières communautés chrétiennes « ils vivaient en frères », mais également pour signifier les liens de complémentarité qui assignent à chacun, dans ce cadre, un rôle bien défini. Elle contribue également à la recomposition « familiale » des relations communautaires par le développement des dispositifs d'encadrement catéchuménal (à destination des adultes), dans lesquels le renforcement de la signification « familiale » du groupe (des laïcs pour la plupart) qui entoure le futur baptisé est particulièrement net. Il s'agit en effet, dans ce cas précis, de faire entrer le catéchumène dans une lignée spirituelle en l'incorporant au sein d'une micro communauté qui s'emploie à lui assurer la socialisation religieuse dont il n'a pas bénéficié dans son enfance. Au sein de ce groupe, le catéchumène trouve fréquemment le parrain et la marraine qui formalisent son adoption dans la « nouvelle famille » qu'il s'est choisi. Et le baptême lui-même est mis en scène comme une nouvelle naissance dans cette famille.

Cette perspective est classique théologiquement parlant mais elle se réalise socialement et structurellement dans des termes nouveaux, à partir du moment où la transmission religieuse se trouve être de moins en moins assurée au sein des groupes familiaux réels. On peut ainsi considérer que l'affaiblissement de la socialisation religieuse familiale classique renforce la mission quasi familiale d'engendrement de la foi qui est reconnue aux communautés chrétiennes. Cette logique est courante dans les groupes de préparations au baptême des enfants, ou dans la préparation au mariage.

Dans ces modèles là, nouvelles figures organisationnelles, ce n'est plus le modèle de l'Eglise qui fournit l'idéal de la famille humaine (paternaliste), c'est la famille relationnelle (où se réalise l'idéal de démocratie d'égalité des membres qui la composent et choisissent de vivre ensemble) qui sert de référence à la communauté ecclésiale idéale. Ce modèle de « famille horizontale » gouverne notamment les représentations de ce que

doit être désormais le rôle d'arbitre, en charge de « faire circuler la parole » et « d'aider les personnes à s'exprimer » qui incombe désormais au prêtre devenu un parmi d'autres, dans une communauté d'égaux. Car, si comme nous l'avons montré, la présence physique et le rôle « exceptionnel » du prêtre sont toujours présents, ils demeurent en complémentarité avec cette caractéristique d'anonymat.

II. Une religiosité antagonique : l'individualisation du croire et la communalisation religieuse...

Identifier les formes de sociabilité religieuse qui peuvent exister dans un contexte d'individualisme religieux, lui-même intégré à l'individualisme moderne reste un travail entier. Si comme cela était énoncé, l'individu produit lui-même et de manière autonome, son propre dispositif du sens lui permettant d'orienter son existence et de répondre aux questions qui la traverse, si son expérience spirituelle se condense dans une relation « intime » et privée de ce qu'il nomme « Dieu », cette expérience personnelle n'est pas sujette à l'appartenance nécessaire à une communauté.

Cette propension à croire sans appartenir à une quelconque Eglise s'est trouvée vérifiée dans certains entretiens où les sondés donnent à leurs quêtes spirituelles un sens religieux, en se référant librement à une tradition croyante instituée. Il y a bien là l'établissement d'un lien entre une solution plus ou moins croyante et une Eglise. Il n'est plus besoin d'adhérer à une communauté catholique, protestante, bouddhiste ou « New Age » pour faire valoir telle ou telle préférence.

On peut donc légitimement admettre que le « bricolage croyant » rend impossible la constitution de communautés croyantes réunies par une foi partagée. Dans cette hypothèse, l'actualisation communautaire d'une référence à une tradition qui est l'essence du lien religieux tend à disparaître. La référence commune à une vérité partagée, faisant autorité est absente dans de nombreux discours. La validation du croire demeure, semble-t-il une opération individuelle. Tout concourt à amener une dissolution de toute forme communalisation religieuse. Et pourtant....

La diversification du croire suscite un mouvement contraire de prolifération communautaire. C'est à l'encontre de cette potentialité que l'institution développe tout un arsenal d'outils et de structures. Plus les individus bricolent le système de croyances correspondant à leurs propres besoins plus ils aspirent, semble-t-il, à échanger cette expérience avec d'autres qui partagent le même type d'aspirations. Il semblerait que pour valoriser et stabiliser leur religiosité – un comportement parmi les autres-, les individus aient besoin de trouver une certaine assurance de la pertinence de leurs croyances, dans une certaine reconnaissance communautaire. Cette confirmation a toujours été assurée par les principes décrits par les grands systèmes (religieux, politiques, idéologiques) et garantis par les institutions et leurs clercs respectifs. « L'auto validation du croire » - l'individu ne reconnaît qu'à lui-même la capacité d'attester la vérité de ce que à quoi il croit ou investi de sens- comme trait majeur de la religiosité moderne cède la place à la « validation mutuelle du croire » - l'individu fondant sa religiosité sur le témoignage personnel, l'échange des expériences individuelles et à un certain degré

l'approfondissement collectif. C'est ainsi que, se mettent en place des réseaux, des groupes qui, en marge des communautés ou au sein des paroisses, produisent des formes souples et mouvantes de sociabilité, fondées sur les affinités spirituelles, sociales ou culturelles des individus qui les composent.

L'Eglise catholique, en particulier, défend elle l'idée au contraire, « d'un régime institutionnel de la validation du croire ». Ce système normatif n'exclut cependant pas qu'existent et se différencient au sein de l'institution des régimes de validation communautaire du croire répondant au désir de groupes singuliers de vivre leur foi de manière plus ou moins intensive. Les congrégations, les mouvements, les « communautés nouvelles »... inscrivaient déjà leurs propres régimes de validation et leurs spatialisations à l'intérieur du régime et des territoires de l'institution. Mais aujourd'hui le nombre « d'actifs » est supérieur à celui des « passifs » et c'est cela qui créé en partie le déséquilibre auquel doit faire face l'Eglise.

La montée de l'individualisme religieux a contribué à renforcer l'affirmation et la pluralisation des régimes communautaires et donc à un maillage territorial important mais dont la lisibilité et le contrôles sont difficiles du fait de la superposition des structures. Sociologiquement parlant, l'Eglise catholique se trouve dans une nouvelle phase de son histoire : celle de la modernité religieuse – absorption de l'individualisme religieux dans l'individualisme moderne- où la croyance et les comportements religieux sont individualisés et subjectivisés. En quelque sorte, on peut avancer la conclusion suivante : à un maillage territorial dense et institutionnalisé, se substitue un empilement de maillages plus ou moins denses, communautaires et un maillage institutionnel, lui, très relâché.

III.... Inscrite dans une double « désinstitutionnalisation » du religieux

L'érosion des observances, le développement d'une religion « à la carte », la prolifération et la multiplication des croyances bricolées, la diversification des trajectoires religieuses et le développement d'une religiosité pèlerine. Tels sont les indicateurs d'une tendance généralisée à l'érosion du croire institutionnellement validé. La crise de régulation que connaît l'Eglise catholique engage la relation des individus croyants à une institution à laquelle est aujourd'hui fortement contesté l'autorité exclusive de dire et de structurer ce qu'il faut croire et donc de l'exclusivité de dire ce qu'est l'identité communautaire. Elle ne marque pas seulement une perte d'emprise sur la société. Toutefois, les institutions religieuses, et en premier lieu, l'Eglise catholique, survivent. Elles montrent même, comme l'étude du diocèse de Saint Etienne l'a prouvé, une forte réactivité. Elles rassemblent encore un certain nombre de fidèles et ne ménagent pas leurs efforts pour se faire entendre dans la société locale et globale. L'Eglise s'emploie tant bien que mal, à travers toute une structuration fonctionnelle et d'encadrement, de gérer la dissociation croissante entre deux impératifs contradictoires : Alimenter un consensus théologique et éthique minimum, afin d'absorber et d'encadrer, en la ménageant, la diversité des trajectoires de plus en plus individualisées de l'identification croissante. Puis, conjointement, maintenir un modèle suffisamment fort d'une vérité partagée pour éviter d'être débordée par des dispositifs communautaires concurrents, disposés à offrir à des fidèles – appellation à nuancer- perturbés, en perte de repères, la sécurité d'un code de

vérité, « clefs en mains ».

IV.L'inventivité des communautés ou « la paroisse aménagée ».

La paroisse reste la figure la plus connue de l'Eglise, celle qui permet d'en parler le plus commodément parce qu'elle reste au plan local, l'élément le plus saisissable et permanent. Le mot désigne à la foi un organisme ecclésiastique et l'ensemble des personnes qui, dans un lieu donné, s'y rattache plus ou moins. On l'emploie pour parler d'une institution –encore- qui représente plus qu'elle ne contient toute une population catholique. La vie de l'Eglise locale et ses formes d'existence dépendent de la compréhension qu'a celle-ci des fonctions qui doivent être les siennes et des conditions dans lesquelles elle doit les assumer.

Les fonctions que l'Eglise locale (le diocèse et la paroisse) remplit, dépendent de ce qu'elle en fait dans une situation donnée et de leur articulation avec les symboles à travers lesquels la communauté et ses membres reconnaissent les fondements de leur foi commune et de leur mutuelle appartenance. Dans le catholicisme, le foyer symbolique est lié à la personne de l'évêque, figure de l'unité de l'Eglise au milieu de laquelle il préside à l'eucharistie qui célèbre la présence du Christ parmi les siens. L'unité de base de l'Eglise est bien le diocèse qui a donc un évêque à sa tête. La paroisse est une partie de ce diocèse confiée à un prêtre.

Toutefois, on ne saurait prétendre à l'existence d'une structure type, proposable à l'infinie. La paroisse a comme cela vient d'être montré, agit comme « copier coller » afin d'assurer à l'institution une prégnance sur l'espace social. Or, dans la situation qui est la sienne, chaque communauté locale dispose d'éléments symboliques, fonctionnels et de territoires que ses membres et conseils ont la responsabilité de mettre en œuvre. On pourrait ainsi dire, que le mot d'ordre qui a présidé aux paroisses nouvelles à Saint Etienne comme ailleurs, aurait pu être : « A vous d'inventer la vie qui va avec ! »

A. Articuler et mettre en relation le territoire et la communauté

Quelle peut être la signification du territoire pour les communautés qui s'y trouvent ? Dans quel rapport mutuel s'inscrivent-ils ? Ces premières interrogations énoncées en introduction, masquaient une réalité qui elle aussi s'est révélée traduisible en questionnement : dans quel espace – territoire- la paroisse s'inscrit-elle ? Son évolution se fait-elle uniquement dans un espace religieux ou prend-elle en compte l'espace social dont elle n'est qu'une composante ? Une des réponses fut apportée lorsque à Saint Etienne est apparu l'idée de « communauté de destins » dans la conception des paroisses nouvelles. Dans le milieu urbain, devenu périurbain, tant il est difficile aujourd'hui de séparer le rural de l'urbain, la paroisse s'étend dans un espace qui comprend plusieurs localités, plusieurs quartiers, plusieurs milieux. Non seulement les populations n'ont plus de comportements uniformes mais chaque individu possède un éventail important et aléatoire de comportements.

Le caractère de minorité dispersée qu'était celui de la paroisse s'est accentué devenant même, « minorités de dispersés ». Le territoire, jusqu'ici véritable indicateur

social est devenu le plus petit dénominateur commun des membres de l'Eglise. Il indique désormais le lieu géographique où ils vivent plus qu'il ne caractérise un milieu de vie, un espace social uniforme. Le territoire est devenu un simple emplacement pour la communauté chrétienne. Il est légitime de considérer la paroisse comme l'ensemble des personnes qui dans un espace donné, ont une même appartenance confessionnelle dont il faut conserver la spécificité. Le territoire paroissial est tel que les relations de proximité y sont plus rares et difficiles à établir.

Cependant, il correspond à des aspects de la vie sociale qui, pour une population donnée, ont modifié l'échelle des relations courtes et longues. Le logement, le centre commercial, l'école, la mairie, le lieu de travail, celui des loisirs ne sont plus proches les uns des autres. La paroisse est amenée à réinventer les modalités de l'ensemble des relations qu'elle veut développer, à l'intérieur comme avec l'extérieur. Le territoire n'est donc pas un élément anodin pour la paroisse. Paradoxalement, vu de l'extérieur comme un cadre, il est conceptualisé par l'institution qui l'élève au rang d'objet à part entière. Il n'est pas, exclusivement, élément de localisation. Le lieu où l'on vit, ou chaque chrétien vit, est bien davantage qu'un emplacement. Il indique le contexte sans lequel on peut se situer, ni transmettre quoi que cela soit, ni se connaître soi-même. Pour une paroisse, au sens communauté, la conscience de faire partie d'un territoire et la connaissance qu'elle en a, aiguisent la compréhension de sa propre raison d'être. Quand la paroisse, ici, institution religieuse, ne cherche à évoluer et à dialoguer que dans son propre espace religieux, elle s'étiole, se marginalise et tend à disparaître. Le territoire est une dimension significative et vitale, c'est à la fois l'espace social et l'espace de communication où elle peut s'affirmer et se renouveler.

B. Le rassemblement de la dispersion

De prime abord, il y a incompatibilité entre ces deux termes. Incompatibilité d'humeur pourrait-on dire mais surtout d'ordre ecclésiologique. Le premier renvoie une image du passé, le second illustre la réalité actuelle du religieux. Comment alors les réinterpréter et les conjuguer dans la vie d'une paroisse, nouvelle ? Le rassemblement n'est plus le critère permettant l'évaluation de la vitalité des communautés actuelles. Dans la « paroisse éclatée », il n'a plus la place qui fut la sienne dans le « paroisse des voisins ». Le rassemblement n'est plus la mesure d'authenticité pour l'Eglise locale. Une longue tradition dans le catholicisme a fait du rassemblement le modèle ecclésial par excellence, celui-ci n'a aucun caractère normatif malgré la place qu'il occupe dans l'Eglise. Il correspond à un temps donné, que certains pourraient qualifier de glorieux et fut trop longtemps considéré comme une clef de lecture et la règle de l'édification de celle-ci.

Aujourd'hui, une autre clef s'impose : la dispersion, comme outil d'analyse et de compréhension adapté à la situation. On peut être tenté, en se référant à la Bible, d'en faire une forme nouvelle d'Eglise et de la substituer à l'ancienne. Mais théologiquement parlant, ce serait manquer d'une réflexion pour mettre en rapport la signification du rassemblement dont l'Eglise peut encore offrir des figures provisoires et la vocation d'être disséminés qui incombe à chaque communauté. La juxtaposition des deux termes, l'usage conjoint du rassemblement et de la dispersion implique une tension et suggère un mouvement qui caractérise mieux la vie chrétienne.

Dans la paroisse nouvelle, l'orientation des grands rassemblements semble tenir compte de la dispersion des personnes et des communautés. La signification profonde qu'ils revêtent est la réunion des hommes et des femmes aussi différents soient-ils. Dès lors, éloignés de mille manières, géographiquement, sociologiquement, par choix, ils se retrouvent réunis par anticipation d'un monde à venir. Dans la paroisse éclatée, les mots « communion » et « solidarité » prennent plus de poids que ceux « d'unanimité » ou encore « unité ».

Cette compréhension du rassemblement valorise la double expérience que font chaque jour les chrétiens dispersés. Du point de vue sociologique, si le rassemblement ne nivelait pas, il devient possible que la diversité soit mise en évidence comme une pluralité d'approches. C'est aussi avec sa propre différence que chacun a la responsabilité de s'approprier l'Évangile et d'en partager la compréhension dans la situation des uns et des autres – il en va de même pour tout texte, courant, idéologie ... D'autre part, l'expérience de la dispersion est éclairée comme dissémination. C'est une responsabilité et un envoi, les rassemblements devant des soutiens mutuels et une promesse.

C'est en ce sens que la réinterprétation du rapport entre le rassemblement et la dispersion devient une tâche essentielle de la paroisse nouvelle. Il ne s'agit pas de deux situations opposables, l'une ecclésiale et heureuse, l'autre individuelle et douloureuse. Elles sont inséparables l'une de l'autre comme deux moments du mouvement même de la vie de la communauté et en communauté. Mais aujourd'hui, l'accent sera mis sur la dispersion comme vecteur d'une tension.

C. Le régulier et l'occasionnel : les deux comportements de la paroisse nouvelle

La paroisse est habituée à une existence en grande partie rythmée par l'année scolaire et disciplinée par des cadences hebdomadaires, pour ne pas dire dominicales. Cela, surtout l'observance de l'office du dimanche, convenait à une population sédentaire. Mais la situation actuelle et les mentalités ne s'accommodent plus aussi facilement d'un tel rythme et surtout d'une telle régularité. Dans leur organisation, comme dans leur fonctionnement, les paroisses sont confrontées à deux phénomènes majeurs, qui traduisent les nouveaux comportements sociaux et touchent la majeure partie des membres de leur communauté :

- les mobilités provoquent, comme cela a été précédemment évoqué, une dispersion des lieux que fréquentent les populations. Dès lors, la question se pose pour l'Église : quels lieux privilégier pour organiser des réunions ? Pour la catéchèse et la vie culturelle ? Car il faut bien réunir les populations quelque part et fixer un calendrier. L'endroit et le moment choisis ne sont pas indifférents, ils conditionnent et connotent les activités, peuvent les rendre accessibles ou dissuasives. Ils correspondent à des sensibilités ou à des rythmes de vie qui sélectionnent les destinataires. Les relais font offices de réponses.
- les déplacements du week-end sont un cas particulier. Contrairement à tous ceux que l'on regroupe dans « les mobilités » (professionnelle, scolaire, culturelle,

commerciale...), les déplacements généralisés correspondent à une véritable inversion des temps faibles et des temps forts de la vie sociale. En milieu périurbain – qui devient majoritaire du fait de l'étalement des villes- le dimanche était traditionnellement le temps du rassemblement, des célébrations collectives et de la fête, après la semaine où chacun était relativement isolé. Aujourd'hui, la semaine réunit et entasse les populations dans les bureaux, les trams, métro, supermarchés, si bien, que le dimanche, chacun aspire, a un peu de calme et d'intimité. Il n'est ici question de porter un quelconque jugement de valeurs mais simplement de mettre en avant que le désir de pouvoir choisir sans pression sociale est devenu primordial.

Ainsi de nombreux témoignages qui nous avons recueillis mettent en avant ce désir de liberté de choix, à la fois dans la fréquence des participations à la vie de l'Eglise, dans le choix de la modalité de l'expression de sa foi et dans celui de l'association temporaire avec telle ou telle communauté. Ce n'est plus l'Eglise qui impose un cycle et un rythme mais ce sont bel et bien les populations –les plus mobiles- qui imposent à celle-ci de nouveaux rythmes. La pérennité de la chapelle de la Chabure, entre Saint Etienne et Saint Chamond ne tient que par le désir des citadins, venus en week-end, qu'y soit maintenu la célébration mensuelle de la messe. Autre exemple, celui de l'église Saint Louis qui demeure une église très fréquentée, non pas par la population de sa paroisse de rattachement, , mais par sa situation au cœur d'un espace stéphanois catalogué, comme « zone de passage », de chalandise, en tout cas de forte fréquentation d'une population provenant de toute l'agglomération stéphanoise.

Alors, il apparaît évident que les activités proposées par les paroisses sont tributaires d'un tel partage des temps de la vie sociale. Les services dominicaux, sont pris dans cette nouvelle perception des moments de la semaine. Ces changements sont clairement des facteurs explicatifs de la baisse de la pratique régulière, essentiellement dominicale.

L'Eglise n'est plus l'institution dont les cloches, les fêtes et les rites marquent et scandent l'existence à la fois privée mais surtout publique. C'est un des aspects les plus sensibles de la moindre visibilité de l'Eglise, de sa perte d'influence, y compris sur les rythmes de la vie sociale. L'expression « aller à l'Eglise » n'a plus le sens qu'on lui donnait récemment. Aujourd'hui, elle désigne mieux un déplacement qu'une obéissance. La participation à la vie ecclésiale relève moins de l'appartenance à une institution que de choix éminemment personnels, ponctuels, d'occasions à saisir par intérêt. La paroisse tend véritablement à devenir une association plutôt qu'une famille. Son statut juridique devient aussi sa réalité. Les institutions ecclésiales ont perdu leur emprise sur la vie du corps social Elles, ne l'ont que très sporadiquement conservée sur leurs membres les moins mobiles. L'argument d'autorité ou d'appartenance ne suffit plus pour que l'on fréquente l'Eglise. Il importe désormais que ce qu'elles offrent soit intéressant et atteigne chez leurs destinataires des motivations assez personnelles et profondes afin de provoquer et susciter l'engagement. L'attractivité prime sur l'accueil pour la paroisse.

L'attention à ces trois facteurs conduit à diversifier les rythmes, les lieux et les moments de la vie ecclésiale. L'occasionnel doit désormais trouver une place et être reconnu à côté de ce qui est habituel et régulier. La diversité s'illustre à travers l'appartenance à tel ou tel groupe (association caritative, groupe liturgique), telle ou telle

activité (catéchèse) ou la participation à quelque rencontres festives ou aux grandes célébrations de l'année liturgique – où se superpose l'année civile.

Le régulier et l'occasionnel ne s'opposent pas. Ils expriment les deux formes des comportements religieux actuels. Certes, la paroisse c'est le régulier par excellence, mais la paroisse nouvelle accepte cette nouvelle dimension. Dans l'Eglise comme ailleurs, la valeur des rencontres dépend moins de leur nombre que du sens et de l'intensité de ce que l'on y vit.

D. Clercs et laïcs : le partage des ministères

L'Eglise semble avoir, poussée par la baisse de nombre des prêtres, approfondi et renouvelé les interrogations autour de la question des ministères. Les conditions actuelles de pratiques, de dissémination, de dispersion mettent en cause les habitudes que la théologie avait justifiée. Lorsque le christianisme et dans le cas qui nous intéresse, le catholicisme, devient minoritaire ou dispersé, le débat de la diversification des ministères est réactivé, comme ceux de la définition des compétences et du partage dans la prédication, dans l'administration des sacrements ou encore du point de vue symbolique et unitaire. A cela s'ajoute également deux interrogations, enchevêtrées, dont la portée ecclésiologique et pratique n'est pas négligeable : l'exercice personnel et collégial des ministères et celle de la part qu'y prennent les clercs (professionnels) et les laïcs (bénévoles). La viabilité des communautés fut l'enjeu de la recomposition engagée à Saint Etienne. L'existence de chaque paroisse est fondée sur la présence d'un prêtre en ayant la charge. L'adéquation précaire du nombre de prêtres (283) à celui des paroisses en 1996 (244 dont 175 « incardinés » au diocèse) fut une des raisons majeures de la recomposition paroissiale. Six ans plus tard et malgré une recomposition qui inversait la tendance avec un nombre de prêtres (227) bien supérieur à celui des paroisses (29), les problèmes n'étaient pas totalement réglés : plus des deux tiers des prêtres avaient plus de 65 ans. Ce constat rend difficile le maintien d'une pastorale dynamique et missionnaire et les prévisions à l'horizon 2020 où l'équilibre entre nombre de prêtres et paroisses nouvelles sera parfait ne font qu'illustrer cette baisse irrémédiable du nombre d'ordination et par conséquent, l'incapacité de maintenir un nombre élevé de paroisses. D'autres faits émergent, comme autant de champs investis par l'institution :

- dans le vaste éventail des ministres professionnels ou bénévole, reconnus, ordonnés à titre personnel ou comme membres d'une équipe pastorale, la charge ne doit pas être considérée comme une charge à vie
- la diversité des tâches, des statuts et des situations correspondant à des ministères diversifiés exige une formation initiale mais aussi une formation, « continue ».
- afin d'éviter de constituer des équipes paroissiales aux pouvoirs cléricaux forts, l'Eglise doit investir dans la formation des adultes, comprise comme un approfondissement de l'intelligence de la foi

Ces quelques conclusions ont un écho dans les objectifs de la recomposition du diocèse de Saint Etienne ¹³³ et ont un impact territorial direct, car la formation exige aussi des lieux créant une nouvelle centralité qu'il s'agit à la fois de situer, dans le diocèse : le centre

diocésain de formation établi dans la paroisse de notre Dame de la Joie et dans chaque paroisse : relais ou maisons paroissiales.

Regroupées sous la FARE (formation des adultes en responsabilité ecclésiale), les modalités de formation sont apparues très structurées. L'outil complémentaire est la Bibliothèque Andreï Roublev. L'attention est surtout portée sur la pastorale sacramentelle et liturgique et la « formation pour tous ». Si la première insiste sur ce qui légitime et inscrit le croyant dans l'Eglise, la seconde elle, est plus proche des communautés dans la mesure où il s'agit de rencontres plus ou moins fréquentes entre les membres des équipes paroissiales et de mouvements. Le nouveau découpage territorial a conduit à la création de véritables « micro-centres de formation » appelés FLORE (formation locale pour une responsabilité ecclésiale). Ils regroupent les équipes relais de différentes paroisses nouvelles et contrairement à la totalité des formations proposées au centre diocésain, celles de ces relais FLORE sont « à la carte », suivant les attentes et les caractéristiques propres à chaque équipe relais demandeuse.

Les deux modalités d'organisation, territoriale et en réseau sont très clairement identifiables dans le cas stéphanois. Pensée à l'échelle du diocèse tout entier, la formation est imposée par les instances locales. Elle crée un territoire qui se trouve être calqué sur celui des paroisses nouvelles : Un centre unique et des relais. Dans chacune d'entre elles, l'équipe paroissiale envoie en formation l'animateur ou l'animatrice concernée. Suite à celle-ci, les modalités pour un meilleur exercice décidées sont appliquées à chacune des paroisses, sans prise en compte des réalités locales. Le découpage en paroisses nouvelles, a produit lui une formation en réseau, avec ses polarités, les relais FLORE et ses nouvelles structures spatiales nées d'un regroupement temporaire mais existant des paroisses concernées.

La territorialisation du service de la formation à Saint Etienne, illustre cette réalité d'une Eglise « classique », territorialisée et une autre, complémentaire, structurée en réseaux.

E. Les cercles et les réseaux

La dissémination des chrétiens appelle donc à une conversion des mentalités et bouscule les stratégies paroissiales qui avaient jusqu'à aujourd'hui, fait leurs preuves. La recomposition des paroisses illustre un décalage qui a existé –et existe toujours entre les habitudes, les rythmes, les préoccupations paroissiales et les comportements et attentes actuels. La dispersion se double d'un isolement croissant de certains.

Durant toute la période que l'on regroupe sous le terme de « chrétienté » (du Moyen-Age à la seconde moitié du vingtième siècle), c'est une conception de l'Eglise assemblée et une stratégie de rassemblement qui ont donné aux chrétiens la possibilité d'appartenir à une communauté locale ainsi que le sentiment et la conscience d'être un élément d'une communion plus vaste. Le système paroissial a donné de l'Eglise une image en cercles, cercles plus ou moins juxtaposés ou imbriqués hiérarchiquement mais

¹³³ se reporter aux chapitres 3 et 4 des ORIENTATIONS DIOCESAINES intitulés : MINISTERES et FORMATION mais aussi au fascicule « *Equipe et conseils dans la paroisse nouvelle* » Sept 98

aussi de « poupée russe ». De la paroisse au secteur (regroupement de paroisses voisines), jusqu'au diocèse... Ainsi la paroisse de Villars était un élément d'un secteur composé de trois paroisses, lui-même élément du diocèse de Saint Etienne, faisant lui partie de la Région Apostolique Centre-Est, subdivision de l'Eglise de France, elle-même, composante de l'Eglise universelle. Cette organisation hiérarchique se trouvait compléter par celle des mouvements ou des communautés, faisant appel à des populations disposées géographiquement sur différents territoires, ou regroupés en un lieu unique. Autant de cercles différents les uns des autres qui cherchent à s'accorder sans engendrer – ou du moins en essayant, un pouvoir centralisateur. Ces cercles ont eu tendance à défendre des frontières et à se replier sur leurs propres particularismes. Le tout dans un relatif équilibre, garantissant la pérennité de l'Eglise. Or, le temps passant, ils définissaient et circonscrivaient des solidarités qui ne tenaient plus compte de la diversité et de la dispersion – dans tous ses aspects- des chrétiens sur un même territoire. L'équilibre fut rompu.

Parallèlement, se sont constitués, dans l'interparoissial des groupes et des communautés nouvelles, traduisant des comportements et des territorialisations nouvelles. C'est aussi pour encadrer cela que les paroisses nouvelles ont adoptées à Saint Etienne, pour principe, celui de la « communion des communautés ». La recherche de cet équilibre et la volonté d'un horizon commun résument les buts poursuivis par l'institution.

Faire place dans l'Eglise, à ces réseaux, n'est pas une idée neuve mais elle a pu paraître perturbatrice et non créatrice de renouvellement. Le diocèse Stéphanois dans sa recomposition s'est doté de structures assurant une certaine gestion de la mobilité en créant notamment, dans chaque paroisse nouvelle, des « maisons paroissiales » véritables relais . Le réseau met l'accent sur une autre proximité que celle de la géographie. Il évolue dans un espace où l'importance des quadrillages territoriaux dessinés par les grandes institutions est relativisée. La dissémination a aussi amené à développer des structures capables de diversifier les relations et les tâches, de susciter des rencontres ou des rassemblements, de proposer une réflexion, des recherches communes ou une formation. Cercles et réseaux dessinent des manières différentes d'être ensemble qui ont tout à gagner à s'interpréter sans se confondre. Réinterpréter les structures de l'Eglise ou réinventer la paroisse permet d'expérimenter des solutions dans la recherche de la bonne réponse.

Le type idéal de la paroisse, communauté naturelle ou *Gemeinschaft*, caractérisée par un fort sentiment d'appartenance, illustrant une autarcie économique, sociale et culturelle est obsolète. Mais elle n'a pas disparu pour autant. Recomposée, restructurée, étendue, la paroisse est passée de la conservation à la reconquête. La première recomposition paroissiale date de 1972, ce fut celle du diocèse de Belley-Ars. En 2002, sur les 77 diocèses concernés par ce phénomène, 39 avaient achevé leur réaménagement. Saint Etienne était un de ceux-là. L'Eglise locale s'est inscrite dans cette mutation en s'efforçant de donner l'image d'une dynamique interne.

De territoire en 1917 puis communauté en 1983, la paroisse se définit aujourd'hui comme un ensemble humain de fidèles – au sens large du terme- assez nombreux – le seuil semble être de 20000 habitants- suffisamment cohérent. C'est une communauté

représentative de son lieu de vie. Tout concourt à penser que le territoire n'a plus pris en compte lorsque l'on parle de paroisse et que seule sa dimension communautaire compte pour la définir.

Cependant, nous pensons que c'est au moment où l'Eglise et toute la société relativisent le territoire que la question sociale, donc religieuse dans la mesure où elle en est une composante, devient une question de territoire ! La paroisse nouvelle reste une localisation. Elle a une dimension, est régie par des logiques d'organisation et de fonctionnement. C'est une production de l'histoire d'une société locale. De territoire, elle en conserve la principale caractéristique : le produit d'un processus d'appropriation par un groupe –même si les intérêts divergent- et le cadre de fonctionnement d'une des dimensions de la société : le religieux. Le territoire de la paroisse a changé, les rapports ne sont nullement supprimés, ils sont modifiés.

Tout au long de cette étude, nous avons montré que l'individualisation, la subjectivisation, des croyances et des pratiques religieuses restaient difficilement contrôlables. Ces phénomènes produisent une multiplication de micro communautés affinitaires et d'agrégations temporaires. La paroisse nouvelle est la structure par laquelle l'Eglise répond à la recomposition des territoires en canalisant ces rassemblements dans une logique territoriale. Elle esquisse un changement sans précédent dans la conception de la religion, telle qu'elle est vécue par les populations.

CONCLUSION

Dans une approche du territoire pertinente et sans prétendre régenter les sociétés locales comme cela l'était au temps de la civilisation paroissiale, c'est à travers le concept de paroisse nouvelle tel qu'il est appliqué au diocèse de Saint Etienne, que l'Eglise semble pouvoir réussir à s'adapter à la recomposition des territoires. Ainsi, elle concilie une nécessaire adaptation à la modernité au maintien d'une présence locale par le biais d'héritages patrimoniaux et culturels.

L'enjeu des recompositions paroissiales est l'émergence de structures correspondant aux processus contemporains d'une socialisation et d'une territorialisation religieuse alignées sur celles de la modernité. L'Eglise devient l'institution, comme la paroisse nouvelle le lieu, où se cristallisent de multiples trajectoires individuelles, aux aspirations différenciées. Si la perception des recompositions paroissiales semblait fondée sur un sentiment de peur, de menace ou de regret face à un paysage religieux en pleine mutation, les acteurs locaux ont privilégié au contraire une démarche stratégique construite sur la notion de chances à saisir. Chaque pratique, territoriale ou en réseau, individuelle ou collective est une potentialité d'inscrire le religieux dans la trame de la vie quotidienne et de sortir l'Eglise de son statut de « service public spécialisé » vers lequel elle dérivait. Cette vision positiviste peut s'apparenter au test de Kobayashi Maru¹³⁴ dans la mesure où il renverse complètement les données, faisant des composantes d'un échec

¹³⁴ Ce test pratiqué aujourd'hui au sein de la NASA ou dans beaucoup d'autres domaines aux Etats Unis est inspiré de STAR TREK : LA COLERE DE KHAN. Il s'agit d'un test de personnalité visant à observer les réactions d'un sujet face à une situation sans échappatoires. La seule solution étant de reprogrammer la simulation.

certain, les occasions d'une réussite.

La figure caractérisée par l'obligation, la fixité, la dimension communautaire et des pratiques institutionnalisées n'est plus d'actualité. Aujourd'hui, la multitude des comportements religieux convergent vers le modèle du pèlerin, à savoir : des pratiques volontaires, autonomes, modulables et individuelles. Ce constat rend inutile un nouveau quadrillage, même à une autre échelle, basé sur la même approche. Les deux figures du pratiquant et du pèlerin sont autant de régimes du temps et de l'espace distincts. Le premier est synonyme de stabilité, de communauté; le second, de mobilité, de parcours, d'itinéraires et de regroupement ponctuel.

Le travail conduit sur les paroisses nouvelles de l'agglomération stéphanoise a permis de mettre en évidence la tendance à l'individualisation et à la subjectivisation des croyances et des pratiques. Les structures territoriales s'en trouvent à présent co-produites et co-validées par l'institution et les populations locales. Les comportements identifiés peuvent être élevés au rang de généralités : un profond désir d'enracinement afin de trouver une filiation, une appartenance mais conjointement, une volonté tout aussi profonde de changement, d'innovation. Etre catholique revient à décliner une identité culturelle bien plus que pour indiquer une appartenance à une Eglise institutionnelle. Les populations interrogées admettent un « commun », un passé, une tradition, une culture mais veulent être éloignées de tout ce qui revêt un caractère doctrinal, organisationnel. Ce refus de toute obligation, d'encadrement est rapidement contre balancé par le besoin contraire, de contact, personnalisé et privilégié avec l'institution. Le rite apparaît comme le trait majeur de la religiosité moderne. Ce bricolage religieux ne peut être conforme aux modalités d'actions, aux structures territoriales de l'Eglise si les demandes sont pensées comme émanant de catholiques pratiquants.

En ayant assimilé le fait que les repères d'espace et de temps ne sont plus les mêmes pour tous, l'institution diocésaine a impulsé une dynamique territoriale qui ne fait pas l'impasse des conflits internes et prend le temps de la concertation. Nous avons constaté une articulation des synergies entre une pastorale de vie locale, de proximité et une plus fonctionnelle, de réseaux. Relais, mouvements, communautés nouvelles, lieux de spiritualité, pèlerinages, offices dominicaux semblent cohabiter dans cette « communion de communautés ». Cependant, la montée de l'individualisme religieux, la baisse générale des pratiques ont contribué à renforcer l'affirmation et la pluralisation des régimes communautaires. Il s'ensuit une superposition de constructions, donc un maillage territorial plus important. Les rapports entre l'Eglise et les territoires ont fondamentalement changé : il n'est plus question d'encadrement mais d'accompagnement.

Ainsi, le travail à non seulement validé l'hypothèse de départ en mettant en avant le passage d'un modèle traditionnel de proximité identité à une nouvelle territorialisation. Mais il nous a aussi conforté dans notre point de vue : la conception territoriale ne s'est pas effacée au profit d'une dimension communautaire moins enracinée dans le local. Le passage d'une religion du temps ordinaire, à laquelle correspondait le système paroissial, à une religion des temps forts a induit une nouvelle territorialisation, traduction d'un vécu temporel et spatial nouveau. La proximité y est toujours aussi importante mais choisie et la dimension communautaire persiste mais de manière temporaire. La paroisse nouvelle est la structure territoriale qui assure la conservation de la charge symbolique de la

paroisse ancestrale au travers du maintien d'espaces de rencontre, une pastorale de proximité et la mise en commun des moyens et des outils, en réseaux, pour répondre à des pratiques diversifiées et dispersées dans le temps et l'espace. Elle conjugue par une sorte de compromis entre l'institution et la population, une pastorale ciblée, fonctionnelle avec la mobilisation d'une communauté de vie. Cependant, comme cela était esquissé en introduction et approfondie tout au long de cette thèse, les rapports entre l'Eglise et les territoires sont entrés dans une phase de rupture. Les recompositions paroissiales actuelles n'en sont qu'une première adaptation. Ces conclusions nous rapprochent des positions défendues dans de nombreux travaux. Notre étude a démontré que « **la surimposition aux nouveaux espaces paroissiaux suffisamment vastes, de structures en réseaux complémentaires paraît mieux à même de répondre aux besoins de groupes humains dont les espaces de références échappent désormais aux contiguïtés spatiales** ¹³⁵ »

A l'heure où un premier bilan va être réalisé par les instances diocésaines stéphanoises, nous pouvons nous demander si l'évolution ne va conduire à une concentration ou à une diversification des modèles ? L'organisation et le fonctionnement de l'Eglise catholique correspondaient à un moment précis de l'histoire des sociétés, occidentales du moins. Ce modèle standardisé s'adressait de façon identique à tous les fidèles, dans un processus de réception passive. Point de vue que nous partageons avec Gilles ROUTHIER ¹³⁶. Aujourd'hui, la diversité des comportements religieux, la volonté de participation, de co-production des pratiquants, placent l'institution devant un dilemme : tenter de conserver un modèle d'action plutôt unique – la paroisse nouvelle-, en intégrant et nivelant les différences ; soit proposer des réponses différenciées selon les prestations dispensées, les communautés ou les périmètres. Sans prétendre à l'universalité des conclusions de cette étude, nous pouvons avancer que c'est au niveau de chaque paroisse nouvelle que les arrangements seront réalisés et non à l'échelle d'un diocèse tout entier. Nous sommes passé de la paroisse territoire à la paroisse territoires.

¹³⁵ p.181 in MERCATOR P, 1997 « *La fin des paroisses* » Paris, Desclée de Brouwer.

¹³⁶ « *De multiples lieux pour faire Eglise aujourd'hui* », op, cité plus haut.

ANNEXES

ANNEXE 1 : DONNEES CHIFFREES PAROISSES DE L'AGGLOMERATION STEPHANOISE

L'ADAPTATION DU SERVICE DE L'EGLISE CATHOLIQUE A LA RECOMPOSITION DU TERRITOIRE DE L'AGGLOMERATION STEPHANOISE

DONNEES CHIFFREES PAROISSES SAINT ETIENNE	Bienheureux Antoine Chevrier	Notre Dame de la Joie	St Vincent de Paul	St Etienne	Ste Blandine	St Benoît	St Matthieu	St Luc
LITURGIE SACREMENTS								
Baptêmes nouveaux nés								
Nombre d'équipes de préparation	1	1	1		1	5	3	3
Nombre de membres	20	7			4	10	11	7
Baptêmes enfants adolescents								
Nombre d'équipes de préparation	1	1			1	3	1	1
Nombre de membres	2	3			2	9	2	3
CONFIRMATION JEUNES								
Nombre d'équipes de préparation	1	1			1		1	2
Nombre de membres	1	5			1		1	4
Mariages								
Nombres d'équipes de préparation	1	1			1	3	1	1
Nombre de membres	8	6			7	6	4	4
Funérailles								
Nombre d'équipes de préparation	2	2				1	3	7
Nombre de membres	16	12			4	6	14	20
Nombre de baptêmes dans l'année	140					78	115	
Nombre de mariages dans l'année	51					21	33	
Nombre de funérailles dans l'année	154					168	148	
Nombre d'animateurs en pastorale		1			1	1		
EVEIL EN MILIEU POPULAIRE								
Nombre de familles rejointes		20			10		30	74
Nombre d'équipes régulières		2	1				2	10
Nombre d'animateurs en pastorale			3					
ACCUEIL								

COMMUNICATION								
Lieux d'accueil du public	3	3			4	3	3	4
Nombre de membres "accueil"	30	16			20	20	13	27
Nombre de membres "communication"	6	7			5	6	5	7
Publications paroissiales								
Tirage	680	1000			500	850	850	600
Fréquence	Bi mens	mens			mens	Hebd	Hebd	mens
Nombre animateurs en pastorale						1		
DIMENSION CATECHUMENALE FORMATION								
Baptêmes eucharistie adultes								
Nombre d'équipes de préparation	5	3	1	1	1	2	1	
Nombre de membres	12	15	8		5	6	4	
Confirmation adultes								
Nombre d'équipes de préparation	1	1					1	
Nombre de membres	5	14					3	
Recommençants								
Nombre d'équipes de préparation	2	2			1			
Nombre de membres	10	10			4			3
Groupes bibliques								
Nombre d'équipes	3	1					2	
Nombre de membres	40	10					30	
Formation (nombre de personnes)	1	25			2		25	5
Nombre d'animateurs en pastorale	1	1						

L'ADAPTATION DU SERVICE DE L'EGLISE CATHOLIQUE A LA RECOMPOSITION DU TERRITOIRE DE L'AGGLOMERATION STEPHANOISE

	BAC	QU	MIS	NDJ	E	M	IS	SVP	E	M	I	SE	E	M	IS	SB	E	M	I	SBt
	IPES	MBRES	OLLES	QUIPES	MBRES	OLLES	QUIPES	MBRES	OLLES	QUIPES	MBRES	OLLES	QUIPES	MBRES	OLLES	QUIPES	MBRES	OLLES	QUIPES	MBRES
MONDE OUVRIER																				
ACE	1	8															2	15		
ACO			6		2	16											1	8	3	
JOC / JOCF			1				4											8		
MONDE RURAL																				
ACE																				
ACGF																				
CMR																				
MRJC																				
INDEPENDANTS																				
ACI	1	8			3	30														
EDC																				
JIC																				
MCC					1	6														
SANTE																				
Amitié espérance																				
Cercle d'amitié					1	30														
Chrétiens & SIDA																				
Croisade des aveugles							2												2	
FCPMH			1				4													
Main dans la main																				
Lourdes Can Esp					1	3														5
AC générale																				
ACGF					1	10											1	10		
MCR			2	32	2	35														
VEA			1	6																
Emmanuel	1	8					3										1	10		
Fondation monde nouveau																				
Foyers mixtes			4																	

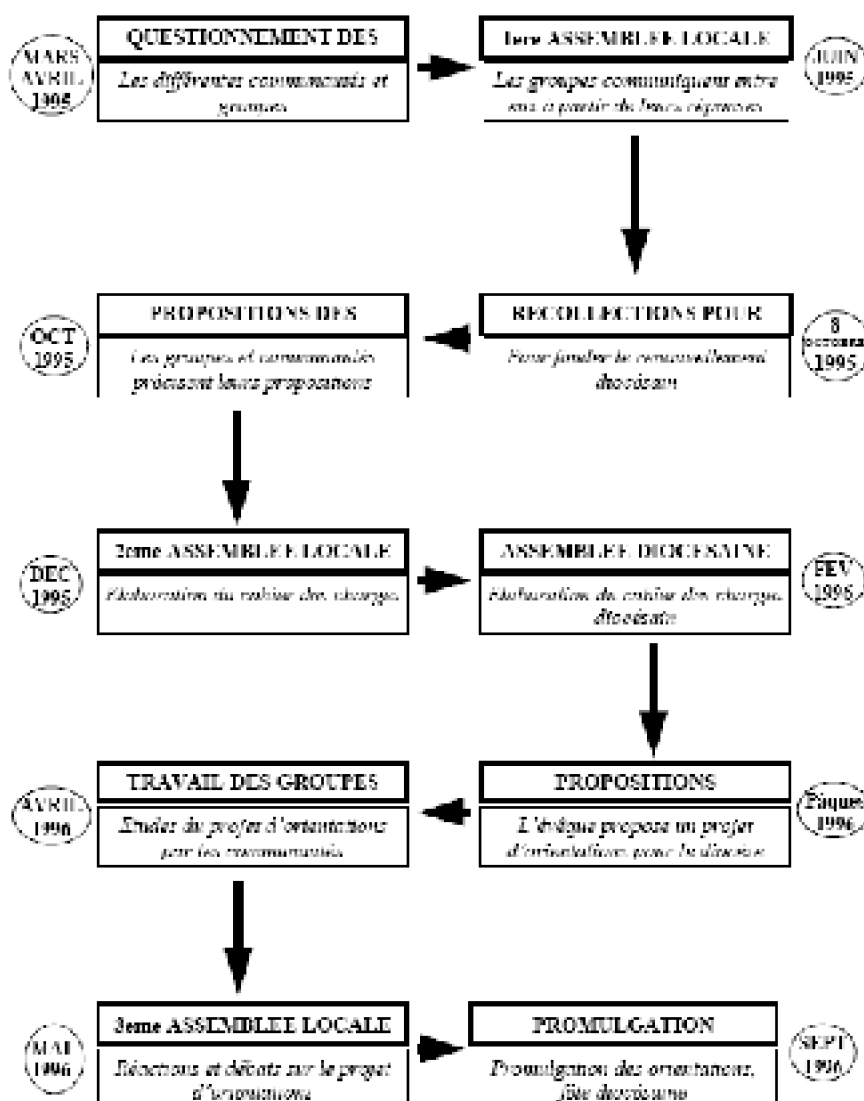
L'ADAPTATION DU SERVICE DE L'EGLISE CATHOLIQUE A LA RECOMPOSITION DU TERRITOIRE DE L'AGGLOMERATION STEPHANOISE

	BAC	EQUIPES	MEMBERS	IS	NDJ	EQUIPES	MEMBERS	IS	SVP	EQUIPES	MEMBERS	IS	SE	EQUIPES	MEMBERS	IS	SB	EQUIPES	MEMBERS	IS	SB	
EDUCATION CULTURE																						
Radio Espérance					1																	
Chrétiens Ens Pub		1	4																			
Equi Enseignantes							5															
END Jeunes																						
Focolari				2			4															
FSCF					1	200											1	800				
JPF				1	1	15																
MEJ				1	2	12																
Patro St Joseph																						
Scouts de France		4	40		4	50																
Guides de France																						
Sct Gdes Europe							10										1	50				
Sct Unitaires de F																						
Vacances Accueil																						
SANTE					1	60																
Sourds malentend																						
Aveugles Soignants							2															
Autres...																						
SOLIDARITE																						
AED																						
CCFD				4	1	15											1	6				
Hospi Lourdes		1	12		1	15	10														10	
Justice et Paix				1			3															
Malte																						
Pax christi																						
SOS					1	20											2	12				

Sté St Vincent		1	10			1	15										1	8		
Divers		4	34	4																

	BAC	E	M	IS	NDJ	E	M	IS	SVP	E	M	I	SE	E	M	IS	SB	E	M	I	SBt
		Q	E	O		Q	E	O		Q	E	S		Q	E	O		Q	E	S	
		U	M	L		U	M	L		U	M	O		U	M	L		U	M	O	
		P	B	E		P	B	E		P	B	E		P	B	E		P	B	E	
		E	R	S		E	R	S		E	R	S		E	R	S		E	R	S	
		S	E	S		S	E	S		S	E	S		S	E	S		S	E	S	
FAMILIE VIE																					
RELIGIEUSE																					
AFC				2				6													
END						3	27														
Espérance et vie				1				2													
Foi et Lumière				2				10										1	30		
Mère Miséricorde				1				4													
Ste Françoise Rom																					
Vivre et Aimer				4																	
Aides aux prêtres								2													
Amitiés Mariales																					
Comp St François								1													
Frat Chde Foucault				1																	
Frat Fransiscaine																					
Gr Prière		2	70					20													
Renouveau																					
Equipes du Rosaire																					
Marie Reine																					
immaculée																					
Sté St Fr de Sales																					
Vie Chrétienne								3													
Apôtres de la Paix								4													
COMMUNAUTES				2					4				9					2	7		5
RELIGIEUSES																					
Rédemptionnistes						1	7														
S ND						1	13														
S St Joseph						1	5		1												2
S Dominicaines						1	2														
Petites Soeurs de																					
Jésus																					
Capucins																					
Maristes																					1
Sainte Famille																					1

ANNEXE 2 : CALENDRIER DES RECOMPOSITIONS PAROISSIALES DU DIOCESE DE SAINT ETIENNE



ANNEXE 3 : LES CHANTIERS DE LA RECOMPOSITION

CRANTIER N°1: LA SOLIDARITE
REPONSES AU QUESTIONNEMENT
Construire d'écrire les réalités de l'église locale et les chrétiens et les communautés chrétiennes Participer aux rencontres avec les associations de quartiers Implémentation de communautés religieuses pour vivre en proximité avec les gens Création d'une équipe de femmes au foyer en lien avec l'ACU ouverte aux femmes en difficulté Rencontres avec les familles locales pour se connaître Ouvrir l'école à des actions humanitaires Accueil des familles, des enfants du coin, aux moments et aux moments de village
LA PAYSAGE DIOCÉSAIN: DES CHRÉTIENS ENGAGÉS
<p>La solidarité vécue au quotidien. Là où ils vivent et travaillent, dans les villages, les quartiers, au travail, à l'école, de nombreuses chrétiens sont présents et engagés dans les réseaux, les groupes et cercles, où ils sont activement impliqués, politiques ou sociaux. Ils, ils agissent contre les effets et les causes de la pauvreté localement</p> <p style="text-align: center;">ou dans une dimension internationale</p> <p>Les membres de l'Université MD de Loudeba et de Loudeba Centre d'expérience permettent chaque année à de nombreux étudiants de vivre une démarche communautaire de gestion de la solidarité internationale grâce au CCAD</p> <p>Des catéchistes travaillent à la transmission de la foi auprès des jeunes et d'adultes handicapés. Au sein d'organismes ou de mouvements tels que <i>Christus Regis</i>, <i>Plus Christé</i>, ou l'<i>OCOF</i>, des chrétiens militent pour la paix, la justice et les droits de l'homme.</p> <p>Des chrétiens font le choix d'habiter des quartiers difficiles et de dialoguer avec des communautés. Les couples <i>Adoptive Adorateurs</i> œuvrent dans cette dynamique.</p> <p>Des équipes d'enseignants ou de professeurs visitent les malades des maisons de soins, les personnes âgées des résidences ou les prisonniers de la maison d'arrêt.</p> <p>La coopération communautaire avec les chrétiens catholiques à la mission</p> <p style="text-align: center;">à l'échelle de nos frontières</p> <p>De nombreux bénévoles œuvrent dans la solidarité au secours d'urgence et à l'édification, au sein de mouvements tels que le <i>Service catholique</i> ou la <i>Société Saint Vincent de Paul</i>...</p> <p>Des personnes sont impliqués en charge dans le cadre de la <i>Fraternité chrétienne</i> de <i>partout</i> <i>travaux et transferts</i>, de la <i>Création des modèles</i>, de <i>Not et l'histoire</i>.</p> <p>Des jeunes vivent l'expérience au sein de l'église.</p> <p>Des chrétiens mangent des réponses à de nouveaux défis au sein d'associations telles <i>Christus Regis</i>.</p>
DYNAMIQUES À AMPLIFIER, COORDONNER ET FAIRE NAÎTRE
INFORMER sur la pauvreté et les situations d'exclusion ANALYSER leurs causes et leurs manifestations FORMER et FINANCER à la culture de l'évangile de l'Évangile AGIR avec d'autres, dans la société, pour relever le défi de la pauvreté. Rendre plus efficace le présentement plus personnel composition au COORDONNER les actions et les organismes de solidarité au sein des communautés chrétiennes PROPOSER LA FOI et Jésus-Christ à tous, au cœur de ce qu'ils vivent VIVER LA SOLIDARITE entre les communautés chrétiennes

L'ADAPTATION DU SERVICE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE A LA RECOMPOSITION DU TERRITOIRE DE L'AGGLOMERATION STEPHANOISE

CHALLENGES: LES COMMUNAUTÉS

REPONSES AU QUESTIONNEMENT

Favoriser les rencontres d'équipes de paroisses voisines
Créer des lieux de célébration évènements, catéchèses, dynamiques, donnant aux jeunes envie d'y participer
S'organiser pour mettre des voitures à la disposition de ceux qui ne peuvent aller à la messe dans une autre paroisse
Ne pas défluer les paroisses dans des secteurs de plus en plus excentrés
Célébrer une messe pour le défunt dans les semaines qui suivent les funérailles
Sensibiliser les problèmes de consommation: Amalgame, ACE, JOCI, Scouts
Renforcer les liens entre paroisses et associations pour organiser des actions variées

LA PAYSAGE DIOCESAIN: DES COMMUNAUTÉS CHRETIENNES DIVERSES

Mariage de l'histoire, une paroisse dans le plupart des villages et quartiers
Des mouvements d'annon catholique, d'éducation en de apartment qui favorisent l'engagement aux différents âges de la vie
Des centres de gestion des biens et des finances qui donnent un sens pastoral à leur action
Des équipes d'intention pastorale dans l'espace rural
La préparation de catéchèses faite à l'intention des enfants excentrés
Des paroisses de l'enseignement public qui articulent leur projet pastoral avec celui des établissements catholiques d'enseignement
Des communautés religieuses significatives
Une formation de plus en plus adaptée pour les chrétiens engagés
Des chrétiens qui de plus en plus travaillent ensemble dans un même secteur, notamment dans les conseils pastoraux
Le vieillissement d'un grand nombre de communautés
Des prêtres anciens nombreux, beaucoup âgés et des diocèses en nombre limité
De plus en plus d'ordres religieux en paroisse ayant reçu une charge particulière par lettre de mission de l'évêque
Des chrétiens laïcs engagés dans la préparation de la liturgie, des sacrements et la célébration des funérailles

DYNAMIQUES A AMPLIFIER, COORDONNER ET FAIRE NAÎTRE

Rassemblement des chrétiens de paroisses, de villages, de quartiers différents, de associations et de groupes variés
La présence, commune de communautés, associations ecclésiales, une volonté à solliciter
Lieu d'annonce
Lieu de visibilité de l'église
Lieu d'enseignement de la foi
Lieu de la rencontre et du partage des groupes et des mouvements différents
Lieu d'attention solidaire aux plus pauvres
Lieu de préparation et de célébration des sacrements
Lieu privilégié de la célébration de l'eucharistie

CHANTIER N°2 - LES MINISTÈRES
RÉPONSES AU QUESTIONNEMENT
<p>La place des femmes et la reconnaissance de leur responsabilité associée au premier service</p> <p>Le besoin d'appeler des jeunes et des adultes pour une paroisse vivante et joyeuse</p> <p>L'appel au ministère de diacre pour des tâches ou des actions précises</p> <p>Un meilleur partage des tâches pour ne pas surcharger toujours les mêmes personnes qui ont accepté de prendre des responsabilités</p> <p>Un usage différent pour le ministère presbytéral</p> <p>Amplifier l'appel à l'ordination presbytérale d'hommes mariés pour le service des communautés</p>
LA PAYSAGE DIOCÉSAIN: UNE DIVERSITÉ DE MINISTÈRES
<p>Les chrétiens laïcs ont des responsabilités de plus en plus nombreuses et cependant il se manque dans beaucoup de lieux</p> <p>Le manque d'âge et le volume de la charge des services de l'Évangile augmentent sans arrêt</p> <p>Tous les laïcs ne peuvent plus facilement accepter des responsabilités de ce type sans certaines conditions...</p> <p>Des ministères d'Équipes d'animation paroissiale ne sont pas toujours acceptés et reconnus par les chrétiens...</p> <p>Dans quelques mouvements, des accompagnateurs laïcs exercent aujourd'hui une fonction jugée essentielle par des paroissiens</p>
<p>Beaucoup de ministères laïcs, les prêtres aspirent à une vie équilibrée et significative, y compris la retraite</p> <p>Des mouvements de jeunes ou des associations diocésaines par manque d'animateurs laïcs, le prêtre fait tout... Là, ce n'est ni suffisant/ Peut-on trouver un autre moyen?</p> <p>Des groupes d'obédience sont à charger pour servir, accueillir et accompagner des ministères nouveaux</p>
DYNAMIQUES À AMPLIFIER, COORDONNER ET FAIRE NAÎTRE
<p>Des chrétiens laïcs qui se forment pour être capable d'accompagner partiellement leur propre groupe</p> <p>Un déploiement des ministères qui permette un réel partage des responsabilités entre laïcs, prêtres et diacres et respecte chacun dans ses compétences et ses capacités...</p> <p>Des nouvelles manières pour les prêtres d'exercer la présidence des communautés paroissiales</p>
<p>Une prise de conscience que le baptême met chacun en situation de service</p> <p>Des animateurs laïcs en paroisse pour l'animation globale des communautés paroissiales</p> <p>Des groupes de chrétiens adultes qui permettent à l'un d'eux une aide de soutien permanent</p>
<p>L'engagement de chrétiens adultes en mouvements qui acceptent d'aider et d'accompagner des mouvements de jeunes et d'enfants...</p> <p>Des équipes proches de la population pour les services liturgiques et sacramentels, collaborent étroitement avec les prêtres et les diacres</p> <p>La recherche et le débat sur le rôle et le besoin de ministères nouveaux pour l'Église et de nouvelles formes d'appel</p>
<p>Des ministères pour la mission « hors les murs »</p> <p>Le recours à un accompagnement des chrétiens laïcs en responsables</p> <p>Des communautés ecclésiales de l'appel aux ministères</p>

CHAPITRE N°4 : LA FORMATION
REPONSES AU QUESTIONNEMENT
<p>Besoins de formation de chaque baptisé pour une bonne intelligence de sa propre foi et une croissance de sa vie spirituelle</p> <p>Besoins de formations pour reconnaître d'autres personnes qui ne partagent pas la foi</p> <p>Besoins d'une formation solide pour tous besoins de responsabilité</p> <p>Effort important pour former à tous les niveaux : mouvements, services, paroisses, organismes diocésains ou synodaux</p>
LA PAYSAGE DIOCESAIN
<p>Les Associations chrétiennes proposent une formation ecclésiale</p> <p>Les mouvements et les services officiels à leurs niveaux et les animations de paroisses, des régions</p> <p>La Formation permanente rassemble les animateurs en paroisses, les diocèses et les prêtres</p> <p>Les formations de secteur donnent les bases d'une formation à la responsabilité</p> <p>La FADa forme près de 1000 personnes</p> <p>Associés laïcs, la FADa (formation d'adultes en responsabilité ecclésiale) et l'École de l'Évangile constituent les premiers éléments du Cycle diocésain de formation</p> <p>Développement de la formation biblique</p>
<p>Des Filles sur l'Église invitent à une formation permanente et continue</p> <p>Les paroisses organisent des rencontres à l'occasion des temps forts liturgiques</p> <p>Le Centre d'études régionales rejoint des universitaires par des débats de foi et de culture</p> <p>Des groupes de personnes chrétiennes s'engagent jusqu'à dans la vie</p>
DYNAMIQUES A AMPLIFIER, COORDONNER ET FAIRE NAÎTRE
<p>La formation, passage obligé et préalable pour vivre sa foi, être disciple du Christ, chemin, vérité et vie</p> <p>La formation, passage obligé et préalable pour prendre des responsabilités</p> <p>La formation, source d'équilibre des pouvoirs et de meilleure reconnaissance des responsabilités</p>
<p>Des étudiants plus âgés se retrouvent dans un contexte de communion</p> <p>Finis ou le dimanche de la spiritualité</p> <p>Des chrétiens forment aux sciences humaines et aux sciences religieuses pour prendre la parole et dialoguer avec le monde d'aujourd'hui</p>
<p>Des propositions pour une formation adaptée à ceux qui ne la demandent pas ou répondent peu aux propositions habituelles</p> <p>Des propositions de formation qui concernent l'ensemble d'une communauté et pas seulement quelques personnes volontaires, notamment dans les paroisses</p> <p>Un projet pastoral de formation, concerté entre mouvements, services et secteurs pour l'évangélisation des 30-40 ans</p> <p>L'utilisation de nouveaux modes de formation, télévisions, radio, vidéos, presse, internet</p> <p>Des formes nouvelles de rassemblement du dimanche qui favorisent une formation : partage d'Évangile, initiation des enfants et des familles, intégration dans une célébration</p>

ANNEXE 4 : LES NEUFS POLES DE LA PASTORALE

- **APOSTOLAT DES LAÏCS**
 - Développer davantage des lieux et temps de convivialité
 - Donner une dimension festive à l'Église
 - Pour une meilleure visibilité de la communauté chrétienne, les laïcs devraient être plus identifiés comme signes de l'Église
 - Lieux et temps de communion de rencontres entre les mouvements et les groupes.

-
- CATECHESE
 - Créer les conditions de rencontre et de l'écoute en des lieux identifiables, à l'occasion des fêtes...
 - Rejoindre l'autre par un meilleur accueil, dans ses lieux et ses rythmes de vie, discerner ses attentes et ses besoins.
 - Changer le manière d'écouter, de proposer et d'accompagner

 - COMMUNICATION
 - Utiliser davantage les outils de communications pour faire connaître l'Eglise et faire passer son message
 - Une formation au langage de la foi
 - Formation au discernement de tous ceux qui prennent des responsabilité et prise en compte de l'expérience spirituelle.
 - Faire place à ceux qui sont hors de l'Eglise, organiser des rencontres hors de l'Eglise

 - PETITE ENFANCE, FAMILLE
 - Améliorer la qualité de l'accueil, en tenant compte du critère de la proximité.
 - Développer d'autres formes et d'autres lieux de rencontres et de partage en maintenant les autres : marches, rencontres....

 - FORMATION, CATECHUMENAT
 - Favoriser la mise en place dans les quartiers de petits groupes de proximité et de partages qui auront le souci de l'accueil des personnes en recherche
 - Susciter dans les communautés une attitude générale faite autant d'écoute et de réception que d'apport et de don, pour assurer un renouvellement réciproque et manifester une Eglise fraternelle.

 - LITURGIE, SACREMENTS
 - Utiliser le temps avant le mariage pour proposer librement un parcours catéchétique
 - Proposer la confirmation à tous ages avec la création d'équipes de préparation dans les paroisses.
 - Proposer une formation chrétienne pour tous
 - Mieux accueillir aux célébrations dominicales et prévoir un dimanche festif
 - Proposer un groupe de parole aux personnes qui ont vécu un deuil

- Impliquer des recommençants dans la manière de penser tout ce qui va être mis en place

· MONDE SCOLAIRE

- Savoir être à l'écoute de chacun et savoir discerner ses compétences pour lui proposer de prendre une place dans son domaine de compétences
- Avoir dans chaque paroisse une personne responsable de l'accueil et veiller à ce que le lien s'établissent entre elle et les communautés de bases

· QUARTIERS POPULAIRES

- Accueil, sensibilité et écoute
- Proposer un groupe d'Eglise qui corresponde le mieux à ce que sont les personnes
- Adapter et personnaliser les parcours de formation

· SANTE, SOCIAL, HANDICAP

- Disponibilité, accueil et écoute
- Présence dans des lieux où se posent des questions de sens de la vie et meilleures passerelles entre les personnes vivant cette présence pour qu'elle soit continue.

BIBLIOGRAPHIE

TERRITOIRE, SOCIÉTÉ, MODERNITÉ, VILLE, SERVICES PUBLICS

- ALLIES P, 1980 « *L'invention du territoire* » Grenoble, PUF, 185p
- ASCHER F, 2002 « *Ces événements qui nous dépassent, feignons d'en être les responsables* », Paris, l'Aube.
- ASCHER F, 1995 « *Metapolis ou l'avenir des villes* » Odile Jacob, Paris, 345p
- BADIE B, 1995 « *La fin des territoires* » Paris, Fayard, 278p
- BAREL Y, 1984 « *La société du vide* » Seuil, Paris
- BAUELLE G (dir), 1995 « *De l'intercommunalité au pays* », l'Aube IATT 116p
- BECK U, 1986 « *La société du risque? Sur la voie d'une autre modernité* » Paris, Aubier
- BLANC JN, 2003 « *Besoin de ville* », Paris, Ed du Seuil
- BLANQUART P, 1997 « *Une histoire de la ville : pour repenser la société* » La découverte, Paris.
- BOSC S, 1997 « *Stratification et transformations sociales : la société française en*

- mutation* » Nathan, Paris
- BOYER R, 1992 « *Anthropologie du sacré* » Mentha, Paris
- CASTELLS M, 2001 « *La société en réseaux* » 3 Tomes, Fayard, Paris
- CASTELLS M, 1973 « *La question urbaine* » François Maspero, Paris, 453p
- Coll, 2002 : « *Lire les Territoires* » , Maison des sciences de l'Homme « Villes et territoires » Tours
- COMTE P (coord), 1994 « *La recomposition des territoires* » Recherches en sciences humaines, n°24, Lyon – Collection Les chemins de la recherche
- DEBARBIEUX B, 1995 « Le lieu, fragment et symbole du territoire », *Espaces et Sociétés*, n°82-83, p13-35
- DI MEO G, 1998 « *Géographie sociale et territoire* » Nathan Université, Paris, 320p, Collection Fac Géographie
- DI MEO G, 1998 « Le territoire, un concept essentiel de la géographie sociale » in HERIN R & MULLER C (dir) « *Espaces et sociétés à la fin du XXe siècle. Quelles géographies sociales ?* » Caen, Les documents de la MRSH de Caen, n°7
- DI MEO G, (dir) 1997 « *Les territoires du quotidien* » Paris, l'Harmattan, 207 p
- DI MEO G, 1991 « *L'homme, la société, l'espace* » Paris, Economica, 319p
- DUBOIS TAINE G & CHALAS Y (dir), 1997 « *La ville émergente* » Ed de l'aube, Paris.
- GIDDENS A, 1994 « *Les conséquences de la modernité* » Paris, l'Harmattan
- GIDDENS A, 1987 « *La constitution de la société* » PUF, Paris, 474p
- GODARD F, 2001 « *La ville en mouvement* » Paris, Gallimard
- GOLDING W, 1983 « *Rites de passages* » Paris, Gallimard
- HABERMAS J, 1988 « *Le discours philosophique de la modernité* », Paris, Gallimard
- JOLIVET MJ, 2000 « *Logiques identitaires, logiques territoriales* » La Tour d'Aigues, ed l'Aube
- LE BERRE M, 1995 « *Territoires* » in BAILLY A, FERRAS R & PUMAIN D (dir) « *Encyclopédie de géographie* » Economica, Paris, p 601-622
- LEVY J, 1993 « *Les apories du territoire* », *Espace Temps*, n° 51-52
- LIPOWETSKY G, 1989 « *L'ère du vide ; essai sur l'individualisme contemporain* », Gallimard, Paris
- MAFFESOLI M, 1988 « *Le Temps des tribus* » Méridiens Klincksieck, Paris
- MARIE M, 1986 « *Penser son territoire ; pour une épistémologie de l'espace local* » in AURIAC F & BRUNET R (dir) « *Espaces, Jeux et Enjeux* » , Fayard, Paris, p 141-158
- MARIE M, 1982 « *Un territoire sans nom, pour une approche des sociétés locales* » Librairie des Méridiens, Paris.
- MAY N, VELTZ P, LANDRIEU J & SPECTOR T, 1998 « *La ville éclatée* » l'aube, Paris, 350p
- PADIOLEAU JG, 2002 « *Le réformisme pervers : le cas des sapeurs pompiers* » Puf, Paris,, 218p
- PIVETEAU JL, 1995 « *Temps du territoire, continuités et ruptures dans la relation de*

- l'homme à l'espace » Genève Zoé 260p
- POCHE B, 1996 « L'espace fragmenté : Elements pour une analyse sociologique de la territorialité » L'Harmattan, Paris
- RONCAYOLO M, 2003 « De la ville et du citoyen », Marseille, Parenthèses
- RONCAYOLO M, 1990 « La ville et ses territoires », Gallimard, Paris
- RONCAYOLO M, 1983 « Territoires et territorialité » Territoires 1, p1-40
- SACK RD, 1986 « Human territoriality, it theory and history » Cambridge University Press 256p - Cambridge Studies in Historical Geography, n°7
- SAEZ JP, 1995 « Identités, cultures et territoires » Paris, Desclée de Brower
- SANSOT P, 1986 « Les formes sensibles de la vie sociale » Puf, Paris
- SARTRE JP 1943 « L'Être et le néant » Gallimard, Paris
- SORRE MAX, 1968 « Rencontres de la géographie et de la sociologie », Marcel Rivière et Cie, Paris
- TAYLOR Ch, 1992 « Le malaise dans la modernité » Bellarmin, (Paris, cerf, 1999)
- TIZON PH, 1996 « Qu'est-ce que le territoire ? » in DI MEO G (dir) « Les territoires du quotidien » l'Harmattan, Paris, p17-34
- TOMAS F, 2003 « La temporalité des villes » Publications de l'Université de Saint Etienne, Saint Etienne
- TOURAINÉ A, 1986 « Les deux faces de l'identité » in TAP P (dir) « Identités collectives et changements sociaux » Privat, Toulouse, p19-26
- VELTZ P, 1996 « Mondialisation, Villes et Territoires » PUF, Paris
- VIARD J, 1994 « La société d'archipel ou le village global » l'Aube, Paris, 127p

RELIGION – SOCIOLOGIE DE LA RELIGION – GEOGRAPHIE ET RELIGION- RECOMPOSITIONS PAROISSIALES

- ACQUAVIVA S & PACE E. 1994. « *La sociologie des religions* » Ed du Cerf. Paris.202p
- ALLEN JP, 1970 « *Catholics in Maine, a social geography* » University of Syracuse, New York 383p
- ALTERMATT U, 1994, « *Le catholicisme au défi de la modernité* », Lausanne, Payot, 395p.
- BARREAU JC & CONNAN F, 1966 « *Demain, la paroisse* », Paris, Le Seuil, 128p
- BEAUBEROT J, 1994 « *Religion et laïcité dans l'Europe des douze* » Syros, Paris, 299P
- BERTAND.JR & MULLER.C(dir)1999. « *Religions et territoires* » L'Harmattan.Paris.

292p

- BERTRAND JR, MULLER C & ELINEAU D « *Remarques géographiques sur l'aménagement des territoires de l'église catholique* » participation au colloque Territoires et Citoyenneté, 21 & 22 octobre 1997, Paris
- BERTRAND JR, 1997 « *Eléments pour une géographie de la religiosité* » Norois
- BONNEVILLE M, (art), 2001 « *Les paroisses entre ancienne et nouvelle figures de la proximité* » in Les annales de la recherche urbaine, n°90 , p 190-198
- BORRAS A. 1996 « *Les communautés paroissiales* » CERF. Paris. 345p
- BOURDIEU P, 1971 « *Genèse et structure du champs religieux* » Revue française de sociologie, n°12/13
- BOULARD F, 1966, « *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* », Paris, Editions ouvrières, 160p.
- BRECHON P, 1990 « *Sondages et pratique religieuse : l'expérience grenobloise* » Archives des sciences sociales des religions, n°72
- CHAMPION F & HERVIEU LEGER D, 1990 « *De l'émotion en religion, renouveau et tradition* » Paris, Le Centurion, 254p
- CHAREYRON G. 1990, « *Politique et religion : Protestants et catholiques de la Haute Loire* », Institut d'Etudes du Massif Central. Clermont Ferrand, 295 p
- CHEVALIER A, 1992 « *La paroisse post-moderne : faire l'Eglise aujourd'hui* » Québec, Editions Paulines, 372p
- CHOLVY G & HILAIRE YM, 1989 « *Histoire religieuse de la France contemporaine 1930-1988* » Toulouse, Editions Privat.
- CHOLVY G (dir), 1988 « *Le patronage, ghetto ou vivier ?* » Paris, Nouvelle Cité
- CLAVAL P, 1992 « *Le thème de la religion dans les études géographiques* » Géographie et Cultures, n°2 p85-110
- Coll 1996 « *Ville et religions* », Urbanisme, n° 291, novembre décembre, p46-91
- Coll, 1993 « *La paroisse : fiches de réflexion* » Documents Episcopat, N°8-9, Paris
- Coll, 1982 « *Un nouveau phénomène: la multiplication des groupes religieux (un éclairage pour les catholiques)* », Comité régional de la Bible Rive-Sud, Diocèse de Québec
- COMBY J, 1993 « *Histoire de la paroisse* » in La paroisse, fiches de réflexion, Documents de l'épiscopat, n° 8-9, Mai
- DAUVILLIER J. « *Les Temps apostoliques* ». Tome 1, Coll : Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en occident. Sirey, Paris. 735 p
- DEFONTAINES P, 1948 « *Géographie et religions* », Paris, Gallimard, 432p Collection Terre humaine, n°21
- DELUMEAU J 2003 « *Guetter l'aurore : un christianisme pour demain* » Grasset, Paris 284p
- DELUMEAU J (dir)1993, « *Le fait religieux* » Ed Fayard. Paris. 782p
- DELTEIL G & KELLER P. 1995. « *L'Eglise disséminée* » CERF. Paris. 321p
- DENEFLÉ S, 1997 « *Sociologie de la sécularisation- Etre sans religion en France à la*

- fin du XXe siècle* » Paris, L'Harmattan, 304 p
- DONEGANI JM, 1993 « *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme catholique dans le catholicisme français contemporain* » Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques
- DONEGANI JM & LESCANNE G, 1986 « *Catholicismes en France* » Paris, Desclée de Brouwer et Bayard
- DORY D, 1993 « *La géographie des religions – contexte et perspectives* » Social Compass, Vol 40, n°2
- DURKHEIM E, 1979 « *Les formes élémentaires de la vie religieuse* » Paris, PUF
- Compte rendu de la journée d'étude organisée par l'Association Française de sociologie religieuse, 23 septembre 1997, Paris
- ELINEAU D, 2000, « *Eglise, sociétés et territoires : paroisses et paroissiens dans les pays de la Loire* » Thèse de Géographie, Université du Maine, 428p
- ELINEAU D, 1997, « *Paroisse et clergé à la fin du XXe siècle* », Article, Norois n° 174 p331-336
- ESO CNRS (Espaces géographiques et sociétés) 1994, « *Géographie et structures d'Eglise, paroisses : quelles communautés ? Quels territoires ?* », Le Mans, centre de l'Etoile, journée d'études du 30 mai, brochure de 63 pages
- GAGEY H.J. 1999 « *La nouvelle donne pastorale* » Les Editions de l'Atelier. Paris. 144p
- GASNIER A « *Les recompositions paroissiales actuelles dans les diocèses de l'ouest de la France* » contribution au colloque « *Le diocèse, espaces-représentations-pouvoirs* » 13-15 novembre 1997, Blois
- GAUCHET M, 2003 (art) « *Quel rôle pour les institutions religieuses dans une société sortie de la religion* » Transversalités - septembre
- GAUCHET M, 1985 « *Le désenchantement du monde ; Une histoire politique de la religion* », Paris, Gallimard.
- GOULET J, 1987 « *Construire une science de la religion* », Montréal, Fides.
- GUERIN P, 1981 « *La paroisse pour quoi faire ?* » Paris, Cerf
- HANOTEL v, 1995 « *Les cathos* » Paris, Plon, 291p
- HENNEBELLE Guy, 1995 « *Dépassées, les valeurs catholiques?* » Arléan-Corlet, 199p Collection Panoramiques
- HERVIEU LEGER D 2003 « *Catholicisme, la fin d'un monde* » Bayard, Paris, 335p
- HERVIEU LEGER D 2001. « *Sociologies et Religions* » PUF, Paris, 289p.
- HERVIEU LEGER D 1999 « *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* » Flammarion, Paris, 290 p
- HERVIEU LEGER D 1993 « *La religion pour mémoire* » Cerf, Paris, 273p
- HERVIEU LEGER D. 1990 « *Christianisme et modernité* » CERF, Paris, 322p
- ISAMBERT F.-A, 1982 « *Le sens du sacré. Fête et religion populaire* », Paris, Les Éditions de Minuit, , 314 pp
- ISAMBERT FA & TERRENOIRE JP, 1980 « *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France* » Paris, CNRS, 187p

- ISAMBERT FA, 1979 « *Rite et efficacité symbolique* », Paris, Cerf
- JUNG C G, 1959 « *psychologie et religion* », Paris, Éditions Buchet-Chastel/Corréa,.
- KONG L, 1990 « *Geography and religion : trends and prospects* » Progress in Human Geography, vol 14
- LAMBERT Y & MICHELAT G (dir), 1992 « *Crépuscules des religions chez les jeunes ?* » Paris, l'Harmattan, 264p- collection Logiques sociales.
- LAMBERT Y & WILLAIME JP, 1986 « *La vie religieuse : nouveaux modes d'insertion locale* » in « Programme d'Observation du changement social, l'esprit des lieux, localités et changement social en France » Paris, Ed du CNRS
- LAMBERT Y, 1985 « *Dieu change en Bretagne. Le catholicisme à Limerzel de 1900 à nos jours* » Paris, Cerf
- LECOQUIERRE B & STECKB, 1999 « *Pays émergents, paroisses recomposées. Repenser le découpage du territoire* » Géographie et cultures, n°3, L'Harmattan, Paris
- LES CAHIERS MILLENAIRE 3 « *Cultes, cultures et laïcité sur l'espace commun* » n° 23, Grand Lyon Prospective, Lyon, Juin 2001
- LESCANNE G & DONEGANI JM, 1986 « *catholicismes en France* » Paris, Desclée et Bayard, 287p
- LETURCQ H & MULLER C, 1987 « *Les comportements religieux dans le diocèse de Sées* » l'Eglise dans l'Orne, n° 15, 16, 17
- LONGCHAMP A. 1992. « *L'Eglise, qu'est ce que c'est ?* » Centurion.Paris.13
- La paroisse : une structure à réorganiser, 1er décembre 1989, La Documentation catholique n° 1996
- LUCKMANN T, 1967 « *the invisible religion. The problem of religion in modern society* » New York, Mc Millan
- MARIS C, 1994 « *Catholiques et pratiques religieuses urbaines au Mans* » Le Mans, université, 70 pages – mémoire de maîtrise de géographie
- MARX, K. & F. ENGELS, 1960 « *Sur la religion* », Textes choisis, traduits et annotés par G. BADIA, P. BANGE & E. BOTTI GELLI, Paris, Éd. sociales,
- MC GREEVY JT, 1996 « *Parish Boundaries : The Catholic encounter with race in the twentieth century urban North* » University of Chicago Press, Chicago, 362P
- MERCATOR P. 1997. « *La fin des paroisses ? Recompositions des communautés, aménagements des espaces* ». Desclée de Brower. Paris. 190p
- MONTMINY, J.P., & J. ZYLBERBERG, 1978 « *Le Renouveau charismatique québécois: note de recherche sur un nouveau mouvement religieux* », Actes du Congrès mondial de sociologie, Uppsala,.
- MULLER C & BERTRAND JR, 2003 « *Où sont passés les catholiques ? Une géographie des catholiques en France* » Paris, Desclée de Brower
- NIEL X, 1998 « *L'état de la pratique religieuse en France* » INSEE, n°570
- PACAUT M. 1951, « *Les Institutions Religieuses* », Que Sais-je, N° 290, PUF, 122p
- PALARD J(dir). 1997. « *Le gouvernement de l'Eglise catholique* » CERF. Paris. 335p

-
- PANNET R, 1979, « *La paroisse de l'avenir* », Paris.
- PARK CC, 1995 « *Sacred worlds, an introduction to geography and religion* » London, Routledge, 287p
- PARSONS T., 1954 "*The Sociology of Religion*", ch. 9, "Essays in Sociological Theory", Glencoe, The Free Press,
- PELLETIER D. 2002 « *La crise catholique* » Payot & Rivages. Paris, 321 p.
- PLETY R 1994 « *Eglise ordinaire et communautés nouvelles, un problème de communication* » Paris, Desclée de Brower, 184 p . Collection Pascal Thomas-Pratiques chrétiennes, n°4
- PITTE JR, 1996 « *Géographie et religions* » Annales de la géographie, n°588
- PIVETEAU JL, 1986 « *Foi chrétienne et relation au territoire* » p 141-155, Hérodote, n°42
- PONT HUMBERT C, 2003 « *Dictionnaire des rites, des symboles et des croyances*», Paris, Hachette
- POTEL J, 1994 « *L'Eglise catholique en France, approches sociologiques* » Paris, Desclée de Brower, 222p
- POULAT E, 1960 « *La découverte de la ville par le catholicisme contemporain* » Annales, ESC, nov-déc
- PRADES, J.A., 1966 « *La sociologie de la religion chez Max Weber* », Paris-Louvain, Nauwelaerts,.
- PRADES, José, 1987 « *Persistance et métamorphose du sacré* », Paris, Presses Universitaires de France,.
- RACINE JB, 1996 « *Persistance et métamorphose dans les rapports du géographique et du religieux* » contribution à la lecture de l'œuvre de JL Piveteau, Ukpik, Cahiers de l'Institut de Géographie, p 47-70, Université de Fribourg , n° 11
- REMOND R, DELUMEAU J, GAUCHET M, HERVIEU-LEGER D, VALADIER P, 2002 « *Chrétiens, tournez la page. Entretiens avec Yves de Gentil-Baichis* », Paris, Bayard, 140p
- REMOND R, 2000 « *Le christianisme en accusation* » Paris, Desclée de Brower
- REMOND R, 1998 « *Religion et société en Europe : essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX et XX emes siècles* » Paris, Le Seuil
- ROULEAU, J.R., & J. ZYLBERBERG (Dir.), 1984 "*Les mouvements religieux aujourd'hui. Théories et pratiques*", Les Cahiers de recherches en sciences de la religion, Université Laval, Vol. 5,
- ROUTHIER G (dir) 1995 « *La paroisse en éclats* » Ottawa, Novalis, 275p
- ROUTHIER G 2001, (Art) « *De multiples lieux pour faire Eglise aujourd'hui* » in Esprit et Vie, n°45
- SAHARIAN MARCELLIN S & FREGOSI F, 1997 « *Etre catholique en France aujourd'hui* » Paris, Hachette, 267p
- SCHLEGEL JL, 1995 « *Religions à la carte* », Paris, Hachette
- SEGUY J, 1986 « *Religion, modernité, sécularisation* » Archives de sciences sociales

des religions. N°61, avril-juin.

THOMAS P (pseudo) 1996, « *Que devient la paroisse ? Mort annoncée ou nouveau visage ?* » Paris, Desclée de Brower

VALADIER P. 1989. « *L'Eglise en procès : catholicisme et société moderne* ».Champs Flammarion. Paris. 242p

VINCENT JF, DORY D & VERDIER R (ed), 1995 « *La construction religieuse du territoire* » Paris, l'Harmattan, 375p

VOYE L, 1973 « *Sociologie du geste religieux* » Bruxelles, Editions ouvrières, 319p

WEBER M, 1996 « *Sociologie des religions* » Paris, Gallimard

WEBER, M, 1971" *Les types de communalisation religieuse*", Économie et société, Paris, Plon, , pp. 429-632

ZYLBERBERG J & ROULEAU JP (dir), 1984 « *Les mouvements religieux aujourd'hui : théorie et pratiques* » Montréal, Bellarmin, 382p

SAINT ETIENNE – DIOCESE DE SAINT ETIENNE

Agence d'Urbanisme de la région stéphanoise, 1994 « *Population et logement des quartiers stéphanois en 1990* » Recueil cartographique, Saint Etienne,

BORIE C, 1991 « *Côte Chaude : mon village* », Saint Etienne, Action Graphique

CANARD J, 1966 « *La Rivière : St Pierre - St Paul de Saint Etienne : le quartier et la paroisse* » Saint Etienne

CHAPELON M, 2001 « *Une colline aux confins de la ville* », Saint Etienne, Ville de Saint Etienne

Coll , « *Chrétiens en marche* », 1996-2004, Revue du diocèse de Saint Etienne, Saint Etienne

Coll, 1997 « *Tranche de ville : le quartier de la Métare* » Archives Municipales de la ville de Saint Etienne, 8p

Coll, 1996 « *Les orientations diocésaines* » Diocèse de Saint Etienne, Saint Etienne

Coll, 1993 « *Guide pratique du Diocèse de Saint Etienne* », Maison diocésaine, Saint Etienne, 230p

Coll , 1992, « *Saint ennemond 150 ans : histoire de l'Eglise et de la paroisse Saint Ennemond à Saint Etienne* » Ed Chevalier, saint Etienne, 78p

COLSON D, NIZEY J & ROUX J, 1993 « *Un quartier industriel à Saint Etienne : le Marais, entre histoire et planification* » Lyon- collection la formation de la cité

CRETINC, 2001 « *Genèse d'une ville : Saint-Etienne histoire & perspectives du pays stéphanois* », Saint Etienne, ed TV and CO communication

CRETIN C, 1995 « *Saint Etienne n'est plus dans Saint Etienne : plaidoyer pour un pays urbain* » Publications de l'Université de Saint Etienne, Saint Etienne

-
- GADILLO J, 1983, « *Le diocèse de Lyon* », Beaucherne, Paris – collection histoire des diocèses de France
- GRANJON S, 1993 « *Le caveau stéphanois « républicain » : des origines à la veille de la grande guerre* », Amis du Vieux Saint Etienne, Saint Etienne
- JOMAND J. 1978. « *La longue marche vers le diocèse de Saint Etienne* » Lyon, 150 p
- MANDON D, 1976 « *Les barbelés de la culture : Saint Etienne, ville ouvrière* », Université de Saint Etienne, Lyon
- MARTIN O, 2000 « *Un catholicisme urbain au XIX^{ème} siècle : Saint Etienne de 1801 à 1914* », Mémoire Université de Saint Etienne
- MICOUD A (dir), 1974 « *Le fonctionnement de la mobilité résidentielle intra-urbaine : application à l'agglomération de Saint Etienne* », CRESAL, Saint Etienne
- SANGUEDOLCE J, 1993 « *Parti pris pour la vie : l'aventure des hommes* » Saint Etienne, VO editions
- TOMAS F, 2003 « *Les grands ensembles : une histoire qui continue* » Publications de l'Université de Saint Etienne
- TOMAS F, 1985 « *Quartiers anciens et stratégies urbaines d'une crise à l'autre, vus de Saint Etienne* » Revue Géographie de Lyon Vol 60 n°3 p 173-203, Lyon
- VANT A, 1982 « *Valbenoite : du quartier éclaté au quartier investi* » in *Les cahiers du changement social*, n°16
- VANT A, 1981 « *Imagerie et urbanisation : recherches sur l'exemple stéphanois* » CEF, Saint Etienne
- VANT A, 1979 « *Valbenoite : le changement vu au travers de l'évolution socio-économique d'un quartier stéphanois* » Bulletin du centre d'histoire économique et sociale de la région Lyonnaise, n°2 p 58 à 72, Lyon