



HAL
open science

Clercs et laïcs : propriétés sociales et institutionnelles et enjeux de pouvoir du Moyen Âge au XXe siècle

Jacques Palard

► **To cite this version:**

Jacques Palard. Clercs et laïcs : propriétés sociales et institutionnelles et enjeux de pouvoir du Moyen Âge au XXe siècle. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2025, Bulletin Bibliographique, 212, pp.125-140. <10.4000/15r40>. <halshs-05540465>

HAL Id: halshs-05540465

<https://shs.hal.science/halshs-05540465v1>

Submitted on 6 Mar 2026

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Clercs et laïcs : propriétés sociales et institutionnelles et enjeux de pouvoir du Moyen Âge au xx^e siècle

Jacques Palard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/80192>

DOI : 10.4000/15r40

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2025

Pagination : 125-140

ISBN : 782713234118

ISSN : 0335-5985

Ce document vous est fourni par INIST - Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Jacques Palard, « Clercs et laïcs : propriétés sociales et institutionnelles et enjeux de pouvoir du Moyen Âge au xx^e siècle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 212 | 2025, mis en ligne le 16 février 2026, consulté le 06 mars 2026. URL : <http://journals.openedition.org/assr/80192> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/15r40>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

Jacques Palard

Sciences Po Bordeaux – Centre Émile Durkheim

j.palard@sciencespobordeaux.fr

Clercs et laïcs : propriétés sociales et institutionnelles et enjeux de pouvoir du Moyen Âge au xx^e siècle

À propos de :

DESCHAMP Marion, LÉONARD Julien, SIMIZ Stefano (dir.), *La fabrique du clerc. Formation, vocation, profession dans les christianismes (xiii^e-xviii^e siècles)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Histoire et civilisations », 2024, 341 p.

BOLTANSKI Ariane, COPETE Marie-Lucie (dir.), *L'Église des laïcs. Le sacré en partage (xvi^e-xx^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, coll. de la Casa de Velázquez, 2021, 419 p.



Clerc » et « laïc » représentent des positions qui prennent racine et sens dans la conception habituellement hiérarchisée d'une institution religieuse. Le clerc, en raison de son ordination et/ou de sa mission, se trouverait investi d'une fonction d'intermédiation entre Dieu et les fidèles, quand ceux-ci auraient vocation à vivre leur foi « dans le monde ». Les deux ouvrages qui prennent place dans cette note critique s'inscrivent, à distance et à leur insu, dans une forme d'échanges sur la place occupée par ces acteurs religieux, que l'on serait porté à imaginer, sans doute trop spontanément, impliqués dans des rapports de domination/subordination ou dans des conflits de légitimité relevant d'une supposée frontière entre sacré et profane¹. La question des rôles et des fonctions qu'ils jouent et occupent au sein des organisations religieuses constitue en tout état de cause un enjeu majeur sur le plan à la fois des modes d'organisation et des relations d'autorité, notamment dans la transmission du savoir, la gestion des ressources symboliques et économiques ou la tension entre orthodoxie et orthopraxie.

1. Selon Pierre Bourdieu, « l'opposition entre les détenteurs du monopole de la gestion du sacré et les laïcs, objectivement définis comme profanes, au double sens d'ignorants de la religion et d'étrangers au sacré et au corps des gestionnaires du sacré, est au principe de l'opposition entre le sacré et le profane » (Bourdieu, 1971 : 308).

Cette distinction a fait l'objet d'une naturalisation progressive, en particulier lorsqu'au Moyen Âge s'est trouvée forgée la conception d'un monopole clérical de l'administration des sacrements et de la direction spirituelle, dans un contexte où l'Église s'est imposée comme l'institution centrale et structurante de la société (SCHMITT, 2014 : 214-215). Cela n'excluait évidemment pas, ni alors ni ensuite, des formes d'engagement laïque, par exemple dans les domaines de l'action sociale, de l'enseignement ou de la piété. Mais au cours de l'époque moderne des tensions se sont manifestées et amplifiées autour de la place des clercs, singulièrement dans la mouvance de la Réforme, porteuse d'une remise en cause radicale de l'autorité hiérarchique. Le mouvement de sécularisation, notamment au siècle des Lumières, a aussi contribué à constituer en ligne de pensée la critique du « cléricalisme ».

Chacun des deux ouvrages couvre un demi millénaire, à compter du Moyen Âge ou de la Renaissance. Ils partagent une même visée comparative à l'échelle nationale et internationale ainsi qu'une égale intention de décroisement historiographique et disciplinaire. Dans leur titre respectif, on notera toutefois, ici, l'usage du singulier et, là, celui du pluriel, comme si « le » clerc relevait d'une monade archétypale parce qu'ontologiquement définie et consacrée, alors que « les » laïcs présenteraient des figures plurielles non seulement du fait de leur ancrage dans des conditions d'existence contingentes – ce qui, somme toute, est aussi le cas du clergé –, mais aussi en raison de leur accès disputé au sacré. La professionnalisation croissante du religieux a fait du clerc un expert du salut, formé, ordonné et doté d'un accès légitime aux rites comme à l'interprétation doctrinale. Toutefois, cette cléricalisation ne paraît pas avoir fait obstacle à la capacité du laïc à développer d'autres formes d'investissement dans la construction du sacré, qu'il s'agisse de pratiques dévotionnelles ou d'initiatives communautaires.

Le savoir, fondement de la professionnalisation du clerc

En introduction de *La fabrique du clerc*, ouvrage issu d'un colloque organisé à l'université de Lorraine en juin 2021, Marion Deschamp et Stefano Simiz explorent les enjeux historiques et contemporains de la formation des clercs – masculins – dans les Églises chrétiennes. Ils soulignent l'essor des universités et des écoles monastiques, qui contribuent dès le XIII^e siècle à former une élite religieuse. Ils mettent aussi en exergue le rôle déterminant du concile de Trente (1545-1563), qui « amorce un processus sans précédent de professionnalisation et d'institutionnalisation de la formation du clergé, participant à légitimer son monopole sur la gestion des biens du salut et l'autorité qu'il prétend exercer sur les fidèles » (p. 10). Du côté du protestantisme, la théologie du sacerdoce universel et la valorisation du travail profane comme vocation divine (*Berufung*)

que porte la Réforme n'excluent nullement une formation exigeante des ministres de la Parole. Au sein des différentes confessions chrétiennes, les auteurs insistent sur l'importance de la formation, à la fois initiale et sur le « terrain », dans le processus de fabrication identitaire et de reproduction d'un habitus de corps².

La labellisation d'institutions de formation

Les parcours de formation empruntent les chemins des lieux du savoir. Le déplacement méthodique, à visée stratégique, d'un lieu à l'autre représente une pratique largement partagée dans les trajectoires. L'attractivité internationale dont bénéficie l'université de Paris à la fin du Moyen Âge témoigne ainsi de l'ampleur que prend alors la mobilité estudiantine. Sur la base d'une analyse statistique de plusieurs centaines de maîtres ès arts allemands, hongrois et slaves qui l'ont fréquentée de 1330 à 1500, Pauline Spychala estime que ce choix a été commandé par l'espoir d'une belle « carrière ecclésiastique ». En milieu protestant, l'académie de Genève, fondée en 1559, bénéficie d'une pareille renommée. Du xvi^e au xviii^e siècle, Yves Krumenacker recense sa fréquentation par 836 pasteurs français, ce qui en fait le premier centre de formation. Plus d'un tiers des étudiants a également fréquenté au moins un autre établissement d'enseignement supérieur, principalement l'académie de Montauban (KRUMENACKER, 2021)³.

Dans ce domaine du cursus des clercs, Marjolaine Lémeillat s'attache à suivre ceux du duché de Bretagne à la fin du Moyen Âge. L'importance de l'offre de formation – elle y dénombre 87 lieux d'enseignement primaire au début du xvi^e siècle – la porte à estimer que devenir clerc en Bretagne représente une voie accessible à un large public. Les étudiants ou les jeunes clercs qui ont l'ambition d'intégrer le haut clergé comme abbés ou évêques choisissent ensuite la voie universitaire. Boris Noguès observe que le collège de Sorbonne, qui, dès le xiii^e siècle, ne recrutait que des étudiants déjà gradués, instaure au début du xvii^e siècle une procédure de sélection, fondée à la fois sur les mœurs et le bagage intellectuel. La communauté de Saint-Sulpice fait le choix d'un recrutement national fondé sur des épreuves purement académiques. Le profil des clercs se ressent de telles exigences, encore confortées par l'émulation que représente l'exercice pratique de la « dispute ».

La cléricisation des pasteurs ?

Les modalités de mise à l'épreuve de l'impétrant, au travers notamment des examens et des temps de probation, sont largement commandées par la vérification de ses connaissances et de sa capacité à faire sien l'*ethos* de sa mission.

2. Dominique Julia tient « l'emprise croissante de la forme scolaire dans la préparation au sacerdoce entre xvii^e et xviii^e siècle » pour l'un des traits fondamentaux de l'histoire des séminaires dans la mesure où « les exigences intellectuelles des prélats vis-à-vis de leur clergé n'ont cessé d'augmenter » (Julia, 1988 : 177).
3. Dans l'ouvrage *La fabrique du clerc*, Didier Boisson prend l'exemple de l'académie de Saumur pour traiter du financement des académies réformées au xvii^e siècle (p. 121-139).

Cela vaut aussi en milieu protestant. C'est dans ce registre de l'évaluation, celle en l'occurrence des futurs pasteurs que sont les « proposants », que se situe l'étude de Thomas Guillemin et Julien Léonard sur le régime de l'édit de Nantes. Le proposant est un étudiant en théologie qui occupe un statut intermédiaire entre ses condisciples et les pasteurs. La « proposition » dont il doit s'acquitter consiste en un sermon d'entraînement suivi d'un échange critique baptisé « censures ». Guillemin et Léonard y voient un processus de cléricisation du monde réformé, anodin en apparence mais qui, frappé du sceau universitaire, prend en réalité la voie de la professionnalisation du corps pastoral et de la production d'un *ethos* clérical.

L'étude de la formation et du recrutement des pasteurs fait l'objet de deux contributions consacrées à la Suisse. Nathalie Szczech analyse la préparation des premiers prédicateurs de la Réforme en Suisse romande à la fin des années 1520. Outre les connaissances linguistiques, bibliques et théologiques, la maîtrise de la rhétorique et la détermination à l'action sont également prisées. L'autrice s'appuie sur un échantillon de douze prédicateurs parmi les premiers à rejoindre le réseau réformateur de Guillaume Farel. Dans ce contexte inédit, *de facto* propice à l'amorce d'une démarche expérimentale, la sélection et l'encadrement visent à tempérer les idéaux par le pragmatisme de terrain. Ce sont des enjeux similaires qui retiennent l'attention de Federico Zuliani : ils concernent, quelques décennies plus tard, du milieu du *xvi*^e siècle à 1620, le recrutement et la formation des ministres des Églises réformées de la République italophone des Grisons. La première cohorte compte une proportion importante d'ex-clercs catholiques locaux ou originaires d'Italie. Les doutes qui se sont faits jour sur la solidité de leurs convictions théologiques et leur pratique pastorale ont entraîné une révision du recrutement qui s'est finalement révélée favorable à l'émergence d'un pastorat autochtone local.

Les effets distinctifs de la fabrique identitaire

Comment allier, au sein d'une communauté religieuse, l'engagement dans des options novatrices et le respect de la tradition ? L'analyse de l'« invention » au *xvi*^e siècle des « récollets », branche franco-germano-flamande du mouvement franciscain, permet de saisir certaines des conditions qui ont permis la construction d'une nouvelle identité collective et d'un nouveau mode de vie, à commencer par la vêtue. L'apprentissage de la « récollection » – oraison mentale qui a donné son nom à la communauté – a joué en la matière un rôle central. Frédéric Meyer observe que « la formation d'un récollet [...] a été dès le début du *xvii*^e siècle le résultat d'une alchimie complexe mêlant des fondamentaux (pauvreté, récollection, apostolat, stricte observance de la règle) à beaucoup de pragmatisme » (p. 199). Ce désir de forger une identité canoniale a également animé les chanoines réguliers de la congrégation de France, appelés génofévains en référence à leur abbaye Sainte-Geneviève, à Paris. À la suite de la nomination

en 1619 du cardinal François de La Rochefoucauld comme abbé commanditaire, Isabelle Brian relève qu'une centaine de maisons furent agrégées à la congrégation. Elle note l'inquiétude chronique des supérieurs généraux face à la difficulté de « maintenir l'équilibre nécessaire entre formation spirituelle et intellectuelle, entre aptitude à la vie conventuelle et vocation pastorale » (p. 240).

De façon homologue, comment agréger *diversité* rituelle et quête d'une *commune* innovation confessionnelle ? Laurent Tatarenko montre que le rattachement de la métropole orthodoxe de Kiev (dite « ruthène ») à Rome, à la suite de l'Union de Brest (en Biélorussie) de 1596, a offert un cadre favorable à la diffusion, au sein du clergé uniato polono-lituanien, de la doctrine du concile de Trente, singulièrement en matière de formation des clercs. La formation dans un environnement latin a contribué à orienter la tradition monastique byzantine vers un engagement pastoral de type occidental et une orthopraxie collective.

Le maintien en éveil de la formation et de la réformation

Dans la fabrique du clerc, la formation continuée vise à prendre le relais de l'enseignement initial, sur le plan à la fois du savoir et du savoir-faire. Anne Bonzon considère les « journaux de curés » comme la mémoire d'un tel procédé au temps de la Réforme catholique. Sur la base des écrits de deux curés, l'un du diocèse de Meaux et le second du diocèse du Puy, elle relève l'intérêt que revêtent au xvii^e siècle les conférences ecclésiastiques, véritable canal de réflexion, grâce à des échanges où s'ajustent, dans un cadre territorial, relations entre pairs et rapports hiérarchiques. Elle fait volontiers appel à l'image du « modelage » pour évoquer l'engagement d'un processus qui produit à la fois l'acculturation à de nouvelles pratiques et l'unification du corps clérical. L'analyse que propose Théo Burnel du *Journal ecclésiastique*, mensuel publié par le chanoine Joseph Dinouart entre 1760 et 1786, illustre également la fonction exercée par cet « outil utile à l'autodidaxie » (p. 265). La diversité des auteurs d'articles en fait à la fois une œuvre collective et un espace de débats et d'échanges, dans la ligne de sa devise, ouverte à la culture du doute : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas* » (cité p. 272).

Dans l'histoire intellectuelle et ecclésiastique du xviii^e siècle, Grazia Grasso retient, au travers notamment de son *Autobiographie*, la position et le rôle de Pietro Tamburini (1737-1827), favorable à l'évolution de la formation du clergé et à la redéfinition du système hiérarchique, ainsi qu'à l'abolition du célibat et de la censure sur les livres. Ce prêtre originaire de Brescia, alors sous autorité autrichienne, a d'abord été professeur au séminaire de sa ville puis responsable des études au collège irlandais de Rome et enseignant à l'université de Pavie. Sa pensée puise à plusieurs sources : les Lumières catholiques, le jansénisme modéré, le gallicanisme et le joséphisme.

Plusieurs contributions, on a pu le voir, mettent en exergue les effets instituants du concile de Trente en matière d'édification d'un nouveau modèle sacerdotal.

Simona Negruzzo estime que « la grande nouveauté du concile, inhérente au décret dogmatique sur le sacrement de l'ordre, était la relation intime entre le sacerdoce et l'eucharistie, dont le prêtre tirait une *sacra potestas* » (p. 302)⁴. Le concile de Trente fait des prêtres les garants de l'orthodoxie, les dispensateurs légitimes des sacrements et les acteurs essentiels de la réforme pastorale. La mise en valeur du caractère *sacramental* de l'ordre a eu pour effet de placer la doctrine du sacerdoce *commun* des fidèles en marge de l'enseignement dogmatique.

L'investissement des laïcs dans le sacré : une autre fabrique du religieux

L'ouvrage *L'Église des laïcs. Le sacré en partage (xvi^e-xx^e siècle)* est le fruit des travaux du groupe de recherche *Investir dans le sacré* soutenu par la Casa de Velázquez. Ariane Boltanski et Aliocha Maldavsky l'introduisent par l'évocation de l'incendie, le 15 avril 2019, de Notre-Dame de Paris. Ce monument, affecté aux autorités religieuses pour l'exercice du culte, est propriété de l'État, mais il représente aussi et surtout un éminent patrimoine collectif : « La mobilisation financière émotionnelle qui suit la catastrophe le montre, Notre-Dame est l'église des laïcs » (p. 1). Maintes fois convoqué dans l'ouvrage, le concept d'*investissement* doit à sa polysémie de prendre place dans les registres à la fois de l'économique, du social et du spirituel. Ainsi, Hélène Vu Thanh, qui emploie plus de vingt fois ce terme, évoque l'instauration d'un jeu de « donnant-donnant » (p. 319) pour mettre en lumière la place qu'occupent les laïcs, tant portugais qu'autochtones, dans la consolidation matérielle et sociale du christianisme japonais. Une telle pratique invite à interroger les motivations des laïcs, qui peuvent relever d'une quête de distinction et de reconnaissance, d'un attachement communautaire ou d'un souci mémoriel, bien que les autrices réfutent tout postulat *a priori* d'une « instrumentalisation » (p. 2) de la religion.

Enfin, dans des contextes marqués par la sécularisation ou la colonisation, ce volume, d'une vingtaine de contributions, dont un tiers en espagnol, autorise une approche comparatiste entre christianisme, islam et pluriconfessionnalité ainsi qu'entre l'Europe et les Amériques. À l'instar de l'ouvrage consacré à « la fabrique du clerc », il vise à dépasser les clivages entre modernistes et contemporanéistes afin de penser dans la longue durée les continuités et discontinuités des formes prises par l'intervention laïque dans le champ religieux. *L'Église*

4. Nicole Lemaître voit dans la mise à part du prêtre au xvi^e siècle l'effet du « triomphe d'une idéologie sacerdotale » : « Le concile de Trente et surtout l'École française de spiritualité sauront [...] mettre en scène le nouveau prêtre, le faire-valoir aux yeux des fidèles, bref en faire un véritable pasteur catholique, mais au prix d'un raidissement sans précédent, une spécialisation excessive du sacerdoce et de son isolement des réalités quotidiennes » (Lemaître, 1999).

des laïcs analyse la nature changeante, poreuse et contestée d'une hypothétique frontière entre le sacré et le séculier, entre le religieux et le temporel, ainsi que le souligne son sous-titre : « Le sacré en partage ». Une attention particulière est accordée à la façon dont les relations économiques entre les familles, les communautés et les institutions dédiées au culte ou à la charité ont été à la base des formes d'intervention des laïcs dans le monde spirituel. Dans son analyse de la période médiévale, Jean-Claude Schmitt note que le rapport entre clercs et laïcs n'est pas figé mais dynamique en raison même de la complémentarité de leurs fonctions dans la société chrétienne (SCHMITT, 2014 : 215), notamment par voie d'échanges, souvent évoqués par chacun des deux ouvrages, entre biens spirituels et biens matériels⁵. Le lecteur est invité à commencer par l'étude de la période contemporaine, choix destiné à lui permettre d'évaluer d'emblée le degré et la nature de la rupture que représente[rait] le XIX^e siècle.

Peut-on parler de « refoulement des laïcs » aux XIX^e et XX^e siècles ?

Les débats historiographiques sur la sécularisation invitent à abandonner toute visée téléologique et à repenser cette notion dans les termes non d'une disparition du religieux mais de sa reconfiguration. L'investissement dans le sacré peut en effet se traduire par un redéploiement dans des formes renouvelées. Dans son analyse du processus de sécularisation dans les provinces basques de la monarchie hispanique entre le XVI^e et le XIX^e siècle, Elena Catalán Martínez met en lumière la spécificité de territoires marqués par un fort enracinement du patronage laïque au sein d'une société forale. En raison des conflits de juridiction qui opposent les évêchés aux autorités locales, le démantèlement du système foral et du patronage ne s'effectue que progressivement au cours du XIX^e siècle. D'autant que le nationalisme basque naissant a intégré cet héritage religieux, face à un État centralisateur (ITÇAINA, 2007).

D'emblée, dans sa présentation du rôle de l'État et des fidèles dans le financement de l'Église catholique argentine au XIX^e siècle, Roberto Di Stefano souligne que, contrairement à de nombreux pays d'Amérique latine, l'Argentine n'a jamais séparé l'Église de l'État. Bien que le patronage national ait officiellement pris fin en 1966, l'État a continué à financer l'Église au titre du budget du culte. Ce financement a été mis en place après les bouleversements révolutionnaires et les guerres d'indépendance, dont l'Église est sortie appauvrie. Selon les termes de la constitution, « le gouvernement fédéral soutient la religion catholique, apostolique et

5. Émile Durkheim observait il y a plus d'un siècle, dans une note infrapaginale de la conclusion des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, qu'« une seule forme de l'activité sociale n'a pas encore été expressément rattachée à la religion : c'est l'activité économique », avant de noter presque aussitôt : « La richesse confère du mana ; c'est donc qu'elle en a. Par-là, on entrevoit que l'idée de valeur économique et celle de valeur religieuse ne doivent pas être sans rapport. Mais la question de savoir quelle est la nature de ces rapports n'a pas encore été étudiée » (Durkheim, 1968 : 598, note 2). Sur ce point, voir Philippe Steiner (2012).

romaine ». Ce soutien financier a permis à l'État de jouer un rôle majeur dans la construction et l'encadrement d'une Église centralisée, qui acquiert le monopole légitime du sacré, au diapason des objectifs nationaux mais au détriment des anciens liens entre les fidèles et leurs institutions religieuses. Si les laïcs ont continué à jouer un rôle dans le soutien matériel de l'Église (construction d'églises, œuvres caritatives...), ils l'ont fait désormais sous la supervision des autorités religieuses et non plus au titre de droits hérités ou patrimoniaux. À l'instar de l'évolution du patronage au Pays basque, ce glissement a contribué à faire des laïcs de simples collaborateurs, écartés des responsabilités institutionnelles. Le soutien de l'État a pris fin en 2018 (LEGRAND, 2018), mais l'Église catholique n'en demeure pas moins la seule confession religieuse à être considérée comme « *personne juridique de caractère public* » par le code civil.

Lors de la colonisation de l'Algérie, l'État français a également développé, à l'encontre du culte islamique, une politique d'encadrement. Tout en assurant respecter la liberté religieuse, il a développé un dispositif contraire à l'esprit et à la lettre de la loi de 1905. Augustin Jomier y voit la marque d'un « sécularisme colonial », décliné en particulier dans la région saharienne ibadite du Mزاب, occupée par la France à partir de 1882. Malgré l'apparente autonomie laissée aux institutions locales, les autorités coloniales ont privilégié les assemblées tribales perçues comme laïques et coutumières. La colonisation a ainsi mis en œuvre un processus de sécularisation active qui a reconfiguré le champ religieux à la fois dans son organisation interne et ses modes de transmission.

La fondation de la paroisse Notre-Dame Saint-Alban à Lyon en 1924 représente un moment de confrontation entre laïcité et clergé, une vingtaine d'années après l'adoption de la loi de Séparation des Églises et de l'État. Libérés des contraintes administratives concordataires, les catholiques peuvent désormais fonder des paroisses plus librement, mais il leur faut régler le problème de leur financement, devenu privé. Le projet de création de la nouvelle paroisse, dans un quartier ouvrier en cours d'urbanisation, a vocation à s'inscrire dans la politique d'équipement religieux de l'archevêché de Lyon. Natalie Malabre décrypte les divergences entre deux visions : celle d'un industriel issu du catholicisme social, ancien militant du Sillon et figure de proue du laïcité lyonnais, et celle d'un membre du clergé diocésain, favorable à l'instauration d'une paroisse « classique ».

La vocation comme production sociale et familiale

Comment, dans l'analyse de la vocation religieuse, faire la part des choix personnels et des stratégies familiales ? « Faire la part », c'est-à-dire comprendre l'entrelacement des logiques sociales et de la sincérité du sujet, du déterminisme et de la liberté. Laurence Croq et Antoine Roulet évoquent ainsi « les formes d'appropriations personnelles d'un choix collectif » (p. 87). Semblable conjonction paraît justiciable de l'approche proposée par Maurice Hauriou dans sa théorie de l'institution et qui se fonde sur l'adage : « *coactus voluit, sed*

voluit” (CHÉNO, 2008), selon lequel la force du pouvoir peut laisser place au consentement, transmuant ainsi la contrainte en opportunité. La partie que l’ouvrage consacre à cette approche de la vocation – sous le titre : « Le risque dévot. Vocation *versus* stratégies familiales » – pourrait assurément prendre place au sein du volume analysé précédemment, puisqu’elle porte sur les modalités et les enjeux du « placement en religion ». Les laïcs sont ici à chercher du côté des familles... des futurs clercs, et ce sont avant tout leurs stratégies qu’il convient d’appréhender sous le double signe du déterminisme social et de la liberté des acteurs. L’analyse des entrées en religion dans la lignée noble des Sotomayor, implantée en Estrémadure dès la fin du xv^e siècle, permet précisément à Antoine Roulet d’articuler piété et gestion des biens sous le titre « *La fabrique sociale de la vocation* ». Dans le cadre d’une « primogéniture molle » (p. 91) instaurée par le majorat, l’entrée au couvent de l’aîné, loin de faire obstacle à la reproduction familiale, pouvait permettre de désamorcer des conflits, de réaménager le patrimoine ou d’asseoir une légitimité territoriale incertaine. La seconde moitié du xvi^e siècle marque l’inflexion d’une telle stratégie. Les couvents, auparavant instruments de prestige seigneurial et de maillage territorial, deviennent des lieux de repli familial, plus restreints et privatisés.

Le « livre mémoire » d’Hermann Weinsberg, patricien de la ville de Cologne, qui compte « autour de cent quarante institutions (semi-)ecclésiastiques et lieux sacrés » (p. 107), témoigne, à la même époque, des logiques familiales et sociales qui président au placement des filles dans les couvents. Albrecht Burkardt estime que les aspirations individuelles ne sont pas pour autant absentes : « Il était certes normal que certaines d’entre elles rejoignent les couvents ; néanmoins, dans ce cadre, les vocations particulières se discutaient – en famille – mais en donnant une large part au libre arbitre des individus » (p. 113). La contribution de Laurence Croq associe également, dans un cadre social en partie analogue, histoire sociale et histoire religieuse. À travers une enquête sur 150 prêtres actifs en 1789, elle explore les ressorts sociaux, religieux et familiaux qui président à l’entrée en religion de fils de la bourgeoisie parisienne au xviii^e siècle. À rebours de l’idée d’un engagement exclusivement vocationnel ou purement spirituel, elle montre que cette décision résulte d’une double logique : celle de la stratégie économique familiale – notamment l’orientation des cadets dans un contexte de concentration des patrimoines – et celle d’un investissement religieux marqué par un climat de tensions confessionnelles et politiques. Le texte souligne l’ambivalence de la bourgeoisie parisienne vis-à-vis du clergé : l’anticléricalisme y constitue une valeur dominante, mais « la minorité dévote conserve sa confiance dans la médiation cléricale » (p. 134).

Dans le Rio de Janeiro colonial de la première moitié du xviii^e siècle, des hommes issus d’unions illégitimes entre des notables blancs et des femmes noires, souvent esclaves affranchies, parviennent à accéder à la prêtrise. Selon Anderson José Machado de Oliveira, ce phénomène révèle une stratégie d’ascension sociale

étroitement liée à la structure patriarcale de la société coloniale. L'ordination des « prêtres de couleur » repose sur plusieurs conditions : la nécessité de dispenses, en raison de l'illégitimité et de la couleur, la possession d'un patrimoine jugé suffisant, une réputation morale irréprochable et, surtout, de solides relations dans les cercles ecclésiastiques et familiaux. L'Église, loin d'être un simple refuge, devient alors un vecteur de légitimation et de promotion sociales.

La dévotion lignagère et individuelle comme source de réputation

Dans les sociétés médiévales et modernes, tant européennes qu'extra-européennes, loin de se limiter à la seule spiritualité, les manifestations de piété jouent un rôle social central. Des fondations religieuses et des œuvres charitables contribuent à la construction d'un capital symbolique et social qui, selon Ariane Boltanski, fait l'objet d'une « comptabilité de l'au-delà » (p. 162), la réputation se fondant sur une appartenance lignagère. Cette perspective s'apparente à l'analyse de la lignée croyante que propose Danièle Hervieu-Léger : la filiation que le croyant revendique

« le fait membre d'une communauté spirituelle qui rassemble les croyants passés, présents et futurs. La lignée croyante fonctionne comme référence légitimatrice de la croyance. Elle est également un principe d'identification sociale : interne, parce qu'elle incorpore les croyants à une communauté donnée, externe, parce qu'elle les sépare de ceux qui n'en sont pas » (HERVIEU-LÉGER, 2000 : 19-20).

C'est ainsi que dans la vice-royauté du Pérou des membres de la noblesse indienne ont cherché à faire reconnaître par les autorités espagnoles leur légitimité sociale héritée. Sur la base d'un corpus de vingt-neuf dossiers reçus par le Conseil des Indes entre 1540 et 1804, Elfie Guyau analyse la manière dont ces élites andines mobilisent le christianisme dans des « récits de mérites » (*relaciones de méritos*) afin de consolider leur statut social et politique et d'authentifier leur réputation religieuse. L'attention se porte en particulier sur l'évolution de la conception qui prévaut en matière d'investissement dans le sacré et d'identification comme chrétiens dans le cadre de la monarchie espagnole.

La revendication d'une telle ascendance, en l'occurrence à caractère prophétique, est également à l'œuvre dans le Maghreb rural, marqué par l'émergence d'une nouvelle élite, celle des oulémas lettrés et des chérifs. Ismail Warscheid s'intéresse particulièrement à un foyer saharien du chérifisme au XVIII^e siècle, les oasis du Grand Touat, situé au sud de l'Algérie actuelle. Dans ce milieu oasien, les chérifs incarnent une élite séculière fondée sur une double légitimité : l'ascendance prophétique et l'implication dans les réseaux caravaniers. Dans les ksour oasiens, cette aristocratie est structurée par des solidarités lignagères transsahariennes. C'est aussi de l'instrumentalisation de la mémoire des ancêtres, entre défense de la foi et manifeste politique, que traite Anne-Valérie Solignat dans son étude de deux grandes familles nobles auvergnates

– les Polignac et les Montboissier-Beaufort-Canillac – dans le contexte des bouleversements religieux et politiques des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. L'élaboration d'une identité lignagère, dans un moment de redéfinition de la noblesse, passe par une réactivation mémorielle fortement teintée de références religieuses : l'ancêtre devient figure fondatrice, vecteur d'une légitimité à la fois politique, sociale et spirituelle.

À travers l'étude des fondations monastiques maronites dans la région du Kesrouan entre ^{xvii}^e et ^{xix}^e siècles, Sabine Mohasseb Saliba explore également l'enjeu que représente l'honneur familial, étroitement associé à la construction de lieux de culte dans la montagne libanaise ottomane. L'installation progressive des Maronites dans cette région s'est accompagnée d'un essor sans précédent de monastères, souvent familiaux, créés à l'initiative de notables locaux mais aussi de petits propriétaires. L'exemple du couvent de Notre-Dame des Mamelles, fondé par le cheikh Ad Khazen, illustre cette mise du religieux au service de la mémoire et du prestige familiaux, par voie de donations à des fondations pieuses. Les lieux de culte ne sont pas seulement destinés aux actes de piété : ils soutiennent une stratégie de légitimation sociale, politique et religieuse des familles fondatrices.

La charité confrérique entre solidarité, investissement et distinction sociale

Institutions attachées à la promotion de la vie religieuse notamment par la célébration de la fête de leur saint patron, les confréries assurent également une fonction d'assurance dédiée à la couverture de besoins économiques et sociaux. Marie-Luce Copete y voit une pratique de la charité qui « se coule dans le moule des œuvres de miséricorde corporelle, avec une attention toute particulière portée au salut du prochain » (p. 231). Dans les sociétés orthodoxes de l'époque médiévale et moderne, les laïcs jouent un rôle fondamental dans l'organisation et le financement de la sollicitude communautaire. Lidia Cotovanu étudie en ce sens une pluralité d'acteurs sociaux impliqués, au sein de confréries orthodoxes, dans la prise en charge des plus vulnérables. L'évergétisme, loin d'être l'apanage des élites urbaines byzantines, se diffuse aussi dans les Balkans et le monde orthodoxe ottoman. La participation active des fidèles reflète une conception partagée du salut, fondée sur la charité, mais aussi une manière d'ancrer son nom dans la mémoire communautaire.

L'étude de la cérémonie funéraire organisée en 1614 à Fontibón, village indigène du Nouveau Royaume de Grenade (actuelle Colombie), en l'honneur de Juan de Bohorques permet à Juan Fernando Cobo Betancourt de scruter les profondes mutations religieuses et sociales provoquées par la conquête espagnole dans les communautés *muiscas*. Cette célébration chrétienne illustre les voies et moyens par lesquels des roturiers indigènes, exclus auparavant du pouvoir rituel réservé aux caciques, ont pu devenir, à l'image de Juan de Bohorques, des leaders communautaires grâce aux institutions religieuses instaurées par les missionnaires

jesuites. Ce processus de mobilité sociale par acculturation religieuse favorise la formation de nouvelles élites chrétiennes indigènes et marque une transformation profonde du paysage religieux après la conquête.

Dans l'Espagne de l'Ancien Régime, la charité, fondée à la fois sur une exigence morale chrétienne et un devoir civique, constitue un pilier fondamental de l'ordre social. Les confréries religieuses incarnent une double fonction de culte et d'assistance. Celles de Grenade qu'analyse Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz jouent un rôle déterminant dans l'organisation hospitalière dès la fin du xv^e siècle. À la différence des hôpitaux royaux et diocésains, elles gèrent de petits établissements qui offrent des soins personnalisés. Toutefois, cette configuration sera progressivement remise en question au xix^e siècle par la critique libérale : la montée des idées philanthropiques, laïques et centralisatrices plaide en faveur d'une assistance plus universelle et administrée. À l'encontre de ces critiques, les confréries invoquent le respect des volontés testamentaires et la portée morale de leur mission. Dans la Sierra de Alcaraz, région montagneuse du Sud-Est de la péninsule ibérique, les confréries de dévotion prennent la forme de micro-institutions locales inscrites dans un tissu social rural fortement inégalitaire et précarisé. M.-L. Copete analyse ainsi les fonctions qu'exercent les confréries dans l'organisation religieuse, sociale et économique des communautés villageoises de Nouvelle-Castille du xvi^e au xviii^e siècles. Elle estime qu'on ne saurait comprendre les processus socioreligieux par la prise en compte des seules relations verticales : « *Sin negar su transcendencia [...], es imprescindible tomar en cuenta las diversas interrelaciones de los actores a nivel local y sus necesidades no sólo materiales sino también espirituales o culturales* » (p. 298).

L'investissement des laïcs dans la mondialisation de la foi

Les laïcs participent à l'évangélisation dans les colonies françaises, espagnoles et portugaises. Ils financent les missions par des dons matériels, envoient leurs enfants dans les mouvements d'apostolat et participent à l'encadrement social des populations à convertir par l'établissement de relations qui croisent pouvoir et piété. Si l'historiographie s'est surtout centrée sur les missionnaires religieux, Aliocha Maldavsky estime qu'il importe de considérer aussi les acteurs non ecclésiastiques dont l'action, bien que souvent discrète, conditionne le fonctionnement des missions. Dans un Japon politiquement fragmenté, la mission jésuite initiée en 1549 par François Xavier et relancée dans les années 1580 sous la direction d'Alessandro Valignano ne peut reposer uniquement sur les subsides européens. Pour leur part, les jésuites exercent des fonctions de traducteurs ainsi que de médiateurs par l'établissement de réseaux de coopération. Enfin, les *daimyô* – seigneurs locaux – convertis participent au développement d'un christianisme lignager par des donations qui ne sont pas étrangères aux enjeux commerciaux ou stratégiques, comme l'accès aux armes portugaises. Se révèle ainsi un christianisme japonais soutenu de manière endogène et non simplement importé de l'extérieur.

« *¿Hubo un verdadero programa de catequesis en la Castilla posterior a la guerra de las Alpujarras? ¿Fue la vida religiosa de los granadinos objeto de especial atención en ese sentido? ¿Qué papel ocuparon los seglares en dicho contexto?* » (p. 321) Dans un domaine de recherche qui n'est encore que partiellement exploré, Francisco J. Moreno Diaz del Campo et Borja Franco Llopis montrent que les actions engagées en matière d'évangélisation des morisques de Castille à la fin du xvi^e siècle et au début du xvii^e relèvent d'une politique discontinuë. Le rôle des laïcs se manifeste à travers plusieurs formes de tutelle : l'hébergement des familles, l'encadrement des enfants ou le *padrinazgo* – parrainage lors du baptême. Ces modes d'intervention participent davantage d'un esprit de contrôle que d'un réel souci catéchétique. À la fin du xvi^e siècle, les initiatives civiles, considérées comme une impasse par une Couronne qui se montre impatiente, s'effacent au profit d'un encadrement religieux plus rigoureux, inspiré du programme post-tridentin. Dès lors, « *los años ochenta del siglo XVI suponen un momento de inflexión para los moriscos asentados en Castilla, un punto de no retorno camino de la expulsión.* » (p. 335).

Maria Theresa Ledóchowska, comtesse autrichienne d'origine polonaise, est une figure, pour Claire Fredj, de l'engagement féminin catholique au sein du mouvement antiesclavagiste et missionnaire à la fin du xix^e siècle. Inspirée par le cardinal Lavigèrie et le renouveau antiesclavagiste catholique, elle fonde en 1894 la Sodalité Saint-Pierre Claver, destinée à soutenir les missions catholiques en Afrique. Appuyée par des réseaux féminins et porteuse d'un projet de réforme sociale chrétienne conservatrice, cette œuvre a pris une dimension transnationale.

Loin d'opposer le sacré au profane, l'ouvrage s'attache à montrer que cette dichotomie est en réalité le produit d'un imaginaire moderne lié à la sécularisation. L'investissement des laïcs dans le religieux brouille les frontières supposées dans la mesure où il contribue à produire du sacré par des engagements personnels ou des pratiques de dévotion et de mécénat, en Europe et dans les Amériques, au sein du christianisme comme en islam. Cet investissement procède par voie d'hybridation plus que de concurrence entre pratiques cléricales et appropriation profane du sacré. L'ouvrage propose ainsi une histoire relationnelle et non essentialiste du sacré sur la base de pratiques concrètes qui tendent à revêtir une large dimension collaborative.

Conclusion

La question des relations clercs-laïcs, loin de relever d'un passé révolu, retrouve une pleine actualité⁶. Dans les dernières lignes de *L'Église des laïcs*, Copete,

6. Le rôle de l'imam a ainsi pu être analysé en termes de « clerc sans clergé ni église ». « Lors de la prière, du prêche et des cours de religion, les ministres du culte musulman mettent en scène les dispositions, prédispositions et compétences qui, tant du point de vue des fidèles

Di Stefano et Rouillet en soulignent d'ailleurs les enjeux : « *Actualmente, lo que necesita ser interrogado es el período contemporáneo y la época presente, para preguntarse de qué manera los laicos siguen incluyéndose dentro de la Iglesia, particularmente en nuestras sociedades occidentales* » (p. 359). Ils estiment en effet que les formes d'hybridation dans les usages du sacré examinés par l'ouvrage demeurent présents à travers l'investissement des laïcs dans le religieux. En conclusion de *La fabrique du clerc*, Deschamp et Léonard s'interrogent à leur tour sur la conjoncture contemporaine ; ils se demandent si les processus de formation du clergé développés au cours des siècles ont été en mesure de « forger des clercs adaptés aux besoins de leurs communautés et prêts à relever tous les défis liés au changement opéré par la société ? » (p. 317-318). Au sein de l'Église catholique, la réflexion théologique s'est engagée en ce domaine dès avant le concile Vatican II, et de nouvelles formes de division du travail religieux sont apparues et se sont développées, en particulier dans le cadre des mouvements d'action catholique (PALARD, 2020). En conclusion d'un ouvrage fondateur publié en 1953 et qui contribuera à le rendre suspect aux yeux de Rome, le théologien dominicain Yves M.-J. Congar s'en prend explicitement au « fait que le sacerdoce hiérarchique a comme tout annexé. Il semble qu'une chose ne serait faite dans l'Église si elle ne l'était par lui et [...] que l'Église ne serait pas présente ici ou là s'il ne s'y trouvait une soutane » (CONGAR, 1953 : 646). Jacques Lagroye pouvait également estimer, dans cette ligne de pensée, que « les discours émis par les clercs [...] sont tenus pour des interprétations sûres et seules autorisées de la vérité révélée » (LAGROYE, 2006 : 147). Lors du concile, auquel Congar a participé à titre d'expert, la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium* évoque « la participation des laïcs au sacerdoce commun » (ÉGLISE CATHOLIQUE, 1964 : n° 34). En conclusion de son chapitre 4, intitulé « *Les laïcs* », elle établit que ceux-ci « tous ensemble et chacun pour sa part doivent nourrir le monde des fruits spirituels [...]. En un mot “ce que l'âme est dans le corps, il faut que les chrétiens le soient dans le monde” » (*Ibid.* : n° 38). Six décennies plus tard, au terme du synode sur la synodalité organisé en 2023 et 2024, le pape François a rappelé sa totale opposition au cléralisme⁷ au nom d'une vision de l'Église marquée par l'écoute, la participation et la coresponsabilité de tous les baptisés.

Céline Béraud estime que le changement qualitatif qui marque la participation des laïcs au travail religieux se caractérise par la forte féminisation des places parmi les permanents laïcs : « Les femmes occupent aujourd'hui des postes qui étaient auparavant réservés aux prêtres » (BÉRAUD, 2007 : 126)⁸. Cette révolution,

que du leur, légitimement leur désignation au titre d'imam (savoirs religieux, don d'orateur, talents de pédagogue, humilité, piété, etc.) » (Jouanneau, 2012 : 22).

7. « Le cléralisme [...] se fonde sur la présomption implicite que ceux qui ont autorité dans l'Église ne doivent pas rendre compte de leurs actions ni de leurs décisions, comme s'ils étaient isolés ou situés au-dessus du reste du peuple de Dieu » (François, 2024 : § 98).
8. J. C. Schmitt observe qu'« il vaut la peine [...] de se demander si ce n'est pas le rôle accru

que l'autrice tient pour « silencieuse », s'opère en contrepoint de la crise du clergé. Celle-ci est marquée depuis plusieurs décennies par le vieillissement démographique et l'affaiblissement continu du nombre de prêtres en activité, qui ont « vidé les presbytères » (VITKINE, 2025). Elle l'est aussi, plus récemment, par la publication, en octobre 2021, du rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE, 2020), présidée par Jean-Marc Sauvé. Le rapport recourt pas moins de trente fois à l'adjectif « systémique » pour qualifier la responsabilité de l'Église et sa « défaillance institutionnelle »⁹. Les préconisations de ses auteurs sont en droite ligne d'un tel diagnostic, notamment : « Au regard du principe d'égalité de dignité, grandement renforcer la présence des laïcs en général et des femmes en particulier dans les sphères décisionnelles de l'Église catholique » (*Ibid.* : 438) ; « Consolider le temps du discernement et de la vocation » (*Ibid.* : 461) des futurs prêtres et religieux. Assurément, *La fabrique du clerc* et *L'Église des laïcs* conserveront, pour longtemps encore, leur fonction de creuset de références historiques.

Bibliographie

- BÉRAUD Céline, 2007, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolution silencieuse dans le catholicisme français*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Le lien social ».
- BOURDIEU Pierre, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, 12, 3, p. 295-334.
- CHÉNO Rémi, 2008, « La pertinence ecclésiologique de la théorie de l'institution de Maurice Hauriou », *Revue des sciences religieuses*, 82, 2, p. 225-243.
- COMMISSION INDÉPENDANTE SUR LES ABUS SEXUELS DANS L'ÉGLISE, 2021, *Les violences sexuelles dans l'Église catholique. France 1950-2020*, rapport.
- CONGAR Yves M.-J., 1953, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Éditions du Cerf.

des femmes dans la vie religieuse de la fin du Moyen Âge [...] qui a porté les coups les plus durs au partage traditionnel de la société chrétienne entre les clercs et les laïcs » (Schmitt, 2014 : 227).

9. Il en est ainsi de la « recommandation n° 24 » du rapport : « Reconnaître la responsabilité systémique de l'Église. À ce titre, examiner les facteurs qui ont contribué à sa défaillance institutionnelle. Reconnaître que le rôle social et spirituel de l'Église fait peser sur elle une responsabilité particulière au sein de la société dont elle est partie prenante » (CIASE, 2020 : p. 80). Des théologiens ont fait leur cette « dimension systémique » de la pédocriminalité dans l'Église (Legrand, 2020).

- DURKHEIM Émile, 1968 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France.
- ÉGLISE CATHOLIQUE, Concile Vatican II, 1964, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, Rome.
- FRANÇOIS, 2024, *Pour une Église synodale : communion, participation, mission*, Rapport final de la XVI^e Assemblée générale ordinaire du synode des évêques, Rome.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2000, « La lignée croyante en question », *Espaces Temps*, 74-75, p. 17-30.
- ITÇAINA Xavier, 2007, *Les virtuoses de l'identité. Religion et politique en Pays Basque*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- JOUANNEAU Solenne, 2012, « L'imam, clerc sans clergé ni église : les répertoires d'une autorité dissimulée dans les cadres de l'interaction », *Genèses*, 88, 3, p. 6-24.
- JULIA Dominique, 1988, « L'éducation des ecclésiastiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Problèmes de l'histoire de l'éducation*, Actes des séminaires organisés par l'École française de Rome et l'Università di Roma-la Sapienza (janvier-mai 1985), Rome, École française de Rome, p. 141-205.
- KRUMENACKER Yves, 2021, « Les académies protestantes en France au XVII^e siècle », *Dix-septième siècle*, n° 293, p. 243-256.
- LAGROYE Jacques, 2006, *La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, coll. « Sociologiquement ».
- LEGRAND Christine, 2018, « Argentine : l'Église catholique renonce à l'aide financière de l'État », *Le Monde*, 14 novembre.
- LEGRAND Hervé, 2020, « Les dimensions systémiques de la crise des abus dans l'Église catholique et la réforme de l'ecclésiologie courante », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 104, p. 551-587.
- LEMAÎTRE Nicole, 1999, « Le prêtre mis à part ou le triomphe d'une idéologie sacerdotale au XVI^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 85, 215, p. 275-289.
- PALARD Jacques, 2020, « Les mutations du militantisme catholique. Les effets politiques des ruptures institutionnelles », *Revue internationale de politique comparée*, 7, 2, p. 385-414.
- SCHMITT Jean-Claude, 2014, « Clercs et laïcs », in J. Le Goff, J.-C. Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Librairie Arthème Fayard/Pluriel, p. 214-229.
- STEINER Philippe, 2012, « Religion et économie chez Durkheim : deux formes de cohésion sociale ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 159, p. 247-263.
- VITKINE Benoît, 2025, « De 65 000 prêtres en 1960 à 12 000 aujourd'hui : ces décennies de "crise des vocations" qui ont vidé les presbytères en France », *Le Monde* (site web), 15 août.