

Les communautés confessantes dans les Églises de la réforme : un enjeu majeur

Autor(en): **Hammann, Gottfried**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **35 (1985)**

Heft 2: **Confesser la foi**

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381288>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LES COMMUNAUTÉS CONFESSANTES DANS LES ÉGLISES DE LA RÉFORME: UN ENJEU MAJEUR¹

GOTTFRIED HAMMANN

Mettre en cause les structures de nos activités ecclésiales est devenu une lancinante habitude, en particulier durant les quinze dernières années. D'ordre sociologique, politique, historique, psychologique et théologique, les interpellations adressées principalement à la paroisse en tant que forme communautaire privilégiée, voire unique, surtout dans les Églises issues de la Réforme, exigent une redéfinition des formes aujourd'hui nécessaires à la vie ecclésiale, une légitimation de celles que nous avons l'intention de défendre, comme de celles que nous souhaiterions voir naître.

Selon quels critères remettons-nous en cause ou consoliderons-nous nos communautés ecclésiales? Car nous ne pourrions défendre ou contester les types communautaires de nos Églises, paroisse en tête, que dans la mesure où nous aurons une conception suffisamment claire des références, théologiques et historiques, qui légitiment leur existence, leur maintien ou leur remaniement.

Tous, nous portons en nous un ensemble d'idées et d'aspirations quant à l'Église que nous voudrions réaliser dans notre sphère d'activité. Réfléchis et réalistes, ou brouillons et nostalgiques, ces rêves ecclésiologiques ont des répercussions certaines sur les situations ecclésiales que nous vivons. Mais ils ne suffisent pas à justifier nos efforts.

Aux légitimations d'ordre théologique, il importe de joindre des motifs d'ordre historique, même si l'histoire ne peut, à elle seule, justifier nos conceptions et nos pratiques ecclésiales. A cela s'ajoute l'exhortation des réformateurs du XVI^e siècle du *semper reformanda*, nous appelant à réexaminer toujours à nouveau, non seulement nos théologies, mais encore nos pratiques d'Église et donc aussi nos formes communautaires.

Cette démarche est possible et nécessaire. Nous pouvons, en étudiant certaines données marquantes de notre histoire, vérifier la justesse ou les déviations de nos tentatives actuelles. Tant l'évolution des communautés néotestamentaires que celle de l'histoire ecclésiastique nous offrent les moyens de pareille démarche de vérification. Cette démarche est nécessaire aussi, pour ramener l'ecclésiologie à sa juste place. Elle n'a pas à se hausser au même rang que d'autres disciplines de la réflexion théologique, telle la chris-

¹ Exposé présenté le 11 janvier 1984 dans le cadre des «Journées théologiques» de la Compagnie des pasteurs de Genève.

tologie, par exemple; elle doit toujours être seconde, elle n'est qu'un moyen au service de la proclamation de l'Évangile, elle ne fait que définir et réaliser son cadre². Mais en tant que telle, elle doit être conforme à la mission de cet Évangile et adaptée aux réalités de chaque époque. Sa légitimation est donc nécessaire, dans la mesure où l'Église est le lieu de cette proclamation, le Corps du Christ, incarné, ici, aujourd'hui, dans et pour les hommes de ce temps. Et pour nous, aujourd'hui, cette remise en cause est d'autant plus nécessaire que ce Corps est déchiré, qu'il y a donc des infidélités et des déviations dans toutes les communautés chrétiennes, qu'il convient de débusquer et de corriger.

L'examen de nos traditions ecclésiologiques, y compris dans les aspects structurels des différents types communautaires, devrait nous aider à procéder aujourd'hui aux indispensables adaptations. Certes, la tradition historique n'est pas normative et elle ne peut pas l'être³. Mais la conscience ecclésiale présente ne saurait se passer d'une mémoire attentive et critique du passé.

I. Dès l'origine, des communautés diversifiées

Très sommairement, il convient de rappeler que le Nouveau Testament ne présente pas un, mais plusieurs types d'organisation communautaire. Structuellement, la communauté de Jérusalem différait des communautés fondées par l'apôtre Paul; ces dernières, à leur tour, avaient un visage autre que les deutéropauliniennes. L'évolution vers une organisation épiscopale accentuée,

² L'histoire de l'Église nous apprend ce qu'il advient lorsque l'ecclésiologie l'emporte sur la christologie: l'organisation ecclésiastique tend alors à se fixer en institutionalisme et à revendiquer une autorité magistérielle normative en matière doctrinale et pratique, politique et ecclésiale. — Sur autorité et pouvoir dans l'histoire de l'Église, on peut voir, entre autres, L. MIETHGE et R. MAU, «Autorität I-II (Alte Kirche und Mittelalter, Reformationszeit), dans *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. V, Berlin, New York, 1980; et G. EBELING, «Sola Scriptura» und das Problem der Tradition», dans *Wort Gottes und Tradition*, 1964, p. 91-143; du même, *Wort und Glaube*, 1967³, p. 161 ss. et 407 ss. (Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen) et la thèse de la nécessité de la doctrine des deux règnes comme «Freigabe von Zukunft». En fait, l'ecclésiologie qui prend le pas sur la christologie développe nécessairement une théologie des œuvres et une justification par les mérites.

³ Les réformateurs du XVI^e siècle ont dénié à la Tradition sa prétention magistérielle en matière doctrinale et éthique, c'est-à-dire sa prétention à l'interprétation normative des textes scripturaires; l'Église traditionnelle avait résolu en fait le problème herméneutique par sa notion de Tradition, interprète de l'Écriture. Ainsi contestée, la Tradition, et donc l'histoire, ne peuvent plus justifier, légitimer, nos conceptions ecclésiologiques; l'histoire n'est plus normative, mais exige des remises en question périodiques, pour lesquelles elle peut servir de miroir critique; seule est norme la nécessaire proclamation de la Parole, avec les structures de vie ecclésiale contingentes que cette proclamation requiert. En ce sens, il y a bien, mais en second lieu, une répercussion ecclésiologique du problème herméneutique propre au principe du *Sola scriptura*. Cf. encore à ce propos G. EBELING, *Wort und Glaube*, 1967³, p. 319-348.

de type ignatien, provoqua la tension entre une forme monarchisante et une organisation plus charismatique. La première, favorisée par le cours de l'histoire, finit par l'emporter sur la seconde.

Cette tension, déjà apparente au sein des différents types d'ecclésiologies néotestamentaires, nous permet de relever, dès les premiers temps de l'Eglise, le principe autorisé de la pluralité formelle de l'organisation communautaire, au même titre d'ailleurs que la pluralité, autorisée elle aussi, des confessions de foi. La diversité structurelle est une réalité attestée, une clé de compréhension importante des formes de vie ecclésiales des débuts de l'Eglise. Elle n'est pas un défaut d'enfance, mais un effet pratique de la pluralité des confessions christologiques, de l'appréhension et de l'expression différenciées de l'œuvre de salut opérée en Jésus, confessé comme le Christ. Il faut souligner cette relation entre la diversité des interprétations du fait christique et la pluralité des organisations communautaires; elle est d'une évidente importance œcuménique.

Mais en même temps, l'exemple des communautés néotestamentaires nous invite à vivre l'unité ecclésiale. Diversité n'est pas synonyme de division. La confession de foi de Jésus de Nazareth le Crucifié comme Christ ressuscité s'imposera comme critère d'unité de communautés diversement organisées. Cette exigence d'unité, dans le Nouveau Testament, se rapportera donc à la personne du Christ Jésus, non à l'intelligence et à l'expression uniforme que les différentes communautés pourraient en avoir. *A fortiori*, l'unité ecclésiale impliquait ce credo fondamental, mais n'empêchait pas la pluralité formelle⁴.

On peut donc, dans les limites de notre thème, retenir ce critère de l'un et du pluriel, de l'unité dans la diversité, comme norme néotestamentaire d'organisation communautaire des Eglises, comme critère aussi d'appréciation et d'aménagement des communautés depuis lors, la tension qui lui est inhérente servant de ferment protestataire contre l'uniformisation d'une part, ou contre le morcellement sectaire, de l'autre.

Ce principe, vérifiable dans l'histoire, éclaire nos situations actuelles, et la tension qu'implique cette dualité garde aujourd'hui encore son dynamisme: nos types d'organisation ecclésiale sont l'expression concrète, soit dans leur uniformité, soit dans leur diversité, de cet axiome originel. Sans cesse, l'équi-

⁴ Voir à ce propos, p. ex.: R. MODRAS, «Elimination du pluralisme entre Eglises par le pluralisme dans les Eglises», dans *Concilium* 88, octobre 1973, p. 70 ss.; J. J. VINCENT, «The Para Church: An Affirmation of New Testament Theologies», dans *Study Encounter* X, n° 1, 1974, p. 1-15; J. ZUMSTEIN, «Conception de l'Eglise et communication de la foi dans les Evangiles synoptiques», dans *Communion et Communication*, collectif, Genève, 1980, p. 43-56; P. BONNARD, «La Tradition dans le Nouveau Testament», dans *Anamnèsis, Cahiers de la RThPh*, n° 3, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1980, p. 25-28; E. KÄSEMANN, «Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche», in *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen, 1964, p. 262-267, trad. fr. in *ETR*, 1966, p. 255-258.

libre entre les deux est menacé, l'unité trop exigeante neutralisant la richesse de la pluralité et la diversité multipliée créant l'anarchie sectaire.

Cette tension et cette recherche permanente d'équilibre sont donc une caractéristique originelle de l'Eglise, que l'apôtre Paul a bien mise en évidence par l'image du corps, image capitale de toute ecclésiologie pratique⁵.

* *
*
*
*

De même que la situation néotestamentaire, l'histoire de l'Eglise ancienne permet de le vérifier. Une tendance uniformisante se manifesta très tôt, dès la fin du I^{er} siècle. L'équilibre se rompit aux dépens de la pluralité des formes communautaires, dès le IV^e siècle et l'ère constantinienne. Ce principe d'intégration l'emporta d'ailleurs également (et parallèlement) dans d'autres domaines, tels la christologie, la théologie des ministères, la conception du mariage, et les applications y relatifs.

L'histoire du monachisme est éclairante sur ce point⁶. Née du besoin de vivre les exigences évangéliques dans leur intensité et leur esprit communautaire originaires, la forme monastique de vie ecclésiale répondit aux aspirations professantes d'abord à l'intérieur des communautés. Que la vie chrétienne pût être vécue avec des intensités et dans des formes diverses, apparaissait comme une réalité au sein même des Eglises locales au II^e et au III^e siècles. Il importe de souligner qu'un pluralisme de groupes communautaires se développa à l'intérieur des paroisses territoriales, et ceci jusqu'au III^e siècle, offrant ainsi la possibilité d'une complémentarité, proche dans son principe de la situation néotestamentaire. L'exigence professante de certains groupes prémonastiques pouvait ainsi animer de l'intérieur les communautés préconstantiniennes. La possibilité était offerte d'une protestation contre la pression d'une tendance trop uniformisante.

Or, avant même le décret de Milan (313) et l'établissement du christianisme comme religion de l'empire, les groupes d'aspiration monastique professante sortirent des communautés de type préparoissial, pour s'établir et se développer parallèlement à elles. Pour quelles raisons? Il semble bien que ce fut l'évolution de l'Eglise territoriale, locale, vers une structure d'autorité et d'organisation hiérarchisée, de type épiscopal, monarchique⁷. Une phrase

⁵ Cf. E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, BHT 9, 1933; P. BONNARD, «L'Eglise corps du Christ», dans *Anamnèsis*, p. 145 ss.

⁶ On pourra se référer à K. S. FRANK, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt, 1975, et, du même auteur, *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt, 1975.

⁷ Cf. G. DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel, Paris, 1955, p. 121ss.; CH. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire romain (II^e et III^e siècles)*, *Eglise et cité*, Paris, 1979; J. NEUMANN, dans *TRE* 6, p. 645ss. et 698-703; H. V. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, BHT 14, Tübingen, 1953.

aussi curieuse que celle de Jean Cassien, prononcée en 435, que «le moine devait surtout éviter l'évêque et la femme», semble accréditer la thèse d'une tension entre le jeune pouvoir épiscopal et la dualité des formes, et donc des autorités communautaires.

L'ère constantinienne ne fera que consacrer et accentuer la séparation et le parallélisme. A la paroisse territoriale épiscopale, hiérarchisée dans ses structures comme dans ses ministères, de plus en plus multitudiniste, correspondra une forme communautaire professante, avec des groupes monastiques de plus en plus nombreux à jouir d'une autonomie spirituelle réelle. La liberté d'organisation et d'autorité leur permettra de développer les possibilités de vie chrétienne de type plus charismatique et professant, inhérentes à leurs aspirations.

Cette époque accentua ainsi une évolution déjà amorcée au III^e siècle, la cause en étant à chercher autant dans la situation interne de l'organisation ecclésiale, que dans les effets souvent décriés de la promotion du christianisme au rang de la religion d'Etat. Ainsi, la séparation et le développement parallèle (et non plus l'un dans l'autre) des types communautaires, multitudiniste et paroissial d'un côté, monastique et professant de l'autre, entrent dans les faits. Le décalque de l'organisation civile romaine enfermera les communautés dès lors dans des relations ecclésialement moins dynamiques.

La sécularisation progressive du pouvoir ecclésiastique qui en découlera, rendant les structures multitudinistes de moins en moins résistantes aux séductions temporelles, provoquera une carence de plus en plus marquée des forces d'interpellation et de protestation à l'intérieur des structures communautaires multitudinistes du haut Moyen Age. La pluralité ecclésiale des paroisses fit place à une autre pluralité, d'ordre temporel: ce qui les différenciait entre elles, ce n'était plus les aspirations de vie chrétienne, mais les types de propriétaires qui en avaient la charge et l'usufruit! Le propriétaire éternel d'une paroisse avait beau être, canoniquement parlant, le saint auquel l'église du lieu était dédiée, les paroisses n'en étaient pas moins devenues l'enjeu entre trois sortes de seigneurs, le seigneur laïque, l'évêque ou l'abbé de monastère. C'est que les monastères, eux aussi, avaient tendance à se séculariser...

Pas pour longtemps pourtant! Il est intéressant de noter que la sécularisation du mouvement monastique provoqua, à intervalles réguliers, des situations de crise et de réformes internes. Contrairement à la structure paroissiale multitudiniste, le mouvement monastique possédait, par son souffle professant originaire, le ferment de protestation permettant de réagir relativement rapidement à des tendances ecclésialement décadentes.

Ce fut le cas des grandes protestations réformatrices, des prolongements et des rebondissements salutaires qu'ils suscitèrent. Ainsi de la réforme de Benoît de Nursie et de sa célèbre règle, aux V^e-VI^e siècles, de la renaissance qu'elle connut aux VIII^e-IX^e siècles, de Bernon et d'Odon de Cluny au X^e

siècle, de Dominique et François d'Assise aux XII^e-XIII^e siècles, pour ne citer qu'eux.

A propos de ces élans réformateurs, et toujours dans l'intérêt de notre étude sur la pluralité des communautés ecclésiales, nous pouvons remarquer les caractéristiques suivantes: leur dynamisme de renouveau était souvent issu de personnes non directement liées à la hiérarchie cléricale. Ce fut le cas, par exemple, de Benoît de Nursie et de François d'Assise. Mais ces réformateurs trouvaient un appui décisif auprès de l'autorité chrétienne, ecclésiastique ou séculière, pape ou roi.

C'est dans le cadre monastique, donc de la structure professante de l'Eglise, que leurs efforts de réforme purent naître et prendre forme; la dynamique réformatrice aurait donc besoin de telles structures pour pouvoir se développer — Luther aussi sera moine! Enfin, l'impact de ces réformes ne se limita pas à la structure monastique, mais, selon la volonté même de leurs initiants, se répercuta sur l'ensemble des formes ecclésiales, notamment sur la paroisse multitudiniste — que l'on pense au rôle des frères mineurs ou prêcheurs dans l'évangélisation des paroisses au XIII^e siècle —, et sur la hiérarchie ecclésiastique, jusqu'au siège papal — que l'on se souvienne des papes réformateurs issus du mouvement monastique.

Nous retrouvons ainsi la tension dynamique, déstabilisatrice, décrite précédemment, l'Eglise étant dérangée dans sa tendance uniformisante par les lieux pluralistes qu'elle a eu l'intelligence et la fidélité de ménager, parallèlement à son organisation dominante. Elle permit de la sorte à l'impulsion réformatrice, de marginale qu'elle était d'abord, de gagner le cœur même des espaces majoritaires⁸.

En dépit du caractère schématique et massif de ces constatations, l'analyse historique permet de comprendre la nécessaire dualité, multitudiniste et professante, des formes communautaires dans l'Eglise. La suppression de cette tension, voire même son atténuation seulement, par un cléricisme uniformisant, représente un principe ecclésialement réducteur et démobilisateur; appelés, selon leurs origines néotestamentaires, à fournir le cadre, dans l'espace et dans le temps, d'une formation et d'une expression de la confession de foi du Crucifié ressuscité, ces lieux ecclésiaux sont alors diminués ou même incapables d'accomplir cette fonction.

⁸ Il est d'ailleurs intéressant de noter que les réformes issues du mouvement monastique pouvaient tout autant viser une excessive pluralité devenue anarchie, pour retrouver une pluralité régie par une unité doctrinale et communautaire. P. ex.: le mouvement réformateur issu du monachisme du XIII^e siècle (Fr. d'Assise, Dominique) est porté par ce souci d'unité face à l'anarchie et l'inculture biblique d'une part, à la mondanisation du pouvoir ecclésiastique de l'autre. — Cf. K. S. FRANK, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt, 1975, p. 51ss.; J. SEMMLER, dans: *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter* (ed. F. PRINZ), Darmstadt, 1976, p. 204-264; F. PRINZ, *ibid.*, p. 265-353.

* *
*

Dans ce rapide parcours historique, destiné à souligner le dynamisme réformateur permanent — *semper reformanda* — propre à la pluralité des formes de vie ecclésiale et particulièrement à la dualité de communautés multitudinistes et professantes, deux périodes sont encore fort éclairantes, la réforme du XVI^e siècle et le piétisme de la deuxième moitié du XVII^e siècle. Ce dernier ne peut être esquissé ici qu'à titre d'illustration de notre thèse, l'autre nous retiendra plus longuement.

Celui que les historiens ont surnommé le «Père du piétisme», Philip Jakob Spener, pasteur à Francfort dans la seconde moitié du XVII^e siècle, conçu et concrétisa, pour réformer l'Eglise, trop figée selon lui dans une orthodoxie institutionnelle, et pour lui rendre son souffle professant, des petites communautés de chrétiens militants, appelées *collegia pietatis*, petites communautés professantes dont il attendait une réactivation des formes de vie ecclésiale, notamment des grandes paroisses multitudinistes. C'est dans ces communautés que naquit le mouvement de renouveau de la piété et de la militance chrétienne; dans ce milieu aussi que naquit et grandit, au début du XVIII^e siècle, le comte Nicolas de Zinzendorf, filleul de Spener et futur créateur de la Communauté morave de Herrnhut, dont l'influence et l'interpellation professantes restent jusqu'à aujourd'hui considérables dans nos paroisses protestantes. Il y a bien là un nouvel exemple de cette dualité stimulante de formes ecclésiales diversifiées, aussi dans les Eglises issues de la Réforme du XVI^e siècle⁹.

Il est passionnant de déceler dans l'histoire de l'Eglise de telles illustrations de ce principe d'ecclésiologie pratique de la pluralité structurelle de nos communautés. L'une de ces illustrations méritera qu'on s'y attarde plus en détail; d'abord, parce qu'elle émane de l'ecclésiologie de l'un de nos pères réformateurs du XVI^e siècle, en second lieu, parce qu'elle semble avoir une résonance particulièrement vive dans la situation actuelle de nos Eglises.

Cet exemple de pluralisme communautaire est celui que le réformateur Martin Bucer tenta de réaliser, vers la fin de son ministère, entre 1545 et 1549, à Strasbourg¹⁰. Avant de décrire cette tentative, il importe cependant de présenter la problématique d'ecclésiologie pratique suscitée par la Réforme protestante du XVI^e siècle.

⁹ Cf. H. WEIGELT, *Pietismus Studien I. Teil: Der spener-hallische Pietismus*, Stuttgart, 1965, p. 25-45; J. WALLMANN, *Ph. J. Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen, 1970, p. 253ss.; M. GRESCHAT (Hsg.), *Zur neueren Pietismusforschung*, Darmstadt, 1977, p. 113-223.

¹⁰ Sur l'ensemble de ce sujet, cf. G. HAMMANN, *Entre la secte et la cité, le projet d'Eglise du réformateur Martin Bucer (1491-1551)*, Genève, 1984.

II. Du temps de la Réforme du XVI^e siècle...

L'ecclésiologie empirique (ou pratique), c'est-à-dire l'organisation formelle de l'Eglise, dans ses structures, n'a pas été une préoccupation dominante des réformateurs. Bien sûr, ils ont dû s'en occuper, dans la mesure où leur prédication réformatrice quant aux thèmes fondamentaux de la foi chrétienne eut des répercussions évidentes dans la vie pratique de l'Eglise, et dès lors dans ses formes communautaires.

Néanmoins, la réforme qu'ils préconisaient visait la doctrine, par delà les abus, et la doctrine d'abord. Puis, dans la mesure où les formes de vie ecclésiastique sont le reflet vécu de la doctrine professée, leur action ébranlait et changeait l'organisation ecclésiastique.

Pour introduire au projet d'organisation de l'Eglise de Bucer, rappelons trois points d'impact, où la réformation du XVI^e siècle toucha le domaine pratique de l'organisation ecclésiastique :

1. Dans le pouvoir institutionnel et hiérarchique de l'Eglise, Luther — et tous les réformateurs le suivirent sur ce point — stigmatisa le « papisme » ; il vit dans le pouvoir papal, dans son principe monarchique et ses revendications sur les différentes entités nationales naissantes, une prétention usurpée et anti-ecclésiastique. Il faut à ce propos se souvenir des tentatives faites au XV^e siècle — par exemple, aux Conciles de Constance et de Bâle — de donner à l'Eglise romaine une structure conciliaire¹¹. Le débat sur la conciliarité ayant fait long feu, les instances du gouvernement papal réaffirmèrent l'absolutisme romain, non seulement sur le plan temporel, — voir par exemple les revendications du pape dans la succession des empereurs —, mais encore ecclésiastique — voir, entre autres, l'influence de l'oligarchie du Saint-Siège dans la doctrine et la pastorale des indulgences.

La contestation de ce « papisme » par les réformateurs ébranla l'ensemble de la hiérarchie ecclésiastique, du sommet à la base, du Saint-Siège au niveau local des évêchés¹². Ainsi se créa un vide d'autorité gouvernementale dans l'Eglise, aussi soudain qu'imprévu ; ni le principe de la conciliarité (sous une forme synodale), ni la proclamation, séduisante mais pratiquement fort vague, du « sacerdoce universel » de tous les baptisés, n'avait été suffisamment mûris pour offrir une structure de rechange. Bien au contraire : l'un et l'autre principe allait accentuer le désordre structurel de l'Eglise ; le principe synodal impliquait la présence d'évêques, et le principe du « sacerdoce universel »

¹¹ Cf. p. ex. L. VISCHER, « Das Basler Konzil. Eine noch nicht erledigte Auseinandersetzung », dans *Reformatio* 29, 9 (Sept. 1980), p. 496-510 ; R. BÄUMER ed., *Die Entwicklung des Konziliarismus, Werden und Nachwirken der konziliaren Idee*, Darmstadt, 1976, p. 175-271.

¹² Faisant suite au *Manifeste à la noblesse chrétienne*, le traité de Luther *De la captivité babylonienne*, (WA VI, p. 497-573 = *Oeuvres*, t. 2, p. 157-260) sera pour les autres réformateurs l'ouvrage de référence.

contenait, du point de vue structurel, un ferment d'anarchie que «l'aile radicale de la Réformation» (selon l'expression de l'historien mennonite G. Williams) ne tarda pas à démontrer¹³.

Le vide laissé par l'autorité ecclésiastique traditionnelle dans les territoires passés à la Réforme — et notamment dans les villes de grande et moyenne importance qui furent les points principaux de la fermentation réformatrice — profita de manière générale, non pas à une instance ecclésiastique, non pas à un projet de restructuration élaboré dans l'intérêt de l'Eglise et de sa mission, mais à l'instance politique, à savoir, les princes ou les magistrats des territoires ou des cités devenues protestantes¹⁴.

Les autorités civiles prirent la place des évêques, et les réformateurs, *nolens volens*, coururent le risque de troquer le papisme contre le césaro-papisme à petite échelle. Aujourd'hui encore, nos débats ecclésiologiques se ressentent de ce mariage, en bien et en mal, et nos problèmes structurels baignent dans le contentieux qui en découle.

2. Deuxième point d'impact de la Réformation sur l'organisation et les formes de vie ecclésiale: elle supprima les monastères.

En 1521, Luther publia son traité sur les vœux monastiques¹⁵. Malgré le ton très polémique de l'écrit, il n'attaque pas le monachisme dans son originalité professante, mais le principe des vœux contraignants et leurs abus théologiques. En certains passages — rares il est vrai — Luther reconnaît le bien-fondé d'engagements volontaires et relatifs, c'est-à-dire qui ne se feraient pas sous la contrainte, ni «sans aucune pensée de mérite ou de justification». Il écrit: «A cause de cela (= à cause de cette prétention de mérite et de salut), ils (= les vœux) sont nuls, condamnables, il faut les renier, y renoncer, ou alors les prononcer et les observer de nouveau d'une tout autre manière¹⁶». Saint Bernard, Saint François sont pour Luther de tels exemples de monachisme positif, mais devenus quasi inexistantes de son temps; d'où sa virulence contre cette forme de vie ecclésiale¹⁷.

¹³ Cf. G. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia, 1962. — Voir l'influence de ce courant dans la Guerre des paysans de 1525, G. FRANZ, *Der deutsche Bauernkrieg*, Darmstadt, 1975 (10^e éd.); *La Guerre des Paysans 1525*, Etudes et documents réunis par A. WOLLBRETT, Soc. d'Histoire et d'Archéologie de Saverne et environs, n^o suppl. 93, 1975; R. PETER, «Les groupes informels au temps de la Réforme», dans *Les groupes informels dans l'Eglise*, Strasbourg, 1971, p. 194-212; M. GRESCHAT (ed.), *Gestalten der Kirchengeschichte, Reformationszeit I*, Stuttgart, 1981, p. 323-352 (Melchior Hoffmann et Thomas Müntzer); P. BLICKLE, *Die Reformation im Reich*, 1982.

¹⁴ Cf. B. MOELLER, *Reichstadt und Reformation*, Gütersloh, 1962, traduction française: *Villes d'Empire et Réformation*, Genève, 1966.

¹⁵ Cf. *De votis monasticis*, WA 8, p. 565-669, = *Oeuvres III*, p. 79-219.

¹⁶ *Oeuvres*, III, p. 115.

¹⁷ *Oeuvres III*, p. 130. A propos de François d'Assise, Luther écrit entre autre: «Cependant, Saint François aussi, cet homme admirable et de grande vigueur spirituelle, dit très judicieusement que l'Evangile de Jésus-Christ était sa règle (...) Il est clair

Sous l'autorité du Magistrat des villes passées à la Réforme, on ouvrit donc les portes des couvents, invitant à quitter l'habit tous les moines et moniales qui vivaient leur vie conventuelle sous la contrainte de leur entourage ou de leurs vœux. C'est ainsi que la moitié des communautés monastiques en territoire réformé connut une hémorragie mortelle. Mais elles ne se vidèrent pas toutes. A Strasbourg par exemple, trois ordres féminins et un ordre masculin résistèrent avec acharnement jusqu'au milieu du XVI^e siècle et même au-delà, et l'histoire nous rapporte l'entretien émouvant de l'un des notables du Sénat (Nicolas Kniebs), défenseur de la Réforme, avec sa fille qui lui demanda, en 1522, de ne pas la forcer à quitter le couvent¹⁸. Les autorités civiles, fidèles à une certaine prudence politique qui leur profitait si bien, mais agaça souvent les réformateurs, laissèrent subsister les couvents dont les membres ne voulaient pas défroquer. Mais il n'y eut plus guère de novices dans ces monastères, îlots de l'Eglise traditionnelle dans les cités protestantes. Dès que l'un d'eux était vide, par suite de décès ou d'émigration, le bâtiment et les biens étaient confisqués par l'autorité civile et le plus souvent affectés aux œuvres sociales.

La disparition des monastères en territoire réformé provoqua donc une autre mutation — après celle de l'autorité diocésaine —, d'ordre ecclésiologique: en privant les Eglises passées à la Réforme d'une des formes de vie ecclésiales non territoriales les plus dynamiques et les plus professantes de l'histoire de l'Eglise, elle sapa encore un peu plus l'équilibre toujours menacé de l'unité et de la diversité des formes communautaires, laissant le champ libre à une uniformité de structure qui ne tardera pas à s'instituer, celle de la paroisse territoriale.

3. Troisième point d'impact de la Réformation sur les structures de vie ecclésiale: l'essor de la paroisse comme structure de base et forme communautaire unique.

Certes, les paroisses existaient avant la Réforme, mais elles étaient, durant le Moyen Age, fortement dominées par les chapitres canoniaux. La structure paroissiale était en fait négligée et dépréciée par l'élite du clergé, et la pastorale en était confiée à des auxiliaires, des vicaires, des vices-prélats — bref, à un bas-clergé très peu formé et fort mal rétribué.

que François, dès lors qu'il voulait voir les siens vivre selon l'Evangile, voulut aussi qu'ils fussent libres de tout vœu autant que de toutes traditions humaines, de sorte que les frères mineurs, en vertu même de leur vœu et de leur règle, eussent la faculté de vivre dans le célibat ou non et de rester dans leurs couvents avec tous leurs statuts aussi longtemps qu'ils voudraient. (...) Mais, à présent, cette classe d'hommes, qui devait être la plus libre de toutes, est la plus superstitieuse et vétilleuse, prisonnière de ses innombrables statuts, d'articles particuliers et d'observances puériles et dérisoires.» (*ibid.*, p. 96).

¹⁸ Cf. M. LIENHARD, «La Réforme à Strasbourg», dans *Histoire de Strasbourg*, t. 2, p. 374.

Sans toucher au cadre paroissial existant, la Réforme «rehaussa la valeur de la paroisse, non seulement pour des raisons pratiques, mais aussi pour des motifs théologiques: en définissant l'Eglise comme la communauté de ceux que le Christ a réunis par son Esprit, moyennant la prédication de la parole et l'administration des sacrements, les réformateurs sont amenés à mettre en évidence la communauté locale et paroissiale. L'Eglise universelle est réalisée dans une Eglise particulière. Et l'assemblée liturgique est en quelque sorte la manifestation visible de cette communauté ecclésiale. La paroisse devient donc le cadre naturel de la réforme liturgique, comme de la réforme tout court. Aux liturgies canoniales et conventuelles du moyen âge, la réforme a substitué une liturgie paroissiale¹⁹». Ce qui est dit ici de la liturgie en particulier, est valable de la structure paroissiale comme telle.

Jusque là, la vie ecclésiale se décidait et se vivait dans la tension entre communautés conventuelles et chapitres canoniaux (qui recouvraient les paroisses territoriales). Or, la réforme prit naissance par l'intermédiaire des prédicateurs paroissiaux. Certes, Luther était moine, et, dans ce sens, on peut dire que cette réforme, à son tour, prit naissance en terrain monastique. Mais, à la différence d'autres élans réformateurs, celui-ci délaissa le secteur monastique, l'abandonna à ses dissensions internes entre traditionalistes et réformistes, et alla trouver dans le cadre paroissial délaissé un terrain populaire multitudiniste suffisamment en friche pour êtreensemencé d'idées réformatrices et servir de structure ecclésiale de base enfin revalorisée.

Nous voyons alors les réformateurs de la première génération — et entre autres Martin Bucer à Strasbourg — solliciter le prince ou le magistrat pour qu'il redessine et consolide la répartition territoriale des paroisses, qu'il prenne en main, conjointement avec les paroissiens eux-mêmes, la nomination des ministres, pour que ces derniers cessent de dépendre de la juridiction ecclésiastique et deviennent des citoyens de la ville au même titre que les autres. La paroisse territoriale devint ainsi la forme communautaire dans laquelle le «sacerdoce universel» de tous les baptisés devait pouvoir se concrétiser, vu qu'elle n'était hypothéquée ni par un cléricalisme abusif, ni par un monachisme jugé parasitaire et fondamentalement déformé. Ainsi, la forme paroissiale devint rapidement — c'est-à-dire dès les années 1520 — la structure communautaire unique de la vie ecclésiale.

Cette uniformité structurelle dans l'aménagement de l'espace ecclésial devait bientôt s'avérer anémiant pour les jeunes Eglises de la Réforme, et surtout pour celles de type dit «réformé». L'ecclésiologie de Luther pouvait s'accommoder mieux que celle des réformateurs suisses ou strasbourgeois de cette uniformité. Comme le précisait la Confession d'Augsbourg, le seul lieu

¹⁹ R. BORNERT, *La Réforme protestante du Culte à Strasbourg au XVI^e siècle (1523-1598)*, Leiden, 1981, p. 47.

ecclésial nécessaire était celui de la prédication et des sacrements (baptême et cène).

En revanche, l'ecclésiologie de type réformé — celle dont Bucer fut, selon l'expression du professeur J. Courvoisier, «le génie créateur et Calvin le génie réalisateur»²⁰ — ne pouvait se contenter de cette uniformité déséquilibrante. Car Bucer ajouta aux deux premières marques de l'Eglise (Parole et Sacrements), une troisième «note»: la discipline, c'est-à-dire, en terme moins corrodé par son application calvinienne ultérieure, la militance, l'engagement professant des fidèles — ou plutôt: de certains d'entre eux.

Telle est l'originalité ecclésiologique du réformateur strasbourgeois; il fut seul à faire de cette militance une des *notae* de l'Eglise. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, Calvin lui-même ne suivit pas Bucer sur ce point²¹.

Si bien que le Strasbourgeois prit conscience, d'une manière particulière, de l'espace ecclésial perdu et que le dynamisme interne de sa conception de l'Eglise le poussa vers la tentative de réintroduire dans les formes de vie de l'Eglise, au moins une dualité d'espaces ecclésiaux communautaires.

De là l'intérêt ecclésiologique de ce réformateur qui tenta, durant 26 ans, de mettre en place à Strasbourg un tel projet d'Eglise.

Voici les principaux éléments de cette tentative, inédite parmi les réformateurs.

III. Une tentative échouée de pluralisme communautaire

Originaire de Sélestat, où il passa son enfance et entra chez les Dominicains, Bucer arriva à Strasbourg en mai 1523. Après avoir adhéré à la Réforme grâce à Luther qu'il entendit en 1518 à la Dispute de Heidelberg, il obtint sa réduction à l'état de prêtre séculier et quitta donc régulièrement son ordre; mais il ne tarda pas à se marier avec une de ces nombreuses moniales qui avaient quitté le voile, ce qui lui valut d'être excommunié par l'évêque de Spire dont il dépendait alors, et pourchassé de lieu en lieu.

Il vint en fugitif à Strasbourg, — son père en avait le droit de bourgeoisie —, avec sa femme, ancienne moniale, et de surcroît, enceinte. Protégé par le

²⁰ J. COURVOISIER, *La notion d'Eglise chez Bucer*, Paris, 1933, p. 147.

²¹ Calvin semble plus proche des Articles VII et VIII de la Confession d'Augsbourg qui retiennent la Parole et les sacrements comme marques de l'Eglise, que de Bucer, même s'il a pu, à l'occasion, indiquer la discipline comme troisième caractéristique ecclésiale; cf. *Institution de la religion chrestienne*, ed. J. D. BENOÎT, t. 4, Paris, 1961, p. 20-26 (en particulier la note 4 p. 20). — Cf. aussi F. WENDEL, *Calvin, Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, p. 223-228 («On notera cependant que, quelle que soit l'importance vitale que Calvin reconnaisse à la discipline ecclésiastique, il a évité d'en faire l'une des marques de l'Eglise. C'est là un point d'une certaine importance, où il n'a pas suivi Bucer», p. 228).

Magistrat de la ville, il trouva rapidement sa place et devint le penseur et le réorganisateur de l'Eglise strasbourgeoise.

Venu comme fugitif, il repartira de la ville en 1549 comme exilé, chassé pour des motifs d'ordre politique et — justement! — ecclésiologique, et se rendit à Cambridge, en Angleterre, où il mourut en février 1551, à l'âge de 60 ans²².

Du point de vue ecclésiologique, son activité strasbourgeoise connut trois phases, coïncidant chacune avec une décennie de son séjour:

- Durant la première, (1523-1529), il s'efforça de poser les fondements d'une Eglise renouvelée, à travers les années de déstabilisation.
- Durant la deuxième (1530-1539), il mit en place, avec l'aide de l'autorité civile, les structures de l'Eglise strasbourgeoise: organisation des paroisses, création de postes d'anciens, réorganisation des ministères, organisation des premiers synodes.
- Durant la troisième, la plus intéressante pour notre thème, il tira les conséquences pratiques de sa doctrine de l'Eglise, découvrit la nécessité d'autres espaces ecclésiaux communautaires et tenta, vers la fin des années 1540, de les créer au sein même des paroisses strasbourgeoises. Devant partir en exil deux ans après, il ne put mener l'expérience à bien; elle ne lui survécut que deux ans, et n'influença plus guère les développements structurels des Eglises réformées «officielles».

Durant près de vingt ans, Bucer avait travaillé à instituer et organiser les paroisses comme lieux communautaires de tous les baptisés, c'est-à-dire comme espaces multitudinistes de l'Eglise. Son adhésion au pédobaptisme (qu'il partagea avec les autres réformateurs) exigeait une telle structure communautaire.

Cependant, il conçut la vie chrétienne comme un cheminement, une gradation, tant dans la compréhension doctrinale que dans l'engagement pratique des croyants. Pas de vraie Eglise sans cette progression — en termes éthiques: cette sanctification — des fidèles, au fur et à mesure de leur formation à la militance; d'où cette troisième marque de l'Eglise, la discipline ou l'engagement professant. L'ecclésiologie bucérienne exigeait ainsi des lieux, des espaces, des communautés ecclésiales, non seulement pour y vivre la dimension multitudiniste, mais encore la dimension professante de l'Eglise. Or, si elle disposait dans les paroisses territoriales de l'espace multitudiniste,

²² Pour la biographie de Bucer, voir: J. W. BAUM, *Capito und Butzer, Strassburgs Reformatoren*, Elberfeld, 1860; H. EELLS, *Martin Bucer*, New Haven, London, 1931; F. WENDEL, *Martin Bucer, Esquisse de sa vie et de sa pensée*, Strasbourg, 1951; J. ROTT, *Correspondance de Martin Bucer*, t. 1, p. 19-26; M. LIENHARD, *La Réforme à Strasbourg. Les événements et les hommes*, dans *Histoire de Strasbourg*, t. 2, p. 363-452; J. ROTT, article «Bucer», dans *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, n° 5, Strasbourg, 1984, p. 396-405.

elle s'avéra manquer d'espaces professants; il fallait donc les créer, car quinze ans d'efforts avaient convaincu Bucer de cette nécessaire dualité.

Sans mettre en cause la réalité des paroisses multitudinistes, nécessaires à l'entrée des baptisés et à un certain type de formation et de vie chrétienne, Bucer prôna, en plusieurs écrits, et mit en place dans plusieurs paroisses, des petites communautés professantes, appelées *Christliche Gemeinschaften*, regroupant des fidèles volontaires, ayant l'intention d'approfondir leur formation biblique et leur engagement ecclésial²³.

Si les pasteurs devaient jouer un rôle important dans leur création — les membres devaient notamment être inscrits sur un registre —, ils devaient pourtant se soumettre au jugement des laïcs, afin d'éviter une emprise trop cléricale qui aurait miné le principe du sacerdoce universel, dont ces communautés devaient être les lieux d'expression. Se réunissant tous les dimanches, ces *Gemeinschaften* permettaient aux fidèles de discuter, de critiquer le sermon du matin, et ce en présence du prédicateur, de parfaire leur compréhension des thèmes fondamentaux de la foi, de mieux se préparer ensemble à prendre la sainte cène, et de vivre «la vraie charité», selon l'expression chère à Bucer, en s'entraidant par le partage «matériel et spirituel».

L'étude de cet aspect professant de l'ecclésiologie de Bucer semble particulièrement intéressante par la complémentarité entre ces lieux communautaires professants et les lieux paroissiaux multitudinistes. Contrairement à l'avis de certains historiens, l'analyse détaillée des écrits de Bucer sur cette question (à part un traité, ils n'ont été publiés qu'en 1981!)²⁴ révèle, dans l'ecclésiologie du réformateur, la nécessaire complémentarité de lieux ecclésiaux de multitude et de petites communautés plus professantes, afin de disposer des formes ecclésiales nécessaires à la diversité des situations pastorales, des stades de formation et des volontés d'engagement. Et si Bucer voyait certes la «vraie» Eglise davantage réalisée dans la forme professante des *Christliche Gemeinschaften*, il n'en considérait pas moins comme Eglise les paroisses multitudinistes, parce que l'Eglise est ouverte à tous et au service de tous.

²³ Cf. W. BELLARDI, *Die Geschichte der «Christlichen Gemeinschaft» in Strassburg (1546-1550). Der Versuch einer «zweiten Reformation»*, Leipzig, 1934, reprint New York/London, 1971. — L'idée d'une seconde phase de la Réformation, celle d'une restructuration des communautés ecclésiales selon un projet de double ecclésiologie, à la fois multitudiniste et professante, semble bien avoir été l'intuition originale et prémonitoire de Bucer.

²⁴ Cf. *Martin Bucers Deutsche Schriften*, t. 17 (Die letzten Strassburger Jahre 1546-1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim) ed. R. STUPPERICH, Gütersloh, 1981. Voir entre autres A. LANG, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers, und die Grundzüge seiner Theologie*, Leipzig, 1900; J. COURVOISIER, *op. cit.*; du même, *De la Réforme au protestantisme, Essai d'ecclésiologie réformée*, Paris, 1977, p. 133-140.

Un autre argument encore souligne cet équilibre, cette complémentarité dans la dualité: les petites communautés ne sont pas faites, insista Bucer, pour soutirer les fidèles les plus intéressants aux paroisses multitudinistes, mais bien pour en faire les catalyseurs de toute la communauté ecclésiale. Ainsi devait être maintenue l'unité — notamment lors du culte dominical — dans cette dualité.

Tel fut l'essentiel de cette expérience d'il y a 435 ans. Quelle peut en être la portée dans le débat d'ecclésiologie pratique actuel?

IV. Une interpellation pour aujourd'hui

Parmi les paraboles des évangiles, Bucer en affectionnait trois tout particulièrement: celle de l'ivraie, celle du filet et celle du festin (Mt 13 et 22). Par les deux premières, il soulignait l'aspect «mêlé» (*corpus mixtum*) de l'Eglise qui, jamais sur terre, ne pouvait être un champ sans ivraie. La dimension d'ouverture, de multitude de l'Eglise était donc conforme à la volonté du propriétaire du champ. Par la troisième, en revanche, il insistait sur la nécessité professante de la sanctification, de l'engagement du croyant. De là, pour Bucer, la légitimité des deux dimensions, et donc des deux types de lieux ecclésiaux, vécus simultanément.

Une question se pose à nous, aujourd'hui: la simultanéité de ces deux dimensions et la complémentarité de formes communautaires diversifiées nous paraissent-elles encore légitimes? En d'autres termes: nos Eglises ont-elles besoin, pour leur mission, d'être à la fois des Eglises ouvertes, au service de tous, et des Eglises professantes, témoins prophétiques d'une réalité nouvelle encore cachée? Et si oui, de quelles formes de vie ecclésiales avons-nous besoin pour vivre cette diversité, et comment les créer?

Dans la ligne de cet héritage de la Réforme, il paraît important de retrouver, dans nos Eglises, le sens du *lieu* ecclésial. Dans la mouvance, la mobilité qui caractérise notre style de vie, nous avons besoin d'une spiritualité du lieu, de l'espace ecclésial dans lequel s'offrent des possibilités de halte et d'enracinement. La perte de cette conscience du lieu ecclésial, que ce soit dans nos sphères privées ou officielles, a créé une nostalgie de lieux ecclésiaux diversifiés.

Il y a là une tâche originale pour nos Eglises, celle de créer de tels «lieux», de les imaginer, simples, petits, multiples, légers dans leurs formes, souples dans leur fonctionnement, prophétiques dans leur engagement, permettant l'épanouissement personnel dans la gratuité communautaire. C'est actuellement une chance pour l'Eglise, conforme à sa mission, de créer de tels espaces ecclésiaux²⁵. La paroisse territoriale ne peut pas, dans sa dimension multitu-

²⁵ Voir l'article de PAUL BRAND, «Former des pasteurs et des laïcs, ... mais pour quoi faire?» in *Les Cahiers protestants*, NS, sept. 1982, p. 15-26.

diniste, être cet espace renouvelé, parce qu'elle est toujours trop grande, qu'elle est une forme ecclésiale nécessairement «corsetée» par le droit ecclésiastique, qu'elle est, en ville comme à la campagne, trop préoccupée de sa survie, et surtout, que le propre de sa mission est d'être ouverte, centrifuge, multitudiniste et qu'elle doit le rester.

A côté de ce lieu multitudiniste, il faut imaginer et expérimenter des lieux professants, conçus en fonction de la complémentarité et de la simultanéité des formes de vie ecclésiales: communautés de type monastique, «Eglises de maison», communautés dites «de base», communautés de partage...

A l'exemple des groupes prémonastiques d'avant le IV^e siècle et des petites «communautés chrétiennes» imaginées par Bucer, les espaces professants pourront se situer au sein des territoires paroissiaux, mais sans dépendre de leur organisation, jouissant envers les paroisses d'une autonomie administrative et spirituelle nécessaire à l'exercice de leur rôle spécifique de catalyseur de la vie ecclésiale.

Schématiquement, le cercle des petites communautés professantes serait compris dans le cercle plus large des communautés paroissiales, elles-mêmes comprises dans l'espace plus vaste encore d'une Eglise synodale (ou diocésaine). C'est bien ce schéma ecclésiologique qui caractérise le projet bucérien.

Dans cette complémentarité, chacune des formes ecclésiales peut retrouver sa spécificité fonctionnelle d'une part, et exprimer, de l'autre, le principe de l'unité dans la diversité, nécessaire à l'Eglise depuis ses origines. La spécificité des communautés professantes non territoriales pourra se définir ainsi: être l'expression de la pluralité; être le lieu de formation à la militance, à la «sui-vance»; être petites pour rester maniables et unanimes; être le lieu de la Parole biblique échangée, discutée, travaillée, selon la diversité des compréhensions; être le lieu du partage, même de l'argent; être le lieu du projet, de la protestation prophétique; le lieu d'enracinement communautaire de la personne, entre la solitude et l'anonymat social; être le lieu où il n'y a plus de «laïcs», un lieu sans cléralisme!

En revanche, telle serait la spécificité de la paroisse territoriale: être l'expression de l'unité sur le plan local, le lieu de rassemblement de la diversité, le lieu d'ancrage aussi des petites communautés professantes, le lieu du rappel, de la mémoire, de la tradition, le lieu du centrage, de la concentration, de l'écoute commune; mais en même temps, être le lieu d'ouverture, à l'image de la foule et des disciples autour du Christ; être le lieu de la célébration d'unité, de la Parole proclamée et de la Parole eucharistique, sacrement d'unité de toute l'Eglise; être, dans ce flux et ce reflux, le lieu d'envoi dans la diversité, non seulement des communautés ecclésiales, mais vers la diversité de la communauté humaine. En ce sens, si elle n'est pas, dans ses structures, le lieu explicitement professant de l'Eglise, elle en est, par son dynamisme proclamatoire et eucharistique, le lieu missionnaire.

Le but d'un tel projet, élaboré dans la ligne de la «double ecclésiologie» de

Bucer, serait de nous faire retrouver, au sein de nos Eglises issues de la Réforme et dans l'ouverture œcuménique, l'espace ecclésial dans la perspective de sa globalité; de le vivre à la fois dans la richesse de formes communautaires diversifiées et dans la nécessaire unité. De vivre la corporéité ecclésiale du Christ dans cette cohérence entre l'un et le diversifié, en la gardant, d'un côté, de l'uniformité institutionnelle dévitalisante, et, de l'autre, de la tendance sectarisante d'une multiplicité d'ecclésiologies prétendument autosuffisantes et anti-œcuméniques (au sens le plus large du terme). Cette double ecclésiologie pourrait, dans les faits, aider à clarifier et à résorber le malentendu patent entre les objectifs et les secteurs d'activités multitudinistes et professants, ce malentendu qui nous pousse à exiger que nos formes actuelles, dans leur uniformité, soient à elles seules totalement l'une et totalement l'autre, totalement multitudinistes et totalement professantes. Cette dualité est réalisable, à condition que nous l'acceptons comme indispensable à l'accomplissement de la mission de l'Eglise; que les nouvelles communautés non paroissiales, en l'occurrence leurs membres, se sentent amputés d'une part essentielle d'ecclésialité sans leur insertion dans le lieu paroissial et ne cherchent pas à rendre leur petite communauté professante ecclésialement autosuffisante, notamment par la célébration régulière et autonome du culte (proclamation et sacrement) en petits groupes. Car ainsi, elles ne feraient de leur communauté rien d'autre qu'une mini-Eglise, une ecclésiologie au sens sectaire du terme, basée sur les affinités électives ou les identités de condition de ses membres...

Quant à la paroisse territoriale, et en particulier ceux qui en portent la responsabilité institutionnelle, qu'ils cessent de se considérer comme seule forme communautaire possible et se sentent en déficit ecclésial sans la présence de petites communautés professantes, qu'ils n'auraient ni à contrôler, ni à récupérer.

Enfin, il conviendrait de revoir les données de droit ecclésiastique (constitutions et règlements), afin d'adapter la situation de droit à la situation de fait²⁶.

Certes, il y a là bien des éléments au conditionnel. En apparence seulement, car dans la réalité même du terrain ecclésial, sans beaucoup d'éclat souvent, le renouvellement prend déjà forme, plus dans les jeunes Eglises des pays non industrialisés que chez nous. Il est possible aussi que nous soyons incapables de procéder, dans nos vieilles Eglises, à un *aggiornamento* pluraliste de nos

²⁶ La nouvelle constitution de l'Eglise réformée du canton de Neuchâtel (EREN) de 1980 est à ce titre un exemple d'adaptation intéressant, puisqu'elle stipule comme structures composant son Synode, non seulement les paroisses territoriales, mais aussi les institutions spécialisées et les communautés non paroissiales «ayant fait preuve de continuité» et «reconnues par le Synode sur la base d'une demande motivée, présentée par le Conseil synodal» (Art. 5).

formes communautaires; possible aussi que l'évolution démente la perspective esquissée et que le principe de l'unité dans la diversité formelle trouve d'autres modes d'expression et de fonctionnement.

Par ces questions, l'Eglise joue, non son essence théologique, mais sa présence concrète au monde. Or, le fondamental se vit dans le formel, l'*esse* a besoin du *bene esse*. C'est pourquoi, selon une phrase du cardinal Marty, «l'Eglise change, parce qu'elle est fidèle».