

2. *La contestation de la confusion de la structure hiérarchique de l'Église avec l'Église au premier degré* apparaît déjà, nous l'avons vu, dans la Réforme du 16^e siècle. Luther définit l'Église comme communauté, et s'il reconnaît le ministère particulier dans l'Église, il en rejette la prétention de constituer une hiérarchie de pouvoir *sur* l'Église comme peuple. Le problème posé est alors celui de la juste coordination entre le ministère dans l'Église — correctement défini — et l'Église comme communauté. Luther, et aussi Calvin, ont résolu ce problème de manière qui ne saurait être théologiquement satisfaisante. Nous reprendrons cette question dans la deuxième partie.

Ici il s'agit de voir que la contestation indiquée s'est faite, historiquement, dans un sens encore plus radical que dans la Réforme du 16^e siècle. Elle ne veut pas simplement définir plus judicieusement le ministère ecclésiastique et mieux le situer dans l'Église afin de préserver le caractère de communauté de celle-ci, mais elle conteste la structure ministérielle et donc la structure de l'Église en tant que telle. Cette contestation peut se faire au nom de deux préoccupations différentes, soit au nom de l'Église comme communauté, soit au nom de l'individu — il s'agit en fait d'une certaine conception de l'individu que nous caractérisons de spiritualiste ; elle affirme que la valeur de l'individu tient à sa relation directe à Dieu. Aussi appelons-nous cette conception un spiritualisme individualiste. Les deuxième et troisième contestations que nous avons notées et dont l'une est centrée sur l'affirmation de l'Église comme communauté, l'autre sur celle de l'individu dans le sens indiqué, se rencontrent dans le rejet de la structure ministérielle de l'Église. La troisième ne conteste pas seulement cette structure, mais aussi l'Église elle-même comme communauté visible que la deuxième contestation maintient et absolutise. C'est pourquoi ce qui sera dit à propos de la deuxième contestation est valable aussi pour la troisième, dans la mesure où il s'agit du rejet du ministère ecclésiastique. Il faut dire par ailleurs que ce dernier ne se fait pas, dans le premier cas, uniquement à cause de l'idéal communautaire de l'Église, mais qu'intervient en même temps la motivation spiritualiste, tout comme la contestation ne se fait pas, dans le deuxième cas, uniquement au nom du spiritualisme individualiste sans que joue aussi l'idéal communautaire de l'Église. Historiquement, il y a toujours un

élément de spiritualisme dans le mouvement communautaire, de même qu'il y a un élément de l'idéal communautaire dans le spiritualisme. Aussi, tout en les distinguant, faut-il en même temps les associer. La troisième contestation n'est que le triomphe d'une motivation de la deuxième, mais si ici la motivation spiritualiste reste coordonnée à la motivation communautaire, là elle s'en coupe pour s'ériger en absolu. On peut dire que la contestation de la structure ministérielle de l'Église a la tendance d'aboutir là une contestation de l'Église visible elle-même, même sous sa forme communautaire. Mais l'idéal communautaire n'est pas pour autant une conception bâtarde. S'il est vrai qu'il ne se rencontre pas historiquement dans sa pureté, la même constatation peut être faite pour l'Église comme pour le spiritualisme. S'il est vrai par ailleurs qu'il tient pratiquement à la fois non seulement du spiritualisme individualiste et aussi de l'Église, en ce sens que si la structure ministérielle est rejetée, la fonction ministérielle y est en fait exercée, quelle qu'en soit la forme exacte et la compréhension — ou l'absence de compréhension — théologique, la conclusion serait trop facile qui consisterait à dire que l'idéal communautaire est sans spécificité véritable. Que cette conclusion serait fautive apparaît dans le fait que le mouvement communautaire est une réalité incontestable. Tout en le situant à côté du spiritualisme en ce qui concerne le rejet de la structure hiérarchique de l'Église, il faut l'en dissocier puisque ce rejet n'est pas en même temps celui de toute *fonction* ministérielle ni surtout celui de la réalité ecclésiale comprise comme communauté visible.

Ce qui est en cause dans l'une et l'autre de ces contestations, c'est l'Église en tant qu'institution. Immédiatement elles qualifient cette dernière négativement, en y voyant une altération de l'Église, selon sa vérité. L'institution, c'est, dirait-on aujourd'hui, l'« establishment » de l'Église, sa compromission avec le monde, la société, la culture, bref avec l'homme en tant qu'être de ce monde. Si une notion autrement qualifiée, c'est-à-dire qualifiée théologiquement, de l'institution n'apparaît guère, il y a dans ces contestations une recherche de l'absolu qui définit ce dernier comme exclusif de toute institution temporelle. La « communauté » en effet n'est pas une institution dans ce sens, vu qu'elle se situe en dehors des institutions du monde, y compris en dehors de l'Église en tant qu'institution ;

elle est une réalité spécifique, constituée uniquement par son principe propre : si juridiquement elle est assimilée à une institution, elle n'a que faire de cette dénomination qui reste étrangère à son essence. Quant à l'âme individuelle, sa relation à Dieu ne peut que souffrir de la médiation humaine, quelle qu'elle soit : toute institution, même la réalité ecclésiale communautaire, est considérée comme représentant un danger d'emprise, une pesanteur possible, pour la grâce immédiate. L'alternative est alors celle entre l'absolu et l'institution, que l'absolu soit entendu communautairement ou dans le sens individualiste. Ernst *Troeltsch* (31) qualifie de secte la communauté qui a une conception de l'absolu qui est exclusive de l'Église en tant qu'institution, et de spiritualisme mystique l'autre conception qui réduit l'absolu au domaine de l'âme individuelle. Il n'y voit pas simplement deux réactions qui, dans l'histoire, ont toujours accompagné l'Église institutionnelle, c'est-à-dire l'Église définie comme institution, mais il note que ces deux réactions isolent des éléments qui sont constitutifs de l'Église institutionnelle elle-même, qu'il s'agisse en l'occurrence du catholicisme ou du protestantisme. Ainsi il écrit (32) : « Tout comme le catholicisme culturel médiéval a toujours été accompagné du mouvement complémentaire de la secte (entendue dans un sens religieux-sociologique par Troeltsch) et de la mystique (définie aussi comme spiritualisme mystique) et comportait en lui-même partiellement les motifs des deux, ainsi aussi le protestantisme avait les deux à la fois en lui-même et à côté de lui. » La profondeur de la thèse de Troeltsch est de voir que le « type » de l'Église institutionnelle contient lui-même des éléments de secte et de spiritualisme. Si la perspective de Troeltsch reste de l'ordre de la sociologie religieuse et si la réduction de l'Église comme institution à l'institution sociologique ne peut être opérée (33), la notion d'institution pouvant recevoir aussi et devant recevoir d'abord dans le cas de l'Église, une qualification théologique, nous pouvons extrapoler l'affirmation de Troeltsch du contexte de sa propre démarche et lui donner un sens plus général, valable aussi au plan théologi-

(31) *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1922). Réimprimé Scientia Aalen, 1961.

(32) P. 794.

(33) M. Honecker parle d'une « décomposition, de l'ordre de la sociologie religieuse, de l'idée d'Église chez Troeltsch ». Cf. *Kirche als Gestalt und Ereignis*, München, 1963.

que. Car la contestation de ce que Troeltsch appelle la secte (au sens religieux-sociologique), par quoi il vise le mouvement communautaire, et le spiritualisme mystique ne porte pas seulement sur l'aspect sociologique historique de l'Église, mais aussi sur sa structure essentielle telle que nous en avons parlé dans le chapitre précédent ; elle porte donc aussi sur le résultat que nous avons énoncé. De plus, l'affirmation que les éléments, communautaire et spiritualiste, font partie intégrante, comme éléments, de l'Église elle-même, ne vaut pas seulement sociologiquement, mais aussi théologiquement. Cela va de soi, comme nous l'avons vu, pour l'idée communautaire. Mais cela est vrai aussi pour l'affirmation caractéristique du spiritualisme, de la relation directe de l'individu avec Dieu : si le spiritualisme absolutise cette affirmation, dans l'Église véritable elle apparaît comme située polairement par rapport à l'idée communautaire. L'Église en effet peut être définie comme la communauté des croyants, de ceux qui, par la communion au Christ dans le Saint-Esprit, trouvent chacun leur liberté individuelle et leur insertion ou incorporation dans la réalité du corps du Christ. Dans cette conception, où l'individu est en même temps défini comme personne communautaire, le spiritualisme individualiste est certes dépassé dans son unilatéralité tenant à l'absolutisation de l'individu, mais il est en même temps assumé dans sa vérité qui tient à la notion, non atteinte par lui mais visée, de personne.

Ainsi, si les motifs sectaire ou communautaire et spiritualiste n'existent pas seulement de manière autonome, séparés de l'Église institutionnelle, mais aussi de manière théonome, intégrés à l'Église ; si, en d'autres termes, il n'y a pas seulement la secte ou communauté séparatiste, mais aussi la communauté réformatrice tout comme il n'y a pas seulement un spiritualisme anti-ecclésiastique mais aussi un spiritualisme dans l'Église, et cela — comme Troeltsch l'a bien vu — aussi bien dans le catholicisme que dans le protestantisme, il en résulte que l'appartenance des éléments que nous avons notés du mouvement communautaire et du spiritualisme mystique, à l'idée même d'Église, fait que la contestation de la confusion de la structure hiérarchique de l'Église avec l'Église au premier degré ne vient pas seulement d'en dehors de l'Église, mais de son sein même. Si, non seulement d'un point de vue sociologique mais surtout aussi d'un point de vue théologique, elle ne venait que

d'en dehors de l'Église, telle que nous en parlons, il n'y aurait guère de sens à s'y arrêter dans une réflexion ecclésiologique comme la nôtre. Car d'un côté — dans le cas du mouvement communautaire séparatiste — c'est le ministère ecclésiastique qui est rejeté, de l'autre côté — dans le cas du spiritualisme anti-ecclésiastique, c'est l'Église en tant que telle qui est atteinte dans son essence. Le problème de la coordination entre le ministère ecclésiastique et l'Église comme communauté, c'est-à-dire le problème du ministère dans l'Église, est alors simplement supprimé. Mais nous avons vu que ni l'Église ni le ministère ecclésiastique ne sauraient être mis en question dans leur essence théologique : l'une et l'autre sont d'institution divine, même si la forme qu'ils prennent est conditionnée historiquement. C'est pourquoi le fait qu'il puisse y avoir, non simplement d'en dehors mais à partir de l'Église elle-même, une contestation de sa structure ministérielle, rend attentif à ce qu'un problème essentiel est posé par la structure ministérielle, elle aussi essentielle, de l'Église. Quel est ce problème ?

Nous pouvons répondre à cette question en deux temps. Premièrement, il s'agit de voir que l'Église est constituée, dans sa réalité véritable, de ces trois pôles : le ministère ecclésiastique, la réalité communautaire, la liberté de l'individu. Chacun d'eux est dépendant du Christ, et tous trois sont dépendants les uns des autres par la volonté du Christ. Le Christ est donc leur centre commun. En lui, ils ont leur unité. Mais par lui ils ont aussi leur diversité. C'est la *vie* même de l'Église qui s'exprime dans la relation entre les trois et avec le Christ. La contestation de la structure ministérielle de l'Église, lorsqu'elle vient du sein de l'Église elle-même, n'est alors certes pas une contestation radicale, mais elle ne se contente pas non plus d'être accidentelle, comme si elle était simplement conditionnée par ce que nous pouvons appeler un abus du pouvoir. Au contraire, même en dehors d'un tel dépassement des prérogatives, cette contestation ne peut être que permanente, tenant au fait que l'Église n'est pas seulement structure ministérielle mais aussi réalité communautaire et en même temps lieu de liberté de l'individu. Il faut d'ailleurs voir que la contestation ne peut pas se limiter à celle du ministère ecclésiastique, mais qu'elle ne peut pas ne pas s'adresser aussi, au nom du ministère ecclésiastique comme au nom de l'individu, à la réalité communautaire de l'Église et, au nom de celle-

ci et du ministère ecclésiastique, à l'individu dans sa liberté. La contestation tient au fait de la réalité dialectique de l'Église, constituée par trois pôles autour d'un centre. Si, dans l'Église, elle ne peut pas être radicale, dans le sens d'une mise en question fondamentale d'un de ces pôles par un autre, elle n'en est pas moins essentielle, donnée avec la nature même de l'Église telle qu'elle vient d'être définie.

Cette première réponse reste pourtant insuffisante et n'explique pas pourquoi la relation dialectique entre les trois pôles de l'Église et avec le centre est vécue dans le sens d'une contestation et non simplement, pour ce qui est des trois pôles, d'une limitation réciproque et d'un enrichissement mutuel. Cela tient manifestement encore à autre chose. S'il y a contestation de la structure ministérielle de l'Église — mais, comme nous l'avons dit, la contestation ne porte pas uniquement sur elle, même si nous l'envisageons ici plus particulièrement et si les raisons de cette contestation sont différentes de celle concernant les autres pôles de l'Église — elle est due non certes au caractère institué de l'Église et du ministère, mais à son caractère institutionnel. Nous avons déjà noté que le terme « institution » peut être qualifié différemment (34). En disant que l'Église et, en elle, le ministère particulier sont institués, nous qualifions ce terme théologiquement ; car de toute évidence cette institution est le fait du Christ. En parlant du caractère institutionnel de l'Église et du ministère ecclésiastique, nous visons leur réalité sociologique. Or, là est précisément le problème qui apparaît avec la contestation, au sein même de l'Église, du ministère ecclésiastique. Ce problème n'est pas celui de l'institution elle-même, lorsqu'elle est qualifiée théologiquement. Mais il tient au fait que, comme cela est apparu au chapitre précédent, l'Église qui est instituée par le Christ est l'Église comme communauté *des croyants*, d'hommes donc qui sont certes justis, mais en même temps peccatores, en tout cas des êtres finis : il tient aussi au fait que le ministère ecclésiastique n'existe que revêtu par des hommes. L'Église est institution indissolublement dans les deux sens, divin et humain, théologique et sociologique, institué et institutionnel. Elle n'est pas l'un par essence, l'autre par accident, l'un idéalement, l'autre

(34) Sur la notion d'institution, cf. N. EHRENSTRÖM - W. G. MUELDER (ed.), *Institutionalism and Church Unity*, Londres, 1963.

réellement. Quoi que l'humanité du Christ n'ait pas été pécheresse comme la nôtre, dans le sens du péché consommé, on peut étendre à l'Église l'affirmation du dogme de Chalcédoine à propos des deux natures du Christ : elle est divine et humaine à la fois sans confusion entre ces deux caractères et en même temps sans division entre eux. Vouloir construire, en doctrine ou en pratique, une Église qui aurait seulement le premier caractère, serait tomber dans le docétisme (35). Ce danger n'est pas seulement réel dans le cas du mouvement communautaire et surtout du spiritualisme, du fait que l'un et l'autre — le deuxième plus que le premier — veulent échapper non seulement à la plénitude de l'Église telle que le Christ l'a instituée, mais en même temps, et par voie de conséquence, à la plénitude de la réalité humaine ; ce danger est aussi réel dans le cas où une ecclésiologie, aussi équilibrée soit-elle, est élaborée et peut-être même appliquée sans considération du fait non de la réalité humaine en soi, mais de la réalité humaine vécue, si complexe, si différenciée, si mouvante et si insaisissable en dernière analyse. Nous pouvons alors dire que le problème posé par la contestation, au sein de l'Église elle-même, de la structure ministérielle pourtant essentielle de l'Église, est celui de l'insurmontable ambivalence de l'Église (36). Luther pouvait stigmatiser « le terme aveugle et ambigu d'Église » (« das blinde, undeutliche Wort Kirche »). Mais il ne suffit pas de remplacer le mot par un autre ni de préciser que l'Église véritable, c'est la communauté des croyants, pour que l'Église ainsi définie ne soit pas ambivalente. Il y a certes des degrés d'ambivalence ; il y a surtout une attitude qui s'accommode d'ambivalences intolérables qui sont alors des ambiguïtés pures et simples, et une *autre* attitude qui vise à rendre la réalité humaine et sociologique de l'Église transparente à sa réalité divine et théologique et à inscrire celle-ci dans celle-là. On peut d'ailleurs répéter dans ce contexte ce que nous avons déjà relevé plus haut à propos de la tripolarité de l'Église, à savoir que l'ambivalence, dans la contestation de

(35) E. Brunner, avec sa différenciation très nette entre la communauté du Christ ou l'ekklesia d'un côté, l'Église historique de l'autre, vise certes un problème réel — nous l'avons noté nous-même en parlant de la juridisation et de la sociologisation de la théologie et de l'Église —, mais n'échappe pas à un certain docétisme ecclésiologique. Cf. *Das Missverständnis der Kirche*, Zürich, 1951, et *Dogmatique III*.

(36) C'est là la vérité de la thèse de Brunner.

la structure ministérielle de l'Église, n'est pas seulement le fait de l'accusé, mais aussi le fait de ce au nom de quoi est portée l'accusation. Car la réalité communautaire de l'Église et aussi la relation immédiate de l'individu à Dieu ne participent pas moins à l'humanité — finie et pécheresse — de l'homme que la structure ministérielle de l'Église ; elles aussi sont ambivalentes. Or, on ne peut s'accommoder de cette situation, car ce serait là la fin de l'Église. Les tensions entre les trois pôles sont essentielles à l'ecclésialité de l'Église, dans la mesure où elles puisent leur inspiration et trouvent leur référence dans leur centre commun : signes de l'emprise de la pesanteur sur la grâce et cela veut dire de la chute sur la rédemption, elles sont essentielles parce que non seulement elles attestent que la lutte continue mais elles aident aussi chacun des trois pôles à être davantage lui-même dans sa spécificité en même temps que dans sa coordination aux autres pôles, selon la vérité. Les tensions ne peuvent d'ailleurs se limiter à des tensions entre pôles différents ; à l'intérieur de chaque pôle il y a tension. Dans le cas du ministère ecclésiastique, il y a tension entre le ministère institué et le ministre qui l'exerce ; dans celui de la réalité communautaire, la tension est entre la communion spirituelle en Christ et la communion humaine entre croyants (mais aussi entre croyants et incroyants, s'il est vrai que la foi veut être vécue dans le monde) ; finalement, chez le croyant individuel, la tension est vécue comme une tension entre le vouloir et le faire ou entre l'être et l'agir. Les tensions ainsi définies manifestent la vie de l'Église, l'emprise sur elle et sur chacun de ses pôles constitutifs du Christ dont la puissance éclate à la fois *dans la distance* qu'il fait apparaître entre la vocation et la réponse qui y est donnée (que ce soit dans le cas de l'individu, dans le cas de la communauté ou dans celui du ministère particulier), *dans la diversité* entre les différents pôles non réductibles les uns aux autres, et dans la communion et l'unité aussi bien avec lui qu'entre les différents pôles.

Quant au ministère ecclésiastique, la contestation dont il est l'objet, dans la mesure où elle est légitime, le renvoie dans ses limites. Il est un service, non un pouvoir. S'il y a hiérarchie, c'est comme la hiérarchie de service. La cléricisation du ministère ecclésiastique est le signe que le service se comprend non selon l'évangile mais selon la loi, que son « *proprium* » est étouffé par son « *improprium* ». Mais il n'est pas sa propre fin.

Sa fin, c'est le service du Christ auprès des hommes, dans et au nom de l'Église du Christ. « Non pas que nous dominions sur votre foi, mais nous contribuons à votre joie », dit l'apôtre Paul en parlant de son ministère apostolique (2 Corinthiens 1 : 24). Le ministère ecclésiastique est un ministère spirituel, un ministère du Saint-Esprit. L'Église dans sa totalité tout comme la foi individuelle, sont aussi des réalités spirituelles, des réalités du Saint-Esprit. Celui-ci n'est pas irréel mais réel, il est le Spiritus Creator. En lui et par lui le Christ est à l'œuvre. Mais en lui et par lui le Christ agit spirituellement. Il agit par la Parole, en vue de la foi et par suite aussi en vue de l'amour, dans l'espérance du royaume qui vient. C'est dans cette perspective que le ministère ecclésiastique aussi bien que le caractère communautaire de l'Église et la liberté individuelle veulent être vus. Il ne saurait, dans cette perspective, être question d'une Église au premier et d'une Église au deuxième degré, mais uniquement que, « professant la vérité selon la charité, nous croissons à tous égards en celui qui est le chef, Christ. C'est de lui et grâce à tous les liens de son assistance, que tout le corps, bien coordonné et formant un solide assemblage, tire son accroissement selon la force qui convient à chacune de ses parties, et s'édifie lui-même dans la charité » (Éphésiens 4 : 15-16).

3. *La contestation du collectivisme de l'Église au deuxième degré* est déjà présente dans la Réforme du 16^e siècle comme dans le mouvement communautaire ; elle y apparaît dans l'affirmation du sacerdoce universel de tous les chrétiens. Dans la Réforme, cette affirmation est comprise de manière complémentaire à celle du ministère ecclésiastique et de la réalité communautaire de l'Église, même si elle y est restée assez théorique tout comme le caractère communautaire de l'Église (37) ; dans le mouvement communautaire, elle est comprise dans un sens — théoriquement — exclusif du ministère ecclésiastique, mais inclusif de la réalité communautaire de l'Église, voire dans un sens où le sacerdoce universel est constitutif de cette dernière. Mais la contestation du collectivisme prend une

(37) Depuis Vatican II, le catholicisme fait droit à l'affirmation du sacerdoce général des baptisés d'une manière qui ne reste pas seulement théorique. Cf. *Lumen Gentium*, ch. 2.

forme particulièrement poussée et radicale dans le spiritualisme individualiste : le sacerdoce universel des chrétiens y est entendu de manière non dialectique mais absolue, donc dans un sens individualiste.

Nous avons déjà justifié la légitimité — relative — du spiritualisme individualiste, et récusé son erreur qui tient au fait qu'il absolutise un pôle de l'Église. On peut pourtant noter ceci :

Premièrement, le thème de l'individu fait déjà irruption dans la Réforme du 16^e siècle, mais y est contenu voire — au plan du protestantisme historique — écrasé par le thème du ministère ecclésiastique. Comme la Réforme surtout luthérienne a peu su faire valoir, en théorie comme en pratique, le caractère communautaire de l'Église, comme par ailleurs elle était dirigée — c'est en tout cas un de ses aspects — contre le collectivisme de l'Église médiévale, elle a engendré soit un nouveau collectivisme soit un individualisme. Si plus haut nous avons dit que le protestantisme est un autre catholicisme, nous pouvons ajouter ici qu'il est en même temps un spiritualisme individualiste. Il porte ces deux potentialités contraires en lui. Le spiritualisme individualiste est à la fois une résultante, non certes voulue mais réelle, de la Réforme, et une réaction contre la place que tient dans le protestantisme historique le ministère ecclésiastique. Il est fils de la Réforme par son insistance sur le sacerdoce de tous les chrétiens, mais fils prodigue par son refus du cléricalisme du protestantisme. En d'autres mots, il est un sous-produit de la Réforme du 16^e siècle et du protestantisme historique ; on peut préciser qu'il existe déjà antérieurement à la Réforme, mais qu'il a pris à partir d'elle une place plus nette dans l'histoire. Cependant, l'individualisme « protestant » n'est que le fruit du collectivisme, d'abord du collectivisme de l'Église médiévale contre lequel la Réforme s'est dressée au nom du sacerdoce universel des chrétiens, ensuite du collectivisme du protestantisme historique lui-même lié à son cléricalisme. Il faut y voir une réaction. En même temps, toute réaction est réactionnaire. Si par conséquent on peut la comprendre, on ne peut cependant la légitimer.

Deuxièmement, le thème de l'individu apparaît dans le mouvement communautaire. Celui-ci situe l'individu dans la communauté et définit celle-ci comme une communauté d'individus.

Mais nous avons déjà vu que le mouvement communautaire entre facilement dans une alliance avec le spiritualisme. Il existe ainsi toujours sous deux formes : sous une forme plus communautaire que spiritualiste, et sous une forme plus spiritualiste que communautaire. La première apparaît par exemple dans le piétisme. Celui-ci est caractérisé par son insistance à la fois sur la foi personnelle, sur la base de la régénération, et sur la réalité communautaire des croyants. Nous qualifions le mouvement communautaire ainsi caractérisé de personnaliste plutôt que d'individualiste, car l'individu y est conçu en même temps comme un être communautaire. Or, la personne, c'est l'homme devant Dieu *et* pour lui-même *et* en tant que fondamentalement solidaire de l'homme. Si le mouvement communautaire critique l'Église institutionnelle, c'est avec la volonté de réaliser l'Église véritable. Quelles que soient les limites de la compréhension ecclésiologique du mouvement communautaire que nous avons signalées, il n'affirme pas seulement l'Église invisible comme le spiritualisme, mais aussi l'Église visible. Il faut ajouter que si l'individualisme est une réaction contre le collectivisme, le mouvement communautaire est une réaction contre l'un et l'autre. Il les dépasse tous deux, mais il ne réalise pas l'Église dans la diversité et l'unité de ses trois pôles ; son ecclésiologie est, théoriquement, non pratiquement, à deux pôles, excluant la structure ministérielle. — La deuxième forme dans laquelle se rencontre le mouvement communautaire, c'est sa forme spiritualiste. À vrai dire, puisque l'élément spiritualiste prime l'élément communautaire, il serait plus juste de dire que s'il y a un spiritualisme individualiste conséquent, il y a aussi un spiritualisme qui s'accommode davantage de l'Église. Cette forme de spiritualisme existe dans le sillage de l'Église institutionnelle comme dans le mouvement communautaire ; Schleiermacher en est la démonstration vivante. Le spiritualisme peut avoir une teinte plus ecclésiastique ou plus communautaire, selon qu'il est davantage dépendant du pôle du ministère ecclésiastique ou de celui de la réalité communautaire de l'Église. Il est la résultante d'une alliance de l'individualisme soit avec le ministère ecclésiastique, soit avec le caractère communautaire de l'Église, soit avec les deux, avec toutes les conséquences que comporte pour celui-ci ou pour celui-là ou pour les deux ensemble la détermination dans laquelle ils sont placés du fait que le pôle ecclésiologique de l'individu est privilégié et altéré dans un sens individualiste. La principale

conséquence, identique dans les deux cas, réside dans l'affirmation de l'invisibilité de l'Église véritable, que cette affirmation soit entendue dans un sens qui est exclusif de l'Église visible ou dans un sens qui est simplement critique vis-à-vis d'elle, que par ailleurs elle vise surtout le ministère ecclésiastique ou le caractère communautaire de l'Église. Ce qui distingue ce spiritualisme de l'individualisme pur et simple, dans son acception spiritualiste, la seule qui nous intéresse ici, c'est cette référence à l'Église dans sa vérité invisible. Mais il faut dire qu'il n'y a qu'un pas de ce spiritualisme à l'individualisme, et que la différence entre les deux ne tient pas avant tout à la présence ou à l'absence de la référence à l'Église véritable, mais à la signification que prend cette référence. L'Église, invisible, joue-t-elle un rôle véritable, et alors comment se manifeste ce rôle pratiquement, puisqu'il s'agit précisément de l'Église invisible, ou est-elle seulement un concept-limite ? On voit que si cette question peut être posée, la réponse est impossible à donner. Dans le premier cas, nous parlons du spiritualisme de l'Église invisible, dans le second du spiritualisme mystique.

Le spiritualisme de l'Église invisible trouve un représentant typique dans *Rudolph Sohm*. Il oppose comme une antinomie irréductible l'Église institutionnelle et l'Église spirituelle. La première, c'est l'Église avec une structure qui se définit juridiquement et qui est ainsi une réalité sociologique. Or, « le droit ecclésiastique est opposé à l'essence de l'Église » (38). Car, pour Sohm, « l'essence de l'Église est spirituelle, l'essence du droit est mondaine. L'Église veut être régie par l'autorité du Saint-Esprit ; le droit ne peut engendrer qu'une autorité humaine, terrestre, faillible, soumise aux modes du temps... Le droit tend à être coercitif, tandis que l'essence de l'Église est contraire à la contrainte, car seule l'appropriation libre du divin

(38) *Kirchenrecht I*, Leipzig, 1892, p. 700. K. G. STECK, *Wie weit reicht kirchliches Recht ?*, In *op. cit.*, défend une position proche de celle de R. Sohm, mais affirme, en tension manifeste avec lui-même, que le problème d'une constitution de l'Église reste posé. Il envisage ce problème à la manière de K. Barth : le noyau de tout ordre ecclésiastique, c'est le culte (p. 70). On note d'emblée la réduction de l'Église dans le sens du congrégationalisme. Cf. plus loin sous II, pour une présentation systématique de la problématique de la constitution de l'Église.

a une valeur spirituelle» (39). Sohm porte sa critique contre le catholicisme et contre le protestantisme, car les Églises issues de la Réforme, luthérienne et calvinienne, sont aussi devenues des institutions et se sont ainsi mondanisées. Mais l'Église véritable est invisible. Cela ne signifie pas, pour Sohm, qu'elle ne soit pas réelle. L'ecclésiologie « pratique » de Sohm est congrégationaliste (on voit surgir chez lui à la fois le thème ecclésiastique de la structure ministérielle et le thème communautaire) ; l'Église, en effet, « vit seulement dans les assemblées de la communauté locale autour de la Parole et du sacrement. Mais l'Église organisée... n'est plus une assemblée centrée sur la Parole et le sacrement ; elle n'est plus qu'une organisation de l'administration juridique et coercitive ; elle n'est plus Église » (40).

Le spiritualisme mystique ou individualiste est défini par Troeltsch (41). Il se caractérise par l'affirmation de la relation directe de l'individu (c'est-à-dire de l'âme) avec Dieu. Il est appelé mystique, parce qu'il consiste dans la « recherche d'immédiateté, d'intériorité et d'actualité de l'expérience religieuse » telle qu'elle se fait en réaction contre « l'objectivation de la vie religieuse dans des cultes, des rites, des mythes ou des dogmes » ou comme complément à cette objectivation, dans le cas où ce spiritualisme est vécu dans l'Église (42). La mystique peut en effet s'accommoder de cette objectivation, en considérant les éléments objectifs de la vie religieuse comme le matériau à partir duquel il s'agit de chercher l'immédiateté de la relation à Dieu ; il y a ainsi une mystique dans l'Église. La mystique peut aussi se vivre en dehors et indépendamment de l'Église. Dans l'un et l'autre cas, elle dépasse délibérément toute objectivité religieuse. Centrée sur l'union immédiate avec Dieu, elle est caractérisée par la certitude intérieure de l'individu qui le rend indifférent à l'égard de toute communauté religieuse, peu importe s'il la reconnaît ou s'il la rejette. « Tout le poids est mis ici, dit Troeltsch, sur le mouvement religieux présent, immédiat, intérieur du sentiment et de la pensée, par opposition à toute autorité extérieure, toute foi littéraliste, toute dépendance

(39) *Ibid.*, p. 1-2.

(40) P. 699.

(41) *Die Soziallehren*, pp. 848 ss.

(42) *Ibid.*, p. 850.

du salut de faits historiques et de leur connaissance et acceptation » (43). La mystique ainsi définie est un spiritualisme individualiste conséquent, c'est-à-dire a-ecclésial sinon anti-ecclésiastique, par opposition à l'individualisme relatif du mouvement communautaire où il prend la forme de l'adhésion expresse, délibérée du croyant à telle communauté et à ses rites (par exemple le baptême d'adulte) et doctrines. Le spiritualisme, dans ce sens, dit Troeltsch, est supra-ecclésial, synchrétiste, indifférentiste, enthousiaste (44).

Le spiritualisme mystique individualiste est la forme la plus radicale de la contestation du collectivisme de l'Église au deuxième degré, c'est-à-dire de l'Église entendue comme société par distinction d'avec, et corrélativement à, l'Église au premier degré, définie comme structure hiérarchique de cette société. Le spiritualisme sous cette forme, c'est la dissolution de l'Église. On peut dire, en langage psychanalytique, le caractère de réaction de l'individualisme ayant été souligné, que là où l'Église devient autoritaire comme c'est le cas par suite de la cléricisation de l'Église, là elle appelle le « meurtre du père » (45). En langage théologique, cela signifie que là où l'Église devient sa propre fin, donc une idole, l'iconoclastie devient inévitable. Ainsi le spiritualisme, même sous sa forme extrême, à encore quelque chose à dire à l'Église ! Mais de même que le mouvement communautaire n'est pas seulement une réaction contre une ecclésiologie unilatérale qui oublie le caractère communautaire de l'Église, puisqu'il exprime un pôle constitutif de celle-ci, de même en est-il du spiritualisme. Il n'est pas seulement réaction, mais aussi action ; il constitue un principe spécifique. En tant que tel, étant absolutisé, il est démoniaque et s'avère destructeur, comme tout ce qui est isolé d'une plénitude et absolutisé. Le spiritualisme individualiste n'est pas seulement destructeur de l'Église, mais aussi de l'individu lui-même comme personne ; cela est vrai aussi, pour des raisons autrement si-

(43) *Ibid.*, p. 858.

(44) *Ibid.*, p. 867.

(45) C'est ainsi que P. Tillich distingue la religion du père, la religion de la mère et la religion de l'enfant. Cf. *Aux frontières de la religion et de la science*, Neuchâtel-Paris, 1970, p. 89 s. Nous pouvons dire que la religion de l'enfant qui se libère du père et de la mère et s'en rend autonome, trouve son expression la plus achevée dans le spiritualisme individualiste.

tuées, du cléricisme et du communautarisme. Eux tous sont des anomalies et eux tous — le cléricisme aussi, face précisément au sectarisme et au spiritualisme — sont des réactions à des anomalies en même temps que des actions anormales. Mais une anomalie ecclésiologique n'est pas la norme ecclésiologique. Si l'institutionnalisme ecclésiastique est la perte de l'Église instituée, le refus radical du caractère à la fois institué et institutionnel, au nom de quoi que ce soit, ne l'est pas moins. En tant que réalité — tripolaire — instituée par le Christ, l'Église mérite qu'on la vive dans sa plénitude, car c'est seulement ainsi que l'évangile peut être vécu dans sa plénitude .

* * *

En conclusion à ce chapitre sur la contestation de la doctrine catholique-romaine historique de l'autorité — et de toute doctrine, aussi protestante, qui s'en rapproche —, nous pouvons dire ceci :

1. Quel qu'en soit l'aspect, la contestation de l'Église est nécessaire à cause de l'ambivalence de l'Église qui tient au caractère à la fois divin et humain, institué et institutionnel non seulement de tel de ses pôles, mais de tous à la fois. Car le mouvement communautaire tout comme le spiritualisme n'ont pas moins des composantes « institutionnelles » que le ministère ecclésiastique. L'institutionnel définit simplement le résultat de la rencontre de ce qui est institué par le Christ avec l'humanité de l'homme et sa mondanité. L'Église non seulement n'existe pas dans l'histoire autrement que brisée, du fait de la finitude de l'histoire et du péché de l'homme, mais encore elle est essentiellement brisée et n'est Église que brisée. C'est ce que Luther exprimait en disant que l'Église est toujours sous la croix : c'est précisément ainsi qu'elle vit la vie nouvelle de la résurrection. Vue ainsi, la contestation de l'Église n'est pas le fait de tel ou tel, mais le fait du Christ lui-même, chef de l'Église. C'est lui qui conteste l'Église qui est Église lorsqu'elle vit cette contestation, toujours médiée par des hommes ou des situations, dans la foi, c'est-à-dire dans la soumission, dans la vigilance, dans la patience et, en tout cela, dans la persévérance de la fidélité et dans la croissance de l'être nouveau. Il importe

peu ici de savoir si la contestation est seulement « accidentellement » essentielle pour l'Église dans sa condition terrestre, ou si elle est essentielle aussi pour l'Église triomphante, en d'autres mots si la contestation n'existe que pour l'Église militante où elle tient à son ambivalence constitutive du fait de son insertion dans l'histoire, ou si elle vaut aussi pour l'Église triomphante où elle tiendrait alors à d'autres conditions. Qu'il suffise de noter que l'Église est sous la croix, comme le Christ est, pour toute éternité en tant que Ressuscité, le Crucifié. La contestation est la forme historique de l'existence de l'Église sous la croix.

2. La contestation de l'Église, si elle est nécessaire, est de la part des chrétiens, chose responsable puisqu'il y va de l'Église véritable. Nous avons déjà dit que c'est le Christ qui conteste en dernier ressort, mais par l'intermédiaire d'hommes et de situations. Pour autant que les hommes sont concernés, leur contestation de l'Église est inévitablement relative, finie, faillible, que les contestataires soient des non-chrétiens ou des chrétiens. On ne peut remédier à cet état de fait qui a frappé le Christ avant de frapper l'Église et dont, contrairement au Christ, l'Église se frappe elle-même. Il y aura toujours des contestations irresponsables ou, du moins, contestables et erronées, quel que soit le degré de responsabilité du contestataire, et toute contestation humaine sera toujours placée sous le signe de la faillibilité possible. Mais dire que la contestation de l'Église est, de la part des chrétiens, une chose responsable, cela veut dire qu'elle n'est légitime que lorsqu'elle vise à aider l'Église à croître dans sa vérité d'Église et — ceci est indissolublement lié à cela — lorsqu'elle implique une croissance personnelle dans l'être nouveau. Le corollaire de cette affirmation, c'est qu'à moins d'être référée à l'Église véritable et par suite d'être responsable, la contestation de l'Église est une chose stérile. La contestation n'a pas sa justification en elle-même, sinon elle n'édifie, ni celui qui conteste — une telle contestation le vide — ni l'Église contestée.

(à suivre)

Gérard SIEGWALT
Professeur à la Faculté de Théologie
Protestante de Strasbourg