

*La Maison-Dieu*, 165, 49-71  
Giuseppe ALBERIGO

## DU SEIZIÈME SIÈCLE À VATICAN II

L'HISTOIRE de l'Église en tant que communion d'Églises locales est à vrai dire inexistante. Cela s'explique par le fait que l'histoire de l'Église en tant que discipline scientifique a vu le jour et s'est développée dans un climat culturel et ecclésial dominé, aux plans théologique et institutionnel, par l'ecclésiologie universaliste.

Les efforts visant à élaborer une histoire de l'Église « par le bas » ou axée sur la religiosité populaire demeurent à ce jour largement insuffisants et sont encore loin de donner une vision adéquate du développement — spatial et temporel — de l'expérience chrétienne en tant que communion de communautés locales.

Loin de moi l'idée de sous-estimer l'apport important de l'historiographie ecclésiastique locale : histoire des diocèses et des paroisses, histoire des confréries et des couvents, histoire des monastères et de tant d'autres lieux privilégiés de la vie chrétienne. Je crois pourtant nécessaire d'attirer l'attention sur le fait que, d'un point de vue méthodologique, il convient de noter un écart qualitatif entre la somme des histoires locales de l'Église et l'histoire de l'Église en tant que communion des Églises au niveau planétaire.

Si l'ecclésiologie occidentale parvient, à grand peine, à dépasser la conception universaliste de l'Église, il est clair par ailleurs que l'historiographie chrétienne est encore entièrement soumise à cette même ecclésiologie universaliste. A ce propos, il est significatif de noter l'absence d'une histoire de l'Église universaliste d'inspiration orthodoxe orientale, due peut-être à la place prépondérante qu'occupe dans cette tradition l'ecclésiologie de communion.

S'il n'est pas opportun de développer ici cette problématique, il convenait toutefois d'y faire allusion en raison de son incidence particulièrement profonde sur toute tentative visant à construire une histoire de l'Église à partir des communautés chrétiennes concrètes où se vit l'expérience de la foi.

Pour l'Occident et les siècles qui séparent le Concile de Trente de la fin de la Seconde Guerre mondiale, je m'efforcerai d'évoquer un certain nombre de jalons essentiels, en précisant toutefois qu'il ne faut jamais perdre de vue l'interaction et la dynamique rapprochant les aspects communs (mais rarement identiques), les aspects spatiaux et temporels spécifiques, mais aussi les aspects de culture (ville, campagne), de langue (latine, vulgaire, dialectes), de classe sociale (communautés riches, bourgeoises, prolétaires, pauvres), de tradition (établissements anciens, établissements nouveaux, émigration). Il ne s'agit pas de ramener l'histoire à une étude phénoménologique, mais bien de s'attarder à la dialectique qui relie les différentes expériences chrétiennes, les rend interdépendantes et les conditionne mutuellement, jusqu'à produire la symphonie de la communion dans laquelle toutes les réalités locales sont essentielles, mais ne peuvent plus être isolées en tant que telles.

Je présenterai mes observations en adoptant un ordre chronologique. A partir de (1) la situation caractérisant le début de l'ère moderne, nous verrons (2) les orientations dictées par le Concile de Trente et par les décrets protestants, ensuite (3) l'évolution au lendemain du Concile de Trente et la phase de stabilisation confessionnelle jusqu'à la paix de Westphalie en 1648. Une phase

ultérieure est (4) la période de l'hostilité confessionnelle jusqu'à la Révolution française.

La fin de l'ancien régime crée une situation nouvelle caractérisée par (5) la restauration et la centralisation papale, qui culmine avec la publication en 1917 du *Codex iuris canonici*. La période séparant les deux guerres mondiales (1914-1945) marque (6) l'avènement de la société industrielle, où domine la dimension pastorale et missionnaire de l'engagement chrétien.

### 1. LA SITUATION DE L'ÉGLISE EN EUROPE AU DÉBUT DE L'ÈRE MODERNE

Celle-ci fait apparaître de grandes diversités et des aspects contradictoires, tant d'un point de vue doctrinal qu'au plan concret et phénoménologique. Cela s'explique par le fait qu'au niveau normatif, il n'existe aucune norme ecclésiologique générale. De manière tacite, c'est le système ecclésiologique traditionnel — d'après lequel les chrétiens se rassemblent aussi bien au sein de réalités locales et institutionnelles (paroisses, diocèses) ou spontanées (confréries, tiers-ordres) — qui demeure en vigueur. Tel est le tissu fondamental de l'Église occidentale, même s'il est entaché de la décadence générale qui avait affecté tant la prédication que la liturgie, tant les initiatives caritatives que le clergé, en suscitant ou en ravivant des pratiques païennes ou tout au moins liées à la superstition.

Force nous est toutefois de constater qu'à côté de ce système traditionnel, une conception de l'Église, privilégiant l'universalisme et l'organisation hiérarchique, s'affirmait de plus en plus. Cette approche définit l'Église comme une *universitas (congregatio) fidelium*, indépendamment de toute localisation, mais dans le même temps, l'attention se porte sur la papauté et ses pouvoirs, ainsi que sur les prérogatives du Concile Général. *Ecclesia* et *Ecclesia universalis* sont de plus en plus fréquemment utilisés comme synonymes. Quelles sont donc les causes de cette modification qui, même si elle progresse lentement,



débouchera sur une refonte de l'ecclésiologie, tout au moins en Occident ?

Il faut sans doute en trouver un premier ferment dans l'existence prestigieuse d'une autorité politique universelle incarnée par l'empereur. Dans la symbiose intime entre Église et société qui caractérisait la chrétienté médiévale, le contexte politique plaçait l'Église dans une perspective analogue. Si l'empire tirait sa force de son unité, garantie par la sujétion, de même, l'Église recherchait-elle une unité fondée davantage sur la dépendance que sur la communion, une unité incarnée par le pape et la hiérarchie ecclésiastique.

A vrai dire, ces axes de développement demeuraient embryonnaires et assez flous au début du 16<sup>e</sup> siècle. Au plan doctrinal, en l'espace d'une cinquantaine d'années, l'Allemand Nicolas de Cusa et l'Espagnol Jean de Torrecremata publient deux traités — *De concordantia catholica* et *Summa de ecclesia* — d'inspirations profondément différentes, lesquels attestent de l'ouverture et du pluralisme qu'affichait encore à l'époque la réflexion théologique sur l'Église. Nicolas de Cusa proposait quant à lui une ecclésiologie de communion, faisant une large place à la christologie, visant une participation de tous les fidèles par le biais du consentement et s'appuyant sur de solides assises locales. De son côté, Torrecremata, dont les écrits sont postérieurs à la crise conciliaire, concevait par contre une Église rassemblée autour du Vicaire du Christ et de tous ceux appelés par celui-ci « in partem sollicitudinis ». Une Église dans laquelle les localisations étaient, par essence, contingentes et sans portée réelle.

Au-delà de ces facteurs doctrinaux, quelle était la physionomie concrète de l'Église en Occident avant la rupture du protestantisme ?

Les sièges de la vie chrétienne étaient essentiellement locaux, à commencer par la paroisse, lieux privilégiés et souvent uniques de la vie sociale. C'est là qu'avaient lieu — souvent dans le même édifice — non seulement la liturgie mais également beaucoup d'actes bureaucratiques, patrimoniaux, sociaux. De nombreuses peintures et les actes des visites pastorales en témoignent abondamment. A côté de

la paroisse et souvent parallèlement à celle-ci, les Églises monastiques et conventuelles sont des lieux de rassemblement, surtout pour la prédication. On dénombre également une myriade de chapelles, alimentées par la dévotion à la Madone et aux Saints ainsi que bon nombre de sanctuaires, qui étaient surtout autant de lieux de pèlerinage. Par ailleurs, si les liturgies domestiques ne sont pas rares, les laïcs les plus dévôts s'associent volontiers en confréries, qui s'installent dans les chapelles des églises principales.

On le voit, il s'agit d'un contexte manquant d'uniformité, souvent confus et secoué par des exigences contradictoires, aggravées par une carence chronique en évêques et curés, la décrépitude des édifices, l'inertie de l'activité pastorale confiée à un clergé aussi nombreux qu'ignorant, manquant de préparation et abandonné à lui-même.

On trouve également des sièges avec des symboles de la vie chrétienne au niveau universel. Il suffit de penser à la papauté romaine et à sa curie d'une part, aux grandes universités (Paris, Bologne, Padoue, Oxford, Prague, etc.) de l'autre, ainsi qu'à la situation florissante des Ordres mendiants, dotés d'une solide structure centralisée.

Durant la période considérée, le niveau local et le niveau universel de la vie chrétienne apparaissent plutôt juxtaposés qu'intégrés de manière organique. L'expérience et la conscience d'un rapport de communion entre communautés se sont estompées. Dans un continent tout entier tourné vers le christianisme, les aspects caractéristiques de chaque Église se sont progressivement nivelés. La fonction directrice qu'exercèrent durant le premier millénaire les grandes Églises apostoliques (Jérusalem, Antioche, Alexandrie, Constantinople, Rome) mais aussi d'autres Églises comme Carthage, Lyon ou Aquilée, semblait désormais dévolue institutionnellement à des éléments historiques : l'Église de Pierre et Paul.

Les Ordres mendiants, quant à eux, polarisent de nombreuses énergies spirituelles et, suscitent des réactions bien compréhensibles au sein du clergé séculier. Ils cristallisent un pôle de la vie chrétienne visant à coordonner celle-ci en fonction des groupes qu'ils dirigent eux-mêmes.



On voit donc se dégager ainsi un certain nombre de réalités chrétiennes de base dans lesquelles la communion de foi et de témoignage a sensiblement décliné pour céder la place, dans une mesure croissante, à une appartenance automatique. Les orientations spirituelles et les grands mots d'ordres parviennent aux communautés chrétiennes par l'intermédiaire des prédicateurs ou — cas typiques — les marchands d'indulgences. Les exigences de la chrétienté universelle ne sont pas liées à celles des Églises locales et leurs foyers spirituels. D'autre part, les communautés locales sont, souvent aussi, isolées les unes des autres.

Cette situation, rendue précaire par un état de décadence de plus en plus profond et généralisé, débouche enfin sur une crise, sous l'effet de l'accélération historique, laquelle introduit dans le contexte européen des facteurs d'évolution et de mutation d'une portée exceptionnelle. En l'espace de quelques décennies, on assiste ainsi aux effets conjoints de la révolution culturelle déclenchée par l'Humanisme et accomplie par la Renaissance, de la révolution géographique et de la révolution technique, qui élargissent les frontières connues depuis des siècles. Parallèlement, on voit s'affirmer de plus en plus une évolution politique dans le sens de grandes entités nationales, marquant la fin de l'utopie universaliste de l'empire, ainsi que le dépassement du morcellement politique et territorial post féodal. Cet incroyable faisceau d'innovations trouve dans la fracture encourue par l'unité millénaire du christianisme occidental un facteur de multiplication phénoménal. En effet, si les découvertes géographiques, les inventions de la poudre à canon et de la typographie, la culture anthropocentrique et l'avènement des grandes monarchies n'« investissent » que lentement et fort progressivement l'homme de la rue, la cassure entre catholiques romains et protestants implique pour sa part, personnellement et souvent de manière dramatique, des millions de femmes et d'hommes de toutes conditions. La rupture de l'unité de foi mettait en question le dénominateur commun de la cohabitation sociale, le « précepte » qui, plus que tout autre, paraissait intangible et sûr.

## 2. *LES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES DANS LA TOURMENTE*

Il n'est certes pas exagéré de dire que la fracture intervenue entre catholiques et protestants marqua les communautés chrétiennes d'une bonne partie de l'Europe occidentale et surtout dans le pays de langue allemande. Le reste de la chrétienté (pays latins et Iles britanniques) perçut non seulement l'écho de ce traumatisme mais connut également les réformes provoquées ou accélérées par la Réforme protestante.

Martin Luther met l'accent sur certains aspects qui ne seront pas sans conséquences pour la vie des communautés. L'importance toute particulière attribuée à la recherche du salut éternel par la grâce et la primauté de la parole de Dieu contenue dans la Bible implique, dans la vie chrétienne de tous les jours, des sollicitations nouvelles, un engagement personnel et une distanciation par rapport aux dévotions particulières. La nette affirmation du sacerdoce commun des fidèles confère également une dimension nouvelle au rôle hégémonique du clergé, tandis que la critique radicale de la vie religieuse dépeuple monastères et couvents. Il s'ensuit que la polarisation des fidèles autour des communautés monastiques ou mendiantes régresse de manière vertigineuse. Par ailleurs, l'orientation de Luther, qui tend à valoriser l'appui des pouvoirs séculiers, introduit dans le protestantisme une « sensibilité » territoriale beaucoup plus intense que par le passé.

La Confession d'Augsbourg de 1530 contient des propositions ecclésiologiques d'une grande sobriété, qui ne s'appliquent pas directement aux communautés chrétiennes. L'Église y est qualifiée de « congregatio sanctorum » et il y est précisé que l'unité authentique consiste en un accord sur la doctrine évangélique et l'administration des sacrements. Ses auteurs trouvent bon d'ajouter en outre que les traditions humaines, les rites et les cérémonies d'inspiration humaine ne doivent pas nécessairement être partout semblables.



Concrètement, de nombreuses communautés paroissiales passèrent au protestantisme par suite de la conversion de leur prêtre, d'autres se morcelant de manière irrémédiable. On ne peut cependant nier que le protestantisme se répandit et s'affirma en valorisant le réseau des communautés locales, d'autant plus que le catholicisme romain se voyait surtout contester sa structure hiérarchique (évêques et pape) et nier la légitimité des organes ecclésiastiques en charge de l'Église universelle.

Pour sa part, le mouvement de réforme catholique antérieur au Concile de Trente tendait à scinder l'exigence classique d'une *reformatio in capite et in membris* (formule caractéristique de l'ecclésiologie du Moyen Age finissant). Les milieux favorables à la réforme de l'Église avaient donc perdu tout espoir d'une réforme au sommet pour s'atteler à une réforme des membres, souvent désignée sous l'appellation d'autoréforme. Ces initiatives ne prirent que rarement appui sur un diocèse (Vérone avec l'évêque Gilberti) ou des paroisses : ces réalités institutionnelles étaient trop impliquées dans la décadence générale. L'autoréforme eut plutôt pour effet de susciter des groupes locaux spontanés (les Oratoires du Divin Amour en Italie, par exemple), parfois liés à des monastères « *osservanti* ». L'autoréforme eut pour caractéristique complémentaire d'introduire l'observance de la Règle dans les anciens ordres religieux et d'amener à la fondation de nouvelles familles religieuses (dénommées par la suite Congrégations : Théatins, Barnabites, etc. jusqu'aux Jésuites).

Avec le Concile de Trente, ces expériences spontanées trouvèrent parfois une sanction solennelle et, en tout état de cause, une réaffirmation de la discipline. En dépit de sa composition pluraliste, le Concile fut unanime à retenir la paroisse et le diocèse comme référence centrale et déterminant de la réforme du catholicisme. Ce qui n'implique pas pour autant que les décisions de Trente se soient engagées dans un choix entre l'ecclésiologie universaliste et l'ecclésiologie locale. Ce problème n'était pas soulevé par Luther et le Concile ne l'envisagea pas davantage. On peut dire cependant que la réforme de l'Église fut essentiellement axée sur une revitalisation des



églises locales, d'autant que Rome préférait que l'assemblée se penche sur la réforme *in capite*.

Il nous faut toutefois rappeler certaines des décisions conciliaires qui devaient influencer la vie des communautés chrétiennes. L'orientation théologique la plus marquante à ce point de vue fut celle qui affirmait la consistance sacramentelle du sacerdoce ministériel et rappelait l'existence d'une hiérarchie ecclésiastique. On sait que le débat, complexe et difficile, sur le sacrement de l'Ordre fut dominé par une approche eucharistico-sacrificielle, peu ouverte à la fonction communautaire du prêtre et éloignée de la sensibilité de l'époque. Ce faisant, la Contre-réforme élabore surtout une théologie du ministère sacerdotal. Cela ressort on ne peut plus clairement de la concentration de prérogatives dans la personne du prêtre et du transfert de sa formation dans les Séminaires. Il s'agit là d'une sacralisation dans son acception littérale (séparation), à laquelle correspond une spiritualisation du sacerdoce universel des fidèles, lequel perd tout caractère concret.

Le fait d'avoir surtout considéré les ecclésiastiques plutôt que la communauté chrétienne dans son entier a conduit la Contre-réforme à instaurer une certaine uniformité, en ébauchant le profil optimal de l'évêque et du prêtre (résidence, prédication, célibat, sobriété, instruction). C'est donc le clerc, ayant pour vocation de procurer le salut par la *cura animarum* qui se trouvait au centre de la réforme de Trente. Dans cette perspective, la communauté était plutôt considérée comme objet que comme acteur. Il est symptomatique à cet égard de constater à quel point la théologie de la messe dégagée lors du Concile de Trente fait abstraction de la dimension communautaire pour se concentrer sur les aspects sacrificiels.

Lorsque se termine le Concile de Trente (1563), alors que la première génération protestante (1560 : mort de Melancton) a d'ores et déjà disparu, les communautés chrétiennes sont généralement des communautés paroissiales unies par des caractéristiques communes mais aussi divisées par un certain nombre de traits spécifiques.

Les paroisses catholiques et les paroisses protestantes sont semblables en ce qui concerne le rôle central joué par

le prêtre/pasteur. Dans les deux cas, ces paroisses gravitent autour de la célébration de la messe/cène, elles attribuent une grande importance à la catéchèse et impliquent les fidèles dans la subsistance de la paroisse par le biais d'offrandes. Dans le même temps toutefois, les communautés protestantes reconnaissent à la parole de Dieu — lue, chantée, prêchée en langue vulgaire — une importance exceptionnelle ; le repas eucharistique est caractérisé par l'utilisation du calice et du pain ; la direction de la paroisse est confiée non seulement au pasteur mais également à l'autorité politique (dans la zone d'influence luthérienne) ou au consistoire (dans la zone calviniste). Globalement, la caractéristique la plus marquante de la communauté protestante réside dans son sens communautaire, fondé sur la théologie du sacerdoce universel et alimenté par la participation au calice et l'absence d'une hiérarchie ecclésiastique véritablement structurée.

Les communautés catholiques romaines semblent plutôt caractérisées par l'autorité sacrée du curé, de plus en plus souvent choisi et formé indépendamment de la communauté. La prédication, importante ici aussi, ne revêt pourtant pas le même aspect biblique et ce n'est que progressivement qu'elle sera faite en langue vernaculaire. En tous cas, la liturgie, qu'il s'agisse de la messe ou des sacrements, demeure en latin. Tout cela a pour effet le dépérissement de la conscience communautaire en alimentant plutôt une participation individualiste à la paroisse. La réforme des ordres religieux et la formation de nouvelles congrégations produit de nouveaux rôles de rassemblement des fidèles distincts des paroisses. Enfin, même si c'est sous le contrôle des curés, les confraternités (surtout pénitentielles et du SS. Sacrement) reprennent vigueur et représentent un phénomène d'association laïque significatif.

En conclusion, au lendemain de l'unité perdue, le mot d'ordre du christianisme occidental est la charge des âmes, qui trouve son assise fondamentale dans les communautés locales.



### 3. LA STABILISATION CONFESSIONNELLE

Comme on le sait, le Concile de Trente se termina en sanctionnant la division confessionnelle du christianisme occidental. Pendant un siècle environ, les différentes confessions — catholique romaine, luthérienne, réformée — s'efforcèrent d'acquérir une base stable, dans un contexte d'indépendance ou plutôt d'hostilité réciproque. On assiste alors à un phénomène paradoxal : si chaque confession se considère comme la « véritable Église » et est jalouse de sa propre identité, dans le même temps, les communautés chrétiennes vivent suivant des critères analogues.

Dans le monde catholique, la conclusion du Concile de Trente ouvre une phase de réforme ecclésiastique profonde inspirée par la *cura animarum*. Les acteurs en sont de grandes personnalités épiscopales, de Charles Borromée à Bartolomeo de Martyribus en passant par François de Sales. En dépit de leurs différences de culture et de génération, tous misent sur la paroisse comme base de la rénovation catholique. Plus que jamais, la « paroisse » signifie clergé paroissial, à l'instar du « diocèse » qui signifie évêque. On en revient dès lors à d'anciennes méthodes comme la visite pastorale et le synode diocésain, on poursuit la moralisation du clergé (contre le concubinage et d'autres vices : jeux, chasse, etc.), on attache un grand soin à la sélection du clergé et à sa formation, en créant les séminaires. Cette œuvre de réforme complexe et malaisée engage les évêques zélés dans une défense attentive de la réforme contre les atteintes provenant aussi bien d'Églises voisines où ne règne pas encore la même austérité que de la Curie romaine, qui renonce difficilement aux avantages qu'elle tirait d'une autorisation des abus. Ces exigences conscienciaient davantage au fait que les décisions de Trente réclamaient une action essentiellement pastorale et partant axée sur les communautés locales.

En ce qui les concerne, les fidèles exprimaient leur adhésion à cette politique de réforme et d'engagement pastoral. En principe, les décisions qui mortifiaient les

prérogatives de la communauté — comme l'exclusion du choix et de la préparation du clergé ou le contrôle épiscopal des confraternités — furent aussi acceptées de bonne grâce dans la mesure où elles étaient motivées par l'urgence d'une réforme. Cette stratégie de rénovation du catholicisme engagea par ailleurs les évêques les plus avisés dans la défense des liturgies locales et dans une tentative de susciter des liens stables entre les communautés paroissiales surtout dans les campagnes. Un aspect problématique fut lié à la présence, souvent active et dynamique, des ordres religieux (capucins, jésuites, ...). Dans les zones où l'organisation paroissiale tardait à se redresser, leur œuvre s'avéra décisive et déboucha souvent sur la gestion desdites paroisses par ces ordres. Par contre, là où l'initiative des évêques était efficace, on assista à des frictions voire à des conflits, étant donné l'intolérance des religieux à l'endroit de l'autorité des évêques, lesquels ne pouvaient par ailleurs renoncer à leur collaboration, surtout pour la prédication et la direction des séminaires.

Comme l'avait décidé le Concile, on commença à passer du système de la dîme — désormais dépassé — au système de la « portion congrue » pour la subsistance du clergé. De la sorte, le clergé devenait économiquement indépendant de la communauté, tandis qu'augmentait de plus en plus le « bénéfice » ecclésiastique, c'est-à-dire, les propriétés immobilières annexées à chaque Église. C'est à cette époque que se répand aussi l'usage de demander des « droits d'étole » pour l'administration des sacrements.

Le tableau évoqué jusqu'ici s'applique aussi pour l'essentiel aux régions protestantes, où la communauté paroissiale constitue une référence intangible. On n'y connaît pas les problèmes suscités par les ordres religieux, tandis que beaucoup des fonctions épiscopales sont exercées par des fonctionnaires du prince. Dans les régions calvinistes, l'autorité du consistoire ne cesse de s'affirmer. Incontestablement, les différences majeures concernent les formes de la piété, la protestante étant plus biblique et plus sobre, la catholique plus dévote (eucharistique, mariale, etc.) et variée. Si les communautés catholiques sont moins isolées et moins repliées sur elles-mêmes, elles manquent



toutefois de sens communautaire au regard des communautés protestantes.

Au sein du catholicisme romain, on assiste néanmoins à la manifestation d'une stratégie différente de celle de l'épiscopat pour la mise en œuvre des décisions du Concile de Trente. Celle-ci tend en fait à guider la rénovation catholique à partir de Rome suivant un modèle centralisé inspiré à une interprétation plutôt théologique que pastorale du Concile de Trente. La papauté traduit en fait sa propre fidélité au Concile en s'accaparant le monopole de sa mise en œuvre. Suivant cette politique, Pie V et ses successeurs déploient tout une série d'initiatives de centralisation et d'uniformisation. La centralisation concerne surtout le choix des évêques, l'approbation des décisions des synodes diocésains et des Conciles provinciaux, l'envoi de nonces apostoliques dans les diocèses, l'interprétation romaine *ad hoc*. Les ordres religieux sont aussi d'efficaces relais de cette centralisation ; c'est notamment le cas des jésuites, liés au pape par un vœu d'obéissance particulier.

La centralisation se marie et s'intègre à la tendance à l'uniformité. La crise qui a secoué et menacé le catholicisme romain suscite un besoin d'unité que l'on ressent, surtout à Rome, en termes d'uniformité. En quelques années, on verra ainsi l'édition de toute une série de « livres romains » — catéchisme, bréviaire, missel, Vulgate sixtine — tous destinés à donner une vigueur nouvelle à l'ensemble de l'Église catholique. Il est difficile d'apprécier exactement les effets qu'eurent ces livres dans la rénovation mais aussi dans le processus d'uniformisation et partant de dépersonnalisation des traditions et des identités locales. On peut considérer qu'au cours des décennies comprises entre la fin du 16<sup>e</sup> siècle et le début du 17<sup>e</sup> siècles, le catholicisme a amorcé un tournant dans le sens d'une universalisation de son ecclésiologie pratique.

#### 4. LES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES DANS L'EUROPE DES ÉTATS

La paix de Westphalie conclue en 1648 met définitivement un terme à la période des grandes mutations politiques, religieuses, culturelles et économiques qui avaient modifié le visage de l'Occident. Il convient de s'arrêter plus particulièrement à certains faits saillants. Le déclin que connut sous Charles-Quint l'utopie impériale a ouvert la voie à de grands règnes nationaux en Angleterre, en France, en Espagne, en Suisse. Le conflit confessionnel a connu une stabilisation et désormais, le catholicisme et le protestantisme s'affrontent dans une guerre de positions. D'un côté, la re-catholicisation des territoires passés à la réforme a échoué ; d'autre part, la poussée expansionniste des premières générations du protestantisme s'est essoufflée. Le critère *cuius regio, eius et religio* est suivi de plus en plus étroitement et prépare l'avènement de la dualité trône-autel, qui sera symbolique de l'ancien régime. Les Églises européennes entrent dans une phase où elles seront très étroitement contrôlées par les pouvoirs politiques : le gallicanisme, le juridictionnalisme, le joséphisme sont tous, en dépit de leurs spécificités marquées, l'expression de projets de contrôle de la part des souverains sur les Églises et leurs sujets.

Ces orientations produisent des effets considérables au niveau des communautés chrétiennes locales. En fait, les autorités politiques s'emploient, de manière unanime, à accentuer le caractère territorial des Églises, en confiant aux paroisses des fonctions sociales de plus en plus importantes (état civil, école, contrôle social) et en exigeant corollairement une absolue fidélité de la part des ecclésiastiques. Partant, l'autorité politique se défie de la centralisation et de l'uniformisation romaine et tend à filtrer, chaque fois que c'est possible, les rapports des Églises locales avec la papauté et la curie. La lutte dont fut l'objet la Compagnie de Jésus offre un parfait exemple de cette orientation. Une autre conséquence, moins évidente, mais plus grave encore, tient à la bureaucratisation



effrénée du clergé (à laquelle réagira le curé d'Ars, 1786-1859), un clergé qui, dans certains pays d'Europe, affecte désormais les dehors d'une véritable classe sociale. Le tiédissement correspondant de l'engagement spirituel favorise une distanciation croissante entre le haut clergé, d'origine noble, et le bas clergé, d'extraction modeste et humble.

Cette situation ne fut pas sans effet sur la vie quotidienne des communautés. Tout d'abord, c'est à cette époque qu'on commence à présenter le christianisme comme un code moral plutôt qu'un message de salut et un appel à la conversion des cœurs. Les communautés tendent à devenir des lieux de discrimination morale, la charge des âmes se traduisant essentiellement dans l'éthique sexuelle, l'éthique de la propriété, l'éthique de la résignation face à l'immutabilité de l'ordre social existant. La pénitence se transforme en confession individuelle. Même les catéchismes, qui présentent pourtant une évolution au plan local (jusqu'au catéchisme en dialecte), se ressentent de ce changement de cap dans la présentation du christianisme.

Il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit là de traits majeurs, auxquels se juxtaposent également des éléments divergents, voire diamétralement opposés. Il est sûr que cette évolution particulière, si elle valorise les Églises locales, en mortifie aussi en même temps le dynamisme spirituel, en faisant peser sur elle la menace d'une sécularisation rampante. Ce phénomène donne alors naissance à une réaction de Rome et permet au Pape de se présenter comme le bouclier et la garantie des libertés des Églises locales face aux pressions politiques. Il convient d'y voir les premiers ferments de l'ultramontanisme. Mais on assiste également à une réaction populaire, qui amène la création de centres de rassemblement spirituel distincts de la paroisse. Une fois de plus, ce sont les confréries et les dévotions particulières qui expriment le malaise des fidèles face à la capacité d'accueil restreinte dont témoigne la paroisse. Les fidèles les plus sensibles et les plus dévots commencent à chercher des directeurs de conscience, surtout parmi le clergé régulier.

Au plan doctrinal, on observe des tentatives significatives visant à élaborer une théologie du presbytérat et revendiquant pour ce dernier le caractère d'institution divine, à l'instar de la théologie postulant l'origine divine de l'épiscopat. Toutefois, la théologie qui bénéficie de la plus large audience continue d'adopter la doctrine du sacerdoce commun des fidèles, tout en rappelant la fonction centrale de l'épiscopat dans l'Église, l'évêque étant le chef et le centre de l'Église universelle. Il est vrai que l'ecclésiologie de Bellarmin connaît un succès considérable, parce qu'il conçoit l'Église suivant le modèle du royaume de France ou de la République de Venise mais il est tout aussi vrai que cette doctrine n'efface pas la doctrine plus ancienne et traditionnelle, même si elle tente à l'évincer, surtout auprès des instances suprêmes du catholicisme.

##### 5. *DE LA CHUTE DE L'ANCIEN RÉGIME (1789) AU CODEX IURIS CANONICI (1917)*

On sait à quel point la Révolution française a désorienté les Églises chrétiennes, en amenant de nombreux chrétiens à penser que la fin du régime de la Chrétienté, c'est-à-dire la fin d'une solidarité étroite entre système social et christianisme, impliquait nécessairement un rapport conflictuel entre l'Église et la société. Beaucoup dès lors éprouvèrent une nostalgie pour l'ancien régime et le climat de restauration a dominé dans de nombreux milieux, surtout ecclésiastiques. Plus tard, vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle, la sécularisation des aspects importants de la société (on pense surtout à l'école) allait confirmer la conviction selon laquelle la culture contemporaine avait une inspiration non seulement a-chrétienne mais également anti-chrétienne.

Dans ce climat, les Églises et en particulier les catholiques romains, adoptent une stratégie défensive, ils se sentent assiégés et conçoivent l'Église comme une citadelle dépositaire de la vérité («*societas perfecta*»), objet de l'hostilité des hommes et de leur histoire. Cette conviction fait que, si l'on juge d'une part dangereuse et



inacceptable toute nouveauté (les propositions de réforme d'Antonio Rosmini seront proscrites par Pie IX en raison de leur caractère subversif et ce même Pie IX excommuniera tous ceux qui envisageaient l'opportunité de mettre fin au pouvoir temporel des papes), on introduit d'autre part dans l'Église les modifications qui semblent susceptibles d'en renforcer la résistance.

Le moteur de cette résistance est la papauté romaine dont on exagère la fonction, le prestige, les prérogatives. Dans cette perspective, les Papes intensifient leurs interventions publiques contre la société et contre tous ceux qui, au sein de l'Église, ne partagent pas la même hostilité à l'égard du monde contemporain. Il s'agit là d'une politique qui débouche sur la proclamation solennelle de la primauté et de l'infaillibilité de l'Évêque de Rome par le Concile Vatican I de 1869-1870. De la sorte, la papauté institutionnalise son image de rempart des libertés des catholiques et s'attribue la fonction de « Curé du Monde ».

Si l'Église est une citadelle assiégée, la centralisation et l'uniformité à tous les niveaux constituent une nécessité imprescriptible. Le catholicisme s'enorgueillit désormais, face aux protestants, de son unité grâce à laquelle, de la liturgie aux dévotions, de la théologie au catéchisme, un seul modèle standardisé est d'application. On sait qu'un projet de catéchisme universel circula lors de Vatican I. Ce profond changement d'attitude et de conception de l'Église ne pouvait être sans effet sur les communautés chrétiennes de base. On assista ainsi à un repli généralisé des paroisses sur elles-mêmes.

Nombreuses furent les causes, même contradictoires, qui y contribuèrent. En fait, les États affinent leur propre organisation administrative et absorbent dès lors progressivement les fonctions bureaucratiques jusque-là dévolues aux paroisses, comme l'État-civil (naissances, décès, mariages). De son côté, la culture séculière et le pluralisme de la société contestent le monopole scolaire des églises. Il est évident que le rôle social de la communauté chrétienne s'en trouve considérablement amoindri.

Mais ce climat nouveau exerce également une incidence sur la vie interne des communautés. La fin de l'ancien

régime a entraîné la disparition des confréries, en appauvrissant d'autant les occasions de participation ecclésiale pour les fidèles. D'autre part, la liturgie est de plus en plus cléricalisée et pétrifiée dans un système rigide de rubriques sans vitalité réelle. Même les sacrements les plus significatifs (baptême, première communion, mariage) connaissent un appauvrissement du point de vue de la foi, dans la mesure où ils sont subordonnés à l'initiation sociale, en tant que symbole de statut de la petite bourgeoisie, tandis que la désaffection (qu'il faut distinguer de la déchristianisation !) des classes prolétariennes prend des proportions considérables.

Le processus d'industrialisation très intense qui s'opère dans tout l'Occident entraîne lui aussi son cortège de problèmes. Il provoque en fait la crise de l'ecclésiologie de la *cura romana* qui paraît désormais inadaptée aux exigences d'autonomie des masses laborieuses. Dans le même temps, l'assise paroissiale urbaine rencontre de très graves difficultés face à l'urbanisation massive, laquelle entraîne une extension très rapide des frontières de la cité.

La difficulté qu'il y a à s'adapter aux évolutions sociales, doublée de la conviction que l'immobilisme constitue la meilleure arme défensive de l'Église, a pour effet de désorienter l'Église. L'autorité ecclésiastique tente d'y remédier dans deux grandes directions. Tout d'abord, elle s'emploie à renforcer et à unifier le clergé, en instaurant une nette distinction entre « Église enseignante » et « Église enseignée ». Une distinction qui radicalise celle existant entre clercs et laïcs, en reconnaissant aux premiers une fonction active et aux seconds un rôle passif. On perçoit aisément le dépérissement du *sensus fidelium* et l'exaltation de l'identification entre clergé et Église qui en résultaient. Ensuite, on attribue une importance nouvelle à l'organisation juridique de l'Église. Il semble qu'un « rhabillage » juridique, calqué sur les codes civils modernes, puisse renforcer l'Église et on arrive ainsi à la promulgation en 1917 du code de droit canonique, qui contient un système juridique unitaire visant à régir de manière uniforme l'Église catholique d'Occident.

Il s'agissait là d'une décision d'une portée exception-



nelle, qui postulait l'uniformité du catholicisme occidental et se proposait d'en réaliser une extension ultérieure. Traditions, us et coutumes locaux étaient supprimés. L'ecclésiologie forgée sur un modèle unique avait désormais force de loi. Les Églises locales devenaient en fait des succursales uniformes, en un lieu déterminé, de l'Église universelle. L'accusation formulée au lendemain de Vatican I par le Chancelier Bismark, selon laquelle les évêques n'étaient plus que de simples représentants locaux du pape, semblait revevoir dès lors une confirmation inattendue.

Il importe toutefois de ne pas perdre de vue que même durant les phases où la centralisation fut la plus intense et la plus rigide, et peut-être en réaction à celle-ci, se manifestaient des exigences de valorisation de la tradition la plus ancienne et la plus authentique. De ce point de vue, il convient de se souvenir de grands théologiens comme Newman, ou Scheeben, lesquels soulignaient la valeur imprescriptible du *sensus fidelium* au-delà de toute hiérarchie et la nécessité du respect de la nature profonde de l'Église comme mystère, comme frontière inviolable face à une ecclésiologie de plus en plus « juridique ». Le fondement divin et inaliénable de l'épiscopat et de l'Église locale fut réaffirmé par le religieux français M.-E.-A. Grea en 1885 dans un traité intitulé « De l'Église et de sa divine constitution ». On y trouvait des ferments susceptibles de produire des fruits inespérés.

Une attention toute particulière doit être réservée à la création de l'Église catholique aux Etats-Unis. Son itinéraire est dominé par la revendication des catholiques des anciennes colonies, désireux de se voir reconnaître en tant qu'Église locale dotée de tous les droits et partant, soustraite à l'autorité de la Congrégation pour la propagation de la Foi et capable de se doter d'un évêque élu par le clergé local. On le sait, après quelques années d'incertitude, cette exigence fut reconnue par Pie VI en 1789. Il s'agissait d'une décision d'une portée doctrinale considérable, même si elle ne fut pas suivie des effets voulus, et d'un précédent particulièrement significatif dans le contexte de la déseuropéanisation de l'ecclésiologie, qui

serait de plus en plus associée au dépassement du pseudo-universalisme.

### 6. *L'EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE DANS LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE*

Le grand conflit mondial de 1914-1918 a produit, une cassure profonde dans la vie des sociétés européennes, qui ne fut pas sans conséquence pour la condition ecclésiale. La guerre et les implications de la révolution d'octobre ont profondément modifié le statut social, économique et culturel de millions d'hommes et de femmes qui se trouvaient jusque-là dans l'impossibilité de participer activement à la vie sociale. Le phénomène de l'urbanisation s'intensifia et s'élargit encore pour se doubler parallèlement d'une plus grande mobilité sociale.

Face à ces mutations sociales aussi considérables que rapides, les communautés chrétiennes se sont souvent trouvées dépourvues et désorientées. Le processus d'uniformisation et de centralisation auquel elles avaient été soumises durant le 19<sup>e</sup> siècle avait diminué la capacité de perception historique et atrophié la créativité spirituelle. L'accent cent fois remis sur la dimension morale de l'engagement chrétien en avait appauvri la richesse et le dynamisme évangélique, en assimilant le témoignage chrétien à la culture bourgeoise. La capacité d'accueil fraternel, qui devait ressortir du commun dénominateur de la foi, était presque toujours obscurcie par un moralisme que le clergé risquait de gérer de manière discriminatoire. Enfin, l'hégémonie du clergé au sein des communautés était désormais un facteur de faiblesse dans la mesure où le nombre des prêtres connaissait une diminution aussi constante que rapide.

Les tentatives en vue de répondre aux nouvelles situations et de dépasser le retard historique dans lequel se trouvaient les Églises apparaissent surtout en marge des communautés locales classiques. Lorsqu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle déjà, les premiers ferments de renouveau liturgique se manifestent, ils sont surtout l'expression de milieux



monastiques autour desquels s'opèrent des rassemblements spontanés de fidèles. Les mouvements d'Action catholique tendent eux aussi à présenter une physionomie extra-territoriale — et sélective — pour ne réunir que les fidèles les plus engagés et désireux de se distancier de la condition chrétienne commune.

A partir de Léon XIII, la papauté s'efforce pour sa part de promouvoir dans une mesure croissante une action sociale caractérisée par la formulation de projets généraux, qui reflètent le modèle idéologique dominant la culture occidentale. Un autre pôle important est constitué par la convergence spontanée des responsables de diocèses appartenant au même territoire en vue de dégager des formes de collaboration et de co-responsabilité. C'est ainsi que naissent les premières conférences épiscopales, signes d'une redécouverte de la spécificité territoriale de l'annonce du message et de l'expérience chrétiennes.

Par ailleurs, entre les années vingt et les années quarante, on voit s'affirmer, au niveau social et politique, différents courants qui, favorables à une décentralisation et postulant une nette autonomie dans l'organisation sociale, représentent un renversement de tendance par rapport aux orientations qui durant de longues années avaient privilégié les modèles centralisés dans la culture européenne.

C'est surtout vers les années trente que se multiplient les projets et les expériences de rénovation au sein du christianisme européen. Le mouvement œcuménique, favorisé dans les missions, trouve des échos particulièrement importants dans le christianisme protestant. Le mouvement biblique et de redécouverte des sources suscite des énergies nouvelles, surtout dans certains Ordres (dominicains, jésuites). Tous ces mouvements, souvent considérés avec méfiance par Rome et durement combattus par les gouvernements dictatoriaux, s'articulent en petits groupes spontanés, où se développe un sens communautaire très marqué réunissant fraternellement membres du clergé et laïcs. S'il ne s'agit pas de la seule expérience notable, la Mission de France et les prêtres ouvriers ont toutefois le mérite de poser le problème du partage par les

chrétiens et les prêtres des conditions sociales les plus défavorisées.

L'expérience dramatique du second conflit mondial a favorisé le dépassement de la séparation entre clergé et laïcs, qui se sont trouvés confrontés aux mêmes expériences. On y trouvait aussi l'amorce d'une nouvelle valorisation du sacerdoce commun. Dans le même temps, les communautés ressentait de plus en plus nettement le pluralisme social, les différenciations au niveau culturel et spirituel, l'existence de lieux de rencontre sociale alternatifs. On voyait ainsi se dessiner de plus en plus nettement une contradiction entre les structures organisationnelles et juridiques de la paroisse, toujours dominées par le postulat d'une identité entre communauté sociale et communauté chrétienne d'une part, et l'affirmation d'une pratique chrétienne désormais limitée à des portions de plus en plus réduites de la société d'autre part.

Il devenait ainsi évident que le modèle de l'Église locale qui avait prévalu pendant plusieurs siècles de Chrétienté s'avérait inadapté dans un contexte historique très différent. D'aucuns en déduisirent que la paroisse et le caractère territorial de la communauté chrétienne étaient dépassés. D'autres par contre critiquaient la paroisse de la fin du Moyen Age et du début de l'ère moderne, en arguant de la nécessaire redécouverte de l'Église en tant que communion de foi dans la parole de Dieu et dans l'Eucharistie et en tant que symphonie de communautés, fidèles à l'Évangile mais également engagées dans leur contexte historique. Des communautés unies parce qu'ayant besoin les unes des autres et conscientes du caractère fragmentaire de chacune d'entre-elles.

Quoiqu'il en soit, du moins jusqu'au pontificat de Pie XII (1939-1958), le processus de redécouverte de la valeur ecclésiologique de l'Église locale allait progresser lentement et se trouver entravé par des points de vue divergents. Il faut tenir compte avant tout de l'appareil complexe dirigé par la Curie romaine qui, au travers d'un réseau d'autorisations, de dispenses, d'instances de jugement, d'approbations, maintient un système privant les Églises de toute autonomie. La méfiance dont font l'objet les Conférences



épiscopales à tous les niveaux illustre clairement la résistance opposée aux démarches, même les plus prudentes, susceptibles de permettre aux Églises locales de prendre de réelles initiatives. La compétence centrale — gardée jalousement — en matière de canonisations demeure à cet égard un exemple particulièrement significatif.

Cependant, il est vrai aussi que le statut de ces mêmes Églises locales soulève des obstacles sérieux. On pense à la fonction séculaire de la paroisse en tant que cellule fondamentale de l'ordre social, alors que cette notion est en contradiction avec l'acceptation étymologique de *parochia* et *parochoi* (= étrangers). On pense aussi au poids que représente le statut économique des communautés locales qui, le plus souvent, sont jugées en fonction des moyens économiques mis à la disposition du clergé (office — bénéfice). On pense enfin aux difficultés qu'il y a à réaliser des rapports réellement fraternels entre les communautés, de manière à respecter l'égalité dans la diversité.

Enfin, il ne faut pas sous-estimer l'adaptation, souvent spontanée et inconsciente, des Églises à un modèle uniforme, quand elles séparent le moment liturgique de tous les autres aspects de la vie communautaire, des aspects catéchétiques à ceux auxquels la communauté est directement confrontée, jusqu'à créer des lieux matériellement distincts (l'église, la salle de réunion).

Giuseppe ALBERIGO