

L'Église protestante dans la société contemporaine

Quelques réflexions provisoires

Jean-Marc Tétaz

1. Ecclésiologie et théorie de la société

Toute réflexion sur l'Église doit expliciter son rapport avec la société dans laquelle l'Église s'inscrit. C'est pourquoi il n'y a pas d'ecclésiologie intemporelle. Cette réflexion a tout avantage à être explicite, et assumée comme telle. Même lorsque les liens avec une théorie plus globale de la société ne sont explicités comme tels, ils sont en effet présents en sous-main et informent alors la conception de l'Église alors proposée. Les analyses des modèles ecclésiologiques développés par les théologiens protestants dans les années 1920 ont ainsi mis en évidence le rôle essentiel joué par deux modèles théoriques, souvent combinés : l'opposition entre société et communauté, empruntée au sociologue Ferdinand Tönnies et souvent exploitée dans un sens conservateur et antimoderne¹, et le modèle dialogique et personnaliste (de Grisebach plus que de Buber), qui permet de donner forme concrète à la notion de communauté. Il en a résulté des conceptions de l'Église comme avant-garde éthique et/ou politique, dont on retrouve les traces jusque dans les débats contemporains sans que leurs thuriféraires soient généralement conscients des origines de ces conceptions dans les idéologies antidémocratiques et aristocratiques opposées à la République de Weimar. Plutôt donc que de transporter, peut-être à son corps défendant, des idéologies sociétales, la réflexion sur l'Église doit jouer cartes sur table et expliciter les théories de la société auxquelles elle recourt pour définir le rôle et les formes que doit prendre aujourd'hui l'Église protestante.

Toute théorie sociale qui entend rendre justice à la société contemporaine dans sa complexité devra se garder des monismes explicatifs : les sociétés contemporaines ne sont pas analysables à l'aide d'un seul schéma, qu'il soit économique (le marché), culturel (pluralisme des axiologies, des styles de vie et des appartenances identitaires), fonctionnaliste (rôles sociaux) ou politique (rapports de pouvoir). On peut toutefois relever que la différenciation fonctionnelle est un trait essentiel des sociétés modernes. Elle entraîne sans doute une pluralisation des axiologies locales (chaque institution aime aujourd'hui à se doter d'une charte de ses valeurs, réputée constitutive de son identité corporative) ; mais elle oblige aussi l'individu à assumer différents rôles sociaux, définis à chaque fois par les sous-systèmes sociaux dans lesquels il interagit (et chaque individu doit interagir dans plusieurs sous-systèmes, allant de la famille et du cadre professionnel à la sphère politique et aux différents groupes dont il fait par ailleurs partie). Mais la différenciation

¹ Qui ne correspondait probablement pas aux intentions de son auteur, qui a toujours été proche du parti social-démocrate et a même adhéré à ce parti en 1933 !

fonctionnelle n'est pas le seul trait caractéristique des sociétés modernes. Un autre aspect essentiel est ce que Charles Taylor a appelé leur sécularisation, c'est-à-dire le fait que les appartenances religieuses sont devenues le résultat de choix personnels dépourvus de conséquences sur les droits et les devoirs sociaux, civiques ou professionnels : être athée ou agnostique n'entraîne nulle privation de droits et nulle marginalisation professionnelle ou privée. Enfin, les sociétés modernes tendent à « liquéfier » les institutions, qu'il s'agisse des institutions sociales comme le mariage ou des institutions religieuses ; si l'on suit Z. Baumann, c'est une conséquence de l'individualisme induit par l'organisation économique libérale du marché. Quoi qu'il en soit de cette explication, le diagnostic semble incontestable.

Ces trois traits – différenciation fonctionnelle, sécularisation, liquéfaction – ne constituent certainement pas une théorie complète des sociétés modernes. Mais ils suffisent à comprendre d'une part certains phénomènes actuels que les Églises pourraient être tentées d'exploiter et à esquisser d'autre part les lieux de pertinence possibles du religieux.

2. La tentation identitaire

Au titre de ces phénomènes pernicioseux, la tentation identitaire me semble le plus important. Elle peut prendre des formes diverses, allant de la recherche de l'idylle villageoise perdue au communautarisme. À chaque fois, il s'agit de stabiliser une identité personnelle exposée à la pluralité des rôles sociaux et à la responsabilité des choix axiologiques et des fidélités personnelles en inscrivant cette identité dans un groupe social qui lui assure un ancrage supra-individuel et une solidité intersubjective. On mobilise généralement à cette fin des formes de mémoire culturelle proposant des modèles de vie normatifs et des cadres de vie fortement intégrés, en contradiction avec les tendances dominantes dans les sociétés contemporaines. Le repli identitaire et la tentation communautariste sont la principale menace qui pèse sur les Églises protestantes. Les Églises n'ont pas à servir la recherche d'une communauté dans laquelle les individus trouveraient une stabilisation de leur identité par une intégration éthique et religieuse suffisamment prégnante pour les soustraire aux forces de désintégration sociale et les décharger de la responsabilité d'assumer en propre leurs options axiologiques et leurs engagements personnels.

Car, quels que soient les problèmes suscités par les phénomènes de désintégration sociale (la perte du « lien social » et les difficultés du « vivre-ensemble » qui en résultent), il s'agit là d'un trait fondamental des sociétés modernes (et pas seulement des sociétés contemporaines), analysé déjà par les classiques de la sociologie au début du XX^e siècle (au premier rang desquels il faut placer, sur cette question, Émile Durkheim). Ils ont montré que la désintégration sociale est une conséquence de la transformation du religieux, qui ne fournit plus les structures

institutionnelles, axiologiques et normatives, nécessaires à l'intégration sociale. Certes, les sociétés modernes se sont révélées capables de produire de nouvelles valeurs sociales, à commencer par la « sacralisation de la personne » dans les droits de l'homme (cf. Hans Joas). Mais ces nouvelles valeurs sont intrinsèquement liées à l'individualisme moderne, c'est-à-dire à la reconnaissance de la valeur absolue de l'individu comme instance de choix éthique et d'engagement personnel. Une forme d'intégration religieuse qui s'inscrirait en opposition frontale à ces tendances fondamentales des sociétés modernes et des valeurs dont elles sont porteuses s'exposerait à un double risque. D'abord, elle se priverait de la possibilité de reconnaître, saluer et assumer les valeurs, spécifiquement modernes justement, de l'individualisme (au sens explicite) telles que les sacralisent les droits de l'homme. Cela reviendrait à faire, sur ce point au moins, cause commune avec le conservatisme. Contre cette tentation, il faut plaider pour une herméneutique de la culture (cf. ci-dessous). Ensuite, et c'est le paradoxe de ce genre de programmes, la constitution de groupes fortement intégrés ne fait qu'augmenter la désintégration sociale globale qu'ils prétendent combattre. Car le modèle d'identité qu'ils promeuvent représente inévitablement une option axiologique supplémentaire, exclusive de surcroît. Qui plus est, cette option se comprend comme incompatible avec la plupart au moins des autres options en présence, dont elle doit par conséquent récuser la légitimité et la prétention à la validité. L'intégration qu'elle propose n'est possible qu'au prix d'une sorte d'émigration intérieure qui risque de prendre la forme d'un ghetto des purs qui s'efforcent de conserver leur pureté en réduisant autant que possible leurs interactions sociales aux membres de la même communauté.

3. La pertinence de la religion : identité personnelle et ressources de sens

En contrepoint aux risques inhérents à l'option communautariste, il est possible d'indiquer deux axes de pertinence pour la religion dans les sociétés contemporaines. Le premier est le problème de l'identité personnelle. Tant la pluralité des rôles sociaux que chacun est contraint d'assumer que l'individualisation des choix axiologiques et des engagements personnels rendent la construction et la stabilisation d'une identité personnelle toujours plus difficile. Les débats récurrents auxquels cette question donne lieu, en philosophie, en sociologie et en psychologie, en sont l'indice incontestable. La sécularisation (au sens expliqué) ne fait que renforcer ce phénomène. En effet, l'une des fonctions de la religion consistait à ériger un « cosmos sacré » (Peter L. Berger) chargé de stabiliser les institutions sociales et les options axiologiques qu'elles incarnent ; ce cosmos sacré offrait une référence transcendante aux identités individuelles et les soustrayait ainsi aux risques d'ébranlement et de liquéfaction.

Si les Églises ne doivent pas favoriser la stabilisation des identités sur le mode régressif propre au communautarisme, il convient qu'elles mobilisent les ressources spécifiques de la religion d'une façon qui permettent de donner sens aux biographies individuelles sans nier leur caractère incohérent, chahuté et instable. Un argument essentiel plaide en faveur d'une prise en charge de cette contingence fondamentale de l'identité individuelle devenue manifeste dans les sociétés contemporaines : la conscience de la mort. L'être humain se sait mortel ; la question du sens de la vie se pose justement en raison de cette conscience de son être-mortel. Luther déjà insistait, dès le début de sa réflexion théologique, sur le fait que l'expérience de la mort imminente était le moment où l'individu se retrouvait face à soi et face à Dieu dans l'expérience intime de sa conscience (*Genwissen*) ; c'est dans cette situation qu'il faisait l'expérience du jugement prononcé sur lui et confirmé par sa conscience. Cette conscience de la mort est la conscience de la contingence de l'existence humaine qui, pour cette raison, ne peut trouver en soi le principe de son être, de son identité. La question de la religion est du coup inséparable de la question de l'identité de l'individu. C'est ce lien qu'exacerbent les sociétés modernes.

Pour répondre à cette question, les religions recourent à des traditions qui prennent la forme de figures (ce que la rhétorique classique appelle des tropes ; la métaphore en est l'exemple classique). Pour cette raison, une religion s'inscrit toujours dans un contexte culturel. Les tropes ne sont en effet compréhensibles, et donc utilisables, que dans une relation de reprise et de distanciation avec les ressources mises à disposition par un contexte culturel. Ces ressources sont pour une part le produit sédimenté de traditions religieuses ; pour une autre part, elles sont le résultat de processus indépendants de la religion. Mais ceux-ci aussi sont en principe disponibles pour une reprise religieuse. Les tropes religieux ne sont pas nécessairement de nature verbale ; ils peuvent aussi prendre des formes rituelles.

4. Communication religieuse et ecclésiologie

Ces deux axes – réflexion sur la contingence de l'identité personnelle, travail rhétorique sur les ressources de sens mises à disposition par le contexte culturel – définissent les axes de pertinence du religieux dans les sociétés contemporaines. Ils soulignent que, comme phénomène social, la religion est fondamentalement communication. Le problème fondamental du religieux dans les sociétés contemporaines est donc la question de la communication religieuse. Pour être compréhensible, celle-ci doit recourir à des schèmes de sens disponibles dans la culture ; pour être pertinente, elle doit les appliquer aux problèmes de l'identité personnelle sans chercher à lui conférer une stabilité illusoire parce que finalement régressive, mais en réfléchissant sa fragilité et en proposant des figures interprétatives qui permettent d'en rendre compte et de lui conférer sens. En d'autres termes, la réflexion religieuse sur les problèmes posés par la fragilisation

de l'identité personnelle doit recourir à un travail d'herméneutique pour disposer des ressources de sens requises.

La tâche fondamentale d'une Église protestante dans la société contemporaine est par conséquent d'offrir des lieux dans lesquels les individus peuvent trouver des ressources de sens pour interpréter leur biographie. À cette fin, les Églises doivent se livrer à un travail d'herméneutique religieuse de la culture afin de disposer des ressources rhétoriques nécessaires au travail d'interprétation des crises et des fragilités biographiques par lesquelles passent les individus. Il en résulte une première conséquence ecclésiologique : dans le cadre d'une société organisée par le principe de la différenciation fonctionnelle, l'Église est l'institution sociale chargée spécifiquement de la communication religieuse, aux deux sens distingués à l'instant. Toutes les réflexions plus spécifiques sur les formes organisationnelles de l'Église doivent trouver leur justification dans les requêtes de la communication religieuse dans les sociétés contemporaines.

Cette insistance sur la communication religieuse est à comprendre comme la transformation contemporaine de la définition protestante classique de l'Église proposée par la Confession d'Augsbourg, art. VII : l'Église est là où l'Évangile est enseigné dans sa pureté et les sacrements administrés selon les règles, étant entendu que l'enseignement de l'Évangile et l'administration des sacrements constituent ensemble le ministère de la prédication (art. V, version allemande). En revanche, toutes les questions d'organisation institutionnelle sont traditionnellement considérées dans le protestantisme comme indifférentes d'un point de vue théologique. Au XVI^e siècle, les mêmes principes théologiques ont ainsi pu donner naissance à des formes d'organisation ecclésiastique confiant le gouvernement de l'Église aux autorités politiques (à Wittenberg et à Zurich) ou instituant un système presbytéro-synodal (en France ou dans les Pays-Bas). Ces options organisationnelles obéissaient à des questions d'opportunité politique bien davantage qu'à des exigences théologiques.

Cette souplesse organisationnelle est un trait distinctif de l'ecclésiologie protestante ; elle est probablement liée à la contestation théologique du droit canonique. Elle ne connaît qu'une seule limite théologique : l'impossibilité d'une organisation cléricale qui conférerait tout ou l'essentiel des fonctions dans l'Église à une caste sacerdotale (quelle que soit son appellation officielle) formée de ministres consacrés. L'histoire moderne des Églises protestantes a montré que la cléricisation du protestantisme n'était nullement un danger abstrait. L'indépendance des Églises protestantes allemandes, qui se réalisa progressivement au cours du XIX^e siècle et s'acheva avec la Révolution de 1918 et la proclamation de la République, alla ainsi de pair avec une cléricisation des appareils ecclésiastiques à laquelle la révolution théologique initiée par Karl Barth et ses amis conféra une légitimation théologique *a posteriori* (même s'ils en contestaient généralement les formes institutionnelles concrètes). Le sacerdoce universel impose que le gouvernement de l'Église soit exercé en commun par des ministres et des non-ministres (à proprement parler, le terme de « laïc » est à

proscrire en protestantisme puisque le laïc s'oppose au prêtre). Cela ne concerne pas seulement les instances dirigeantes (dans l'EERV : le synode et le Conseil synodal), mais également tous les postes à responsabilité dans l'appareil administratif de l'Église.

5. Multitudinisme et herméneutique de la culture

Les Églises protestantes se comprennent traditionnellement comme des Églises multitudinistes (en allemand, on parle de *Volkskirchen*). Ce terme (comme son équivalent allemand) apparaît au XIX^e siècle, c'est-à-dire à l'époque où la désaffectation pour la pratique ecclésiale devient sensible et fait l'objet des premières contre-mesures (création de la « Mission intérieure », par exemple), mais aussi des premiers travaux statistiques². Il énonce donc une prétention à l'universalité en contradiction consciente et assumée avec les données empiriques : la portée générale à laquelle prétend une Église qui se définit comme multitudiniste est en opposition avec la réalité sociologique de plus en plus particulière des communautés ecclésiales telles que les décrivent les statistiques ecclésiastiques. L'enjeu – et la justification ! – théologiques de ce décalage entre (auto)définition et réalité empirique de l'Église consistent d'abord à ne pas restreindre au milieu paroissial les cercles auxquels s'adresse la communication religieuse. Mais la conception multitudiniste de l'Église repose sur une autre prémisse encore : la conviction que les contenus chrétiens ne sont pas présents et actifs uniquement à l'intérieur des institutions ecclésiastiques ; dans le monde moderne, les Églises ne sont pas seulement des institutions particulières, elles sont également une forme d'existence particulière pour les contenus chrétiens, qui sont également présents sous d'autres formes, plus diffuses, hors des Églises. Les Églises doivent donc renoncer à se considérer comme les seuls dépositaires, de fait ou de droit, du christianisme dans le monde moderne. Elles doivent au contraire développer une sensibilité herméneutique pour les formes non ecclésiales sous lesquelles le christianisme existe dans la culture moderne. La présence diffuse du christianisme dans la culture moderne est la forme que prend, dans le contexte des sociétés contemporaines, le motif théologique de l'Église invisible. Seul ce second aspect fournit une justification théologique et sociologique à la prétention à l'universalité impliquée par la conception d'une Église multitudiniste.

Mais cette fonction herméneutique inséparable du multitudinisme requiert des structures adéquates dans l'Église, tant en matière de ministères que d'activités. L'Église ne peut en effet assurer la tâche d'une herméneutique de la culture qu'en offrant des lieux faisant un travail spécifique de médiation culturelle et de

² En Allemagne, les statistiques ecclésiastiques existent depuis le milieu du siècle, mais la discipline académique avait déjà été conçue par Schleiermacher dans son programme théologique à l'occasion de la création de l'Université de Berlin en 1811.

formation théologique. Dans la perspective d'une herméneutique de la culture au service de la communication religieuse, la médiation culturelle a pour fonction de rendre les contenus culturels transparents pour leur dimension religieuse en permettant ainsi aux individus de déchiffrer dans la culture les formes modifiées prises par les traditions religieuses, et spécifiquement les traditions chrétiennes. Mais cette tâche de médiation requiert à son tour une offre de formation. La participation de plus en plus faible aux formes traditionnelles de socialisation religieuse a en effet pour conséquence que la connaissance des contenus religieux élémentaires ne peut plus être considérée comme acquise. Il est indispensable que les Églises développent de nouvelles offres de formations, s'adressant à un public de plus en plus étranger au milieu paroissial traditionnel. L'enjeu n'en serait pas de catéchiser les participants, mais de leur permettre de se familiariser avec les contenus religieux du christianisme afin qu'ils soient capables de déchiffrer les formes culturelles dans lesquelles ceux-ci sont aujourd'hui encore présents dans la culture.

L'herméneutique religieuse de la culture est une tâche essentielle de l'Église protestante dans le monde contemporain. Mais elle est ordonnée à ce qui est sa fonction essentielle : la communication religieuse. Celle-ci doit en effet recourir à des contenus présents dans la culture pour les appliquer aux questions dans lesquelles s'annonce la pertinence du religieux pour les individus. J'ai proposé d'identifier le lieu de ces questions dans les problèmes auxquels la réalité des sociétés contemporaines confronte la biographie des individus, et par conséquent dans les problèmes de l'identité personnelle. Si tel est le cas, la communication religieuse trouvera son centre de gravité dans les situations où les problèmes de l'identité personnelle acquièrent une acuité particulière : les drames personnels que sont les décès, les échecs ou la maladie ; mais aussi les moments-charnières de l'existence, ces passages d'un statut à un autre qui donnent lieu dans toutes les sociétés à des rites de passage. C'est d'ailleurs à ces occasions que, la plupart du temps, les personnes extérieures aux milieux paroissiaux traditionnels se tournent vers les spécialistes du religieux que sont les pasteurs ou les prêtres. L'Église doit pouvoir répondre à ce type de demandes en faisant comprendre les contenus chrétiens comme des figures interprétatives susceptibles de faire voir autrement la situation de crise dans laquelle se trouvent les individus et de leur proposer une nouvelle manière de donner sens à leur existence sans en nier ni les ruptures ni la fragilité constitutive. Pour les structures ecclésiastiques, cela implique que la présence de l'Église doit être organisée de façon à assurer une réponse à ce type de demandes en offrant à la fois des rituels et des tropes d'interprétation. C'est autour de cette tâche prioritaire que ce qui fut la structure paroissiale devrait être repensé et réorganisé.

6. L'obsolescence de la paroisse

Dans cette perspective, l'organisation institutionnelle des Églises protestantes doit prendre en compte trois éléments essentiels, souvent soulignés par les enquêtes sociologiques : l'individualisation du croire et des formes de pratiques religieuses, la diminution de plus en plus marquée du milieu paroissial traditionnel et la situation de concurrence dans laquelle les offres des Églises se trouvent avec l'ensemble des offres de loisir. Ces trois éléments sont des tendances lourdes, et probablement irréversibles à court et moyen termes parce qu'elles sont étroitement liées aux processus structurant les sociétés contemporaines (différenciation fonctionnelle, sécularisation, liquéfaction). La structure paroissiale traditionnelle est en porte-à-faux avec ces tendances lourdes. En témoigne la désaffectation de plus en plus marquée dont souffre le culte dominical organisé autour de la prédication et de la sainte cène ; les résultats des enquêtes sociologiques sont, sur ce point, sans appel. Mais en témoignent aussi les difficultés rencontrées par les modes de socialisation religieuse liés à la structure paroissiale (culte de l'enfance, catéchisme, groupe de jeunes). Tous les progrès envisageables en ce domaine resteront marginaux, et donc socialement sans grande pertinence. La structure paroissiale traditionnelle est devenue obsolète. Et son obsolescence ira croissant.

Cette obsolescence est la conséquence de deux traits constitutifs de la structure paroissiale traditionnelle, un trait géographique et un trait sociologique. D'un point de vue géographique, la structure paroissiale traditionnelle se caractérise, dans les régions dont la population est historiquement à majorité protestante, par un maillage territorial étroit : la paroisse, c'est le quartier, ou le village, voire depuis quelques années un groupe de quartiers ou de villages, plus ou moins cohérent. D'un point de vue sociologique, la paroisse, c'est le lieu autour duquel s'organise la socialisation religieuse des individus dont le centre est le culte dominical. Or ces deux traits me paraissent en porte-à-faux avec les réalités sociologiques du monde contemporain.

Sur le plan géographique d'abord, la mobilité des individus est une caractéristique de plus en plus prégnante. Le lieu de domicile n'est plus le centre autour duquel s'organise toute la vie quotidienne. On travaille ailleurs, on achète ailleurs, on va ailleurs au spectacle, on part en week-end. Ce trait est particulièrement marqué hors des agglomérations-centres. Le village a perdu sa fonction de centre social ; la disparition des bureaux de poste, les difficultés économiques des commerces de proximité, la fermeture de nombreux cafés villageois, tout cela est l'indice d'une mutation profonde de l'organisation sociale de l'espace. On habite volontiers à la campagne, pour la tranquillité et les paysages, mais on vit en ville, ou en agglomération : on fait ses achats dans les centres commerciaux des périphéries urbaines ; on fréquente les cinémas, discothèques et restaurants des villes proches ou lointaines ; même la vie associative se déroule plus volontiers en ville qu'au village. Dans les villes, les quartiers ont également largement perdu leurs anciennes fonctions ; le découpage de la carte scolaire ne correspond plus aux quartiers, attentive qu'elle est à la mixité sociale et aux réseaux de transport en

commun. Ces mutations de la géographie sociale délitent les paroisses, dont la carte reproduit une structure géographique qui ne correspond plus à la géographie humaine du XXI^e siècle.

Sur le plan sociologique ensuite, la socialisation religieuse a subi de profondes mutations. L'individualisation des engagements religieux, le caractère volontaire des affiliations et la déconfectionnalisation sont des tendances dominantes dont les effets vont croissants depuis un siècle. Chacun cherche les lieux d'engagement religieux qui correspondent le mieux à ses attentes, ses goûts, ses orientations et ses besoins ; les offres standardisées de socialisation religieuse trouvent un écho beaucoup plus faible qu'il y a trente ou quarante ans, quand tous les enfants de familles protestantes prenaient part au catéchisme. Or la structure traditionnelle de la paroisse repose sur un modèle standard de la socialisation et de la pratique religieuses, organisé autour du culte dominical, du culte de l'enfance et du catéchisme et d'une série de groupes paroissiaux. Ce modèle standard est étroitement lié à un monde quotidien peu mobile, caractérisé par une forte intégration locale. À cela s'ajoute naturellement la perte du rôle de contrôle social jadis dévolu au pasteur et au conseil de paroisse.

7. Pour une ecclésiologie multitudiniste et libérale (le modèle des anneaux olympiques)

Ce sont ces deux décalages qui signent l'obsolescence des structures paroissiales traditionnelles. Mais cette obsolescence ne signifie ni la fin des groupes religieux ni la disparition d'une présence de l'Église dans le territoire. Elle oblige en revanche à réfléchir aux formes que pourrait prendre l'organisation ecclésiastique. Pour ce faire, il est probablement utile d'abandonner l'idée que l'on pourrait schématiser la participation des individus à la vie ecclésiale à l'aide d'un modèle de cercles concentriques ; ce modèle présuppose en effet la structure paroissiale traditionnelle puisqu'il définit les différents cercles à partir d'un centre qui est justement la socialisation religieuse paroissiale (généralement : la participation au culte dominical). Il serait préférable de recourir à un schéma conçu sur le modèle des anneaux olympiques. Dans un tel modèle, il n'existe pas un cercle central, mais une série de cercles qui tous se recoupent partiellement sans qu'il y ait une intersection centrale. C'est un modèle plus souple, mieux à même de décrire les formes très diverses que peut prendre l'engagement religieux au XXI^e siècle.

L'individualisation des formes d'engagement religieux et le caractère volontaire des affiliations sont des traits qui structurent la pratique religieuse des individus au XXI^e siècle. Toute forme d'organisation ecclésiastique doit se demander de quelle façon elle en tient compte. Une Église multitudiniste est fondamentalement pluraliste : elle ne prescrit pas une forme spécifique de christianisme protestant, mais fait droit à la diversité des styles de piété et des types de théologie, à la condition toutefois qu'ils reconnaissent leur caractère seulement particulier, et donc la légitimité de l'existence en Église d'autres styles de piété et d'autres types de théologie. En ce sens, une Église multitudiniste est foncièrement libérale. Du coup, elle s'efforcera de prendre en compte l'individualisation des formes d'engagement religieux et le caractère volontaire des affiliations religieuses sans pour autant restreindre son périmètre aux personnes qui, d'une façon ou d'une autre, s'engagent dans ses structures. Ce principe doit guider les réflexions plus concrètes.

Le principe libéral et multitudiniste qu'on vient d'évoquer implique que chaque individu doit être libre de s'affilier aux groupes et aux lieux d'Église qui correspondent le mieux à son style de piété et à ses convictions théologiques. Il n'y a aucune raison de contraindre ou d'inciter quelqu'un à participer à tel groupe ou à fréquenter tel lieu d'Église au seul motif qu'ils sont géographiquement proches de son lieu de domicile. La chose vaut d'ailleurs aussi pour le choix du pasteur auquel on fera appel pour un enterrement ou un mariage ; ce ne sera plus nécessairement le pasteur de la paroisse, compétent à raison du lieu, mais un pasteur avec lequel on a des liens privés, dont on a entendu parlé, bref un pasteur dont le choix obéit à des affinités électives. Il convient donc de veiller à ce que chacun puisse trouver les formes d'engagement ecclésial qui correspondent à ses préférences individuelles ; aussi est-il important d'offrir la plus grande diversité

possible de formes de culte, d'activités ecclésiales et de groupes auxquels les individus peuvent s'affilier.

8. La région comme institution de base

Une telle diversité n'est pas possible à l'échelle de la paroisse traditionnelle. Du coup, le niveau d'organisation pertinent devrait être la région plutôt que la paroisse. Cela n'exclut pas de maintenir certaines structures paroissiales traditionnelles ; mais elles auraient alors le statut de secteurs pastoraux. Les régions devraient être dessinées en fonction des structures économiques et sociales, si possible autour d'une ville-centre. Il s'agit en effet d'organiser les structures ecclésiastiques en fonction des nouvelles habitudes des individus, et non de demander aux individus de s'adapter aux structures ecclésiastiques.

Chaque région devrait développer des offres religieuses aussi diverses que possible, sans privilégier le culte dominical (dont le déclin est probablement aussi lié aux modifications des habitudes de vie comme le départ en week-end, les sorties le samedi soir, etc.) ou les activités paroissiales traditionnelles. Il n'y a aucune raison pour que les formes de vie culturelle adoptées par le christianisme aux II^e et III^e siècles soient les formes de vie culturelle du christianisme au XXI^e siècle. Et il n'y a aucune raison que les formes de socialisations religieuses héritées du XIX^e siècle soient celles du protestantisme du XXI^e siècle. Il faut inventer de nouvelles formes de vie symbolique et réflexive, en prise directe sur les modes de vie contemporains. Pour ne donner qu'un exemple, on pourrait imaginer proposer aux mères qui accompagnent leurs enfants aux cours de musique ou aux entraînements sportifs des activités se déroulant pendant les cours de musique ou les entraînements. Chaque région devrait également offrir une vaste palette d'activités de formation et de médiation culturelle. Il s'agit de permettre à chacun d'acquérir une formation chrétienne au moment où il le désire, lorsque ces questions l'intéressent et quel que soit le motif de cet intérêt. En matière de christianisme aussi, il faut mettre en place une sorte de formation continue. Une telle formation d'adultes à large échelle ne devrait impliquer aucun lien avec un engagement institutionnel plus marqué, mais proposer simplement des connaissances de base du christianisme pour toute personne intéressée.

Dans un tel modèle, chaque région regrouperait un grand nombre de groupes ecclésiaux, dans lesquels s'organiseraient les individus en fonction de leurs intérêts, de leurs styles de piété, de leurs orientations théologiques, etc. De cette façon, l'Église accueillerait en son sein un élément associatif, faisant droit au principe moderne (individualiste) de l'affiliation volontaire. Mais aucun de ces groupes ne constituerait à lui seul un lieu d'Église ou une paroisse. La région aurait pour fonction ecclésiologique fondamentale l'intégration de ces groupes dans une communauté plus large, faisant droit à la dimension universelle de l'Église qui ne saurait se réduire à la juxtaposition de groupuscules. Cette intégration passerait

soit par des célébrations culturelles régionales périodiques, soit par d'autres manifestations spécifiques. La région reprendrait donc la fonction des paroisses, mais à une plus grande échelle, tenant mieux compte de la mobilité locale propre aux formes de vie contemporaines. Et surtout, elle permettrait d'articuler autrement la pluralité des styles de piété et des types de théologie et l'intégration ecclésiale de cette diversité religieuse. La grande diversité d'orientations et d'activités offerte par chaque région ferait du coup droit à l'exigence libérale d'un pluralisme interne à l'Église et permettrait à chacun d'en faire l'expérience vécue. Chaque groupe, chaque lieu de célébration devraient se comprendre comme un cercle en intersection idéale et personnelle avec d'autres cercles. Les régions constitueraient ainsi des paroisses d'un nouveau type, plus souples, plus diverses, mais probablement plus accueillantes aussi. On pourrait parler de paroisses régionales.

L'obsolescence des paroisses ne signe donc pas la mort de la dimension communautaire du christianisme protestant. Elle invite au contraire à inventer de nouvelles formes d'organisation, à la fois plus souples, mieux adaptées aux modes de vie contemporains et capables de mieux intégrer les formes plurielles que prend le christianisme au XXI^e siècle. Car il est de première importance que persistent des lieux dans lesquels le christianisme protestant est vécu sous une forme communautaire plus large que le groupe d'affiliation volontaire. La communauté chrétienne est en effet porteuse d'une mémoire culturelle, c'est-à-dire d'une mémoire institutionnalisée obéissant à d'autres mécanismes que la mémoire des groupes. C'est l'imbrication de la mémoire culturelle dont l'Église est porteuse avec les formes de mémoires collectives portées par les groupes qui permet aux Églises d'être des lieux dans lesquels peut « palpiter une vie symbolique » (Pierre Nora). Cette mémoire culturelle est par ailleurs une interface importante avec la société et la culture dans son ensemble. Elle a donc une double fonction d'intégration : elle intègre les groupes religieux dans une communauté ecclésiale plurielle et inscrit cette communauté dans une société et une culture qui la dépassent, mais dans laquelle elle reconnaît pour partie au moins son propre héritage.