

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Actes »

Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral
Actes du 9^e Congrès de la SITP du 5 au 9
juin 2014, Drogen

n°
20.1

Arnaud JOIN-LAMBERT, Axel LIÉGEOIS et
Catherine CHEVALIER (Dir.)

MIS EN LIGNE EN :

Juillet 2021

AUTORITÉ ET POUVOIR DANS L'AGIR PASTORAL

Sous la direction de
Arnaud JOIN-LAMBERT, Axel LIÉGEOIS
et Catherine CHEVALIER

Ce cahier des CITP a fait l'objet d'une première publication dans le livre : Arnaud JOIN-LAMBERT, Axel LIÉGEOIS et Catherine CHEVALIER (dir.), *Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral*, Namur - Montréal, Lumen Vitae - Novalis (Théologies pratiques), 2016 (épuisé).

Cette publication avait bénéficié d'une subvention de l'Institut *Religions, Spiritualités, Cultures, Sociétés* de l'Université catholique de Louvain, que nous tenons à remercier

Table des matières

Du « Vivre ensemble » à l'exercice de l'autorité en pastorale, par Arnaud JOIN-LAMBERT _____	3
Introduction, par Joël MOLINARIO _____	7

PARTIE I : AUTORITE ET EPISTEMOLOGIE DE LA THEOLOGIE PRATIQUE

Fin de la disjonction doctrinal-pastoral ? par Henri Derroitte _____	13
Le statut de l'expérience en théologie. L'abîme entre l'idéal et la réalité, par Annemie DILLEN _____	31
Dimensions d'autorité en théologie pratique, par Robert MAGER _____	47
La théologie pratique : un parcours initiatique qui transforme pouvoir et autorité, par Yves GUERETTE _____	59

PARTIE II : EXERCICE DE L'AUTORITE EN ÉGLISE

La difficulté de l'autorité biblique dans les conflits d'interprétation, par Élisabeth PARMENTIER _____	77
L'autorité de la parole ecclésiale en prédication et pastorale, par François-Xavier AMHERDT _____	91
L'autorité hiérarchique au risque de la fraternité. Regards sur le rite zaïrois de la messe, par Ignace NDONGALA MADUKU _____	107
Le pouvoir en droit canonique : entre ouverture et prudence, par Benoît MALVAUX _____	119
Pouvoir dans l'accompagnement pastoral. Analyse et propositions, par Axel LIEGEOIS _____	133

PARTIE III : AUTORITÉ PASTORALE DANS UNE SOCIÉTÉ EN MUTATION

Les plus pauvres : une autorité dans la société et pour l'Église ? par Étienne GRIEU _____	149
Autorités religieuses, christianisme culturel et société, par Solange LEFEBVRE _____	167
Qui a peur des <i>gender studies</i> ? Inquiétudes dans le monde des religions, par Walter LESCH _____	183

Du « Vivre ensemble » à l'exercice de l'autorité en pastorale

Arnaud JOIN-LAMBERT

Le « Vivre ensemble » est un défi majeur de nos sociétés, que ce soit en Occident, au Moyen-Orient ou dans les Amériques. Ce thème s'est imposé assez aisément pour faire l'objet du 8^e Congrès de la Société Internationale de Théologie Pratique à Beyrouth l'été 2012¹. Hélas, nous ne pouvions pas soupçonner alors l'immense drame qui frappe aujourd'hui le Liban, fidèle à sa tradition d'hospitalité généreuse et submergé par les réfugiés qui fuient par centaines de milliers le plus grand désastre de ce début de millénaire en Syrie et en Irak. Devant le déchainement d'une violence barbare – si tant est qu'il existerait une violence civilisée – toutes les autorités locales et mondiales sont impuissantes à rétablir une paix, y compris injuste. Cette incapacité des autorités légales et de la société civile est aussi celle des autorités religieuses. Du « vivre ensemble » à l'exercice du pouvoir et de l'autorité, le 9^e Congrès en 2014 s'inscrivait dans une sorte de continuité symbolique mais aussi dans un prolongement de la problématique. Déjà dans les échanges intenses à Beyrouth, il apparaissait que la question du leadership était incontournable pour qu'un « vivre ensemble » harmonieux puisse se développer².

Une autre motivation pour travailler en théologie pratique cette question de l'autorité et du pouvoir dans l'agir pastoral est la

1 Plusieurs contributions du 8^e Congrès ont été publiées dans K. DEMASURE, A. JOIN-LAMBERT et G. MONNET (dir.), avec la collaboration de M.-R. TANNOUS, *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie*, coll. *Théologies pratiques*, Montréal/Namur, Novalis/Lumen vitae, 2014.

2 Dans l'ouvrage ci-dessus sont d'ailleurs publiées deux contributions ayant un lien direct avec la question de l'autorité : L. STE-MARIE, « Pour un leadership ecclésial en résonance avec les théories du développement humain et organisationnel » (p. 197-209) ; J.-C. MOROUBA, « La palabre africaine au service de la Parole pour un vivre ensemble » (p. 241-260).

dimension œcuménique de notre Société scientifique. Elle offre une opportunité exceptionnelle pour alimenter des réflexions et des débats trop souvent circonscrits dans les limites confessionnelles des Églises. Comment ne pas être frappés par la mise en échos avec un ouvrage collectif fameux issu du Symposium œcuménique du Groupe de Downside juste avant le concile Vatican II :

Le choix de “l’autorité” comme sujet de nos entretiens nous a été dicté non seulement par le fait que c’est sur ce point que le dialogue œcuménique se heurte à tant de difficultés, mais aussi par le spectacle de l’autorité partout discutée et menacée – dans la famille, dans le domaine politique, sur le plan philosophique et moral³.

Ces quelques mots sont d’une actualité quasi désespérante. Ce serait comme si rien ne s’est amélioré dans notre monde depuis plus de cinquante ans. Pourtant dès ce Symposium, il fut relevé une espérance que le Concile alors annoncé s’attacherait à redéfinir la nature et les limites de l’autorité, notamment en faisant place au *sensus fidei* et au *sensus fidelium*. Les travaux menés au Congrès de Drongen en 2014 attestent du cheminement tant théorique que pratique effectué au sein des diverses confessions chrétiennes. La richesse et la variété des interventions font la force des propos qui furent développés et sont ici publiés pour une partie d’entre eux.

L’ouvrage se déploie en deux moments et six parties thématiques. Les trois premières parties proposent des réflexions transversales touchant aussi bien à la méthodologie qu’aux composantes structurantes de l’identité chrétienne. Il y est ainsi question de l’autorité de la Parole de Dieu, l’autorité doctrinale, l’autorité des plus pauvres, mais aussi les limites de l’autorité surtout dans l’accompagnement avec des réflexions sur les abus d’autorité en pastorale. Ces trois parties font l’objet ci-après d’une présentation synthétique du professeur Molinaro. Les trois parties suivantes présentent des études de cas situés dans différentes confessions chrétiennes⁴. Ce ne sont pas de simples illustrations de problématiques évoquées auparavant ou des applications de modèles théoriques, mais des réflexions ayant valeur par elles-mêmes, dans la ligne de la théologie pratique qui ne peut pas se déployer ‘hors-sol’. « Il est inhérent à la théologie pratique de

3 R.F. TREVETT, « Préface. Le Symposium », dans J.M. TODD (dir.), *Problèmes de l’autorité. Un colloque anglo-français*, coll. *Unam Sanctam* 38, Paris/Londres, Cerf/Darton, Longman and Todd, 1962, p. 9-19, ici p. 11.

4 Les divers propos n’engagent d’ailleurs que leurs auteurs, et non les directeurs de l’ouvrage.

procéder à une cueillette de données à partir des faits d'un terrain du champ religieux » comme l'a rappelé souvent Marcel Viau⁵.

En clôture du Symposium du Groupe de Downside à l'abbaye du Bec en 1961 évoqué plus haut, le professeur Jacques Leclercq de l'Université catholique de Louvain s'interrogeait sur l'usage de l'autorité. Lui qui eut plusieurs fois maille à partir avec ses propres autorités ecclésiales explora surtout la philosophie morale, comme il la désignait. Il amène à notre réflexion deux attentions finalement trop peu évoquées dans les contributions qui suivent dans ce volume : le péché et l'Esprit Saint.

Celui qui détient l'autorité ne la détenant que dans l'intérêt des subordonnés, et les hommes étant essentiellement égaux, l'autorité est nécessairement limitée à ce que commande, non l'intérêt ou l'avantage de celui qui exerce l'autorité, mais l'avantage des subordonnés ou de la communauté. Le gouvernant est pour les gouvernés et, chaque fois qu'il use de son pouvoir, la question se pose de savoir si le bien commun le demande. L'obstacle auquel on se heurte est, comme en toute matière, le péché. Les gouvernés sont pécheurs et, par conséquent, refusent d'obéir, même si le gouvernant commande à bon escient. Les gouvernants sont pécheurs et, par conséquent, usent de leur autorité pour eux-mêmes et non pour le bien des gouvernés⁶.

En repérant toute les difficultés inhérentes à l'exercice de l'autorité, Jacques Leclercq signale de manière fugitive – *a priori* sans ironie dans ce contexte – une explication possible d'une autorité sainement mise en œuvre en Église, ici concrètement par les évêques. « Je ne vois pas comment l'expliquer autrement que par une intervention spéciale du Saint-Esprit. »⁷ Entendons ici un encouragement pour d'autres recherches à venir en théologie pratique dans ce domaine complexe et ô combien actuel de l'autorité dans l'agir pastoral.

5 M. VIAU, « La méthodologie empirique en théologie pratique », dans ID. et G. ROUTHIER (dir.), *Précis de théologie pratique*, coll. *Théologies pratiques*, Bruxelles/Montréal/Paris, Lumen Vitae/Novalis/L'Atelier, 2^e éd. augmentée, 2007, p. 87-98, ici p. 88.

6 J. LECLERCQ, L'usage de l'autorité dans *Problèmes de l'autorité*, *op. cit.*, p. 299-315, ici p. 303.

7 *Ibid.*, p. 307.

Introduction

Joël MOLINARIO

Interroger le pouvoir et l'autorité dans l'agir pastoral ne représente pas en soi un travail tout à fait nouveau pour une raison historiquement simple. La question de l'autorité, des autorités, liées au pouvoir, est une préoccupation ancienne que se posaient déjà les Romains et que les philosophes, les sages, les théologiens n'ont pas cessé de travailler depuis plus de 2000 ans. Mais malgré tout, la question est toujours nouvelle, parce qu'en trois moments historiques cruciaux, le pouvoir et l'autorité ont été repensés à frais nouveaux : à la Renaissance, au siècle des Lumières et dans la décennie 1960. À la Renaissance, le Magistère scientifique et théologique de l'Église a été fortement ébranlé, par les astronomes et les humanistes d'une part, par la Réformation d'autre part. Le siècle des Lumières, quant à lui, a instauré un principe critique et autonome du sujet résumé dans le célèbre « penser par soi-même » d'Emmanuel Kant qui a conforté un principe démocratique qui s'est développé à partir de la fin du 18^e siècle en Occident. Enfin, la décennie soixante a vu la remise en cause des relais de proximité de l'autorité et des pouvoirs par la figure de l'enseignant et du père de famille avec les institutions qui les portent.

Ce qui caractérise ces trois temps historiques du déplacement de la notion de pouvoir et de l'autorité, c'est l'élargissement de la question au-delà du domaine de l'empereur, du roi ou du pape. Ainsi le pouvoir et l'autorité affectent les éléments culturels communs des sociétés démocratiques modernes et post-modernes (ou hypermodernes) où, selon Tocqueville, tout est négociable. Les conséquences de la déconstruction du principe et de l'exercice traditionnel de l'autorité sont tangibles. Tout est à repenser à l'aune d'une incertitude tant théorique que pratique : l'enseignant et l'enseignement, le Magistère, les sciences et leurs rationalités, l'Écriture, la théologie mais aussi les pratiques. La crise de l'autorité ne signifie pas pour autant la fin de l'autorité mais sa recomposition et c'est ce que cet ouvrage va mettre en valeur.

Les auteurs s'intéressent à trois éléments de la reconstitution du principe et de l'exercice de l'autorité. Premièrement, la théologie comme science sous couvert de la théologie pratique. Mais comme les pratiques sont elles-mêmes en crise il faut repenser le lien théorie/pratique. Le dialogue devient alors le lieu de l'autorité.

Deuxièmement, au-delà du Magistère, des lieux relais de reconstitution de l'autorité se trouvent dans le droit canon, l'Écriture, l'homélie le discernement éthique et moral. Chaque domaine y développe son autorité propre.

Enfin, le Christ est une figure de pouvoir, puisqu'il est Roi, mais à travers l'Évangile, il recompose une autorité désarmante. Donc, l'autorité de Jésus déconstruit une certaine idée d'autorité liée à un pouvoir coercitif mais en même temps cela s'avère être une ressource, celle qui tient le plus de promesse pour une fondation renouvelée de l'autorité.

L'autorité de la théologie pratique

Le mot reconstitution caractérise parfaitement les contributions quand il s'agit de penser l'autorité scientifique de nos méthodes en théologie pratique. Entre transformation du pouvoir dans le processus d'élaboration de la théologie pratique, lutte de l'expérience contre la théologie, la fonction normative de la liturgie et de l'Écriture et l'horizon de la fin de la disjonction entre doctrinal et pastoral, nous sentons bien que nous sommes en plein changement de paradigme. Il faut bien dire que la sortie de la théologie pratique du modèle néo-scolastique a mis du temps à se faire de part une double raison : celle de la résistance de cette théologie du Saint Office telle que la décrivait Chenu, mais aussi paradoxalement, celle de l'entretien d'un imaginaire de la théologie et de la Bible comme normatives dans une posture de lutte de l'expérience pastorale et spirituelle contre les modèles impositifs.

La théologie pratique est une théologie qui ne peut se passer du dialogue avec les sciences humaines : l'autorité de référence n'étant pas d'abord celle d'un corpus de textes mais celle des pratiques sociales croyantes. Si le dialogue entre théologie systématique et théologie pratique est difficile, le dialogue avec les sciences humaines n'est pas évident non plus, parce que les sciences humaines ne sont pas neutres et elles sont aussi soumises au débat.

Mais le plus important, semble-t-il, c'est que le passage d'une compréhension métaphysique à une compréhension historique de la théologie fondamentale a ouvert la voie à l'élaboration

d'une théologie pratique. C'est ici que la théologie pratique représente un apport nouveau à la théologie systématique pour l'aider à prendre conscience de la dimension fondamentalement pratique et historique de la théologie. La théologie, ce n'est pas seulement une explication de la foi mais aussi l'expression de la conscience d'une vérité croyante historique et pratique. Nous retenons la citation de Swinton mentionnée par Henri Derroitte :

La vérité chrétienne est donc vue comme émergente et dialectique, ayant à être forgée en dialogue constant entre la Tradition chrétienne et l'existence historique de l'Église et du monde¹.

Toutes les conditions sont réunies pour que la théologie pratique (et le théologien pratique qui ose le 'je' du théologien) entre dans un âge adulte de la reconnaissance des autorités partagées, entre celles de la tradition et de ses corpus instituants et celles des pratiques d'expériences croyantes des Églises et des communautés non moins instituantes. La Tradition nous a laissé un célèbre adage qu'il faut prendre au sérieux : *lex orandi – lex credendi*, manière déjà éprouvée de mettre un terme « à l'opposition stérile entre pratique et théorie, entre théologie dogmatique et pratique ». Si la théologie pratique a fait passer la théologie d'une tutelle d'un principe dogmatique surplombant à une théologie qui prend en compte l'expérience pastorale de l'Église, l'opposé ne sera pas non plus exact. La pratique n'a pas à mettre sous tutelle la théologie dogmatique. Ainsi, l'autorité de la théologie pratique viendra de la reconnaissance de sa capacité à faire dialoguer les pratiques pastorales et la théologie systématique, l'épistémologie des sciences humaines et la théologie.

Les ressources évangéliques de l'autorité

Nos traditions théologiques et nos Églises ne sont pas démunies pour penser cette mutation de l'autorité car au cœur de la foi se tient l'échec d'une autorité pour une autorité plus grande. C'est aussi sans doute une manière de valider ce que Hannah Arendt avait soutenu avec quelques arguments forts. Sans le religieux, les sociétés ne savent plus penser l'autorité ; les religions ont ralenti les processus de contestation des pouvoirs et des autorités. Mais au cœur de la foi chrétienne se tient un modèle critique de l'autorité car « Il parlait comme celui qui avait autorité et non comme les

1 J. SWINTON, *From Bedlam to Shalom. Towards a Practical Theology of Human Nature*, New York, Peter Lang, 2000, p. 11.

scribes » (Mc 7, 29). Nos auteurs de la deuxième et de la troisième partie montrent que l'autorité repose sur un échange par la reconnaissance de ce que l'autorité suppose quand on en est récepteur. L'autorité du prédicateur est instituée par la liturgie et le ministère, mais elle est en même temps reçue et accordée par les auditeurs. Le prédicateur comme le scribe n'est pas à l'abri de parler sans autorité. Il en va de même pour le rite qui possède ou non l'autorité d'instituer de la fraternité.

Ce qui caractérise l'autorité de Jésus, c'est qu'elle est kénotique, elle est livrée pour nous et pour notre salut. Celui qui est hors-jeu devient figure d'autorité, parce qu'il empêche que la porte se referme sur un pouvoir sans autorité. Il n'a pas retenu comme une proie, comme une addiction peut-être, le rang qu'il l'égalait à Dieu. L'autorité de Jésus rejaillit sur la Bible mais comme une autorité critiquable car c'est une autorité qui a été défaite par le pouvoir religieux et romain, par le pouvoir des riches et des savants, et qui se livre naturellement à la lecture des plus pauvres. Cette autorité kénotique fragile rejaillit sur la Bible qui est l'expression incarnée de cette Révélation unique dont le Mystère pascal est le cœur. En conséquence, à la fois la Bible est critiquée parce qu'elle ne possède pas toutes les réponses matérielles à nos questions et en même temps la Bible est une instance d'autorité critique envers les institutions de par sa constitution kénotique ; elle questionne tous les pouvoirs qui pensent posséder le pouvoir et en vérité n'ont pas d'autorité au regard de ce qu'est l'autorité selon Jésus.

Puisque la question de l'autorité a été confrontée à l'esprit de la démocratie, nul lieu n'y échappe, y compris le droit canon, y compris la morale chrétienne. Ainsi l'engagement des laïcs, la relation pastorale représentent des points de vue à partir desquels l'autorité est réenvisagée au sein d'une relation plus complexe qui nécessite par conséquent un discernement. Ceci confirme ce qui est dit sur la théologie pratique : l'exercice de l'autorité concerne la relation des personnes et des disciplines et non plus seulement la requête d'une instance sur une autre, d'une discipline sur une autre. La recomposition de l'autorité s'accompagne donc d'une complexification, d'où les procédures sans cesse renouvelées d'évaluation de légitimation et de discernement et enfin de recomposition culturelle des traditions et des paradigmes reçus.

Ainsi, les auteurs de cette ouvrage montrent que la théologie pratique est à la fois la discipline la plus exposée et en même temps la plus à même de prendre en compte et de repenser les mutations modernes et post-modernes de l'autorité.

PARTIE I

Autorité et épistémologie de la théologie pratique

Fin de la disjonction doctrinal-pastoral ?

Henri DERROITTE

François Bousquet, recteur de St-Louis des Français à Rome et professeur de l'Institut catholique de Paris, a offert un texte dense sur le principe dogmatique dans la revue *Recherches de Science Religieuse* en 2007. Il y montre avec clarté que, contre tout dogmatisme inutile, le principe dogmatique a un bel avenir car si le monde et l'Église changent, « la mission demeure, normée par la Parole de Dieu qui est pour nous Promesse et Jugement »¹. Ce principe dogmatique, qu'il appelle aussi le « prononcé de la foi », se réfléchit dans une triple perspective : celle de la transmission, de l'intelligibilité car il s'agit de rejoindre le destinataire là où il est concerné et, enfin, celle de l'autorité « d'une autorité sans cesse rapportée à l'obéissance ou à l'impératif d'annoncer »².

Pour faire comprendre comment caractériser ce principe dogmatique, François Bousquet a cette trouvaille splendide. Il le peint comme un 'c'est-à-dire'. Entendez derrière cette conjonction courante qu'il faut le dire et que ce dire est en même temps un traduire :

*un dire qui suppose et convoque ou rassemble, d'un même souffle, l'élévation à l'universel du langage, dans le site concret de la différence et de l'inédit; mais aussi, dès lors, un universel qui relève de la communication, et se refuse donc à tout achèvement ou clôture, tout en visant un maximum de cohérence ; l'intellectuel et le spirituel s'unissant dans cet acte complexe par l'humble et unifiante contemplation du mystère, qui nous donnera toujours plus à vivre et à penser*³.

1 Fr. BOUSQUET, « Principe dogmatique et théologie contemporaine », dans *Recherches de Science Religieuse* 95, 2007, p. 545-558, ici p. 545.

2 *Ibid.*, p. 546.

3 *Ibid.*, p. 545.

Cette vision du dogme et, plus largement, cette approche théologique appelle *ipso facto* une ecclésiologie pratique et une missiologie, une catéchèse et une annonce kérygmatique aussi. À mes yeux, les articulations entre théologie pratique et théologie dogmatique qu'entrevoit François Bousquet sont très utiles. Elles sont de nature prioritairement missiologiques et téléologiques.

S'inspirant d'Hans-Christoph Askani, Bousquet lie dogmatique et ecclésiologie pratique dans sa définition de la mission de l'Église :

*La principale fonction de l'Église en effet est d'être un corps d'espérance, de rendre crédible l'annonce du Royaume qui advient, en lui donnant par anticipation corps et visibilité, dans la force d'une eschatologie qui n'a pas attendu la fin pour se manifester*⁴.

Cette volonté de dépasser l'opposition archaïque entre dogme et pratique à partir d'une visée missiologique trouve diverses illustrations dans les écrits contemporains protestants en théologie pratique, en particulier ceux qui, nombreux, relisent la dogmatique de Karl Barth pour fixer à l'agir en Église un *telos*, un but ultime. Je pense en particulier à Ray Andersson⁵ ou encore à Theresa Latini qui ambitionne pour la théologie pratique, qu'elle nomme néo-barthienne, de « réformer l'action ecclésiale de sorte qu'elle participe à l'action divine trinitaire en vue de la réconciliation en Dieu »⁶. On l'a compris, derrière ces finalités missionnaires, c'est une articulation entre théorie et pratique qui se recompose. Pour le dire autrement, la théologie pratique, cherchant à prendre en compte et à rendre compte de l'action de Dieu dans le présent, offre sa recherche et sa contribution au développement de la théologie⁷.

À côté du terme 'autorité', auquel il ajoute le qualificatif 'véritable', François Bousquet utilise le registre de l'obéissance. Avant de parler de l'autorité en théologie, y compris en théologie pratique, il faut entendre sa recommandation de parler d'autorité « sans cesse rapportée à l'obéissance » : « La dialectique de la foi

4 Fr. BOUSQUET, « Principe dogmatique... », *op. cit.*, p. 551.

5 R.S. ANDERSON, *The Shape of Practical Theology. Empowering Ministry with Theological Praxis*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2001.

6 Th. LATINI, *The Church and the Crisis of Community. A Practical Theology of Small-Group Ministry*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011, p. 193-212.

7 Voir ici J. SWINTON et H. MOWAT, *Practical Theology and Qualitative Research*, London, SCM Press, 2011⁴.

implique de n'avoir pas fini de vivre notre foi tant qu'elle n'a pas été transmise, tout simplement parce qu'elle a été d'abord reçue »⁸.

Ces considérations m'invitent à traiter successivement cinq questions pour évaluer l'autorité et l'avenir de la théologie pratique au sein de la théologie contemporaine. La théologie pratique est-elle une discipline éphémère ? La théologie pratique est-elle une discipline trop compliquée ? La théologie pratique est-elle une discipline trop hésitante ? La théologie pratique est-elle discipline moralisatrice ? La théologie pratique est-elle discipline attendue ?

La théologie pratique est-elle une discipline éphémère ?

La missiologie est l'exemple d'une discipline théologique éphémère. Elle a surgi tardivement, du moins dans le monde catholique. On en voit les prolégomènes au début du 20^e siècle, elle se déploie dans l'entre-deux-guerres, est encore visible au temps du Concile, mais elle a parfois disparu aujourd'hui, du moins dans le champ universitaire occidental. Elle a eu ses théories (celle du 'salut des âmes', celle de la '*plantatio ecclesiae*', celle de l'adaptation ou encore celle de l'indigénisation), elle a eu ses prophètes incompris et ses vulgarisateurs doués. Mais les circonstances du monde et la vie de l'Église ont largement eu raison d'elle : la décolonisation, la chute des vocations missionnaires, les revendications liées à l'inculturation et à l'autonomie des Églises... La missiologie qui est née tard est partie vite.

Ce portait, qui ne vaut que pour le catholicisme occidental, est certainement caricatural. Je le critiquerai moi-même dans les conclusions de cette réflexion. Mais il donne à penser. Et il donne aussi à penser pour la théologie pratique en général. Elle aussi est une discipline née tardivement. Elle aussi a construit des théories universitaires, des écoles, des tendances, elle aussi a ses prophètes et ses vulgarisateurs. Mais la théologie pratique n'est-elle pas en train de disparaître, sous les effets cumulés de la sécularisation complète des sociétés occidentales et des tendances restauratrices et spiritualisantes des Églises chrétiennes ?

Étienne Grieu, dans l'ouverture de son livre *Nés de Dieu*, pose la double question « comment parler de Dieu aujourd'hui et

8 Fr. BOUSQUET, « Principe dogmatique », *op. cit.*, p. 547.

comment le faire bien ? »⁹ La théologie pratique face à une crise d'une profondeur abyssale que rencontre l'Église en matière de transmission, en matière de perte de crédibilité et de désirabilité, la théologie pratique a-t-elle pu endiguer les pertes, renverser les tendances, limiter les impacts, amorcer un retournement ? La réponse n'est-elle pas dans la question ? Si l'on reprend la désormais classique division en quatre étapes de la méthodologie propre à la théologie pratique telle que Richard Osmer l'a proposée : poser la question du « qu'est-ce qui se passe ? » ensuite du « pourquoi est-ce que cela se passe ? », passer ensuite à la phase du « qu'est-ce qui devrait se passer ? » et finir par « comment pourrions-nous y répondre ? »¹⁰, force est de constater que, grâce à ses liens interdisciplinaires, la théologie pratique a pu décrire les crises, peut-être comprendre celles-ci, relire encore l'histoire de sa tradition et discerner des appels dans les signes des temps, mais a-t-elle pu 'répondre', 'réagir'... À l'intérieur même du catholicisme européen, ne sont-ce pas les pays qui ont développé le plus de théories et de livres sur la théologie pratique, l'ont enseigné à l'Université et l'ont propagée dans bien des colloques qui sont justement les pays où le catholicisme est en voie de régression la plus forte et la plus visible. Alors même que des pays comme la Croatie, Malte ou l'Italie du Sud résistent à la sécularisation bien davantage... sans avoir développé apparemment de grandes recherches en théologie pratique ?

On se souvient de la remarque cruelle du Cardinal Ratzinger lors de ses conférences en 1983 à Lyon et Paris : décrivant la théologie pratique, le futur Benoît XVI notait que cette discipline qui a tenté depuis ces dernières décennies de trouver des voies nouvelles pour la transmission a peut-être « contribué davantage à aggraver qu'à résoudre la crise »¹¹.

C'est ainsi qu'avec humour le professeur Ray Anderson ouvre son ouvrage fondamental sur la théologie pratique en notant

9 É. GRIEU, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, coll. *Cogitatio Fidei* 231, Paris, Cerf, 2003, ici p. 11-26.

10 R.R. OSMER, *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008, p. 4.

11 Texte de la conférence du Card. J. RATZINGER, « Transmission de la foi et sources de la foi », dans *La Documentation catholique* 80, 1983, p. 260-267. Ce texte a été fréquemment reproduit, notamment dans *Pour une lecture du Catéchisme de l'Église catholique*, coll. *Cahiers de l'école cathédrale* 5, Paris, Mame, 1992, p. 53-70. C'est cette reprise que nous utilisons, ici p. 54.

qu'elle souffre d'une maladie grave, le PTDS le « *Practical Theology Deficiency Syndrome* »¹².

Derrière ces questionnements pointe sans doute un appel à une nouvelle ère dans la théologie pratique, différente de celle qui nous nourrit depuis 50 ans, confrontée à une nécessité qui est moins de réformer les pratiques de l'Église que d'en fonder d'autres, soucieuse désormais de servir des commencements modestes et moins de faire évoluer un cadre pastoral lourd et conservateur.

La théologie pratique est-elle une discipline trop compliquée ?

Interdisciplinaire par nature, par conviction et par nécessité, la théologie pratique est-elle une discipline 'applicable' ? Derrière l'ouverture déclarée à des champs d'expertise et de compétences diverses, tant en interne entre les filières théologiques qu'à l'externe face à des disciplines patentées, aux méthodologies complexes, développant des visions anthropologiques au spectre infiniment large, la théologie pratique n'a-t-elle pas bâti son discours sur une naïveté, un optimisme et une assurance non critique qui risquent de la faire apparaître comme la science impossible ? Prenons trois exemples.

À propos des pratiques chrétiennes en matière de vie sexuelle et affective, le travail du théologien pratique est particulièrement complexe. Allons directement chez les auteurs les plus réputés et en particulier chez le regretté Don Browning et à sa recherche sur « mariage et modernisation ». Le théologien de Chicago cherche à comprendre comment le mariage a évolué à l'ère de la globalisation et « que faire avec cela ? » en Église. S'il veut tenir compte des analyses sociologiques et démographiques, son travail théologique est d'une complexité énorme. Il annonce lui-même qu'il a l'ambition de tenir un double langage¹³. Le langage confessionnel de ce que la doctrine chrétienne de la création et de la rédemption suggère pour la vie familiale et le langage public où les philosophes, les sexologues et les démographes traitent de la famille et de ses enjeux. C'est, dit-il, en maîtrisant les deux langages que la théologie pratique aura quelque

12 R.S. ANDERSON, *The Shape of Practical Theology*, op. cit., p. 12.

13 D. BROWNING, *Marriage and Modernization. How Globalization threatens Marriage and what to do about it?* Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 129-154.

chose à dire à l'Église et à l'opinion publique. Fort bien et fort correct quand on a l'expertise et la culture théologique d'un Don Browning. Mais cette double maîtrise ne peut être rêvée que dans de grandes équipes ou dans le fait d'érudits et d'universitaires chevronnés et polycompétents. Est-ce à dire qu'une théologie pratique sera exceptionnelle, limitée à quelques pôles d'aptitudes et d'excellence ? N'y a-t-il pas dans le projet lui-même une contradiction intrinsèque : une théologie qui chercherait à rejoindre des expériences humaines des contextes et des récits mais contrainte par la complexité de son art de s'en dégager si fort qu'elle ne pourrait être produite que par des experts ?

Second exemple : Les travaux sur les corrélations de Tillich et ceux de Schillebeeckx ont éclairé, dans leurs similitudes et leurs différences, le champ épistémologique de la théologie pratique. La « mise en corrélation veut expliquer des contenus de la foi chrétienne en les mettant en interdépendance mutuelle avec les questions existentielles et les réponses théologiques »¹⁴. Ce mouvement d'un va-et-vient médiateur entre foi chrétienne et culture contemporaine est d'emblée complexe. Mais comment cette logique résiste-t-elle aux nouveaux défis posés dans une ère post-chrétienne ? N'est-ce pas une manière obsolète de traiter les choses religieuses ? La difficulté devient double, est-elle surmontable ? Car il s'agit d'abord d'examiner en quoi la réponse divine révélée est soumise à la question existentielle et ensuite d'examiner comment une réponse religieuse peut être apportée à des contemporains qui ne se posent plus (ou rarement) de questions religieuses¹⁵ ? En quoi l'apport de la tradition de foi est-il attendu par

14 Citation de Tillich dans sa *Théologie systématique I*, par M. DUMAS, « Corrélation – Tillich et Schillebeeckx », dans M. VIAU et G. ROUTHIER (dir.), *Précis de théologie pratique*, coll. *Théologies pratiques*, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2004, p. 71-83, ici p. 73.

15 Jacques Audinet a bien analysé ces enjeux cruciaux pour l'avenir même de toute théologie: « L'équation science de la société et théologie a donc comme condition de possibilité un troisième terme, celui de l'action, au sens où les cultures critiques contemporaines se veulent une réalité de l'action, en d'autres termes une intelligence des pratiques sociales construites par l'analyse et la vérification. *Une telle rencontre, on le voit, n'est pas à parité : c'est la réflexion théologique qui est demanderesse, qui se voit contrainte d'accepter les instruments de ses partenaires, faute de quoi elle cesse d'exister. Bien au-delà des "dialogues", il s'agit d'une question de vie ou de mort pour la théologie.* L'affronter peut aussi être se chance, celle de réaliser l'ambition secrète qui anime beaucoup de théologiens : offrir un discours critique de cette pratique qu'est la pratique croyante». J. AUDINET, « Action, confession, raison », dans ID. (dir.), *Écrits de théologie pratique*, Ottawa/

nos contemporains pour penser le sens de leur vie, de leur sexualité, de leur travail ou de leur santé ? Ne serions-nous pas ici, comme le note Marc Dumas, dans des discours non-corrélatifs entre langage moderne non-religieux et langage de Dieu, « dans la mesure où le deuxième semble insensé à l'homme moderne aussi longtemps qu'il n'est pas converti, initié au langage chrétien »¹⁶ ?

Troisième exemple : le reproche fréquent d'une théologie universitaire qui désacralise les réalités de foi rejoint aussi la théologie pratique. Quand l'archevêque de Montpellier, Mgr Carré, écrit à propos de l'exégèse biblique qu'une « approche plus critique des textes peut rendre plus difficile de les recevoir en tant que Parole de Dieu »¹⁷, il relève une vraie difficulté qui est aussi le fait des recherches en théologie pratique. Des courants plus spirituels du catholicisme contemporain se demandent si la théologie pratique ne veut pas dire à Dieu ce qu'il doit faire et refuse de croire en la liberté et l'imprévisibilité de la pédagogie divine. Timothy Radcliffe juge par exemple qu'il faut parler en théologie spirituelle de biens à attendre et non tant à chercher de réunir¹⁸. La théologienne Theresa Latini juge que la théologie pratique devrait commencer par s'interroger sur l'Action de Dieu lui-même, positionner la mission de la théologie pratique comme une « participation (réelle ou potentielle) à l'action de Dieu »¹⁹. Une logique qui s'oppose explicitement à la logique du courant de théologie pratique de Heitink dans ses dimensions moins confessantes²⁰. Pédagogie divine ou/et socio-constructivisme, obéissance à la grâce ou/et « tâches pragmatiques déterminant des stratégies d'action »²¹, la complexité de la théologie pratique tient à la gestion de ces binômes.

Paris/Bruxelles/Genève, Novalis/Cerf/Lumen Vitae/Labor et Fides, 1995, p. 179-189, ici p. 181-182. Nous soulignons.

16 M. DUMAS, « Corrélation – Tillich et Schillebeeckx », *op. cit.*, p. 78.

17 Mgr P.-M. CARRÉ, « La Parole de Dieu dans l'Église (*Verbum Domini*, n° 50-89) », dans Y.-M. BLANCHARD *et al.*, *La Parole du Seigneur. Sur l'exhortation Verbum Domini*, coll. *Cahiers Évangile* 163, Paris, Cerf, 2013, p. 40-50, ici p. 47.

18 T. RADCLIFFE, *Pourquoi donc être chrétien?*, Paris, Cerf, 2005, p. 174.

19 Th. LATINI, *The Church and the Crisis of Community*, *op. cit.*, p. 185.

20 G. HEITINK, *Practical Theology. History, Theory, Action Domains*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999 (original en néerlandais de 1993).

21 R.R. OSMER, *Practical Theology. An Introduction*, *op. cit.*, 2008.

La théologie pratique est-elle une discipline trop hésitante ?

Lors du séminaire de recherche en théologie pratique de la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, une des séances a été consacrée à la formule théologique qui présente l'eucharistie comme « source et sommet de toute la vie chrétienne » (*Lumen Gentium* 11). Notre groupe d'une quinzaine de personnes a d'abord constaté deux paradoxes : en Afrique, il existe des régions qui souffrent d'une réelle 'famine eucharistique'²². Du fait des distances, des mauvaises conditions de transport, du nombre limité de prêtres catholiques dans certaines régions, il arrive que des chrétiens, désireux de recevoir la Sainte eucharistie, en soient privés pendant de longues périodes. Parallèlement, en Europe, malgré le déclin du christianisme en maints endroits, il arrive très souvent que les célébrations eucharistiques restent nombreuses, quotidiennes même tout en ne réunissant que de très petites assemblées. Dans ces deux régions, comment comprendre que l'eucharistie soit le sommet de la vie chrétienne ? La question posée aux membres de ce séminaire était bien : face à ces deux paradoxes, comment la théologie pratique peut-elle se saisir de la thématique eucharistique ?

C'est ici qu'on verra l'hésitation. Certains étudiants souhaitent qu'une meilleure catéchèse présente la richesse de l'eucharistie aux populations occidentales. La messe est trop peu fréquentée parce que trop peu comprise. D'autres pensaient qu'il fallait questionner la présidence des eucharisties : pourquoi ne pas permettre à chrétiens laïcs formés et appréciés de présider des eucharisties quand le clergé est éloigné et rare ? D'autres encore se demandaient si la formule de départ « eucharistie sommet de la vie chrétienne » était un donné de foi inébranlable, indépassable, définitif et universel.

La diversité des avis des étudiants révèle bien me semble-t-il, l'hésitation persistante de biens des projets en théologie pratique. Quand bien même on définit la théologie pratique comme 'une théorie théologique de l'action', on demeure dans la diversité des modèles²³. On peut résumer cette hésitation entre quatre

22 Illustration de cette 'famine' dans : PRIESTS OF THE EASTERN DEANEY OF THE ARCHDIOCESE OF NAIROBI, « Eucharistic Famine. A Pastoral Appeal to the "Africa Synod" », dans *African Ecclesial Review* 33, 1991, p. 178-183.

23 Norbert METTE, cité par G. HEITINK, *Practical Theology. History, Theory, Action Domains*, op. cit., chap. 7.

accentuations, non pas contradictoires entre elles, mais différentes les unes des autres.

Même si elle s'en défend volontiers, la théologie pratique est souvent de l'ordre de l'application et de l'expression. Elle reste une manière de faire. Il s'agit de faire mieux ce qu'il convient de faire afin que l'initiation chrétienne, la liturgie ou le service premier aux plus défavorisés soient de meilleure qualité. Il s'agit de faire mieux, dans une manière autre de concevoir la pratique ecclésiale, peut-être même la collaboration en Église. À l'inverse, une désaffection des pratiques serait le signe d'une 'théorie', d'une 'discipline' ou d'une 'tradition' mal comprise.

Elle est parfois vue comme une traduction, une redécouverte. Le sens d'un geste s'étant perdu en liturgie, le retour aux origines, le récit de pratiques anciennes, la raison d'être d'une figure symbolique née dans un contexte éloigné (par l'espace et ou par le temps), tous ces éléments pourraient être traduits, repris et inculqués. Il ne s'agit pas de créer du neuf, mais de rendre de l'épaisseur, de la lisibilité et de la désirabilité à des pratiques, des symboles et des gestes. La théologie pratique essaiera alors de retrouver une sorte de sens originel, forcément riche et parlant et le retraduit en des termes contemporains pour lui rendre une verdeur et une force.

Elle est aussi vue comme lieu de création. De même que le vieil adage prêté à St Grégoire le Grand (6^e siècle) qui dit que « l'Écriture grandit avec ceux qui la lisent », de même les pratiques actuelles des communautés chrétiennes ajoutent des contenus à l'expérience croyante, la colorent et la développent davantage. La théologie pratique reçoit des pratiques communautaires des chrétiens non seulement des signes de leur fidélité mais aussi de leur créativité théologique. Dans des circonstances historiques forcément toujours nouvelles, Dieu parle au cœur des Églises, dans l'intimité des consciences et la rencontre avec Dieu fait prendre de manière neuve et originale des nouvelles couleurs à la théologie chrétienne dans son ensemble. La théologie pratique suscite ainsi un apport original, complémentaire à ceux des chrétiens d'hier, reçus dans une Tradition catholique de la foi non segmentée et ininterrompue.

Et doit-elle aussi être transformatrice ? « La théologie pratique doit oser devenir le lieu d'une parole libre et engagée »

notait Marc Donzé²⁴. Oui, mais sur quel sujet, dans quelle limite, avec quelle finalité ? À la manière de James Loder qui en fait le maître-mot de son existence même²⁵, jusqu'où la théologie pratique doit-elle chercher la transformation ? Est-ce la transformation de pratiques périmées, psychologiquement malsaines ou paternalistes ? Est-ce qu'elle doit alors aller plus loin dans ses questionnements ? Par exemple, peut-elle dire à la théologie sacramentaire et à l'eccésiologie le problème de la famine eucharistique africaine pose à l'expression sur l'eucharistie « source et sommet de vie chrétienne » (LG 11) ? Dire à la théologie biblique, à la morale chrétienne et au droit canon le problème du décalage entre la formulation classique sur la chasteté préconjugale et les pratiques d'une immense majorité de jeunes chrétiens ? Dire à la théologie des ministères, la disponibilité des communautés chrétiennes à faire évoluer la place de la femme dans le gouvernement ecclésial ? Toujours avec beaucoup d'humour, Ray Anderson refuse l'idée que la théologie pratique ne serve qu'à équiper de prothèses orthopédiques des concepts théoriques dans le but de les faire marcher...²⁶

La théologie pratique est-elle discipline moralisatrice ?

Tous nous sommes agacés par des personnes, certes bien intentionnées, mais qui prétendent toujours connaître mieux que nous-mêmes ce qu'il faudrait que nous fassions, que nous mangions, que nous lisions ou que nous adorions. Ces 'donneurs de leçons' nous insupportent.

Un écueil dont devrait se préserver la théologie pratique serait un peu du même genre. Qu'elle évite de dire sans cesse aux communautés ce qu'elles devraient faire. Surtout que les théologiennes et les théologiens ne croient pas avoir des recettes et des solutions, eux qui sont parfois très loin de la pratique pastorale. Qu'ils viennent, eux, faire la catéchèse aux adolescents et on verra s'ils gardent le même ton péremptoire. Qu'elles viennent, elles, préparer des homélies pour le lendemain quand on sort d'une réunion houleuse avec sa fabrique d'Église à 23h30...

24 M. DONZÉ, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », dans P. GISEL (dir.), *Pratique et théologie*, coll. *Pratiques* 1, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 183-190, ici p. 190.

25 J. LODER, *The Transforming Moment: Understanding Convictional Experiences*, New York, Harper and Row, 1981.

26 R.S. ANDERSON, *The Shape of Practical Theology*, *op. cit.*, p. 12.

Cette question mérite une attention fine car il est de la logique même de la théologie pratique que de proposer des actions, les susciter, les évaluer, les commenter, les induire. Dès lors, la manière de faire ici est primordiale. Pour paraphraser Camus, mais aussi Martin Luther King, « les moyens que nous utilisons doivent être aussi purs que les buts que nous voulons atteindre »²⁷.

Développons ici trois considérations à ce sujet. Ray Anderson dit un moment que la théologie, ce n'est pas seulement « *to talk* », mais c'est aussi « *to walk* ». Plus largement, on peut reprocher au christianisme d'avoir été présenté souvent dans sa catéchèse et plus largement dans sa formulation publique comme un texte plutôt que comme une manière de vivre, une pratique. Ce constat interpelle au premier plan la théologie pratique, en ceci qu'elle cherche constamment à présenter la Bonne Nouvelle non seulement comme une connaissance à acquérir, mais une expérience à vivre. Elle côtoie en permanence le lieu de l'incarnation de cette Bonne Nouvelle dans l'expérience humaine où l'Évangile est fondé, bâti, incarné. Dans la pratique, dans l'expérience humaine, le théologien et plus largement tout croyant peut reconnaître le travail de l'Esprit-Saint (1 Co 6, 19).

L'ambition de la théologie pratique n'est donc pas de minimiser l'expertise des acteurs de terrain, de les juger ou de les guider de loin. L'ambition est de partager un même service d'évangélisation et d'authenticité dans la foi, en veillant à rendre le témoignage des communautés chrétiennes plus vrai: « élaborer des attitudes nouvelles et prophétiques dans les communautés » (Donzé)²⁸, faire en sorte que les communautés deviennent « signifiantes par leur vie et leur engagement du Royaume qui vient » (Boff)²⁹, « être stimulante pour la vie de l'Église en justifiant les pratiques qu'elle recommande » (Browning)³⁰. C'est donc vers le critère de l'authenticité que le principe pastoral se concentre: « L'orthopraxie est le but de l'Église et la facilitation de l'orthopraxie est le but de la théologie pratique »³¹. Dans la théologie

27 Lettre de Martin Luther King du 16 avril 1963 ; ID., *Révolution non violente*, Paris, Payot, 1965, p. 116.

28 M. DONZÉ, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », *op. cit.*, p. 187.

29 L. BOFF, *Église en genèse*, Paris, Desclée, 1978.

30 D. BROWNING, *Marriage and Modernization*, *op. cit.*, p. 129.

31 Th. LATINI, *The Church and the Crisis of Community*, *op. cit.*, p. 186.

pratique contemporaine, cet appel à l'orthopraxie accompagnée, à une transformativité de l'action en vue d'une fin conforme au projet divin de la réconciliation du monde, cette orthopraxie endosse et dépasse la logique de la pure orthodoxie : le critère de pratiques authentiques atteste ou invalide définitivement le discours sur Dieu. L'auto-implication loyale de celle et de celui qui propose un contenu normatif est liée à la performativité reconnue qu'a ce projet sur le destinataire lui-même³².

Enfin, cet appel à l'authenticité des pratiques et à l'expertise de l'expérience engendre pour la théologie pratique le besoin d'établir des processus méthodologiques de type initiatiques. Une théologie pratique et confessante cherche moins à enseigner ce qu'il faudrait faire qu'à faire vivre l'expérience de ce qu'elle préconise. Dans la logique postmoderne où « une pensée juste doit faire la preuve de son ajustement, de son authenticité, de sa crédibilité, de sa véracité »³³, « la vérité doit être expérimentée pour être crue. Et c'est donc dans les communautés elles-mêmes que la théologie pratique trouve le lieu où la vérité de l'Évangile doit être vécue »³⁴.

La théologie pratique est-elle discipline attendue ?

Les remarques qui précèdent sont sans doute trop critiques. Elles émanent de quelqu'un de la famille, passionné par cette fameuse théologie pratique, désireux de la servir fidèlement. À la cinquième question, la réponse sera définitivement positive : oui, la théologie pratique est attendue.

En 1962, le pape Jean XXIII disait aux cardinaux de la Curie :

Notre devoir n'est pas seulement de conserver ce trésor précieux, comme si nous ne nous préoccupions que du passé, notre devoir est de nous consacrer avec une alerte volonté, sans crainte, à une œuvre qui consiste à tirer les conséquences de l'antique doctrine et

32 Voir ici J. SWINTON et H. MOWAT, *Practical Theology and Qualitative Research*, op. cit., p. 4. Ils s'inspirent de St. HAUERWAS sur le site *Homiletics online*, 2005.

33 G. ADLER, « Aujourd'hui croire ou de quelques conditions d'une production de sens », dans G. ADLER et S. SALZMANN (dir.), *Quêtes de sens... Outils pour repérer et accompagner les demandes de sens*, Lausanne, Centre catholique romand de formation permanente, 1997, p. 24.

34 R.S. ANDERSON, *The Shape of Practical Theology*, op. cit., p. 20.

*à l'appliquer aux conditions de notre époque, c'est-à-dire poursuivre la marche en avant de l'Église dans la succession du temps*³⁵.

Dans des termes plus contemporains, le doyen de la Faculté de théologie de Louvain, Éric Gaziaux décrit le christianisme comme étant « toujours en instabilité fondatrice car en interrogation permanente sur lui-même dans le rapport constitutif et vivant qu'il entretient aux divers contextes dans lesquels il tente de se dire »³⁶. Le passage à l'herméneutique théologique, pour toutes les filières de cette discipline a, pour s'en rapporter à la seule filière pastorale et pratique, une triple incidence.

D'abord, comme le constate notamment Joël Molinario, la théologie systématique, en s'éloignant de la scolastique, a suscité un besoin neuf pour travailler les contextes et les pratiques. Cette évolution que nous connaissons bien a suscité de l'intérêt pour les sciences du langage et de l'interprétation. Elle fait prendre acte de la richesse novatrice des pratiques théologiques populaires et innovantes, en particulier celles nées hors de la zone ecclésiale européenne (on pense bien sûr aux théologies des tiers-mondes), elle a fait entendre d'autres voix, celles des femmes, celles des communautés de base... Elle redécouvre autrement la théologie pneumatologique et la théologie du Royaume de Dieu. En affirmant la priorité du Royaume, cette théologie affirme la présence de l'Esprit-Saint comme un soutien actif des communautés chrétiennes. Du coup, elle valorise de manière structurelle l'expérience humaine et la pratique ecclésiale en lien avec la mission de l'Église dans le monde (cf. *LG* 5 et *GS* 45).

Ensuite, à la manière de l'infini du mystère de la Trinité découverte par St Augustin en voyant un jeune enfant chercher à emmener l'eau de la mer pour la verser dans un petit trou à l'aide d'un coquillage, le théologien contemporain décrit sa quête comme faite d'hypothèses, comme une recherche de la vérité. Jean-Paul II, parle d'un cheminement de découverte :

35 JEAN XXIII, « Discours aux cardinaux de la Curie, 23 décembre 1962 », cité par M.-D. CHENU, *L'Évangile dans le temps*, Paris, Cerf, 1964, p. 657.

36 É. GAZIAUX, « Identité croyante et croyance identitaire: quelle foi pour quelle identité ? », dans ID. et D. JACQUEMIN (dir.), *Être soi dans l'institution : un défi pour la théologie* dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 271, sept. 2012, Hors-Série n° 9, p. 177-194, ici p. 185.

L'histoire constitue pour le peuple de Dieu un chemin à parcourir entièrement, de façon que la vérité révélée exprime en plénitude son contenu grâce à l'action constante de l'Esprit-Saint³⁷.

Cette approche contient en creux cette invitation à la théologie pratique de n'avoir pas seulement comme tâche « d'appliquer des vérités théologiques non localisées, mais plutôt d'examiner les compréhensions théologiques à la lumière de l'expérience contemporaine, avec la perspective que leur compréhension au sein du mouvement rédempteur de Dieu dans le présent peut être développée. » Pour le dire avec les mots du théologien écossais John Swinton,

La vérité chrétienne est donc vue comme émergente et dialectique, ayant à être forgée en dialogue constant entre la Tradition chrétienne et l'existence historique de l'Église et du monde³⁸.

Ainsi, en prenant comme point de départ de sa démarche théologique l'expérience humaine de la vie avec Dieu plutôt que de partir d'une abstraction suscitée par cette expérience elle-même, la théologie pratique prend en compte avec sérieux l'action de Dieu dans le présent et offre, de cette manière typique, une voie contextuelle au développement de la théologie en général³⁹.

Enfin, ce parti-pris interprétatif de la Révélation divine suscite de la part de la théologie pratique une aide pour éviter deux écueils. Celui de l'arrogance et celui de la nécessité. Parler de l'expérience humaine avec respect comme le fait la théologie pratique l'invite ipso facto à donner accès au récit et à la narration chrétienne comme ouverture à un sens, expérience humaine et expérience chrétienne ne se contredisant, mais s'intégrant l'une à l'autre⁴⁰.

Conclusion : un nouvel âge patristique ?

Le grand livre de l'histoire de la théologie pratique est habituellement rédigé selon un plan en deux parties. Dans chacune, plusieurs chapitres développent ensuite des aspects particuliers. Traditionnellement, la première partie de ce grand livre pourrait

37 JEAN-PAUL II, *Fides et ratio*, 1998, 11.

38 J. SWINTON, *From Bedlam to Shalom. Towards a Practical Theology of Human Nature*, New York, Peter Lang, 2000, p. 11.

39 Cf. J. SWINTON et H. MOWAT, *Practical Theology and Qualitative Research*, *op. cit.*, p. 6.

40 M. DUMAS, « Corrélation – Tillich et Schillebeeckx », *op. cit.*, p. 82.

être intitulée : 'Pastorale'. On y décrit les pensées des Églises chrétiennes sur cette science de l'application, sur cette discipline professionnelle qui trouve ses autorités tutélaires en dehors d'elle-même et qui se borne à mettre en pratique des théories, des concepts, des dogmes et des normes de manière déductive⁴¹. La deuxième partie est alors ensuite évidemment titrée « les théologies pratiques ». Celles-ci ne sont pas perçues comme de simples annexes de la théologie dogmatique, comme de simples conséquences de théologies essentialistes, mais comme les marqueurs d'une science originale et indépendante, pour reprendre les mots de René Marlé⁴², avec des méthodologies propres, une reconnaissance universitaire, une interdisciplinarité assumée, etc.

Dans l'article qui a ouvert notre réflexion, François Bousquet pose, pour l'axe dogmatique, l'hypothèse d'une aube d'un nouvel âge patristique :

Plus j'avance dans mon travail sur l'interreligieux et l'interculturel, plus je pense que s'ouvre devant nous un nouvel âge patristique. Il ne s'agit absolument pas de sacraliser les énoncés des Pères, qui sont et restent datés, mais de reproduire leur geste intellectuel et spirituel, leur audace et leur élan, leur effort d'intelligence et de sagesse, pour oser traduire dans les cultures contemporaines la Bonne Nouvelle, avec ses enjeux et sa force de nouveauté⁴³.

Il ouvre du coup une nouvelle manière de mettre un terme à l'opposition stérile entre pratique et théorie, entre théologie dogmatique et pratique. Tout en y adjoignant une précaution qu'il serait malhonnête de taire :

Sur ce point le défi contemporain pourrait bien être le suivant : qu'une pratique de la théologie massivement faite (...) par des théologiens pasteurs, ou des laïcs engagés, ne soit pas moins

41 Pour une présentation plus ample de ce modèle, se reporter par exemple à J.-Fr. ZORN, « En quoi la théologie peut-elle être pratique », dans J.-Y. BAZIOU et M.-H. LAVIANNE, *Entre mémoire et actions. L'émergence de théologies pratiques*, coll. *Théologies pratiques*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 17-33.

42 R. MARLE, *Le projet de théologie pratique*, coll. *Le Point Théologique* 32, Paris, Beauchesne, 1979, p. 100-101.

43 Fr. BOUSQUET, « Principe dogmatique », *op. cit.*, p. 558.

*systematique et speculative en se voulant une theologie ecclesiale et pratique*⁴⁴.

Peut-être est-ce aussi l'occasion d'inaugurer une 3^e partie dans ce grand livre de la théologie pratique et de l'intituler donc « La théologie pratique du nouvel âge patristique ». Sans faire d'anachronismes faciles et malhonnêtes, il est néanmoins frappant de constater que nos recherches les plus pointues en catéchétique contemporaine nous conduisent à relire la pédagogie initiatique, les catéchèses catéchuménales de Cyrille et les modèles de transmission religieuse en famille. Que les avancées liturgiques nous font redécouvrir le sens des symboles, les liturgies domestiques et l'art homilétique des Pères. Que les études sur la gouvernance en Église, sur le pastorat ou sur l'ecclésiologie pratique, nous font lire, avec Michel Dujarier par exemple, le modèle antique de l'Église-fraternité, la mission théologique et spirituelle de l'évêque, ou encore la fonction des diacres. Plus fondamentalement encore peut-être, et je parle ici pour la partie de l'Europe et de l'Amérique du Nord très sécularisée et postchrétienne, les modèles épistémologiques et méthodologiques de la théologie pratique développés depuis les années 70 sont peut-être en train de devenir inappropriés. Ce n'est pas tant les pratiques des communautés chrétiennes qu'il convient en effet d'accompagner et de renouveler, mais plutôt l'existence même d'une pratique chrétienne qu'il faut désormais vérifier. Dès lors, les défis d'une théologie pratique dans ces régions pour la suite du 21^e siècle sont davantage liés à la question de l'annonce kérygmaticque et missionnaire, à ceux d'une nouvelle apologétique, à ceux d'une mondialisation des savoirs et des biens, à ceux encore de l'incroyable fragilité des actuels apôtres du christianisme. Autant de réalités qui font songer à l'âge patristique, autant de réalités qui modifient de fond en comble les présupposés de toute démarche de théologie pratique.

Cette convergence de la voie dogmatique et de la voie pratique pour entrevoir l'aube d'une nouvelle ère patristique marque encore davantage la fin d'une disjonction entre doctrinal et pastoral. Elle marque aussi le retour de dimensions proprement spirituelles au cœur de la pensée réflexive de l'Église.

44 *Ibid.*, p. 557.

Résumé

La théologie pratique, alors qu'elle cherche parfois encore à justifier de sa rigueur et de sa nécessité, est parfois mise en cause : elle serait inefficace, hésitante ou encore moralisatrice. Face à la grave crise traversée par le christianisme dans certaines régions d'Occident, la principale crainte serait de voir la théologie pratique se limiter à améliorer des actions en Église, alors que c'est l'existence même des communautés chrétiennes et la plausibilité de leur témoignage qui sont questionnées.

Abstract

Practical theology, while still occasionally justifying for its rigor and its necessity, is discredited: it is alleged of being inefficient, hesitant and even moralizing. In view of the overall crisis with which Christianity is confronted in certain regions of the West, the prevailing fear for practical theology is to merely reflect on the improvement of the Church's actions, even though the existence of the Christian communities themselves and the plausibility of their testimony are called into question.

Le statut de l'expérience en théologie

L'abîme entre l'idéal et la réalité

Annemie DILLEN

La question du statut de l'expérience pour la théologie en général et plus spécialement la théologie pratique, nous amène tout de suite à clarifier le terme 'expérience'. Dans notre contribution¹, le mot expérience est employé comme terme générique qui embrasse les pratiques, les actions et les convictions de la vie quotidienne, qui sont liées aux expériences. Autrement dit, il s'agit de tout ce qui est vécu par les gens, ce qui les touche comme personnes dans leur dimension physique, psychique, sociale et spirituelle. L'expérience réfère toujours au contact direct avec la réalité et à son interprétation. On ne peut pas les séparer, parce qu'une expérience pure sans interprétation n'est pas une expérience.

La première thèse de notre contribution, qui sera démontrée à l'aide d'exemples, est que, même si une théologie séparée des expériences n'est pas imaginable, il est pourtant clair que celles-ci ne sont pas très valorisées dans certaines conceptions de la théologie.

La théologie découle de l'expérience, parce qu'elle est une discipline, une réflexion, une manière de parler, de penser et d'agir. La théologie est donc enracinée dans les expériences humaines. J'ai pourtant été témoin récemment de plusieurs discussions qui m'ont fait voir clairement que pour beaucoup de personnes la relation entre la théologie et l'expérience est loin d'être claire.

¹ Je remercie André Gerardy, Jean-Paul Christiaens et Pascal Seveni pour la correction linguistique de ce texte.

Expériences – histoires : la valorisation des expériences

Voici l'expérience que m'a racontée un collègue d'une autre faculté et qu'il a vécue avec des étudiants en théologie à Leuven, et notamment en théologie pratique :

Ils savent tout si bien ; il me semble qu'ils ne veulent souvent pas étudier les expériences des gens. Ils ne veulent pas savoir ce que les gens eux-mêmes pensent, parce qu'ils savent déjà comment il faut vivre, organiser l'Église, croire.

Ce professeur a bien remarqué que, dans la théologie traditionnelle, on est clairement focalisé sur ce qui est normatif, sur ce qui est l'idéal. Faire des études empiriques, utiliser des méthodes qualitatives et des entretiens non-directifs, fondées sur la *grounded theory*², n'est pas si évident pour certains étudiants, surtout les prêtres qui ont reçu une formation classique.

La théologienne pratique Elaine Graham fait une remarque intéressante sur une certaine interprétation de la révélation inspirée par la théologie de Karl Barth. Le fait que ce dernier accorde une place normative à la révélation rend souvent les choses plus complexes aux yeux des théologiens pratiques qui focalisent l'attention sur les pratiques comme leur propre normativité³. Autrement dit, une interprétation classique de la normativité empêche souvent l'étude profonde de la réalité comme *locus theologicus*.

Une autre expérience concerne le synode des évêques sur la famille et l'évangélisation organisé à Rome en octobre 2014 et 2015. En préparation au synode, toutes les conférences épiscopales avaient reçu un questionnaire sur les expériences, les attitudes et la foi des gens dans leur diocèse ou région⁴. Bien que le questionnaire semblait exprimer un grand intérêt pour les expériences des gens, la formulation de ces questions fut cependant critiquée : voulait-on vraiment savoir ce que les gens pensaient, ou était-on surtout intéressé de savoir dans quelle mesure ils acceptaient la doctrine et la théologie morale telles qu'elles sont exprimées dans les encycliques et dans le catéchisme ? En d'autres mots : l'expérience et les idées sont-elles respectées et sollicitées pour se confronter à

2 Voir p. ex. J. MORSE *et al.* (dir.), *Developing Grounded Theory: The Second Generation*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2009.

3 E. GRAHAM, « Is Practical Theology a form of Action Research ? » dans *International Journal of Practical Theology*, 17, 2013, p. 148-178, ici p. 160.

4 Toute la documentation des synodes romains, dont le document préparatoire, sur le site Internet du Vatican dans le dossier sur le synode des évêques.

une autre voix de la théologie ou veut-on uniquement savoir comment les gens peuvent s'adapter à la doctrine ?

Ces deux exemples nous confrontent à la question de la normativité : quelle est la place de l'expérience face à une théologie et une doctrine qui sont assez normatives ? Cette formulation de la question est colorée par mon contexte catholique, mais on pourrait trouver des exemples similaires au sein d'autres confessions chrétiennes.

Une autre expérience me vient de mes dialogues avec des étudiants qui font de la recherche sur la théologie liturgique et qui analysent des missels pour découvrir la théologie « contenue » dans les rites. Il est vrai qu'il s'agit d'une étude des pratiques, des actions. Mais le danger apparaît quand on déduit qu'en analysant des missels, on étudie les pratiques et les croyances quotidiennes des gens, alors que manifestement ce sont des textes normatifs qui sont analysés. On ne trouve pas nécessairement là les expériences liturgiques du peuple qui peuvent être différentes de ce qui est écrit dans les missels.

Reconnaître le rôle de l'expérience

Pourquoi l'expérience doit-elle être reconnue ?

Ces expériences et discussions ont illustré la question du statut de l'expérience. La deuxième thèse de cet article est que, puisque l'expérience joue un rôle dans toutes les formes de théologie, il faut reconnaître ce rôle de l'expérience et admettre que l'expérience a un rôle prééminent en théologie.

La reconnaissance de l'expérience est vraiment importante pour prévenir des abus de pouvoir, ou pour les reconnaître. Si les concepts théologiques ne sont pas mis en confrontation avec la complexité et la diversité des expériences, ils peuvent être présentés comme une vérité absolue qu'on ne peut pas critiquer. Il est au contraire nécessaire de se demander chaque fois comment une théologie peut 'donner vie' aux gens. En d'autres mots, il faut se demander comment les gens peuvent être aidés par la théologie ou par une certaine forme de théologie. Pour qui une certaine théologie est-elle enrichissante ? Pour les riches et pour ceux qui ont bénéficié de toutes les chances dans leur vie ? ou aussi pour ceux qui sont les plus vulnérables ? Pour pouvoir poser cette question et y répondre, il est important de confronter les expériences des autres et les expériences personnelles (en tant que théologien professionnel, agent pastoral ou croyant).

Sur base des expériences, de l'étude des expériences et de la théorie liée aux expériences, on peut par exemple parler davantage de la résilience des gens en relation avec le thème de la famille, plutôt que de l'idéal d'une famille basée sur le mariage⁵. Bien sûr, l'idéal est attractif, mais il faut aussi avoir une parole et une théologie enrichissantes pour ceux-là mêmes qui n'ont pas vécu de relations stables, qui ont peut-être été abusés par leurs parents, qui n'ont vu que des disputes, des divorces et des infidélités. Aussi l'espérance et la résilience sont-elles importantes dans ce contexte. La perspective de la résilience ne vient cependant pas de la théologie normative, mais de la psychologie et de la confrontation avec les histoires vécues par les gens. On pourrait donner beaucoup d'autres exemples d'une théologie qui tient compte des expériences, afin de critiquer les abus de pouvoir d'une certaine théologie qui ne ferait qu'entretenir le *status quo* et privilégier ceux qui ont déjà le pouvoir ou qui ne respecte pas la dignité des gens en marge de la société.

Conditions pour une théologie reconnaissant l'expérience

On peut se demander ensuite quels sont les facteurs qui favorisent une approche qui prenne l'expérience au sérieux. Autrement dit, quelles sont les conditions pour une théologie qui reconnaisse la valeur et le rôle explicite des expériences ?

Théologie normative ?

Un des problèmes mentionnés ci-dessus concerne le caractère normatif de la théologie, qui empêche certains théologiens de se référer explicitement aux expériences. La théologie a toujours un aspect normatif, parce qu'elle est une manière de penser, un discours sur le dévouement, l'attachement, voire la passion pour Dieu, qui peut être interprété de plusieurs façons, mais qui me dépasse toujours moi-même et ma propre autonomie. La normativité dans la doctrine, dans la tradition, dans la communauté est donc inévitable, parce qu'il s'agit de la transcendance. Même d'un point de vue sociologique, on peut dire qu'une religion ayant une communauté et certaines pratiques dépasse toujours l'individualité et l'autonomie des individus et contient donc toujours des éléments normatifs. Néanmoins, cette normativité dans la théologie ne se

5 A. DILLEN, « The Resiliency of Children and Spirituality: a Practical Theological Reflection », dans *International Journal of Children's Spirituality* 17, 2012, p. 61-75.

situé pas seulement dans les textes du magistère, dans les prescriptions des rituels, ou dans le discours des théologiens académiques.

La théologienne anglaise Helen Cameron, et d'autres avec elle, reconnaît au moins quatre voix dans la théologie et dit que celle-ci se fait dans le dialogue entre ces voix⁶. Elle distingue la 'théologie normative', c'est-à-dire les textes bibliques, la doctrine du magistère, les rituels officiels ; la 'théologie formelle', c'est-à-dire les discours actuels et passés des théologiens académiques ou professionnels ; la 'théologie épousée' (*espoused theology*), c'est-à-dire la théologie des gens qui ne sont pas des théologiens professionnels, mais, dans beaucoup de cas, des laïcs qui développent une 'théologie ordinaire', comme l'appelle Jeff Astley⁷ ; et puis la 'théologie opérante', ou la théologie qui s'exprime dans les actions des gens. Les deux dernières catégories indiquent aussi qu'il y a une différence entre ce que les gens disent croire et ce qu'ils font.

Connaissance physique

Colleen Griffith par contre utilise les termes de 'savoir quoi' (le *knowing that* de la théologie épousée) et de 'savoir comment' (le *knowing how* de la théologie opérante)⁸, qui présentent une différence entre eux. Les gens expriment par exemple des idées sur le mariage qui ne correspondent pas nécessairement à leurs pratiques dans la vie quotidienne. En parlant des expériences, il ne faut pas oublier qu'il n'y a non seulement l'aspect cognitif, mais aussi l'aspect physique. Les deux sont liés, mais la signification de l'expérience physique et des pratiques n'est pas totalement comprise si on étudie seulement ce que les gens pensent et disent de l'expérience.

La théologie opérante et la théologie épousée sont plus qu'une 'spiritualité personnelle' ou une 'théologie appliquée' ou une 'adaptation' ou une 'appropriation' de la théologie normative expliquée par les théologiens académiques. Il y a dans les pensées et les actions une logique propre, une certaine cohérence.

6 H. CAMERON *et al.*, *Talking about God in Practice. Theological Action Research and Practical Theology*, London, SCM Press, 2010, p. 54.

7 J. ASTLEY *et al.* (dir.), *Exploring Ordinary Theology. Everyday Christian Believing and the Church*, Aldershot, Ashgate, 2013.

8 C. GRIFFITH, « Practice as Embodied Knowing : epistemological and theological considerations », dans C.E. WOLFTEICH (dir.), *Invitation to Practical Theology : Catholic Voices and Visions*, Mahwah, Paulist Press, 2014.

On peut ajouter que l'expérience personnelle, en termes de 'savoir quoi' (*knowing that*) et 'savoir comment' (*knowing how*) joue aussi un rôle dans la construction de la théologie normative et formelle. Par exemple, la pratique de se réunir chaque dimanche ou celle de baptiser les enfants ont influencé les théologies formelles et normatives.

Théologie polyphonique

Dans le modèle des quatre voix de la théologie, c'est le rôle de chaque théologien, tant professionnel que simplement 'ordinaire' de faire de la théologie en stimulant le dialogue entre ces voix. Cette perspective des quatre voix de la théologie – ou même plus – suppose donc une théologie polyphonique, qui repose sur le dialogue, qui permet le consensus, le compromis, mais aussi la dissonance⁹.

Les dissonances et la diversité sont nécessaires afin qu'il y ait des changements, et pas seulement une continuité. Il est important, quand on parle des changements en relation avec les quatre voix théologiques, que ce soient des changements qui ne se trouvent pas seulement au niveau de la théologie épousée ou opérante, mais aussi au niveau de la théologie formelle et normative. Si ce sont seulement les baptisés qui doivent s'adapter, on ne prend pas au sérieux leur propres expériences, leur théologie et leur dignité, mais surtout, on reste aveugle aux abus de pouvoir, car le dévouement aux doctrines, à la bible, à la théologie considérées comme normatives peut être positif, mais peut aussi être entraîner des abus de la part des mentors spirituels, des prêtres et des responsables religieux.

Et parallèlement, si c'est seulement la tradition ou la doctrine qui doivent être adaptées, les gens deviennent eux-mêmes les auteurs de la 'religion' qui ne peut alors plus être appelée 'religion', car le transcendant, c'est-à-dire ce qui est 'en plus' ou 'en dehors' de la personne, disparaît.

Dans la théologie catholique, on parle des 'signes du temps' qu'on doit reconnaître¹⁰, de la conscience et du *sensus fidei* (le sens

9 A. DILLEN, « Power balances and bridges between Church discourses, academic theological views and daily experiences and reflections on family life », dans *Intams Review* 20, 2014, p. 226-235.

10 Voir *Gaudium et Spes* 4.

de la foi des croyants)¹¹. Ces termes expriment du point de vue de la théologie normative que les théologies opérante et épousée sont importantes. On peut ajouter cependant qu'on ne peut pas se limiter dans la relation à vouloir adapter une voix aux autres. Un dialogue et une harmonie polyphonique, avec des dissonances, y sont préférables. Donc un dialogue entre les différentes voix qui ont toutes leur caractère propre et qui peuvent être différentes, tout en restant ouvertes au dialogue.

Une théologie qui favorise le dialogue

Cela présuppose que l'on conçoive la tradition comme une aventure¹², comme une « narration ouverte »¹³ et la vérité comme une « u-topie »¹⁴. Ces termes expriment que la tradition chrétienne n'est pas fixe, mais qu'elle change, car elle est en dialogue avec la culture, avec les expériences des gens, avec les contextes. La vérité comme u-topie veut dire qu'on doit chercher la vérité, mais qu'on ne peut jamais dire qu'on connaît toute la vérité, parce qu'elle ne se laisse pas compresser. Avec les mots de la théologienne féministe néerlandaise, Maaïke De Haardt, on peut dire que Dieu ne se laisse pas domestiquer¹⁵. Dieu se laisse aussi trouver dans le chaos de la vie concrète. Mais De Haardt nous avertit en même temps que tout dans le monde n'est pas sacré et qu'il faut aussi, au nom de Dieu et aux noms des hommes et des femmes, critiquer certaines pratiques qui ne sont pas tolérables et qui ne témoignent pas de Dieu. Ceci ne veut pas dire que Dieu peut être exclu d'une partie de l'expérience, ou que Dieu ne peut pas être trouvé dans ces situations difficiles, mais clairement qu'on ne peut pas utiliser Dieu ou la spiritualité des gens pour ne pas critiquer ce qui est mal.

11 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Sensus fidei dans la vie de l'Église*, 2014) ; et le commentaire du secrétaire général de cette commission, aussi sur le site Internet du Vatican.

12 J. HAERS, *Het avontuur van de traditie*, Averbode, Éd. Altiora Averbode, 1999.

13 L. BOEVE, *God Interrupts History. Theology in a Time of Upheaval*, New York, Continuum, 2007.

14 D. POLLEFEYT, « Uittocht en utopie: Een godsdienstpedagogiek voor een inter-religieuze en interlevensbeschouwelijke wereld », dans L. BRAECKMANS (dir.), *Tussen uittocht, zingeving en utopie*, Tielt, Lannoo, 2005, p. 39-67.

15 M. DE HAARDT, « Bodiliness and Sacramentality », dans J.A. SELLING (dir.), *Embracing Sexuality. Authority and Experience in the Catholic Church*, Aldershot, Ashgate, 2001, p. 42-60 ; EAD., « 'Kom, eet mijn brood...' ». Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse », dans *Tijdschrift voor Theologie* 40, 2000, p. 5-22.

Le dialogue entre les différentes voix présuppose aussi une ecclésiologie qui prend chaque baptisé au sérieux. Si on défend une théologie du peuple de Dieu, cela veut dire que la foi et les expériences de tous les baptisés sont importantes. Et aussi qu'on peut être enrichi par le dialogue avec les adhérents d'une autre foi. Si on parle d'expériences, il ne faut pas les réduire aux expériences religieuses des chrétiens.

Ce dialogue et spécifiquement cette théologie qui prend les expériences au sérieux présupposent une approche herméneutique. L'interprétation et les processus de recherches continuelles de nouvelles interprétations sont essentiels si on veut reconnaître les expériences dans la théologie.

Méthodologie et questions épistémologiques

Après avoir décrit quelques conditions et caractéristiques d'une théologie qui prend les expériences au sérieux et après avoir dit pourquoi cette approche est importante, il faut clarifier comment on peut reconnaître le rôle des expériences en théologie. Je développerai donc ci-dessous des réflexions plutôt épistémologiques et méthodologiques. Ma troisième thèse est que l'expérience est présente partout dans la théologie pratique, mais qu'elle est aussi et en même temps absente à cause des caractéristiques de la théologie et des méthodes empiriques. Cette distanciation est par ailleurs nécessaire pour prévenir l'usurpation de l'expérience par la théologie.

Praxis-théorie-praxis et réflexion

Dans le schéma classique de la théologie pratique comme science d'action, on parle de praxis 1, de théorie ou théologie et de praxis 2 ou praxis nouvelle (Rolf Zerfaß)¹⁶. Praxis 1 réfère aux pratiques et aux expériences quotidiennes ou aux résultats empiriques de telle ou telle pratique, comme par exemple la pratique du baptême des enfants dans une région particulière. La deuxième étape, théorie ou théologie, se réfère plutôt à la tradition chrétienne, aux normes et aux valeurs, à l'Évangile, à l'idéal. Ce sont des cadres de référence qui peuvent aider à évaluer les pratiques. Praxis 2 se réfère aux pratiques suggérées après l'analyse et l'évaluation faites dans les deux étapes précédentes. Les théologiens pratiques parlent

16 Voir R. ZERFASS, « Praktische Theologie als Handlungswissenschaft », dans F. KLOSTERMANN et R. ZERFASS (dir.), *Praktische Theologie heute*, München, Grünewald, 1974, p. 164-177.

de praxis 2 parce que leur théologie a un but très concret qui est d'améliorer les pratiques. Praxis 2 exprime l'espérance de pouvoir atteindre une praxis transformée. Ajoutons que dans ce modèle la théologie est aussi présente dans la praxis 1 et 2. Certains critiquent ce schéma parce qu'ils le trouvent trop simple ou parce que la théologie pratique n'est pas constituée uniquement de pratiques, mais c'est néanmoins un schéma important et beaucoup utilisé. Il est clair que l'expérience, liée à la praxis 1 et à la praxis 2, joue un rôle. L'expérience n'est donc pas seulement source de la théologie, mais en est aussi le résultat ou le but.

Cette vision est même plus complexe. Car, dans la deuxième étape qu'est la théorie, on est aussi confronté à l'expérience, surtout à l'expérience du théologien. Il est important de reconnaître la subjectivité et donc l'expérience du théologien lui-même. La théologie n'est pas un discours détaché des gens et de leur expérience, son discours est toujours enraciné dans leur propre expérience. Même si on défend une théologie qui semble assez 'objective' ou partagée par beaucoup de gens, comme par exemple la foi catholique à propos de l'eucharistie ou du rôle de l'Église, le choix de défendre cette théologie est aussi influencé par l'expérience. Les raisons pour lesquelles quelqu'un se reconnaît dans telle forme de théologie plutôt que dans telle autre sont liées à l'expérience. Ces expériences peuvent être l'éducation reçue à la maison, sa famille, des expériences positives ou négatives, comme par exemple dans les cas les plus dramatiques l'abus sexuel. Quelques études montrent déjà par exemple la cohérence qui existe entre la spiritualité personnelle et l'expérience de l'abus sexuel, le divorce des parents ou l'expérience de la pauvreté. La 'théologie ordinaire' ou la 'théologie épousée', selon les termes utilisés plus haut, de même que la spiritualité, sont donc caractérisées par l'expérience, mais ceci est aussi vrai pour la théologie formelle et normative.

Si on considère le schéma praxis-théorie-praxis, on a tendance à oublier que l'expérience n'est pas seulement liée à la praxis. Il est donc important de préciser ce qui est nécessaire pour voir plus clairement cette relation entre la théologie d'un théologien académique et son expérience propre, c'est-à-dire la réflexivité. Dans les sciences sociales, surtout dans les méthodes de recherche qualitative, la 'réflexivité' est de plus en plus reconnue comme faisant partie de la méthode. Une vue constructionniste de la réalité fait aussi partie des sciences sociales (pour le moins dans la plupart des approches). Cette conviction est fondée sur le fait qu'on ne peut pas connaître la réalité en tant que telle et qu'on ne peut qu'étudier comment les gens et leurs discours construisent le

monde. Dans la théologie féministe aussi, ce point de vue est reconnu. C'est là qu'on trouve cet avertissement qu'il ne faudrait pas considérer la théologie comme objective, parce que chaque forme de théologie peut soit favoriser un groupe, soit en défavoriser un autre. Il est important de reconnaître les équilibres de pouvoir, en lien avec la perspective adoptée par le théologien, mais aussi avec le 'résultat' ou l'utilisation de la théologie, les mécanismes de soutien ou '*coping*', les mécanismes pour faire taire le croyant ou pour le réprimer.

La réflexivité est donc très importante en théologie et pas seulement dans l'expérience pastorale, dans l'éducation pastorale ou la supervision¹⁷. Réflexivité veut dire qu'on reconnaît le caractère situé de la théologie, de la méthode, etc. Ceci est important pour la théologie plus spéculative, mais aussi pour la recherche empirique et le choix des méthodes empiriques. La neutralité est impossible et toute catégorie peut gagner en valeur si elle est contextualisée, c'est-à-dire si l'auteur/le théologien reconnaît l'influence de ses propres expériences, qui sont souvent aussi liées aux caractéristiques suivantes : le genre, l'âge, l'ethnicité, etc. Cette réflexion sur l'identité sociale est aussi importante si on veut que la théologie profite à ceux qui sont les plus marginalisés ou qui ont le moins accès au pouvoir. Celui qui est conscient de son propre pouvoir, comme le prêtre ou l'universitaire, ou des discriminations qu'il a subies, peut plus aisément découvrir comment il peut développer une théologie qui ne défend pas seulement le bien-être de ceux qui ont beaucoup de pouvoir.

Questions épistémologiques sur les résultats empiriques

Réfléchir sur ses propres expériences est très important dans chaque forme de théologie. En théologie pratique et surtout en théologie empirique, cette réflexion est aussi très importante. Mais la méthode de la recherche empirique nous confronte encore avec beaucoup d'autres questions concernant le statut de l'expérience. Parmi ces questions, la littérature traite de la question épistémologique : quelle est la relation entre les observations des données empiriques et une théorie ? Et puis aussi : quelle est la relation entre d'une part la théorie dans son rapport aux données

17 Voir E. GRAHAM, « Is Practical Theology a form of 'Action Research' ? », *op. cit.*, p. 148-178. Sur la réflexivité dans la recherche en general, voir K. ETHERINGTON, *Becoming a Reflexive Researcher: Using Our Selves in Research*, London, Jessica Kingsley Publishers, 2004.

empiriques et d'autre part la théologie normative et formelle, la théologie spéculative et académique ? Et comment ensuite ne pas oublier 'l'expérience' dans ce processus assez technique ?

En général, on peut dire que la recherche quantitative s'intéresse plutôt à tester une hypothèse ou une partie d'une théorie plus générale à travers la recherche empirique. Une étude qualitative veut souvent construire une théorie ou explorer certains aspects qui peuvent aider à construire une théorie. C'est pourquoi on dit souvent que la recherche quantitative est plutôt déductive, c'est-à-dire qu'elle part de la théorie et du niveau général et va vers le concret, tandis que les études qualitatives sont plutôt inductives, c'est-à-dire qu'elle partent du concret et des données empiriques, et vont vers la théorie. Néanmoins, ce point de vue est limité. En effet, les deux types de recherche utilisent des aspects d'induction et de déduction, et dans le cas idéal, un plan de recherche est constitué à la fois de recherche qualitative et de recherche quantitative (*mixed methods*). Ce qui apparaît clairement dans les discussions épistémologiques qui sont très complexes, c'est que les expériences des gens sont toujours modifiées par les différents aspects d'une étude. C'est-à-dire que les gens qui participent à une recherche empirique sont influencés par le cadre de la recherche et par le chercheur ou son équipe. Ils construisent leur propre narration, vérité, attitude ou action en relation avec la recherche. Ensuite, les chercheurs interprètent les expériences, la réalité, à l'aide des questions qu'ils posent, du format des réponses, et de l'objectif général de l'étude. Le dialogue entre une théorie et les données empiriques nécessite aussi un processus d'interprétation, ce que le théologien empirique néerlandais Chris Hermans appelle 'abduction'¹⁸. 'Abduction' est un terme nécessaire parce que les termes d'induction et de déduction sont limités dans leur description de ce qui se passe entre les observations et la théorie.

Sans pouvoir expliquer chaque détail, il est clair qu'entre la théorie et les données ou observations empiriques il y a un espace d'interprétation. Les données ne mènent pas automatiquement aux conclusions. Ceci est vrai pour chaque science sociale. Dans la théologie pratique il y a une réflexion complémentaire, parce qu'il ne s'agit pas seulement de comprendre les données empiriques et de réduire la complexité des expériences de chaque personne dans

18 C. HERMANS, « Epistemological Reflection on the Connection between Ideas and Data in Empirical Research on Religion », dans L.J. FRANCIS *et al.* (dir.), *Empirical Theology in Texts and Tables. Qualitative, Quantitative and Comparative Perspectives*, Leiden, Brill, 2009, p. 73-100.

une théorie plus globale. La théologie pratique veut aussi confronter ces données et les théories basées sur celles-ci avec les théories plus normatives ou avec des aspects des traditions. Pour certains, la question sera la suivante : est-ce que les pratiques des gens et leurs expériences morales, religieuses et existentielles correspondent aux théories normatives ? Ou encore, est-ce que les institutions religieuses construisent leur identité religieuse d'une bonne manière ? L'appréciation 'bonne' est alors déterminée sur la base des liens établis avec une théologie normative ou formelle. Cette approche peut être considérée comme plutôt déductive.

Ainsi, il est clair que les termes déductif, inductif, et aussi abductif se réfèrent à différents aspects du processus d'une théologie pratique et empirique. Le choix de la méthode est lié au but ou à l'objectif de la recherche empirique. Veut-on tester une hypothèse, par exemple les effets d'une certaine approche pastorale, ou veut-on plutôt explorer un domaine, par exemple comment les gens font l'expérience de l'eucharistie et de quelle façon ils parlent de leur propre spiritualité ? Dans le premier cas, on choisira généralement une méthode plutôt déductive, tandis que le deuxième objectif requerra une méthode plutôt inductive. Chaque méthode empirique connaît cependant des aspects déductifs, parce qu'on ne peut pas faire de recherche de façon strictement neutre. Chaque projet pour collecter des données empiriques requiert des choix qui sont basés sur des théories, des présuppositions ou, autrement dit, sur des éléments déductifs. Et en même temps, parce qu'on collecte des données empiriques, des narrations ou des chiffres, la théorie n'est jamais complètement fixe. Il y a aussi des éléments inductifs, qui peuvent différer selon la méthode utilisée. Le processus des données qu'on peut résumer par des mots-clés requiert une forme d'abduction.

Ensuite, si on arrive à une théorie sur les rites ou à une théorie sur les idées des gens, il faut les confronter à des aspects de la théologie normative. Ici, on peut aussi être plus inductif. Cela veut dire, dans ce cas, que les données empiriques et les théories liées à celles-ci questionnent la théologie. Bien sûr, si on nomme ce processus 'inductif' – ou peut-être 'abductif' – c'est parce qu'on essaie de faire dialoguer ce qui existe déjà avec ce qui peut être renouvelé. Une telle approche demande une vision ouverte des sciences sociales et des expériences des gens et une approche de la théologie qui ne fige pas la vérité.

Quelle théologie ?

La question de l'autorité de l'expérience dépasse ici à nouveau les discussions entre les approches empiriques ou non-empiriques ou entre les approches plutôt qualitatives ou quantitatives. La question est surtout : quelle sorte de théologie propose-t-on ?

Dans la recherche empirique ou dans les narrations des gens prises comme point de départ de la réflexion, il y a aussi déjà pour ainsi dire de la théologie, si on considère que la théologie n'est pas seulement formée d'expressions claires sur Dieu, mais qu'elle est aussi la réflexion ou la systématisation ('*logos*') des expériences des gens dans leur rapport à Dieu. Le rôle qu'on attribue à l'expérience dépend donc de l'image qu'on a de Dieu. Si on accentue le transcendant, l'expérience et les sciences sociales et empiriques auront probablement un rôle moins apparent. Si on conçoit Dieu comme agissant dans les personnes et dans leurs expériences, donc davantage immanent, les expériences des gens seront alors plutôt considérées également comme une véritable part de la théologie et pas seulement comme quelque chose auquel se confronter, ou à corriger ou à adapter. Sur base d'une théologie de l'incarnation, certains théologiens universitaires appellent également 'théologie'¹⁹ les études ethnographiques. Dieu se laisse trouver dans le chaos de la vie quotidienne, qui est étudié entre autres par les méthodes ethnographiques, comme l'observation participante.

Cette approche de la théologie peut être provocante et stimulante. Vouloir faire de la théologie dans l'étude des expériences peut être une alternative à l'usurpation des expériences par une théologie normative. Qu'entend-on par ce danger d'usurpation, ou même de 'colonisation' ? J'ai insisté sur la valeur que constitue la reconnaissance du rôle de l'expérience dans la théologie. Néanmoins, si on ne reconnaît pas la distance qu'il y a entre les expériences, souvent très complexes, et les expressions normatives ou spéculatives, on court le danger que les expériences ne soient pas valorisées comme telles, mais qu'elles soient réduites à quelque chose d'utile à une théologie spéculative. Ce danger doit être reconnu dans les pratiques pastorales, comme la catéchèse et l'accompagnement pastoral, mais aussi dans la théologie pratique académique. Par exemple, l'expérience intense de gratitude des

19 C. SHAREN et A.M. VIGEN (dir.), *Ethnography as Christian Theology and Ethics*, London, Continuum, 2011.

parents au moment de la naissance d'un enfant peut être liée au terme chrétien de 'grâce'. Néanmoins, l'expérience de la naissance est beaucoup plus complexe, on y trouve aussi souvent la lourdeur de la responsabilité, les anxiétés, la fatigue, etc. Gratitude et grâce ne sont pas totalement synonymes. Il faut alors respecter les distances, les différences et les caractéristiques propres des expériences et des personnes qui vivent ces expériences. On ne peut pas réduire l'expérience à quelque chose d'intéressant, à quelque chose d'exotique, qui stimule la réflexion théologique.

Il est donc important de prendre conscience qu'une certaine vision se développe et qu'elle permet de qualifier certaines études ethnographiques comme théologiques. Ainsi, la théologie essaie de comprendre vraiment les expériences elles-mêmes et veut les valoriser comme telles, sans devoir y ajouter des catégories plus normatives. Mais, à nouveau, prenons garde. Je ne suis pas sûre que cette approche évite vraiment le danger d'usurpation ou de colonisation, ni que le caractère propre de la théologie ne soit pas réduit dans ce cas. C'est pour cette raison que les deux éléments les plus importants de mon argumentation sont ici d'une part la polyphonie ou dialogue entre les voix dans la théologie et la réflexivité, et d'autre part, étroitement liée à la *virtus* de *phronesis*, la prudence ou la précaution.

* * *

La thèse globale suivante peut résumer les réflexions ci-dessus. Il est important en théologie de reconnaître le rôle des expériences, afin d'éviter que la théologie ne serve que les personnes ayant une position de pouvoir et afin de prendre au sérieux la vie quotidienne et l'ensemble du peuple de Dieu comme source de la théologie. Les méthodes empiriques peuvent aider à prendre au sérieux les expériences, mais on ne peut pas prétendre pouvoir comprendre toutes les expériences. En utilisant des méthodes empiriques dans une recherche théologique, la réflexivité est importante pour stimuler un dialogue plus poussé entre les expériences du chercheur ou théologien académique et les expériences des théologiens ordinaires.

Résumé

Cet article explique pourquoi il est important de reconnaître le rôle des expériences en théologie. L'auteur soutient que l'expérience doit être prise en considération si l'on veut que la théologie ne soit pas seulement au service des puissants et des savants. Ainsi la vie quotidienne de l'ensemble du peuple de Dieu est à prendre au sérieux comme source pour la théologie. Les méthodes empiriques peuvent aider à intégrer les expériences dans la théologie, mais on ne peut pas prétendre pouvoir comprendre toutes les expériences. Dans l'utilisation des méthodes empiriques et dans la pensée théologique, la réflexivité est importante pour stimuler un dialogue plus poussé entre les expériences du chercheur ou théologien académique et les expériences des autres théologiens ordinaires.

Abstract

This chapter explains why it is important to recognize the role of experiences in theology. The author holds that experience should be taken into consideration if one envisions a theology which not only serves those bestowed with power and privileges. The daily life of the people of God needs to be valued as a real source of theology. The empirical methods help integrate experiences within theology, however one should not pretend to exhaustively comprehend experiences. When using empirical methods and theological thinking, reflexivity is extremely important to stimulate a dialogue between the experiences of the researcher or the academic theologian and the experiences of other 'ordinary theologians'.

Dimensions d'autorité en théologie pratique

Robert MAGER

Plusieurs autorités sont en jeu dans l'élaboration de discours en théologie pratique. En disant ceci, on pense d'emblée à l'autorité des Écritures et à celle des instances ecclésiales. Mais il y en a d'autres, et d'abord celle qui tient à la position même de l'auteur. Il sera essentiellement question ici de quelques dimensions d'autorité inhérentes à l'écriture en théologie pratique, et de leurs enjeux au plan éthique. Le contexte de la présente réflexion est le programme de doctorat en théologie pratique de l'Université Laval (Québec, Canada), où les candidats¹ étudient normalement un aspect de leur propre pratique, ce qui les place en triple position de praticiens-chercheurs-auteurs. Je réfléchirai d'abord à ce qu'engage le concept d'autorité, pour montrer ensuite les différentes manières dont cela concerne l'écriture théologique.

Qu'est-ce que l'autorité ?

Comme la plupart des mots abstraits, le concept d'autorité fait l'objet de nombreux débats en philosophie ainsi qu'en sciences humaines et sociales. En voulant résoudre la pluralité de sens attachés à ce concept, on risque de tomber dans deux excès opposés. D'une part, on peut être tenté de croire que le concept d'autorité correspond *immédiatement* à une expérience ou à un phénomène universel, si bien qu'il ne s'agirait que de 'bien définir' ce qu'est 'vraiment' l'autorité pour la comprendre. À l'inverse, on peut penser que le sens du concept d'autorité n'est qu'affaire de convention, si bien qu'on pourrait le définir à sa guise ou simplement choisir une définition parmi celles qui circulent dans le champ d'une discipline particulière.

1 Le masculin est employé ici à titre épïcène.

Il en va ici de l'enjeu épistémologique consistant à bien cerner le rapport que nous entretenons avec le réel à travers le langage. Dans le cadre limité de cet article, je postulerai simplement ce qui suit. D'une part, le concept d'autorité correspond bien à des expériences ou à des phénomènes réels, mais *médiatement*, à travers certains schèmes culturels codifiés dans des langues particulières, des schèmes qui ont certes une large portée, mais que l'on ne saurait déclarer universels sans autre précaution. D'autre part, les concepts sont bien des conventions langagières, mais ces conventions sont historiquement déterminées, elles sont grosses d'une histoire qu'il importe de connaître si l'on veut endosser tel ou tel sens qu'elle nous lègue. À l'*immédiateté* du rapport au réel ou de la définition du concept, on opposera donc la *médiation* du langage qui est le lieu même de la pensée. Le concept d'autorité, tel qu'il s'exprime dans les langues de civilisations particulières – en ce qui nous concerne, la famille linguistique indo-européenne – porte la marque d'une certaine conception du monde et de notre place en son sein.

En amont de l'usage du concept dans les disciplines académiques contemporaines, nos langues recèlent des traces qu'un parcours étymologique peut éclairer. On trouvera de précieuses indications en ce sens dans les œuvres de la théoricienne du politique Hannah Arendt et du linguiste Émile Benveniste, qui partagent tous deux une approche phénoménologique soucieuse de cerner les expériences perceptibles à travers leurs traces dans le langage.

Dans son célèbre essai sur l'autorité², Arendt explique que le terme 'autorité' et les expériences auxquelles il réfère remontent à la civilisation romaine. S'ils nous paraissent souvent difficiles à cerner aujourd'hui, c'est que la modernité s'est affranchie de cette « vieille trinité romaine » que formaient l'autorité, la tradition et la religion³, de telle manière qu'« [en] pratique aussi bien qu'en théorie, nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité est réellement⁴ ». Dans un monde romain arc-bouté sur la force instituante du passé, l'autorité ravive la puissance de la fondation. « Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, 'augmenter', et ce que l'autorité ou ceux qui l'exercent augmentent constamment, c'est la

2 H. ARENDT, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, coll. *Folio essais*, 113, Paris, Gallimard, 1989, chap. « Qu'est-ce que l'autorité ? », p. 121-185.

3 H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 169.

4 H. ARENDT, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 122.

fondation⁵. » L'autorité renvoie donc à la puissance des origines, à leur force instauratrice.

Arendt indique que le vocabulaire grec de l'autorité connote également l'idée des commencements. Exercer l'autorité se disait *archein*, un verbe qui appartient au registre de l'agir et qui signifiait anciennement 'entreprendre', c'est-à-dire initier, commencer⁶. Arendt rapporte l'autorité à l'action instauratrice et donc à la liberté, dès lors que celle-ci est conçue comme capacité d'agir, d'initier quelque chose de neuf : « être libre et agir ne font qu'un⁷ ».

Arendt lie donc l'autorité à l'action et à la liberté comme force des commencements, mais elle le fait à partir d'une étymologie classique de l'*augere* comme 'augmentation'. Le linguiste Émile Benveniste permet d'aller plus loin. Dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*⁸, Benveniste soutient que le sens 'd'augmenter' généralement reconnu à *augeo* est tardif (période classique) et que le terme signifie dans ses plus anciennes acceptions « produire hors de son propre sein, créer, faire surgir d'un milieu nourricier, faire sortir, promouvoir », ce qui est un acte proprement divin. L'*auctor* est alors tour à tour « celui qui promeut, qui initie, qui fonde » et « l'auteur »⁹. Benveniste remarque alors que le sens primitif d'*augeo* se retrouve dans *auctoritas* : « Toute parole prononcée avec "l'autorité" détermine un changement dans le monde, crée quelque chose ; cette qualité mystérieuse, c'est ce que "*augeo*" exprime, le pouvoir qui fait surgir les plantes, qui donne existence à une loi »¹⁰. 'Augmenter' serait donc un sens affaibli d'*augeo* : « Des valeurs obscures et puissantes demeurent dans cette *auctoritas*, ce don réservé à peu d'hommes de faire surgir quelque chose et – à la lettre – de produire à l'existence »¹¹.

5 *Ibid.*, p. 160 (traduction modifiée).

6 H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, coll. Agora 24, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 288.

7 H. ARENDT, *La crise de la culture*, chap. « Qu'est-ce que la liberté ? », p. 198.

8 É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II : Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éd. de Minuit, 1969.

9 *Ibid.*, p. 149-150.

10 *Ibid.*, p. 150-151.

11 *Ibid.*, p. 151.

L'autorité apparaît donc liée à l'expérience même du surgissement et du renouvellement des choses et des êtres. Elle pointe vers cette puissance de faire exister, notamment dans l'univers social, une puissance qui est donc liée à la parole.

Autorité et parole

On peut difficilement lire Benveniste sans penser à la manière dont la Bible associe précisément la création à la puissance de la parole. Dans la Genèse, Dieu parle et ce qu'il dit advient (Gn 1). Chez Jean, le Verbe était à l'origine (Jn 1) et c'est par lui que tout est recréé (Ap 21). Nous dirions aujourd'hui que la parole biblique est par essence performative. La parole fait être. Elle a le potentiel de faire advenir, de renouveler ou de détruire (ainsi dans la bénédiction et la malédiction).

Il y a dans la Bible un entremêlement de la parole, de la création et du sacré, le tout dans un registre de puissance. Dans le Nouveau Testament, le terme grec *exousia* connote à la fois l'autorité, la puissance et le pouvoir. Dérivé d'*exesti* (ce qui est libre, autorisé, possible), il évoque également ce qui surgit de soi (*ousia*, être). Marc indique ainsi que Jésus « instruisait comme quelqu'un qui a de l'autorité [*exousia*], et non comme les scribes » (Mt 7,29)¹².

Ce surgissement de l'être, sa venue en présence par la parole, est crucial pour l'expérience religieuse. Dans son étude étymologique du terme 'religion', Benveniste estime que ce terme ne vient pas de *religare*, 'relier', comme on le soutient souvent, mais qu'il relève plutôt de *relegere* (recueillir, relire), un terme dont la racine évoque l'idée d'effroi, d'hésitation devant la puissance de ce qui se présente ou s'annonce¹³.

La parole d'autorité, celle qui fait surgir quelque chose de neuf, comporte ainsi quelque chose de sacré qui suscite l'effroi, qui incite au respect. Dans les termes bibliques : la parole d'autorité provoque l'*upakoè*, l'écoute respectueuse, c'est-à-dire l'obéissance. L'*upakoè* évoque :

12 Au sujet de l'autorité dans le Nouveau Testament, on lira avec profit L. BASSET, « Qu'est-ce que parler avec autorité ? », dans *Chroniques universitaires 2005/2006*, Université de Neuchâtel, 2007, p. 37-48, et EAD., « Avoir de l'autorité : être auteur de sa vie », dans *La Chair et le Souffle* 5, 2010, p. 143-155.

13 É. BENVENISTE, *Le vocabulaire*, op. cit., p. 265-273.

L'attitude de celui qui écoute la parole, mais en se mettant comme sous elle (...). Dans la langue du nouveau Testament, obéir c'est donc fondamentalement se mettre à l'écoute de la parole pour, imprégné par elle, agir en conséquence. (...) Et cela implique la liberté. Ayant entendu, l'homme s'oblige. Mais il s'oblige parce qu'il se laisse transpercer par l'exigence qu'il perçoit dans la parole entendue¹⁴.

En comprenant avec Benveniste le caractère sacré de l'autorité comme geste quasi-divin de création, on peut comprendre que, pour autant qu'elle est reconnue comme telle, l'autorité ne suscite pas simplement le consentement, mais encore de la *religio*, du respect. Ceci dit, elle demeure à la merci d'une dynamique de reconnaissance. Arendt écrit à ce sujet :

L'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées. Le mépris est ainsi le plus grand ennemi de l'autorité, et le rire est pour elle la menace la plus redoutable¹⁵.

Ainsi paraissent tout à la fois la puissance et la fragilité de l'autorité.

Dimensions d'autorité dans l'écriture en théologie pratique

En contexte catholique, la théologie est accoutumée à parler de l'autorité des Écritures, de la Tradition ou du Magistère. Notre exploration étymologique du concept d'autorité nous conduit en amont, vers la puissance créatrice inhérente à la parole. En ce qui a trait au travail du théologien pratique – qui consiste essentiellement à formuler une proposition à l'intention d'une communauté (qu'il s'agisse de l'Église, de la société ou du monde académique¹⁶) – nous sommes conduits à considérer les diverses instances de parole en cause, à savoir celle du théologien lui-même comme auteur, celles de la pratique qu'il étudie, celles des théories qu'il invoque et celles de la tradition qu'il mobilise. Examinons ces diverses

14 J.-M.R. TILLARD, « Obéissance », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* vol. XI, Paris, Beauchesne, 1982, p. 536.

15 H. ARENDT, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, coll. Agora 37, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 146.

16 D. TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981, p. 5.

instances tour à tour, en signalant au passage quelques implications au plan éthique.

Le théologien comme auteur

Dans la mesure où le théologien entend parler ‘avec autorité’ au sujet d’une pratique, en dire quelque chose de significatif, de pertinent et de novateur, il est d’abord aux prises avec sa propre parole, qu’il doit formuler et proposer au carrefour de multiples enjeux, facteurs et exigences. C’est là la dimension d’autorité la plus immédiate de l’acte théologique, celle qui relève de l’acte de parole même de l’auteur.

La plupart de nos paroles sont usuelles, courantes, sans conséquence, dénuées de cette puissance qui caractérise la parole d’autorité. Elles sont de l’ordre de la conversation, celle qui entretient les relations au jour le jour. Même dans les formes sophistiquées de l’écriture savante, il est possible – et courant! – de s’en tenir à des commentaires sans grande portée, à des lieux communs. Il n’est pas simple de transcender le registre de la conversation théologique, de la citation et du commentaire, pour accéder à sa parole propre, une parole qui fasse résonner une voix nouvelle, authentique, affectée de quelque puissance créatrice.

À certains égards, la modernité a masqué cette réalité de l’auteur en mettant plutôt l’accent sur l’objectivité de sa parole. Il en va ainsi dans la démarche scientifique qui a tant marqué la théologie au 20^e siècle. N’aurait de valeur que la parole ‘objective’, celle qui vise un objet et dont le sujet s’absente. En règle générale, la discipline théologique enjoint ainsi d’éviter le ‘je’, de faire disparaître le sujet parlant, de manière à ce que le discours produit soit ‘scientifique’, ‘objectif’, et ainsi ‘vrai’. Tout au plus autorisera-t-on le ‘nous’ fictif, rhétorique, dit ‘de modestie’, qui inscrit le ‘je’ dans une communauté imaginée, censée l’autoriser. L’auteur est incité à parler « comme les scribes » et non comme « quelqu’un qui a de l’autorité ». Ce faisant, il masque par son discours même sa position dans le champ de la pratique dont il traite.

Ceci suscite plusieurs difficultés au plan éthique. D’une part, l’auteur qui s’absente de son discours dissimule ses propres intérêts, c’est-à-dire, littéralement, ce ‘qu’il y a entre’ (*inter-esse*) lui et cette pratique, la manière dont elle le concerne, l’engage et le met en question¹⁷. Il cherche à donner l’impression qu’il en parle

17 Les théologiens de la libération, souvent pris à partie par des théologiens du nord pour leur ‘partialité’ dans l’analyse des rapports sociaux (économiques,

‘objectivement’, alors que sa propre position dans cette pratique, ses allégeances institutionnelles ou les convictions qu’il entretient à son égard opèrent à fond dans le discours, d’autant plus librement qu’elles ne sont pas ressaisies ouvertement et mises en procès.

D’autre part, cette occultation du sujet masque le fait qu’il est pourtant celui qui convoque les autres voix : les témoins de la pratique, les théoriciens, la Tradition. Il ne se met à leur écoute (ne leur ‘obéit’) qu’en les convoquant à la barre à sa guise et à ses propres conditions. C’est lui qui les fait parler et qui les interprète. Elles ne sont présentes – même lorsqu’elles sont valorisées, voire vénérées ! – qu’à travers la médiation de son propre discours.

Les problèmes éthiques, sur ce plan de l’auteur, peuvent être résumés de la façon suivante : comment rendre justice à la réalité dont je parle, dès lors que j’y suis moi-même engagé et que j’en contrôle la présentation ? En d’autres termes, comment résoudre ce procès où je suis à la fois juge et partie, *de facto* en conflit d’intérêt ?

L’autorité de la pratique

La deuxième instance de parole en jeu dans l’écriture de la théologie pratique est la pratique à l’étude. Par ‘pratique’, j’entends ici, à la suite de Jean-Guy Nadeau :

*un système complexe d’actions et d’interactions de sujets, orienté vers une ou diverses fins, (...) situé dans un contexte (institutionnel, socioculturel, religieux) qui l’influence et lui donne signification, et qu’il cherche à influencer*¹⁸.

La pratique comporte ainsi des actions, des significations, un milieu donné, etc. Elle est un objet complexe, un construit qui tente de saisir une part de réalité.

Il est habituellement question, en théologie pratique, d’une primauté de la pratique, ou de sa normativité. Ce type d’affirmation est contesté, dans la mesure où l’on craint de sacraliser le réel, de le cautionner, plutôt que de l’exposer à l’interpellation de

politiques, etc.), ont dénoncé à temps et à contretemps la supposée ‘neutralité’ de ceux-ci, inconscients de leurs propres intérêts, ou peu disposés à les confronter. Voir C. GEFFRE, « Théologie », dans *Encyclopædia Universalis*, www.universalis.fr/encyclopedie/theologie (14/04/2016).

18 J.-G. NADEAU, « La pratique comme lieu de la théologie pratique », dans *Laval théologique et philosophique* 60, 2004, p. 214.

l'Évangile. Mais il y a autorité de la pratique dans la mesure où celle-ci devient un lieu théologique, c'est-à-dire le lieu même de l'expérience du Dieu vivant. En tant que telle, la pratique est à observer, à écouter, à analyser, à comprendre. La question n'est pas de la sacraliser, mais plutôt de s'y mettre à l'écoute de la Parole pour l'interpréter et lui répondre de façon inédite, juste, appropriée au temps présent.

L'enjeu éthique, ici, est principalement celui de l'attention à l'autre. Il s'agit de dépasser ses propres aprioris, convictions et visées, pour s'astreindre à une écoute de ce qui se dit dans les expériences des praticiens. Se mettre à l'écoute de la Parole à travers leurs paroles situées. Une écoute *méthodique* est alors nécessaire pour espérer surmonter le déjà-entendu, le tout-entendu ou le mal-entendu, ouïr de l'*inouï*, penser de l'*inconcevable*, ou réentendre ce qui est devenu *inaudible*.

L'autorité des repères théoriques

On peut encore parler d'autorité au sujet d'un troisième élément structurant de la théologie pratique, à savoir les repères théoriques de la réflexion.

Il faut bien distinguer ces repères théoriques des discours de la Tradition de foi dont il sera immédiatement question. Toute proposition théologique se construit au sein d'un langage qui la précède. Ce langage est en partie redevable d'une tradition religieuse ; il ne cesse pas pour autant de relever d'une culture plus large, où il est une réalité vivante, dynamique, en évolution.

Concrètement, une recherche de théologie pratique a recours à des concepts, à des idées, à des approches, à des méthodes qui lui préexistent, et qu'elle met en jeu dans son entreprise. Elle tire ces repères théoriques de la culture et de disciplines académiques en son sein : philosophie, sociologie, psychologie, etc. Ces repères font autorité dans la mesure où ils *donnent à penser*, où ils aident à saisir et à dire ce qu'il en est vraiment de la pratique.

Des enjeux éthiques sont encore ici identifiables. Il s'agit essentiellement d'assumer pleinement le fait qu'on n'est ni le premier ni le seul à penser la pratique à l'étude. Ni 'reine des sciences' ni à leur merci, la théologie doit s'inscrire dans les débats académiques au sujet du monde, de ce qui s'y passe, de ce qu'il faut y faire, en respectant la parole des autres, sans l'ignorer ni la confisquer, sans la dénigrer ni s'y soumettre aveuglément. Inscrite dans la culture, la théologie, si elle ne veut pas soliloquer, ne peut qu'être interdisciplinaire.

L'autorité de la Tradition de foi

Le quatrième pôle renvoie à tous les matériaux que charrie une tradition de foi : des textes normatifs, des témoignages historiques, les traces de pratiques passées et présentes. Il ne s'agit pas d'abord là de théories, même s'il s'en trouve beaucoup dans cette tradition de foi. Il s'agit plutôt d'une matrice pour l'expérience de foi, qui la rend possible en en fournissant les gestes, le langage et les clés de compréhension.

On conviendra sans peine de la puissance de tout ce dispositif, de son potentiel d'engendrement, qui fait parler régulièrement d'autorité à son sujet. Autorité signifie alors souvent normativité, en un sens restreint. Mais avant d'être normative, la Tradition de foi est *matricielle* ; elle est encore plurielle et 'agonistique' : elle comporte des tensions, des déplacements, des fulgurances, des paradoxes, voire des apories, qui rendent possible l'expérience d'une Parole neuve, la révélation d'un « Dieu différent », selon la belle expression de Christian Duquoc¹⁹.

Il est ainsi question à son sujet, et singulièrement au sujet des Écritures, de la 'Parole de Dieu'. Or si l'écoute de la Parole de Dieu est médiatisée de façon privilégiée par la fréquentation des Écritures (dans la proclamation, la prédication, la lecture, la méditation, la catéchèse, etc.), c'est néanmoins l'ensemble de la vie de foi qui est à l'enseigne d'une telle écoute. De même la théologie pratique sert-elle cette écoute de la Parole dans l'ensemble de ses opérations : l'examen des pratiques, la réflexion théorique, l'attention à la Tradition de foi, et jusque dans l'engendrement de la proposition théologique elle-même.

Au plan éthique, on soulignera ici que tout comme la pratique à l'étude et comme les repères théoriques, la Tradition de foi est à la merci du praticien-chercheur, quelle que soit sa révérence envers elle. Le chercheur est celui qui choisit les éléments à retenir de la Tradition, les invoque et les interprète. Brandir leur autorité peut être une manière de se draper soi-même de cette autorité. L'écoute de la Parole risque toujours de se travestir en une mascarade où l'on se fait soi-même 'porte-Parole' pour mieux établir sa propre autorité au détriment de celle des autres.

19 C. DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris, Cerf, 1977.

Il est devenu courant de parler de ‘corrélation’ entre la pratique et la tradition de foi ; dans la littérature anglophone, on parle plutôt de *theological reflection* pour désigner essentiellement le même processus²⁰.

L'autorité de la proposition théologique

L'ensemble du cheminement esquissé ici conduit à la formulation d'une proposition théologique qui opère à un double niveau. D'une part, au terme d'un processus méthodique d'enquête, de réflexion et de mémoire, elle porte un jugement critique sur la pratique, qui s'effectue en référence à Dieu. D'autre part, elle dessine des possibles pour le soutien, la bonification ou la transformation de cette pratique, toujours au regard de Dieu.

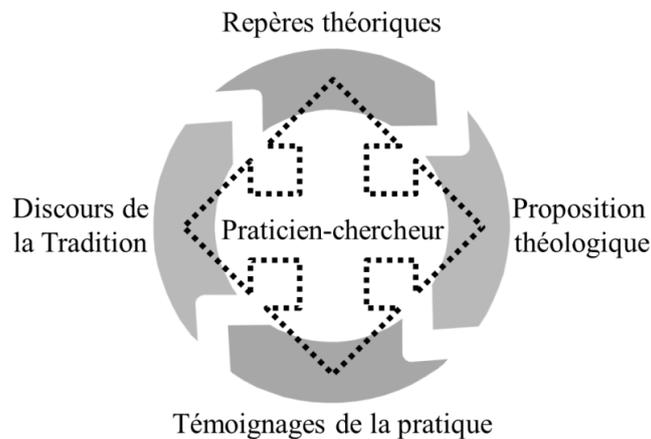
Il faut référer ici à Dieu, à son Esprit ou à sa Parole, pour que la proposition théologique n'effectue pas simplement la somme rationnelle des observations et des réflexions effectuées, mais qu'elle en tire une véritable réponse à ce qu'elle croit être l'initiative divine au sein de la pratique. Nous sommes ici au plan d'une foi qui confesse ce qu'elle croit entendre, à savoir la Parole d'un Autre qui lui est spécifiquement adressée en un temps et en lieu précis du monde, ceux qui sont concernés par la pratique à l'étude, et qui entend répondre à cette Parole de façon responsable, c'est-à-dire engageante.

On parlera d'autorité dès lors qu'on se trouvera devant une parole neuve, personnelle, pertinente, offerte à la reconnaissance de la communauté. Dans quelle mesure cette parole fera effectivement autorité, il n'appartient pas à son auteur d'en juger : ce jugement appartient (heureusement !) à la communauté.

L'enjeu éthique apparaît ici clairement : non pas seulement se prononcer sur la pratique depuis quelque non-lieu de l'objectivité scientifique, mais en répondre plutôt de façon responsable, devant une communauté et ultimement devant Dieu même, à partir d'une position qui s'est précisée et vraisemblablement transformée en cours de recherche. Zachée doit descendre de son observatoire pour recevoir chez lui celui qui l'interpelle d'en bas, du terrain (Lc 19).

20 Voir notamment E. GRAHAM *et al.*, *Theological Reflections: Methods*, London, SCM Press, 2005 ; EAD. *et al.*, *Theological Reflections: Sources*, London, SCM Press, 2008.

Penser la théologie pratique à partir de la notion d'autorité permet d'en éclairer la visée essentielle : proposer une parole créatrice au sein d'un espace et d'un temps concret du monde. Cela permet également d'apercevoir les facteurs en jeu dans ce mouvement : le praticien-chercheur, les témoignages de la pratique, les repères théoriques, les discours de la Tradition, la proposition théologique (voir la figure ci-dessous). À chacun de ces éléments correspondent des enjeux éthiques que l'on n'a pu qu'esquisser au passage.



En fin de compte, une proposition théologique ne fait autorité que dans la mesure où elle obéit elle-même à l'autorité de la Parole de Dieu, c'est-à-dire où elle répond de façon créatrice à cette Parole à même une pratique concrète. « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu, et qui la mettent en pratique (*poiountes*) » (Lc 8, 21). La théologie pratique participe ainsi de cette *poiesis* de la foi qui sert l'advenue de l'autre, ce qui donne sa juste perspective à toute autorité : « L'amour (...) est la faculté ou la force d'aider l'autre et les autres à parvenir à leur être propre et à leur pouvoir-être propre. La juste autorité se rend superflue »²¹.

21 J. BLANK, « Le concept du "pouvoir" dans l'Église. Perspectives néotestamentaires », dans *Concilium* 217, 1988, p. 23-24.

Résumé

Cet article réfléchit aux dimensions d'autorité inhérentes à l'écriture en théologie pratique, et à leurs incidences éthiques. Il analyse d'abord le concept d'autorité dans la ligne des considérations étymologiques proposées par Hannah Arendt et Émile Benveniste. Il étudie ensuite les aspects d'autorité liés aux différents facteurs de l'écriture théologique que sont le praticien-chercheur, les témoignages de la pratique, les repères théoriques, les discours de la Tradition et la proposition théologique elle-même.

Abstract

The writing of practical theology entails many authority dimensions. This contribution explores these dimensions and their related ethical issues. The analysis of the concept of authority profits from etymological considerations drawn from the works of Hannah Arendt and Emile Benveniste. Authority dimensions and ethical issues are brought to light in relation to different factors in the writing of practical theology: the practitioner-researcher, testimonies from the practical field, theoretical references, traditional discourses and the theological proposal itself.

La théologie pratique : un parcours initiatique qui transforme pouvoir et autorité

Yves GUÉRETTE

L'exercice de l'autorité et d'une certaine forme de pouvoir sont nécessaires et légitimes dans l'agir pastoral. Il n'en demeure pas moins que les abus et les dérives liées à leur exercice demeurent des réalités qui représentent trop souvent de flagrants contre-témoignages à l'Évangile. En Christ, l'inclinaison exacerbée au pouvoir et à la force rencontre l'abaissement et le service désintéressé de soi. En lui, l'autoritarisme est confronté au mouvement de la désappropriation et à une autorité reçue la part d'un autre.

Il leur dit : Les rois des nations dominent sur eux, et ceux qui exercent le pouvoir sur eux se font appeler Bienfaiteurs. Mais pour vous, il n'en va pas ainsi. Au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui sert. (Lc 22, 25-26)

Ce n'est que dans la figure du Maître et Seigneur que les différents acteurs de l'agir pastoral peuvent envisager exercer non pas leur pouvoir ni leur autorité mais bien le pouvoir et l'autorité dont ils sont faits participants.

Je souhaite situer mes propos dans l'environnement spécifique de la mise en œuvre et du déploiement de la théologie pratique puisque celle-ci concerne le plus souvent l'agir pastoral. J'avancerai que le travail de la théologie pratique peut conduire à la conversion de l'exercice du pouvoir et à l'apport d'une nouvelle autorité chez le chercheur.

La théologie pratique est à l'évidence une réalité pluriforme. Plusieurs modèles sont disponibles en fonction des différentes manières de considérer la nature d'une pratique et surtout en fonction de la manière d'engager le rapport dynamique entre la théologie et la pratique. À l'Université Laval à Québec, l'orientation

privilegiée, voilà plus de douze ans, fait le pari d'engager l'acte de théologie pratique à partir du terrain d'intervention et de la pratique originale de chaque étudiant et de chaque chercheur. Le chercheur-praticien s'inscrit dans une recherche qui doit être théologique de part en part ; non seulement au plan méthodologique et au plan théorique mais aussi, pourrions-nous dire, au plan humain puisque que le chercheur s'investit dans un processus de recherche qui le traversera lui-même, nous l'espérons, de part en part. Pour nous il ne s'agit pas seulement d'une recherche appliquée mais aussi d'une recherche impliquée.

Dans un premier temps, je présenterai quelques repères étymologiques ainsi que des rapports possibles à l'autorité et au pouvoir au sein de l'agir pastoral. J'interpréterai par la suite notre démarche en théologie pratique dans le faisceau du cadre conceptuel des rites de passage et du processus d'initiation. Ceci mettra en lumière comment le chercheur-praticien est convoqué à non seulement réviser mais aussi à transformer son propre rapport au pouvoir et à l'autorité par la recherche dans la discipline de la théologie pratique.

Pouvoir et autorité : concepts et rapports à l'agir pastoral

Différents rapports au pouvoir et à l'autorité peuvent être entretenus par les individus qui exercent diverses responsabilités. Or, certains types de rapports engendrent parfois d'importants litiges lorsqu'ils sont nourris par les dérives de l'autoritarisme et par l'intérêt du pouvoir. L'agir pastoral n'est pas exempt d'ambiguïtés à cet égard. Lorsqu'un individu ou qu'un groupe *s'emparent* de l'autorité et du pouvoir, heurts et malheurs risquent de se conjuguer tôt ou tard.

Le concept de 'pouvoir' : étymologie, possibilités et dérives dans l'agir pastoral

La définition et l'étymologie du mot pouvoir nous placent devant une pluralité de sens et de déclinaisons. Ce mot provient du latin populaire *potere* qui signifie 'être capable de' et renvoie à la capacité de faire et de poser des actes. Il provient aussi du latin classique *posse* qui évoque 'la force de'¹.

1 C. MACCIO, *Autorité, Pouvoir, Responsabilité : du conflit à l'affrontement, la prise de décision*, Lyon/Paris, Chronique sociale de France/Éd. du Cerf, 1980, p. 40.

Si le pouvoir est nécessaire à toute action et qu'il est souvent légitimé par une autorité qui le délègue, il arrive que certaines organisations ou que certains individus s'octroient eux-mêmes leur propre légitimité. On peut alors se saisir du pouvoir dans l'intention de diriger arbitrairement le déroulement des événements et des situations tout autant que la destinée d'autres individus. En raison de la puissance qui peut lui être associée et de l'accroissement de l'influence qu'il peut offrir, l'attrait du pouvoir engendre à l'occasion des comportements et des attitudes manifestant de l'emprise, de l'ascendance voire de la domination sur le déroulement d'événements et/ou sur les personnes. Selon cette dernière acception, le pouvoir sera plutôt perçu comme une contrainte négative et même menaçante pour la liberté et l'épanouissement des individus qui le subissent.

Si l'agir pastoral permet de disposer d'un pouvoir de service et d'action, il n'en demeure pas moins que la ligne de crête qui sépare le service désintéressé de l'engagement intéressé est difficile à discerner. Une certaine quête de conservation et d'accroissement de pouvoir est parfois plutôt explicite et à d'autres occasions beaucoup plus ténue et difficile à percevoir. Quels sont les motifs qui permettent de comprendre la ou les sources de l'intérêt de détenir et d'élargir son pouvoir dans la sphère ecclésiale ? S'il existe certainement une pluralité de motifs, il n'en demeure pas moins que le désir plus ou moins secret de reconnaissance par ses pairs, l'appétence de puissance, la nécessité de nourrir un égo parfois boulimique, le doute sur ses qualités et ses aptitudes et certaines carences affectives peuvent alimenter le besoin de s'établir dans des rapports de pouvoir. De même, l'inquiétude et la peur des échanges interpersonnels, l'angoisse des rapports égalitaires et de la saine confrontation peuvent conduire à se réfugier dans des rapports de force et même de coercition avec les individus de son entourage. On assistera alors à la mise en scène de jeux de pouvoir habilement menés par le contrôle des autres, la séduction et parfois même la manipulation².

Du bénévole à qui l'on a confié une responsabilité précise jusqu'aux responsables paroissiaux et diocésains, tous peuvent tomber dans le piège de l'attrait du pouvoir et à partir de là se transformer en gardien plus ou moins intransigeant de l'orthodoxie, édicter sans consultation les cadres et les balises, décider unilatéralement, diriger avec plus ou moins d'intransigeance et corriger à

2 S. FAMERY, *L'empathie : l'art d'être en relation*, Paris, Eyrolles, 2013.

la moindre erreur. Le pouvoir mal exercé ou égocentré peut conduire à la déshumanisation des relations et des structures. Or, les jeux du pouvoir ne sont pourtant pas toujours aisés à reconnaître. En effet, l'emprise du pouvoir arrive parfois à très bien se dissimuler. Il revêt à l'occasion les appareils de la connaissance, de la saine communication et même de l'amour par tous les jeux de rôles intéressés et orientés qu'il engage! Sous les habits des meilleures intentions, sous les discours empreints de vertu et de dévouement et sous les actions parfois remarquables, en raison du don tellement généreux en investissements personnels de toutes sortes, se cachent à l'occasion des intentions secrètes plus ou moins conscientisées.

Le concept d'autorité : étymologie, possibilités et dérives dans l'agir pastoral

Étymologiquement, le mot autorité vient du latin *auctoritas*³ qui signifie acteur et, dans la même famille, de *augere* qui signifie augmenter, faire croître⁴. Max Weber distingue trois types d'autorité. Tout d'abord, l'autorité traditionnelle fondée sur la tradition et la transmission héréditaire. Puis, l'autorité rationalisée

3 « Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, 'augmenter', et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation. Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les *patres*, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison les *maiores*. L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des *auctores imperii Romani conditoresque*, selon la formule de Pline, de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants. L'autorité, au contraire du pouvoir (*potestas*), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants (...). Pour comprendre plus concrètement ce que voulait dire le fait de détenir l'autorité, il n'est pas inutile de remarquer que le mot *auctores* peut être utilisé comme le contraire de *artifices*, qui désigne les constructeurs et fabricateurs effectifs, et cela précisément quand le mot *auctor* signifie la même chose que notre 'auteur' ». Cf. H. ARENDT, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 160-161.

4 En entamant cette section sur l'autorité, on ne saurait passer sous silence la crise de l'autorité qui traverse l'Occident. L'autorité, perçue comme une menace à la liberté individuelle demeure toutefois dans une certaine mesure une énigme selon les mots de Renaut. Cf. A. RENAUT, *La fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, 2004. On consultera l'essai sur l'autorité de Hannah Arendt, notamment le chapitre troisième. Pour Arendt, la question n'est pas « qu'est-ce que l'autorité ? », mais plutôt « que fut l'autorité ? » H. ARENDT, *La crise de la culture*, op. cit. On verra aussi R. SENNET, *Autorité*, Paris, Fayard, 1982 ; G. MENDEL, *Une histoire de l'autorité ; permanence et variations*, Paris, La Découverte, 2003.

et légale fondée sur le bienfondé de la légalité des règles et du devoir de commandement de ceux qui détiennent le pouvoir. Enfin, l'autorité charismatique qui repose sur la perception positive et certainement empreinte d'une très haute estime d'un individu ou d'un groupe envers une personne que l'on revêt d'autorité⁵.

Richard Sennet affirme que « lorsque quelqu'un possède une force et s'en sert pour guider les autres en leur imposant une discipline, en modifiant leur comportement au nom d'une norme supérieure »⁶, nous sommes alors en présence d'un des éléments essentiels de l'autorité. L'autorité fait donc croître. Elle fait croître le pouvoir et l'humanise en l'orientant vers un bien commun. Elle fait croître l'autonomisation des individus et confirme leur liberté⁷. Le philosophe et sociologue français Alain Renaut affirme quant à lui que pour que l'autorité puisse surgir, il est nécessaire que deux conditions soient réunies :

La première de ces conditions est nécessaire, mais pas suffisante : il y a autorité lorsque, dans un espace social quelconque, politique, scolaire, familial ou autre, s'instaure une relation où s'exprime une inégalité de pouvoir entre un pôle qui apparaît comme le lieu d'un pouvoir et un autre pôle sur lequel ce pouvoir s'exerce. Pas d'autorité sans pouvoir : condition qui, toutefois, ne saurait suffire, tant il est vrai qu'il se trouve de nombreux pouvoirs sans autorité. (...) Pour qu'une relation d'autorité s'établisse, il faut en fait qu'à l'inégalité de pouvoir s'ajoute une dimension supplémentaire, qui est précisément celle de l'autorité dans tout ce qu'elle peut avoir d'énigmatique⁸.

Sans vouloir élucider ce que, selon Renaut, l'autorité peut avoir d'énigmatique, Richard Sennet précise que de manière plus générale :

[l'autorité] consiste en une tentative pour interpréter les conditions du pouvoir, pour attribuer un sens, par le biais d'une

5 M. WEBER, *Sociologie de la religion*, coll. Champs 718, Paris, Flammarion, 2006.

6 R. SENNET, *Autorité*, op. cit., p. 28-29.

7 A. BILHERAN, *L'autorité*, Paris, Armand Collin, p. 32. Voir aussi l'excellent article de D. MARGUERAT, « Autorité », dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER, *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 250.

8 A. RENAUT, *La fin de l'autorité*, op. cit., p. 42-43.

*définition de la force, aux conditions de la domination et de l'influence*⁹.

C'est ce travail d'interprétation et de sens qui caractérise l'autorité. Dès lors, on le devine, l'autorité pourra s'incarner de différentes manières en fonction de son interprétation et du sens qui lui est attaché. Charles Maccio propose trois manières d'incarner l'autorité : la première provient de l'autoritarisme, la seconde en se faisant 'auteur' de soi-même, en construisant sa propre personnalité à travers ses responsabilités et ses différents rôles sociaux et, la troisième, en permettant aux autres d'être 'auteur' d'eux-mêmes.

*[Cette troisième forme d'autorité] suppose aussi de devenir conscient du poids de cette autorité sur autrui : soit nous pouvons construire notre personnalité au détriment d'autrui, soit l'autre, au lieu d'être un moyen pour notre développement personnel, pourrait devenir un objectif d'épanouissement réciproque. Notre capacité d'être devrait permettre aux autres de devenir auteur d'eux-mêmes. Certes, si nous sommes conduits à leur permettre d'être, c'est qu'ils sont dépendants de nous. L'autorité devient alors une pédagogie d'évolution des autres vers leur autonomie*¹⁰.

On parlera de dérive d'autoritarisme lorsque l'autorité s'érige en système ou en valeur suprême. L'expression est utilisée en science politique pour désigner un système de domination. À cet égard, la philosophe Annah Arendt affirme :

*Puisque l'autorité requiert toujours l'obéissance, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Pourtant, l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition ; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. (...) S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par arguments*¹¹.

Dans le même sens, le sociologue Louis Moreau de Bellaing précise le lien entre pouvoir et autoritarisme en ces termes :

*L'autoritarisme érige en un système, en une systématique pour lui immédiatement légitime, le rabattement de l'autorité sur le pouvoir, notamment de contrainte*¹².

9 R. SENNET, *Autorité, op cit.*, p. 31-32.

10 C. MACCIO, *Autorité, Pouvoir, Responsabilité, op cit.*, p. 12-13.

11 H. ARENDT, *La crise de la culture, op cit.*, p. 123.

12 L.M. DE BELLAING, *Quelle autorité aujourd'hui ? Légitimité et démocratie*, Issy-les-Moulineaux, ESF éditeur, 2002, p. 145.

Dans l'agir pastoral, on rencontre évidemment plusieurs individus qui 'font autorité'. Assumant des responsabilités à divers degrés dans l'institution, ils sont reconnus en raison de leurs qualités humaines et le plus souvent en raison de leur attention toute particulière aux personnes et aux situations au sein desquels ils évoluent. Leur autorité permet le rassemblement, l'accueil et la rencontre sans gommer les différences, la fédération des forces et des dons et, de manière plus globale, elle contribue à l'édification du Corps du Christ. Cependant, la tentation de basculer de l'autorité vers l'autoritarisme est aussi présente dans l'agir pastoral. De manière allégorique, on entend les mots du serpent séducteur s'adressant à l'Ève : « Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal » (Gn 3, 5). Usurpation de l'autorité divine, tentation inhérente au désir profondément inscrit dans le cœur de l'homme de se justifier par lui-même et de s'ériger en maître et seigneur de sa propre existence et par extension, de celle des autres. L'autoritarisme est engendré par l'intérêt du contrôle, par la difficulté de composer avec l'altérité des personnes et la complexité des situations et par la difficulté d'assumer la réciprocité inhérente à toute relation. L'autoritarisme érige une tour qui permet de s'élever au-dessus des situations et des autres individus. Comment s'opère le passage éventuel de l'autoritarisme vers l'autorité ? Le plus souvent par le retournement intérieur, par une prise de conscience de ses modes d'être et de faire empreinte de lucidité et par le dépouillement de soi et la reconnaissance de ses réflexes égocentrés. Il s'agit en fait d'une véritable traversée qui exige que le sujet accepte de se déposséder du pouvoir qui l'obnubile et qu'il fasse l'expérience d'une certaine conversion. Pour le croyant, c'est certainement ici qu'intervient la grâce qui peut conduire à l'accueil d'un surcroît de sainteté. « Car tout homme qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé » (Lc 18, 14).

***La théologie pratique : un rite de passage pour une
incorporation renouvelée dans une nouvelle situation
sociale et religieuse***

Sans vouloir ni prétendre associer intimement et exclusivement l'acte de théologie pratique à un rite de passage, ce dernier concept pourra cependant nous aider à décrire une partie du processus de transformation qui s'y opère. Pour aborder le concept de rites de passage, je m'inspirerai librement des travaux de

l'ethnologue français Arnold van Gennep et de sa présentation des rites de passage selon une structure tripartite : « une phase de séparation vis-à-vis du groupe ; une phase de mise en marge (ou 'liminale') ; une phase de réintégration (ou 'agrégation') au sein du groupe, dans une nouvelle situation sociale »¹³.

La séparation

Selon van Gennep, la première étape d'un rite de passage consiste en la séparation du sujet d'avec le groupe qui jusqu'alors lui servait de référence. Il s'agira d'une mise à distance qui, dans le cas de l'initiation comporte une « mise à mort du novice à son enfance ou à sa vie profane »¹⁴. Cette première étape est donc orientée vers la projection d'une nouvelle naissance qui impose la mort à une ancienne vie, à une ancienne manière relationnelle d'habiter l'univers social. Il s'agit d'un temps d'épreuve au sens où ce temps apporte une profonde insécurité, introduisant l'individu dans un univers qui lui est étranger, où il devra consentir à perdre ses repères et, ce faisant, rompre avec ce qui lui était jusqu'alors familier.

En théologie pratique, le passage de l'état de praticien à celui de chercheur-praticien engage une surprenante mais non moins véritable séparation. Bien que dans le modèle qui nous intéresse ici, le chercheur-praticien ne se coupe pas, à strictement parler, de sa pratique et qu'il continue justement d'y évoluer, son positionnement par rapport aux autres praticiens avec lesquels il intervient sera influencé par son nouveau statut de chercheur. Une

13 N. SINDZINGRE, « Rites de passage », dans *Encyclopædia Universalis*, www.universalis-edu.com/acces/bibl.ulaval.ca/encyclopedie/rites-de-passage (27/5/2014). Le modèle d'Arnold Van Gennep est aujourd'hui amendé par plusieurs ethnologues. Luc de Heusch note que « tous les rituels n'obéissent pas à la structure syntagmatique décrite par A. Van Gennep. Cet illustre pionnier eut le mérite néanmoins d'attirer l'attention sur un certain nombre de caractéristiques formelles de la transitivité socio-biologique, mais la dynamique des rites de passage n'est décidément pas, comme il le pense, un mouvement constant entre le monde sacré et le monde profane ». Cf. L. DE HEUSCH, « Rites de passage et cosmologie en Afrique australe », dans P. CENTLIVRES et J. HAINARD (DIR.), *Les rites de passage aujourd'hui*, Actes du colloque de Neuchâtel 1981, Lausanne, L'âge d'homme, 1986, p. 66. S'appuyant sur les travaux de van Gennep, l'ethnologue français Abel Pasquier parlera plutôt des trois temps suivants afin de définir les trois étapes de toute initiation : la rupture, la réclusion et la transfiguration. Cf. A. PASQUIER, *L'expérience initiatique dans le monde contemporain* dans *Christus*, 158, 1993, p. 141-145.

14 A. PASQUIER, *L'expérience initiatique*, *op cit.*, p. 142.

nouvelle asymétrie s'installera assez spontanément et sa posture d'investigateur-acteur l'engagera dans une certaine distanciation et parfois même une certaine mort symbolique à la perception qu'il avait jusqu'alors de son rôle dans son groupe et des membres de son groupe par rapport à lui-même.

La mise en marge

Après avoir vécu une première mort de manière symbolique par le rite de séparation, c'est maintenant par le rite de la mise en marge du clan que l'individu vivra l'expérience d'une préparation à une nouvelle naissance. « Sorte de gestation pour l'être nouveau qui se prépare à naître... »¹⁵. Cette expérience tiendra compte de la globalité des changements qui affecteront maintenant sa façon de s'identifier lui-même et de se situer dans le clan.

La réclusion désigne cet espace transitoire, ce seuil entre la mort et la vie qui ont partie liée. Les rites initiatiques gèrent cet « entre-deux » en faisant vivre aux novices un temps de clôture, de mise à l'écart, hors de l'univers ordinaire et profane. Dans un retour symbolique au chaos primitif, sorte de « *regressus ad uterum* », ils expérimentent le chaotique, l'instable, l'ailleurs qui les rendent capables de dominer la nature. C'est un temps de remise en cause radicale de l'ordre instauré pour lui redonner toute sa vigueur¹⁶.

Cette étape de mise en marge ou de réclusion comportera elle-même trois composantes : celle des sévices corporels, celle de la « re-socialisation » et celle de l'initiation à l'univers mythique du groupe de nouvelle appartenance.

En ce qui a trait au travail du chercheur-praticien en théologie pratique, plusieurs composantes d'une véritable mise en marge sont repérables. Nous présenterons ici trois types de mise en marge ou plutôt de mise à distance : une mise à distance par rapport à sa pratique (1), une mise à distance par rapport à soi-même (2) et une mise à distance et une révision de son univers symbolique (3).

Une mise à distance par rapport à sa pratique

Lorsqu'un individu s'investit dans une pratique de manière bénévole ou professionnelle, son engagement peut rapidement

15 T. SANNON et R. LUNEAU, *Enraciner l'Évangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi*, Paris, Cerf, 1982, p. 47.

16 A. PASQUIER, *L'expérience initiatique*, *op cit.*, p. 143.

revêtir une connotation fortement identitaire. En effet, la fonction qu'un individu occupe contribue à la définition de son rang social et appelle le type de notoriété publique qui devrait lui être attribuée en fonction des pouvoirs et de l'autorité qui lui sont conférés par son engagement ou son travail *au service* d'un groupe ou de la société. La reconnaissance de ses pairs ainsi que son expertise peuvent l'établir dans une certaine impression de maîtrise et de contrôle de la pratique et même jusqu'à un certain pouvoir égo-centré bien que celui-ci puisse être plus ou moins avoué ou avouable.

L'exercice rigoureux et exigeant pour le chercheur-praticien de se saisir de sa pratique de manière scientifique, à l'aide d'une ou de plusieurs méthodes de recherche qualitative, le convoque à une première mise à distance. Par l'analyse plus spécifique de l'une des dimensions ou de l'un des accents de sa pratique, il peut être conduit à la découverte de traits, de composantes, de dynamiques et de transactions qui lui étaient jusqu'alors plus ou moins perceptibles entre les individus investis dans sa pratique et dans les processus qui l'organisent ou la structurent. Cette première mise à distance permet au chercheur-praticien d'observer, d'analyser et d'appréhender sa pratique avec une objectivation nouvelle et propose, dans plusieurs cas, une dissociation libératrice. Qu'est-ce à dire ? L'observation, l'analyse et l'interprétation de données recueillies par la méthode qualitative permettent de mettre la pratique devant soi et d'accentuer ou d'accroître le rapport nécessaire d'altérité entre le praticien et sa pratique. Un espace se crée entre le deux. Cet espace quasi salutaire permet au praticien de se confronter à la complexité de sa pratique et à la sophistication de son environnement et au final peut conduire à une posture paradoxale de plus grande démaîtrise. Le pouvoir plus ou moins égo-centré que pouvait secrètement chérir le praticien est mis à mal par son rapport, en voie de renouvellement, à sa pratique qui peut dès lors de plus en plus difficilement être considérée comme une extension de lui-même. Sa pratique pourra de plus en plus être envisagée comme une réalité distincte et posée devant lui avec une altérité accrue.

Une mise à distance par rapport à soi-même

Même si un chercheur-praticien n'entretenait aucun rapport identitaire avec sa pratique – ce qui nous apparaît difficile à concevoir – il n'en demeure pas moins partie prenante et même un élément ou une composante décisive. En choisissant de soumettre sa pratique à l'analyse scientifique, il s'expose lui-même à

l'observation, à l'analyse et à la réinterprétation, dans la mesure où il peut y consentir. Conséquemment, le chercheur-praticien est convoqué à une inévitable mise à distance par rapport à la perception qu'il a de lui-même au sein même de sa pratique en processus de révision et de réinterprétation. Ce pari n'est pas pourtant jamais nécessairement gagné à l'avance. Le chercheur-praticien peut faire le choix de demeurer l'observateur des transformations et même se faire l'initiateur des transformations sur sa pratique, sans plus. Cette posture apparaît beaucoup moins menaçante et compromettante. Qui plus est, il pourrait alors conserver intact et même accroître son pouvoir et même le type d'autorité qu'il a développé au fil du temps par le biais de sa pratique. Cependant, j'ose affirmer que toute transformation profonde d'une pratique ne peut s'opérer sans la transformation de ses artisans. Ou bien on considère que l'on doit exclusivement travailler sur les structures et les cadres de la pratique ou bien on consent à ce que toute transformation pertinente ne peut s'opérer sans une transformation des agents et des praticiens qui choisissent d'intervenir et d'agir de manière renouvelée au sein de la pratique. Quelles transformations adviennent les premières ? Celles des acteurs ou celles apportées aux structures ? Difficile à dire puisqu'elles doivent le plus souvent advenir les unes par les autres.

***Une mise à distance par rapport à la tentation de
l'induction de sens religieux à sa pratique : la conversion
du praticien-chercheur.***

Qu'il travaille sur une pratique issue du domaine ecclésial ou à l'extérieur du champ religieux, le chercheur-praticien en théologie pratique peut être tenté de chercher un sens religieux à sa pratique et, par la suite, procéder à son induction comme clé interprétative. Faire acte de théologie pratique consisterait alors à poser sur la pratique un déterminant religieux ou spirituel préexistant et, par couches superposées ou par strates, construire un discours où le religieux serait comme le dernier étage de l'édifice ou encore comme la toiture coiffant le tout. On aura pu alors accomplir un travail minutieux pour cerner et appréhender la pratique, interpréter les données recueillies à l'aide de la mise en œuvre de l'une ou l'autre méthode qualitative et chapeauter le tout d'un dire à teneur théologique qui devrait donner une heureuse 'odeur' à l'ensemble de la démarche.

Pour qu'une recherche soit théologique de part en part, il est d'abord impératif que sa méthode soit théologique de part en part,

sur le plan théorique d'abord. Mais il est tout aussi impératif que le chercheur-praticien s'investisse tout au long du parcours de recherche dans un véritable apprentissage qui est d'abord fait d'écoute et de réception des traces et des signes de la révélation dans sa pratique. C'est particulièrement cette écoute qui se communiquera, comme un écho ou une résonance, dans un dire théologique nouveau. Pour ce faire, ce n'est pas seulement la pratique qui devra être scrutée, interprétée et théologisée. Le chercheur-praticien, acteur dans la pratique, devra se scruter lui-même, se 'réinterpréter' et se laisser traverser par le dire théologique en travail et en gestation. Redisons-le une fois de plus : pour nous il ne s'agit pas seulement d'une recherche appliquée mais aussi d'une recherche impliquée. Il ne s'agit donc pas seulement de produire un discours théologique à partir d'une pratique extérieure à soi-même mais de risquer un discours sur Dieu à partir du jeu et des transactions entre les différents acteurs, les contextes, les enjeux et les drames qui composent la pratique. Le chercheur-praticien ne devrait jamais sortir indemne d'un tel processus et devrait être le premier sujet traversé de part en part par le dire théologique.

Le parcours de la théologie pratique engage donc une mise à distance par rapport au préconstruit et aux expressions et conceptions convenues du discours théologique du chercheur-praticien. Cette mise à distance offrira les conditions favorables à la reprise et à la réinterprétation théologique, au risque heureux de la pénétration surprenante du mystère de Dieu. La mise à distance devrait engendrer la transformation du discours et donc du sujet qui le produit. Celle-ci passe souvent par le changement de posture dans le rapport au pouvoir et à l'autorité du praticien. Par la transformation de sa posture et peut-être même de son identité d'intervenant, il pourra choisir de s'investir avec une liberté accrue, voire inédite. Dans le cas d'un processus de conversion, le chercheur-praticien pourra épouser un nouveau rapport au pouvoir selon une éventuelle dépossession, un dépouillement et une démaîtrise qui permettent de s'engager aux œuvres du Royaume à la manière d'un serviteur de plus en plus quelconque.

Ainsi de vous ; lorsque vous aurez fait tout ce qui vous a été prescrit, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles ; nous avons fait ce que nous devions faire. (Lc 17, 10)

L'agrégation

La troisième et dernière étape d'un rite initiatique est l'agrégation. C'est à ce moment que le nouvel initié réintègre le

clan. Une réalité profondément nouvelle l'habite : il n'est plus le même être. Il a changé de statut social et le clan le lui signifiera de diverses manières, notamment par les rapports nouveaux que les autres entretiendront avec lui dorénavant. Fêtes, chants et danses marquent son accueil dans le clan qui devra aussi, selon le rituel, lui réapprendre symboliquement toutes les fonctions vitales et les liens avec ses pairs pour bien signifier la gravité et les impacts multilatéraux de ce qu'il vient de traverser : une nouvelle naissance.

Au terme de sa recherche, le chercheur-praticien est confronté à l'enjeu de la transformation plus étendue de la pratique et se pose devant lui le défi d'apporter une vision « rethéologisée » ou nouvellement théologisée à la pratique. Sans transformation de la pratique, la théologie pratique sera tronquée et sa fécondité en partie remise en question. L'agrégation en théologie pratique concerne le retour à la pratique. Il s'agit là d'une étape cruciale qui ne saurait être envisagée de manière naïve. La réinsertion du chercheur-praticien sur son terrain d'intervention commande la mise en place d'une stratégie d'agrégation. Habituellement à la charge du groupe dans l'initiation plus traditionnelle, ici, elle est plutôt à la charge du chercheur lui-même. Il doit se soucier de sa réinsertion dans son milieu en tentant de prévenir ou à tout le moins d'être conscient des tensions qui seront possiblement occasionnées par son nouveau statut de chercheur, par certains préjugés taxant la recherche d'être décrochée du terrain, par l'insécurité d'autres praticiens par rapport aux compétences nouvellement acquises par le chercheur-praticien, par le non désir de plusieurs de s'attaquer à la transformation des pratiques, etc.

Comment assumer les divers types de résistances au changement ? Comment apprécier les diverses interactions et transactions dans l'organisation et y assumer un rôle ou une posture transformée ? Comment engager le changement de manière active en demeurant foncièrement respectueux des individus en place ? Comment favoriser la réception de la nouveauté alors qu'il peut y avoir une certaine méfiance à l'égard du chercheur-praticien qui aura dû, pour un temps, prendre certaines distances par rapport à l'organisation afin de conduire sa recherche ? La nouvelle agrégation demeure une étape délicate et mérite d'être soignée. Or, si le processus de recherche a été orienté vers l'accroissement du pouvoir et l'acquisition d'une nouvelle autorité, il se peut que ces intérêts sapent l'agrégation et l'apport fécond du chercheur-praticien. Si le chercheur-praticien réinvestit son terrain d'intervention avec la

perception qu'une nouvelle autorité devrait lui être plus ou moins automatiquement octroyée, il pourra rencontrer une amère déception. Au contraire, l'abandon du pouvoir pour lui-même par le chercheur-praticien et la réception d'une autorité nouvelle et légitimée par les pairs pourront ouvrir différentes possibilités à la diffusion des résultats de la recherche et à leurs possibles impacts pluriels et transformateurs sur les pratiques. Sans une conversion par la mise à distance et la réinterprétation théologique du pouvoir et de l'autorité, l'agrégation du chercheur-praticien sera non seulement risquée mais aussi possiblement menacée d'échec.

Conclusion : la théologie pratique comme un possible processus de conversion

La Commission internationale de théologie précisait en 1992 que si la théologie « poursuit une vraie sagesse par son étude du mystère de Dieu, elle reconnaît la priorité absolue de Dieu ; elle ne cherche pas à posséder Dieu mais à être possédée par lui »¹⁷. Se laisser posséder par Dieu exige une dépossession première : l'abandon de la présomption du pouvoir et d'une autorité toujours en proie à la tentation subversive et insidieuse de l'autoritarisme. Comme le souligne Daniel Marguerat :

*L'autorité n'a jamais une fin en soi. Elle renvoie à un ordre, à un système de valeurs, à une vision de l'humain, à une origine. De quelles valeurs se nourrit l'autorité ? Que veut-elle perpétuer ? Cette interrogation conduit au registre théologique, à commencer par la subversion qu'introduit Jésus de Nazareth*¹⁸.

Faire théologie pratique, c'est mettre le « récit de notre pratique », ses enjeux, ses protagonistes et ses visées en dialogue avec les récits de déplacement et de révélation de ceux et celles qui nous ont précédés dans l'histoire du salut. *Nous qui pensions ceci ou cela sur Dieu et sur nous-mêmes...* et nous avons découvert qu'il en est tout autrement... *Nous qui pensions qu'il était là...* et nous avons découvert qu'il était ailleurs... C'est le témoignage de la découverte déroutante du souffle ténu de Dieu alors qu'Élie était à la grotte ; c'est le témoignage percutant des disciples d'Emmaüs qui rencontrent le Ressuscité de manière bouleversante sur leur route ; c'est le témoignage de tous les acteurs de la Bible qui pénètrent le mystère de Dieu et s'y rendent présents. Tout est en

¹⁷ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères*, 2012, 99. Sur le site du Vatican.

¹⁸ D. MARGUERAT, « Autorité », *op. cit.*, p. 253.

mouvement dans la Bible : l'unique et essentiel mouvement du salut, le passage de la Pâques, celui du vendredi au dimanche matin.

Le chercheur-praticien qui redevient un praticien-chercheur au terme de son parcours ne devrait plus être tout à fait le même par rapport aux postures intellectuelle, professionnelle et même affective qui étaient siennes au début de son périple. Il devrait être dorénavant porteur des profondes transformations que son itinéraire lui ont fait expérimentées, être inscrit dans un véritable processus de maturation non nécessairement achevé et surtout être revêtu d'une nouvelle identité. Voilà autant de conséquences possibles résultant du processus initiatique. S'il se risque au travail théologique, c'est véritablement à une possible conversion qu'il s'exposera : une identité convertie. La séparation puis la mise à distance par rapport à sa pratique, à lui-même et à son univers conceptuel l'ont engagé dans une mort symbolique à son environnement et à ses pratiques antérieures, à lui-même et à certaines représentations de Dieu. C'est cette mort symbolique qui permet l'accueil de la grâce vivificatrice du passage du souffle divin, de l'accueil du surgissement intérieur de la Parole et de l'entrée dans le mystère de l'amour du Père. Une mort qui ouvre sur un passage, une traversée qui conduit vers une autre rive. Déplacé, remis salutairement en mouvement, saisi par l'écoute de la parole des autres, de sa propre parole et celle du Tout-Autre, il pourra encore mieux percevoir la nature du pouvoir tel que le propose l'Évangile et celle de l'autorité renouvelée en Jésus-Christ dans l'ultime passage de la Pâques.

Résumé

L'autorité et le pouvoir dans l'agir pastoral doivent être exercés avec une lucidité toute particulière afin de ne pas verser dans l'autoritarisme et dans les abus. La recherche en théologie pratique peut permettre une profonde révision des modes d'exercice de l'autorité et du pouvoir du chercheur/praticien par sa mise à distance par rapport à lui-même, sa pratique et à son univers symbolique. S'il est conduit à la manière d'un processus initiatique, le parcours de théologie pratique pourra contribuer à faire endosser au chercheur/praticien une identité dont l'autorité et le pouvoir seront nouvellement ancrés.

Abstract

Authority and power in pastoral care must be exercised with particular lucidity to rule out authoritarianism and abuse of power. Research in practical theology facilitates an in-depth reconsideration as to how the researcher/practitioner can duly exercise power and authority. Indeed, research in practical theology seeks to critically distance the practitioner from him/herself, from his/her practice and from the theology implicit in his/her symbolic horizon. Engagement in practical theology, understood as an initiatory process, helps the researcher/practitioner endorse/invest a revised identity in which authority and power are reassessed.

PARTIE II

Exercice de l'autorité en Église

La difficulté de l'autorité biblique dans les conflits d'interprétation

Élisabeth PARMENTIER

Quand les circonstances de la vie, les réalités socio-culturelles et l'évolution du monde mettent au défi les affirmations bibliques, comment les chrétiens et les Églises mettent-ils en œuvre leur conviction que la Bible est « source et norme de la foi » et qu'elle constitue l'autorité première pour toutes les générations de croyants ? Quel processus herméneutique s'avère-t-il aujourd'hui pertinent ?

L'autorité de la Bible est nécessairement en difficulté à toutes les époques, puisqu'elle ne se prouve ni ne se décrète, et même s'affirme dans une kénose¹ : comme le Fils s'est abaissé en entrant dans l'humanité, la Parole de Dieu entre dans une révélation non spectaculaire, sujette au doute, nécessitant interprétation et discernement. C'est là toute la mesure de la tâche des théologien(e)s².

Le Groupe des Dombes a montré de manière précise que le processus d'interprétation fonctionne dans une interaction entre différentes instances³ :

- La Bible comme « source et norme de la foi » manifeste la révélation de Dieu.

1 « Les paroles de Dieu, passant par les langues humaines, ont pris la ressemblance du langage des humains, de même que jadis le Verbe du Père éternel, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable aux hommes » CONCILE VATICAN II, *Dei Verbum* 13.

2 COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994.

3 GROUPE DES DOMBES, *Un seul Maître. L'autorité doctrinale dans l'Église*, Paris, Bayard, 2005.

- Cette révélation est explicitée dans les confessions de foi qui représentent ses « règles » de compréhension.
- Les textes doctrinaux adoptés par les synodes (dans les Églises issues de la Réformation) ou par le magistère (catholique) en manifestent les repères pour la vie des croyants.
- La liturgie en est l'expression, mais aussi la matrice et le garde-fou contre les développements déviants (*lex orandi, lex credendi*).
- Le 'sens des fidèles' y développe ses capacités de lecture, d'appropriation et de responsabilité.

Les Écritures ne sont pas un dépôt de vérités, mais un espace vivant d'interlocution, où peut se déployer et se dévoiler la vérité de la Parole de Dieu, dans sa pertinence pour la réalité du vécu de chaque génération, sous peine de demeurer « lettre morte ». Des conflits d'autorité biblique font partie de ce processus vivant.

C'est pourquoi cet exposé suivra dans une première partie quelques contestations de l'autorité de l'Écriture qui sont venues de l'intérieur même de la logique de foi, et à partir de l'expérience de foi, importante mais toujours soupçonnable de subjectivisme.

La seconde partie est consacrée à une difficulté actuelle : la prédominance de deux pôles en tension avec les textes bibliques : l'expérience personnelle et le contexte socio-culturel. L'interprète individuel se choisit les textes et les interprétations qui correspondent à ses aspirations et à ses modèles culturels, devenant ainsi lui-même source et norme de la Bible. Or c'est là aussi le départ de séparations entre individus, ethnies, groupes d'intérêt, parfois au sein d'une même Église.

Comment les Églises, conscientes de l'influence décisive du contexte culturel et de l'expérience personnelle, peuvent-elles parler de 'l'obéissance', du 'service', voire de la 'conversion' comme vraie liberté chrétienne, au contraire des opinions individuelles et de l'air du temps ?

La seule possibilité est de mettre en œuvre l'autorité de la Bible par le potentiel libérateur du processus d'interprétation lui-même, si on ne le fige pas en « réponses » théologiques. Afin d'en tracer des lignes concrètes, nous verrons le jeu des autorités d'interprétation à propos de la discussion autour de la bénédiction de couples de même sexe. Le but ne sera pas d'entrer dans une prise de position, mais d'étudier les points névralgiques de

l'interprétation, en particulier en monde protestant qui ne se repose pas sur l'autorité d'un magistère mais sur celle de la Bible 'seule'.

Des contestations de l'autorité de l'Écriture à partir de la logique de foi elle-même

Le point commun des situations qui vont être évoquées, choisies parmi bien d'autres à diverses époques, est que la raison de l'opposition à l'autorité de l'Écriture était inspirée par une expérience liée à l'Écriture elle-même : à tort ou à raison, c'est par l'interprétation 'interne' que les opposants sont convaincus que l'Écriture leur donne raison.

La contestation de l'Ancien Testament à cause d'une image de Dieu trop marquée par la violence, au nom du principe libérateur du Nouveau Testament

Marcion (85-160) est représentatif de cette tentative d'opposer les deux parties de la Bible, et ce dès 144 où il affirma ne pas pouvoir reconnaître en Yahvé le Dieu d'amour de Jésus de Nazareth. Il en déduit qu'il y a deux divinités différentes : un créateur ou demiurge Yahvé, et le Dieu de Jésus Christ qui manifeste l'Évangile de l'amour. Il sépare donc non seulement l'AT du NT, mais aussi la Loi et l'Évangile. De plus, Marcion niait qu'il y ait eu réellement, dans la chair, une passion, une mort et une résurrection de Jésus, qui n'eurent lieu, selon lui, qu'en apparence. Il décida de limiter le NT à 11 écrits, comportant seulement l'évangile de Luc et des sélections de lettres de Paul. Marcion fut excommunié, mais une Église parallèle se développa autour de ces convictions et subsista plusieurs siècles. Régulièrement, au cours de l'histoire chrétienne, des auteurs reposèrent la question du rejet de l'AT. L'Église fut ainsi poussée à argumenter son choix de garder l'AT : cette partie de la Bible rapporte l'alliance, la compassion et la fidélité de Dieu. Elle ne spéculait pas sur une philosophie abstraite, mais suit l'histoire d'un peuple, dans un déroulement dynamique où les personnalités évoluent, marquées par l'humanité et ses méandres et non comme 'types' idéaux⁴.

4 F.-X. AMHERDT a fait une étude magistrale concernant la prédication de l'AT dans l'Église catholique : *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui. Un défi herméneutique, à l'épreuve de la situation homilétique contemporaine aux États-Unis et à la lumière du Document de la Commission Biblique Pontificale "Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne"*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2006.

La contestation de la nécessité même de passer par les textes bibliques, au nom du principe libérateur qu'est l'inspiration par l'Esprit saint

Des mouvements insistant sur l'action libre de l'Esprit saint existèrent dès les débuts de l'Église chrétienne, comme par exemple les Montanistes et les Messaliens. Ces courants, minoritaires mais souvent durables, furent rejetés et considérés comme schismatiques ou hérétiques. Lors de la Réformation, des mouvements qualifiés 'd'enthousiastes' furent persécutés tant par les autorités catholiques que par les Réformateurs. En effet, ces enthousiastes affirmaient que le baptême d'eau n'est pas plénier s'il n'est pas suivi du baptême d'Esprit saint. Surtout, ils relativisaient la nécessité des textes bibliques, dans la mesure où l'inspiration donnée par l'Esprit est plus importante et plus vivante que l'attachement à des textes. Plus tard, les Quakers se concentrèrent sur l'expérience de 'lumière intérieure' ou 'Christ intérieur' sans passer par les doctrines et les sacrements. Au 20^e siècle, le mouvement charismatique et les pentecôtismes gagnèrent en force, sans pour autant négliger la Bible, mais en privilégiant l'expérience directe de l'Esprit saint. Traités d'abord avec suspicion, voire avec rejet, ils sont à présent inculturés dans le christianisme, et leur radicalité est déjà dépassée par des Églises 'non dénominatationnelles', non soucieuses de l'unité avec les autres Églises, mais d'une entreprise missionnaire dirigée par l'Esprit saint. Là encore, l'autorité biblique est déterminée par l'expérience des contextes et plus particulièrement des dirigeants de ces communautés et de leurs fidèles.

La contestation de la Bible comme canon fermé et comme norme, au nom du principe libérateur de l'Évangile

Ces deux critères : la néfaste image de Dieu et la conviction que les croyants peuvent se fier davantage à leur expérience qu'à des normes textuelles, vont revenir en force dans le dernier quart du 20^e siècle, notamment dans les théologies féministes. Elles veulent 'libérer' la Bible d'une image de Dieu génératrice de structures androcentriques. Dans la diversité de ces mouvements, plusieurs caractéristiques sont communes, notamment la volonté d'un usage sélectif des textes bibliques, limité à ceux qui peut être 'libérateurs' pour les femmes et pour les personnes défavorisées. Selon Elisabeth Schüssler-Fiorenza, la Bible n'est pas un 'archétype'

normatif, mais un 'prototype' exemplaire⁵. Les interprétations doivent être passées au crible d'une lecture liée à l'expérience personnelle et communautaire des femmes en quête de leur dignité. De telles lectures, stigmatisées et rejetées à l'époque des pionnières, sont aujourd'hui pour une large part inculturées dans la recherche biblique et en théologie pastorale et liturgique.

La contestation de la Bible lue selon des normes imposées par les « grandes » Églises et les États colonisateurs, au nom du principe libérateur que Dieu est le Dieu des petits et du peuple

Dans la dernière décennie du 20^e siècle, les 'lectures post-coloniales' et les 'théologies contextuelles' donnèrent voix à diverses interprétations de théologiens autochtones des anciennes colonies. Cette entreprise est d'abord une rébellion contre la Bible des missionnaires, certes traduite dans les langues autochtones, mais selon les valeurs et les projets de l'Occident. À cela, les théologiens et les groupes de 'base' opposèrent leurs 'textes sacrés', fondateurs de traditions autochtones. Pour ré-offrir aux chrétiens de ces pays leur propre tradition de lecture, le christianisme, malgré de fortes résistances, a dû s'ouvrir à des accents culturels inhabituels pour la tradition occidentale.

Ces quelques exemples de contestations de l'autorité de la Bible montrent que déjà les pôles décisifs dans l'opposition furent l'expérience spirituelle et le contexte historique, culturel et social. Dans chacune des contestations il existait une part de légitimité qui a obligé la tradition chrétienne à se recadrer. Dans le premier cas, la christologie a reconfiguré la nécessité de la lecture dans une cohérence constructive de l'ensemble du canon. Dans le second cas, grâce aux mouvements charismatiques ainsi qu'au mouvement œcuménique et à l'influence des Églises orthodoxes, l'Église occidentale s'est vue poussée à déployer une pneumatologie qui a rééquilibré une image de Dieu trop statique, ouvrant à des modèles trinitaires et relationnels. Les théologies féministes et les théologies de la libération ou des mouvements 'de base' ont remis en question les rôles dominants dans les Églises.

5 E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Searching the Scriptures*. Vol. 2: *A Feminist Commentary*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1997, chap. « Introduction: Transgressing Canonical Boundaries », p. 1-14. Elle développe ceci dans tous ses écrits, mais dans cet ouvrage l'enjeu est plus nettement analysé.

Ainsi, l'autorité de la Bible s'est vérifiée par son propre potentiel libérateur, dont les ressources ont permis de corriger des développements trop partiels. L'affirmation que l'Écriture est source et norme de foi, d'abord ébranlée, s'en est finalement trouvée affermie et l'interprétation clarifiée, en particulier à partir de la clé de lecture centrale de l'Évangile, le salut en Jésus Christ. Néanmoins, si toute remise en question de l'autorité de la Bible provoque dans les Églises des replis et des craintes, aujourd'hui la question est plus redoutable : dans une culture dominée par d'autres convictions, comment les Églises peuvent-elles demeurer dans la fidélité à l'esprit de la Bible ?

Le poids du contexte socio-culturel

Les pôles traditionnels qui interviennent dans le discernement biblique sont aujourd'hui largement infléchis en faveur de l'expérience personnelle et des affirmations majoritaires du contexte culturel. De plus, certains enjeux contemporains n'existaient pas encore à l'époque biblique : par exemple, l'euthanasie ou les questions de bioéthique doivent aujourd'hui être discutées en relation avec des valeurs éthiques ou des droits actuels, ainsi que des connaissances nouvelles de la médecine. Ceci est particulièrement net aussi pour des enjeux d'éthique sexuelle ou de vie des Églises : comment la Bible peut-elle faire autorité si la loyauté à une époque, à la vie et à une culture donnée incite à emprunter d'autres voies ? La perspective ici développée sera celle des Églises luthériennes et réformées, particulièrement mises en difficulté par leur accent majeur sur les Écritures.

L'épaisseur du temps entre les textes bibliques et les questions actuelles

Dans de telles questions de discernement de l'autorité biblique, en l'absence d'un magistère central et à côté de la conscience des fidèles, les Églises issues de la Réformation décident des orientations doctrinales dans leurs synodes, organes décisionnels où siègent en principe deux tiers de laïcs et un tiers de pasteurs, en dialogue également avec les paroisses locales et les théologiens. Les évêques ou superintendants ou responsables du ministère d'*episkopè* n'y ont qu'une voix et ne peuvent ainsi qu'imposer l'autorité de leur parole. Les théologiens y sont présents à titre d'experts, généralement avec une voix propre ou par la voix d'une commission. Le souci est d'arriver à un *magnus consensus*, afin d'éviter les jeux de pouvoir entre majorité et minorité.

Nous prendrons, pour bien cerner les aspects très périlleux de cette confrontation des autorités de discernement, l'exemple de la discussion portant sur la bénédiction des couples de même sexe, qui a mobilisé ces dernières années de nombreux synodes protestants dans le monde⁶.

Le premier argument protestant majeur porte toujours sur la crainte de voir relativisée l'autorité de la Bible comme source et norme de la foi. La Réformation ayant voulu remettre en valeur l'affirmation que c'est à la Bible de juger et d'orienter l'Église et non l'inverse, les Églises se considèrent avant tout comme bénéficiaires et intendantes des enseignements de la Bible et non comme décisionnaires. De plus, les Églises prônant une herméneutique littéraliste affirment leur refus de toute discussion, puisque des textes bibliques condamnent l'homosexualité.

À l'autre extrême, les partisans d'un protestantisme libéral argumentent en fonction de l'évolution des connaissances médicales, sociales et psychologiques, en considérant que les textes bibliques ne connaissaient pas encore ce phénomène de l'homosexualité dans la complexité des paramètres qui se manifestent aujourd'hui, si bien que les condamnations des textes ne touchent pas la cible supposée.

Entre ces deux extrêmes, les Églises cherchent à ne pas succomber à la facilité de sélectionner les textes bibliques en fonction des idées actuelles seulement. Elles veulent également éviter des décisions qui risqueraient de provoquer une scission interne ou des ruptures avec les Églises avec lesquelles elles sont trouvent en communion.

Il s'agit de définir des critères de discernement en Église, pour ne pas abandonner toute responsabilité aux individus et de se contenter de lectures subjectives⁷. Le travail des théologiens s'en trouve d'autant plus décisif, et exerce une influence considérable sur les synodes.

6 P. BÜHLER, I. GRAESSLE et C. MÜLLER (dir.), *Qui a peur des homosexuel(le)s ? Évaluation et discussion des prises de position des Églises protestantes de Suisse*, Genève, Labor et Fides, 2001.

7 K. LEHMKÜHLER, « Des décisions éthiques peuvent-elles devenir séparatrices ? Le concept de "l'hérésie éthique" et la discussion théologique à propos de l'homosexualité », dans M. DENEKEN et É. PARMENTIER (dir.), *La passion de la grâce. Mélanges offerts à André Birmelé*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 137-150.

Les théologiens ont d'abord, dans la logique d'une lecture de l'Écriture à partir de ses propres clés de lecture, la ressource de chercher comment ces textes sont liés à une histoire spécifique, à des polémiques par refus d'influence d'autres cultures, à des réponses éthiques contextuelles.

Une telle lecture historico-critique, courante dans les Églises dites 'historiques' de la Réformation (luthériennes, réformées, méthodistes), et de plus en plus aussi dans certaines Églises dites 'évangéliques', va permettre une conception de l'autorité différenciée selon les types de textes et leur lieu historique, et donc entre leur statut normatif et leur statut d'autorité pour la constitution de la communauté. Ainsi, si l'on peut considérer que des textes de type 'originel' comme Gn 1-11, cherchent à donner sens aux grandes interrogations de l'Homme de toujours et mènent à une lecture symbolique et spirituelle, il est clair que les épîtres sont des écrits historiques et circonstanciels, dont les rédacteurs n'avaient pas l'intention de faire une somme théologique intemporelle. Ceci n'empêche pas que les épîtres aient gagné dans l'histoire de l'Église un statut d'autorité fondatrice pour la communauté chrétienne. Mais la lecture en demeure néanmoins marquée par l'histoire de ces communautés. Une telle étude historico-critique évite que le christianisme ne soit perçu que comme une spéculation philosophique intemporelle : il s'agit d'abord d'une histoire. Dans la dynamique d'un déroulement historique, les textes bibliques se corrigent en fonction de leurs époques, et se complètent mutuellement. Ce dialogue interne aux Écritures est lui-même représentatif de la manière dont des croyants se sont confrontés aux problèmes de leur temps.

Si l'exégèse historico-critique a pu être d'un grand secours dans bon nombre de questions, pour le sujet de l'homosexualité la difficulté est aggravée. En effet, aucun texte biblique ne fait preuve d'ouverture, et le Nouveau Testament ne marque pas de différence avec l'Ancien Testament.

Dans un second mouvement, en Église la lecture historique cède la place à la lecture croyante. L'attention à l'histoire des textes demande non une application, mais une herméneutique analogique de 'l'esprit' des textes. Comme les textes bibliques sont en eux-mêmes déjà des expériences racontées, il s'agit de transmettre comment l'expérience avec Dieu sous-jacente aux textes éclaire l'expérience actuelle.

La clé de lecture christologique

Dans toute lecture biblique, les Églises ne s'en tiennent pas aux seuls résultats de l'exégèse historique, mais considèrent comme clé de lecture centrale Jésus Christ : visage du Père, don et réalisation du salut. Ce cœur de l'Écriture a été formellement réaffirmé dans tous les dialogues œcuméniques et les documents d'accords théologiques.

Mais comment fonctionne-t-il dans le cas de questions éthiques ? Un document important du Comité mixte catholique-protestant en France de 1992, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, met en valeur ce critère⁸. La première affirmation majeure est que l'éthique n'est pas 'déduite' de la lecture biblique, mais que « nous la *risquons* à partir de et en fidélité à cette lecture »⁹. Le point de départ herméneutique est la Croix¹⁰, non comme réduction du salut à la Croix, mais comme sa concentration sur ce 'centre' qu'est l'Évangile, qui oriente tout agir dans l'Église. Ainsi, les partenaires protestants et catholiques peuvent affirmer ensemble :

*Il est évident qu'un choix éthique particulier dépend d'une multitude de données. La situation, la tradition ecclésiale et d'autres éléments interviennent. Ces éléments sont cependant tous seconds comparés à l'événement fondateur du salut donné en Christ. Christ mort et ressuscité pour nous est le critère de toute vie en Église, de toute éthique et de tout engagement des chrétiens dans la société*¹¹.

Le document justifie ainsi qu'il puisse y avoir des choix éthiques différents selon les Églises, différences qui peuvent être considérées comme légitimes si elles ne remettent pas en cause ce critère capital.

Mais si ce critère vaut pour le sens du salut, vaut-il aussi pour les choix humains et ecclésiaux ? Regarder à Jésus Christ permet-il de surmonter l'aporie de la lecture biblique ? La question demeure : si Christ mort et ressuscité est bien le cœur de la foi,

8 COMITE MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1992.

9 *Ibid.*, p. 18 (en italiques dans le texte).

10 Selon 1 Co 2,2 : « J'ai décidé de ne rien savoir parmi vous, sinon Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié ».

11 COMITE MIXTE CATHOLIQUE-PROTESTANT EN FRANCE, *Choix éthiques*, *op. cit.*, § 3.1.3, p. 80. La phrase portant sur le critère christologique est en lettres capitales dans le texte.

quel *Jésus* considère-t-on dans la lecture des évangiles, dès lors que l'on y cherche secours pour les questions éthiques ?

Dans l'exemple choisi pour notre propos, la difficulté demeure. Pour les partisans des couples de même sexe, c'est l'accueil et l'hospitalité offerts par Jésus de Nazareth qui sont prioritaires. Une autre lecture, à l'inverse, des opposants à de telles relations, peut aussi s'appuyer sur des paroles de Jésus : certes Jésus accueillait à sa table, mais il n'a pas occulté la réalité du péché, en exigeant « Va et ne pêche plus ». Comment alors bénir, c'est-à-dire déclarer bon au nom de l'Église, ce qui est bibliquement déclaré mauvais et que Jésus n'a pas spécifiquement évoqué ?

L'aporie ne permet pas de trancher pour un camp ou l'autre. Néanmoins, la clé christologique ouvre à une 'hiérarchie' d'argumentation. Le cœur peut porter des orientations éthiques différentes, si celles-ci ne sont pas séparatrices :

Une différence dans l'engagement éthique est légitime lorsque nos options et actions diverses sont transparentes dans leur référence à l'unique événement fondateur, lieu de notre consensus fondamental. Elle ne sera plus légitime mais pourra même être ou devenir séparatrice lorsqu'elle remet en cause le consensus fondamental qui alors ne 'porte' plus la diversité¹².

La question sera donc de savoir si les unions de personnes de même sexe sont considérées comme une déviance peccamineuse (et dans ce cas c'est lié à la foi), ou éthique.

Ce texte du Comité mixte n'apporte pas de réponse, ne cherchant qu'à poser les critères de discernement communs, alors que la tâche des synodes relève de la décision concrète. Il leur faut donc mettre en balance d'autres arguments, et ils le font aussi à partir d'instruments extérieurs à la Bible.

Les connaissances extra-bibliques

Les sciences ont apporté de grandes évolutions dans la connaissance des orientations homorelationnelles. La psychologie, l'ethnologie, la biologie, montrent le décalage entre les évocations bibliques de l'homosexualité, qui se limitent aux actes sexuels, et ce que les sciences contemporaines expliquent comme une inclination de toute la personne, si bien que le terme même d'*homosexualité* ne convient pas. La suspicion de perversité ou de maladie mentale a cédé la place à des notions de différence cons-

¹² *Ibid.*, p. 81.

titutive, mais aussi de déviance, ce qui inclinent des opposants à considérer que ce qui est hors-norme pourrait aussi constituer un 'péché', d'autant plus grave qu'il a trait à des confusions de rôles et donc d'identités.

Or la notion de péché est théologique et non pas anthropologique, puisqu'elle concerne la relation avec Dieu. Mais l'anthropologie chrétienne contemporaine, soucieuse de la personne de son intégralité et surtout dans ses liens relationnels, gagne à comprendre mieux l'insistance biblique qui s'oppose à une conception instrumentalisée du corps, valorisant au contraire la 'corporéité' de toute la personne comme 'image de Dieu' et 'temple de l'Esprit'. Ainsi, ce critère anthropologique du corps relationnel permettrait de mieux parler du péché comme *rupture de relation*, non seulement avec Dieu, mais aussi avec autrui et avec sa propre intégrité. Ainsi il devient possible de différencier entre plusieurs manières de vivre des formes de relations homophiles, mais aussi hétérosexuelles. La différence ne passe plus entre ces deux orientations mais entre des comportements de 'consommation', marqués par l'échangisme et la promiscuité, et des situations de stabilité et de fidélité affective. Le critère se déplace donc d'une réponse de principe vers la considération des situations personnalisées, où le critère est la fidélité. De ce fait il est périlleux, pour le sujet ici concerné, de chercher à fixer une décision normative, car seule la rencontre avec les couples concernés permet de comprendre le sens de leur vie et de leurs demandes de bénédiction.

L'interaction des instances de l'interprétation

L'autorité de l'Écriture passe aussi par celle des instances qui la transmettent. Or quelles autorités peuvent être des médiations acceptables ? Et comment éviter qu'une majorité forte en nombre ou en influence n'impose ses normes ?

L'interaction des références d'autorité est différemment organisée selon les traditions. Dans l'Église catholique, le magistère représente la continuité de la tradition apostolique. Pour les Églises de la Réforme la réponse synodale est prioritaire. Mais ce choix nécessite une grande prudence pastorale car comment atteindre le *magnus consensus* sur un sujet où tous se sentent 'affectés' ? La majorité sera-t-elle nécessairement dans le vrai ? Comment faire justice aux voix des minorités ? À cela s'ajoute dans certaines Églises de type congrégationaliste, la libre décision

laissée aux conseils locaux, choix plus pragmatique mais qui ne fait que reporter les conflits dans les paroisses.

La réalité de la pastorale est décisive, car les Églises ont pour vocation d'offrir un lieu de réconciliation, accueillant les personnes avec leurs besoins divers. La réponse des synodes doit ainsi prendre de compte le critère d'une attitude fondamentale de bienveillance à l'égard des personnes. Le critère de 'l'amour', qui constitue la valeur pastorale par essence, doit être précisé comme amour qui ne conforte pas les intérêts individuels, mais est conforme à la manière dont Jésus a agi en tant que 'Parole de Dieu'.

La pastorale peut-elle pour autant devenir une norme, et la compassion empêche-t-elle l'exigence ? De plus, la spécificité des contextes culturels et sociaux implique que ce qui peut être considéré comme 'bon' dans un contexte spécifique peut s'avérer désastreux dans un autre.

Un critère visible d'une interprétation qui porte du fruit pour la communauté chrétienne est la capacité d'une véritable communion dans le culte, la liturgie, la prédication et les sacrements : là où le culte ne peut pas être vécu ensemble, la foi proclamée à l'unisson des voix, et les sacrements partagés, l'interprétation doit être interrogée. Ce critère se vérifia dans le cas de l'apartheid : l'interdiction à des croyants de la même Église, mais de couleur de peau différente, de partager la cène, fut comprise dans les Églises de la Réformation en Afrique du sud comme une contradiction dans leur propre témoignage, qui les incita à se repentir de cette fausse doctrine.

L'enjeu réside finalement dans le conflit interne entre les décisions normatives, les pratiques pastorales et la vie en Église. Et en cela la situation *biblique* se reproduit : les lois existaient mais des réponses individuelles furent toujours à nouveau proposées, et engendrent la polémique. Cette polémique, vive à l'époque biblique entre les croyants judéo-chrétiens et pagano-chrétiens, se retrouve aujourd'hui de manière plus complexe, d'une part entre Églises, mais plus subtilement entre Églises de la même famille, voire au sein des Églises. La lecture biblique n'est plus homogène à partir d'une identité confessionnelle, mais de loyautés contextuelles qui sont à interroger.

Ce premier problème pour la théologie se double d'un second : l'affirmation fondatrice de l'unité du témoignage chrétien dans le témoignage de la mort et de la résurrection de Jésus Christ 'pour notre salut' ne permet pas de trancher de manière claire et

sans équivoque dans les nouvelles questions qui divisent, en particulier dans les enjeux socio-éthiques, qui s'avèrent en fait théologiques, puisqu'ils exigent des décisions ecclésiales.

* * *

Face au constat de l'aporie des arguments bibliques pour certaines questions actuelles, posons la question iconoclaste : la Bible est-elle utilisable pour le discernement ? Nous répondrons par l'affirmative... mais de manière différenciée. Si elle demeure le lieu fiable de la Parole de Dieu, c'est en tant que norme qui puise à une source inspirante, qui ne doit pas demeurer fermée sur le passé, mais reliée à la réalité mouvante de la vie humaine.

Poser la question de l'autorité de la Bible engage à inverser le questionnement : non pas à demander quelle réponse elle donne, mais quelle question on lui adresse. L'autorité de la Bible n'est pas celle de solutions, mais celle d'une fécondité spirituelle grâce à laquelle nous comprenons la vie, le monde et la tâche de l'Église à la lumière de la vie nouvelle en Christ.

Peut-on être fidèle à la Bible tout en étant infidèle à ces textes ? Oui, comme le montrent les exemples de l'esclavage, de la polygamie, du rôle des femmes : l'Évangile a remis en question les normes des sociétés antiques, et les Églises ont dû ouvrir des brèches dans les traditions convenues, aux prix de combats et de crises du discernement où les interprètes ont été eux-mêmes travaillés, et souvent marginalisés. La norme biblique demeure toujours à affirmer, mais elle est relationnelle : on lui 'reconnait' cette autorité comme on reconnaît la supériorité du Maître.

Résumé

L'autorité de l'Écriture a été souvent contestée, même dans les communautés chrétiennes. La première partie de cet article montre que l'opposition à une autorité incontestée fait partie du processus de reconnaissance de l'autorité biblique lui-même, qui vient de la qualité de l'Évangile qui ne s'impose pas, mais se manifeste lui-même en donnant force à ceux qui sont sans voix. Pour autant, l'autorité reconnue à la Bible n'évite pas aux Églises des divisions sur les enjeux de l'interprétation. Les Églises ont élaboré des critères pour le discernement : l'Écriture comme source et norme de la foi et de la vie, les crédos et catéchismes qui l'actualisent, le sensus fidelium et les décisions de l'Église qui en

répondent. Dans les Églises issues de la Réformation, cette tâche incombe aux synodes, dans l'Église catholique au magistère. Mais malgré l'interaction fructueuse entre les différentes instances de discernement, les Églises risquent aujourd'hui de se trouver divisées, même en leur sein, à propos de questions liées aux contextes socio-historiques. La seconde partie explore, à l'aide de l'exemple des bénédictions de couples de même sexe, à quel point l'interaction des critères de discernement peut être périlleuse.

Abstract

The authority of Scripture has often been contested, even in Christian communities. The first part of this article shows how arguments contesting the Scripture's presumed and unchallenged authority actually pertain to the process of conscious recognition of its authority. Indeed, biblical authority derives from the quality of the Gospel itself which never forcefully imposes itself but rather manifests itself in the empowerment of those who are voiceless and powerless. Nevertheless, even the acceptance of the authority of Scripture does not prevent Churches to diverge on issues of interpretation. For this purpose, a common set of criteria for discernment has been defined, comprising: Scripture as the source and norm of faith and life, creeds and catechisms as its actualization, the sensus fidelium and the decisions of the church by way of response. In Protestant Churches, these decisions are taken by means of synods, in the Catholic Church decisions are formulated by the magisterium. In spite of this profitable interaction between these different instances of discernment, Churches today are in risk of considerable divergences, even within themselves, on issues linked to socio-historical contexts. The second part explores just how precarious the interplay of the criteria for discernment has become, through the example of the blessing of same-sex couples.

L'autorité de la parole ecclésiale en prédication et pastorale

François-Xavier AMHERDT

« Il parlait en homme qui a autorité, et non pas comme leurs scribes » (Mt 7,29)

Pourquoi les foules étaient-elles ainsi frappées par l'enseignement de Jésus ? À l'école de Jésus pédagogue, rhéteur et initiateur¹, est-il possible d'établir pour aujourd'hui des critères qui donnent à la parole ecclésiale son 'poids' dans les assemblées et les auditoires contemporains ? Qu'est-ce qui fait qu'un pasteur, un prédicateur, un catéchète ou un professeur peut être reconnu comme parlant d'autorité dans le contexte postmoderne ?

Notre contribution propose une réflexion interdisciplinaire sur l'autorité de la parole ecclésiale et pastorale, au carrefour de l'exégèse, de la liturgie, de l'ecclésiologie et du droit canon, d'une part, de la rhétorique, des sciences de la communication, de la psychologie et de la pédagogie, d'autre part, à la lumière des excellents paragraphes consacrés à l'homélie par le pape François dans son exhortation apostolique *Evangelii gaudium*² (135-159) : au-delà de l'homélie liturgique, c'est l'ensemble de la prédication, de la catéchèse et de la pastorale ecclésiale qui est visé.

Logos, Ethos et Pathos

« La rhétorique est-elle nécessaire au prédicateur, ou l'Esprit Saint suffit-il ? » Ainsi s'intitulait, de manière provocatrice, l'une

1 Cf. notre livre avec P. VIANIN, *A l'école du Christ pédagogue. Comment enseigner à la suite du Maître ?*, coll. *Perspectives pastorales* 5, St-Maurice, Saint-Augustin, 2011.

2 PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 2013 (citée ci-après EG). À ce propos, voir le numéro que nous avons dirigé sous le titre *La joie de prêcher*, revue *Lumen Vitae* 69, 2014, p. 125-240.

des conférences de la Semaine interdisciplinaire que nous avons co-animée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, au printemps 2014, sous le titre « Et si le Verbe revenait dans la chaire ? »³

La tradition rhétorique : trois dimensions

Selon la tradition rhétorique⁴, un discours vaut à la fois pour :

- son *logos*, c'est-à-dire la qualité de sa structuration logique et de son argumentation pédagogique ;
- son *ethos*, à savoir la crédibilité du locuteur et ce qui entraîne le rapport de confiance dont ce dernier est investi ;
- son *pathos*, autrement dit sa capacité de rejoindre l'auditeur et de susciter 'l'intelligence du cœur'.

Trois objectifs : enseigner, persuader et toucher

Selon la terminologie augustinienne, inspirée de la conception classique des rhéteurs romains Cicéron et Quintilien, une prédication vise à la fois :

- à enseigner (*docere*), c'est-à-dire transmettre un message sur le mystère de la foi (niveau de la raison) ;
- à persuader et convertir (*movere* ou *flectere*), à savoir provoquer une prise de conscience en vue d'un agir renouvelé dans l'amour (niveau de l'éthique) ;
- à émouvoir et toucher les sentiments des destinataires (*delectare*), autrement dit parler à leur imagination et leur âme pour qu'ils goûtent la Parole intérieurement et s'ouvrent à l'espérance (niveau des émotions).

Notre thèse est qu'à l'exemple de la rhétorique du Christ, une parole ecclésiale trouve son autorité dans l'articulation entre *logos*, *ethos* et *pathos*, c'est-à-dire entre la valeur argumentative de son développement, apte à augmenter les connaissances des interlocuteurs et à les faire grandir spirituellement (*augere*, *auxein* en grec), la posture autorisée du prédicateur – témoin qui parle au nom d'un Autre (*auctoritas*) – et la force perlocutoire (l'efficacité)

3 « Et si le Verbe revenait dans la chaire ? La rhétorique: un outil nécessaire au théologien », Semaine interdisciplinaire du 28 avril au 1^{er} mai 2014, Université de Fribourg, Actes à paraître dans la collection *Théologie pratique en dialogue*, Fribourg, Academic Press.

4 Voir par exemple O. REBOUL, *La rhétorique*, coll. *Que sais-je ?* 2133, Paris, PUF, 1998⁶, 1984 ; G. MOLINIE, *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, Librairie Générale Française, 1992 ; J.-J. ROBRIEUX, *Rhétorique et argumentation*, coll. *Lettres sup.*, Paris, Armand Colin, 2012², 2010.

de son propos, susceptible de transformer le point de vue du destinataire pour qu'il devienne auteur de sa vie (*auctor*).

L'autorité de Jésus-Christ : Ethos, logos et pathos

Ethos

Jésus tire son autorité du fait que « tout lui a été remis par son Père » et qu'il peut en faire bénéficier ceux à qui « il veut bien le révéler » (Mt 11,27). La voix venant du ciel 'l'autorise' lors du baptême de Jean au Jourdain : « Tu es mon fils bien-aimé, tu as toute ma faveur » (Mc 1,11 par.). L'Esprit qui descend sur lui sous la forme d'une colombe l'accompagne dans l'épreuve des tentations (Mc 1,12-13 par.) et le marque de son sceau en tant que Messie pour chacun de ses faits et gestes (cf. Lc 4,18 et suiv.).

C'est sous cette emprise permanente que Jésus tressaille d'allégresse (cf. Lc 11,21) et qu'il est transfiguré en présence des deux témoins de la première Alliance (cf. Lc 9,28-36 par.). Le Père des cieux le confirme alors dans sa mission (v. 35), il ne l'abandonnera pas, même au jardin de l'agonie ou sur le gibet de la croix.

Comme le proclame Pierre dans le discours à la Pentecôte, Dieu ne laisse pas son Saint voir la corruption, il accomplit la promesse de David en relevant son Fils d'entre les morts, suprême attestation (cf. Ac 2,27). Ainsi, c'est en tant que Ressuscité que le Christ 'autorise' définitivement les Apôtres en leur remettant absolument tous ses pouvoirs (*exousia*, cf. Mt 28,18).

Logos

Verbe fait chair, le Fils incarne sa pédagogie. En lui, le dire, le faire et l'être sont en parfaite cohérence, le fond théologique et la forme rhétorique sont complètement indissociables, et c'est cette congruence qui constitue son autorité. Sous la plume des évangélistes, la configuration de ses discours de rhéteur-conteur-initiateur joue de toute la palette des effets de la rhétorique biblique⁵ : la binarité (bâti sur le sable ou sur le roc, Mt 7,24-27) ; la parataxe ou l'art de placer les éléments côte à côte et de laisser l'auditeur-

5 Cf. P. LEFEBVRE, « Rhétorique et balbutiement », dans *Semaine interdisciplinaire* « Et si le Verbe revenait dans la chaire ? », citée plus haut ; R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, coll. *Rhétorique sémitique* 11, Paris, Lethielleux, 2007.

lecteur assurer les liens ; les trois images du trésor, de l'œil et du vrai maître, Mt 7,19-24) ; l'anaphore qui scande le propos par la répétition des mêmes termes ou expressions (comme dans les Béatitudes et les malédictions, Lc 6,20-23) ; la structure concentrique qui place l'essentiel au centre (ainsi le discours du pain de vie en Jn 6,22-59) ; le «paradoxe» des proverbes (cf. Mt 25,29) et l'extravagance des récits-paraboles qui introduisent au cœur d'une narration du quotidien une torsion métaphorique un peu 'folle', sous la pression des expressions-limites comme le Royaume de Dieu, pour désorienter puis réorienter le destinataire⁶ (cf. les ouvriers de la onzième heure, Mt 20,1-16).

Pathos

Toute la trajectoire de Jésus est parabole du Père (Jn 14,10), autant ses miracles, ses rencontres, ses discours que sa Passion disent son identité et posent question : « Pour vous, qui suis-je ? » (Mt 16,13-20). La Parole du Christ interroge, écoute, explique et rend les cœurs brûlants (Lc 24,13-35), elle féconde la terre de chaque auditeur comme la pluie et la neige (cf. Is 55,10-11), elle trouve sa pertinence en sachant adapter son message au public auquel elle s'adresse (la foule ou les disciples en Mt 13), elle ose trancher quand il convient comme une épée incisive et discerne les pensées (cf. He 4,12), elle respecte infiniment les interlocuteurs dans leur unicité et ne considère personne comme irrécupérable (ainsi 'l'élève' Zachée en Lc 19,1-10).

Elle part des représentations de chacun, dans un esprit d'écoute, d'empathie et de non-jugement ; elle offre les conditions favorables pour que tout interlocuteur se laisse engendrer à son identité humaine et spirituelle (comme la Samaritaine en Jn 4) et renaisse de l'Esprit⁷ (Jn 3,5). Son autorité lui vient de son aptitude à «accroître» la capacité de vie de chaque être et à le rendre «auteur-créateur» de son avenir : « Va, désormais ne pêche plus » (Jn 8,1-11).

6 Selon la conception chère à Paul Ricoeur. Voir à ce propos notre ouvrage *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Préface de P. SECRÉTAN, coll. *La nuit surveillée*, Paris/St-Maurice, Cerf/Saint-Augustin, 2004.

7 Cf. notre livre avec M.-A. DE MATTEO, *S'ouvrir à la fécondité de l'Esprit. Fondements d'une pastorale d'engendrement*, coll. *Perspectives pastorales 4*, St-Maurice, Saint-Augustin, 2009.

Pour une prédication qui 'fait autorité'

L'ethos de la prédication

Le prédicateur 'inspiré'

Si la rhétorique peut se définir comme l'art de convaincre et de persuader⁸, il convient tout de suite de préciser qu'en rhétorique homilétique et pastorale, l'homme ne fait que balbutier, c'est Dieu seul qui parle, convainc (et initie) vraiment! L'autorité de la parole dite en célébration ou en catéchèse repose sur l'Esprit. Si la grâce n'agit pas dans l'intelligence, le cœur (et la bouche) du prédicateur comme dans ceux des baptisés, les homélies les plus sophistiquées rhétoriquement n'atteignent pas leur but. Celui qui prêche ne maîtrise rien de la rencontre des fidèles avec leur Seigneur : celle-ci demeure de l'ordre du secret de leur dialogue intime. Le prédicateur n'est qu'un 'passeur' qui, en s'ouvrant à 'l'inspiration' du Ressuscité, tente de faciliter une telle communion intérieure. Il ne peut que s'en remettre à l'œuvre de l'Esprit, dans un abandon confiant.

Une double contemplation

Le discours homilétique est par nature interdiscursif. Il s'agit même d'une interdiscursivité multiple, puisqu'il commente à la fois :

- les péripécies bibliques retenues, dans leur jeu d'intertextualité canonique⁹ ;
- les récits de vie ou de l'actualité ;
- et les textes de la liturgie au sein de laquelle la prédication s'insère (interaction avec les autres prises de parole et le geste sacramentel).

Le pape François parle dans ce contexte d'une double contemplation. Grâce à la *lectio divina* (EG 152-153), le prédicateur mandaté par sa communauté fréquente la Parole afin de se

8 Cf. par exemple l'ouvrage de base de M. MEYER, *La rhétorique*, Paris, PUF, 2010², 2004 ; ou dans le domaine des nouvelles technologies de l'information et de la communication, de J.-M. COTTERET, *La magie du discours. Précis de rhétorique audiovisuelle*, Paris, Éd. Michalon, 2000.

9 Cf. les développements à propos de l'intertextualité homilétique dans le contexte liturgique, inspirés de l'herméneutique biblique de Paul Ricœur, dans notre ouvrage *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui. Un défi herméneutique*, coll. *Théologie pratique en dialogue* 29, Fribourg, Academic Press, 2006.

laisser blesser par elle et de « la faire advenir dans son existence concrète ». Son autorité vient de ce qu'il cherche alors à « transmettre aux autres ce qu'il aura contemplé »¹⁰ (EG 150). Pour faire « grandir » les auditeurs, il faut qu'il demeure lui-même « toujours en croissance » avec le désir profond de « progresser sur la voie de l'Évangile ». C'est ainsi qu'il pourra se laisser « utiliser » par le Seigneur comme un être « vivant, libre et créatif » (EG 151).

L'autre contemplation dont il est question dans le document pontifical est celle du peuple, afin de pouvoir connaître ses « aspirations », ses « richesses » et ses « limites », et ainsi de « relier le message biblique à une situation humaine (...), à une expérience qui a besoin de la lumière de la Parole » (EG 154, citant l'exhortation *Evangelii nuntiandi* de Paul VI¹¹).

Cette donnée interdiscursive s'avère féconde, notamment dans la façon d'articuler le commentaire du texte biblique (« l'exégèse homilétique »)¹² avec la réalité contemporaine, soit en proposant une démarche 'descendante' à partir de l'Écriture, soit 'ascendante' en conférant à un fait d'actualité un éclairage scripturaire¹³ (EG 155). La parole du prédicateur « prend du poids » si à la compétence exégétique ce dernier allie la connaissance des questions concrètes que se pose l'assemblée à laquelle il s'adresse.

Ministère de présidence et de prédication

Dans la conception catholique, l'homélie tient aussi son autorité du contexte liturgique dans laquelle elle se situe, puisqu'elle prolonge « le dialogue engagé entre le Seigneur et son peuple » (EG 137) et, dans le cadre de l'eucharistie, « s'intègre comme une partie de l'offrande qui est remise au Père et comme médiation de la grâce que le Christ répand dans la célébration » (EG 138).

À cet égard, l'évêque de Rome parle du « caractère quasi sacramental » de l'homélie qui communique la vérité accompagnant la beauté et la bonté des dons divins (EG 142). C'est à ce titre que

10 « *Contemplata aliis tradere* », selon la belle devise dominicaine, issue de THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 188, a. 6.

11 PAUL VI, Exhortation apostolique post-synodale *Evangelii nuntiandi* (*L'évangélisation dans le monde moderne*), Paris, P. Téqui, 1975, p. 63 (citée ci-après EN).

12 Selon l'expression reprise par B. REYMOND, *De vive voix. Oraliture et prédication*, coll. *Pratiques* 18, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 107-114.

13 Cf. C. TRAULLE, « Propos et questions sur la prédication », dans *La Maison-Dieu* 126, 1976, p. 83-107.

les prescriptions rituelles et canoniques réservent au ministre ordonné la prédication lors de célébrations sacramentelles¹⁴ : le 'pouvoir' institutionnel de prononcer l'homélie provient du caractère sacramentel du ministre qui en est chargé et qui, au nom de son ordination, visibilise le Christ-époux au milieu de son peuple-épouse (cf. can. 767,1).

Cette perspective prend tout son sens lorsque la prédication (et la lecture de l'Évangile) est intrinsèquement reliée, comme présidence de la Parole, à celle de la liturgie eucharistique. On peut se demander si, symboliquement, il ne serait pas plus approprié que «l'acte d'autorité» de la prédication soit exercé par le même ministre que celui qui préside à l'autel, l'idéal restant que le prédicateur associe à 'l'autorisation' juridique de remplir sa tâche, les compétences rhétoriques dont nous parlons et le souci pastoral de celui qui guide et connaît la communauté dont il a la responsabilité. C'est alors que le doctrinal rejoint le pastoral.

Reste que dans les régions où, comme en Suisse alémanique, les évêques permettent la prédication régulière de théologien(ne)s laïcs et assistant(e)s pastoraux lors des eucharisties dominicales¹⁵, la question se pose parfois avec acuité : ne vaut-il pas mieux une belle homélie prononcée par un(e) laïc disposant d'un Master en théologie et institué 'répondant' de la communauté, plutôt qu'un sermon poussif tenu par le curé modérateur aux talents oratoires et au sens pastoral limités ?

La posture énonciative de témoin

Ensuite, à l'école du Christ initiateur, l'autorité du prédicateur tient à sa posture de locuteur. L'assemblée attend de lui que son énonciation soit très marquée en 'je' et qu'il assume ainsi la figure du témoin véridique dont la crédibilité repose sur la cohésion entre ses dires et son agir dans le quotidien de la relation pastorale (cf. *EG* 150, citant *EN* 76). Le culte de la vérité de la

14 M. DENEKEN, « Qui prêche ? Le ministre de la prédication dans la tradition catholique », dans ID. et É. PARMENTIER, *Pourquoi prêcher. Plaidoyers catholique et protestant pour la prédication*, coll. *Pratiques* 25, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 127-143.

15 À noter que la récente « Lettre pastorale à l'intention des agents pastoraux » de la Conférence des évêques suisses du 30 octobre 2015, intitulée « La collaboration entre prêtres, diacres et laïcs dans le cadre de la célébration de l'Eucharistie », semble abroger cette permission qui n'avait pas cours dans les diocèses de Suisse romande, www.eveques.ch/documents/messages/la-collaboration-dans-le-cadre-de-la-celebration-de-l-eucharistie (26/04/2016).

Révélation (cf. EG 146-147) passe par l'authenticité du témoignage¹⁶.

Cela implique que le prédicateur soit attentif dans son discours aux pronoms ('je vous le dis franchement'), adverbess et adjectifs subjectifs, aux modalités d'injonction à l'adresse des auditeurs et aux marques d'ancrage du propos dans l'ici et maintenant de la situation homilétique.

Tout cela renforce son autorité – authenticité – crédibilité et établit une relation de complicité avec l'auditoire. François parle admirablement de ce « ton qui transmet courage, souffle, force et impulsion » (EG 139) parce qu'il le vit lui-même¹⁷.

On doit favoriser et cultiver ce milieu maternel et ecclésial dans lequel se développe le dialogue du Seigneur avec son peuple, moyennant la proximité de cœur du prédicateur, la chaleur de son ton de voix, la douceur du style de ses phrases, la joie de ses gestes (EG 140).

Le logos de la prédication

Un souci pédagogique de 'liaison'

À l'exemple de l'enseignement du Maître, l'homélie progresse en 'autorité' si elle cultive un souci pédagogique vis-à-vis des destinataires : « Les fidèles reçoivent beaucoup de fruits de la prédication, pourvu qu'elle soit simple, claire, directe, adaptée » (EG 158, citant EN 43). Le prédicateur est écouté s'il parsème sa route textuelle de jalons tels que « Poursuivons notre réflexion par... » ou « notons bien que... ». La pertinence du discours tient énormément aux éléments grammaticaux de liaison qui en renforcent la cohésion : connecteurs logiques et temporels, marqueurs de reformulation (« pour le dire autrement... »), anaphores nominaux, pronominaux ou stylistiques (« *I have a dream* » de Martin Luther King). Et surtout, un discours homilétique garde sa crédibilité s'il est organisé autour d'une seule idée-force. Sinon « il prend de l'embonpoint », ainsi que le dit savoureusement F. Craddock¹⁸.

16 Cf. T.G. LONG, *The Witness of Preaching*, Louisville, John Knox Press, 2005; en français : *Pratiques de la prédication. Positionnement, élaborations, expériences*, coll. *Pratiques* 24, Genève, Labor et Fides, 2009.

17 Le terme *homilein*, d'où est issu « homélie », ne signifie-t-il pas précisément un « entretien familial à propos des textes » ?

18 *Prêcher*, coll. *Pratiques* 4, Genève, Labor et Fides, 1991 (*Preaching*, Nashville, Abingdon Press, 1985).

Par conséquent, il est nécessaire de faire en sorte que la prédication ait une unité thématique, un ordre clair et des liens entre les phrases, pour que les personnes puissent suivre facilement le prédicateur et recueillir la logique de ce qu'il dit. (EG 158)

Interprète virtuose de la partition scripturaire¹⁹, celui qui prêche est d'abord et avant tout un artisan²⁰ qui peut contribuer au 'liage' de son homélie par le travail soigneux sur la matérialité de son texte, par des allitérations, des rimes, des jeux sur l'homophonie ('vivant et vivifiant'), le rythme ternaire ('voie, vérité et vie'). L'autorité de la prédication tire beau profit du soin apporté à l'établissement de ces liens : elle en ressort plus unifiée et plus orientée vers le Christ, « soleil levant qui vient nous visiter » (cf. Lc 1,78).

Une combinaison de types discursifs

Sur le modèle de la rhétorique biblique, il ne convient pas d'opposer les types d'organisations textuelles les uns aux autres, ni de décréter que, pour avoir de l'impact, les homélies doivent être soit argumentatives, soit narratives²¹. Tout dépend du contexte spécifique et de la visée précise de chaque prédication.

En général, les discours homilétiques acquièrent de la force s'ils se déploient selon une structure complexe combinant divers modes d'arrangements textuels : argumentation, narration, description, explication. Ils peuvent se présenter par exemple comme une argumentation cherchant à rendre crédible une proposition dégagée comme idée centrale (dans l'étape de l'*inventio*), s'ouvrant ou se terminant par une narration qui exemplifie le propos, décrivant et exposant la situation en question, et procédant à un certain nombre d'explications pour élucider le problème posé par les lectures bibliques ou le cadre existentiel.

19 Cf. B. REYMOND, « Le prédicateur "virtuose" de la religion. Schleiermacher aurait-il vu juste ? », dans *Études théologiques et religieuses* 72, 1997, p. 163-173.

20 Cf. B. REYMOND, *De vive voix, op. cit.*, p. 50-52.

21 Cf. ID., p. 115-124. Dans son ouvrage *Pratiques de la prédication*, T.G. LONG (*op. cit.*) plaide pour une grande variété de formes, destinées à ressaisir l'effet de sens visé par les textes bibliques, contre un certain courant homilétique américain de prédication narrative, issu notamment de E. LOWRY (*The Homiletical Plot. The Sermon as Narrative Art Form*, Atlanta, J. Knox Press, 1980), qui revendique la modalité du récit contre celle du sermon argumentatif linéaire en trois points.

La qualité de la structuration

Reste que c'est dans l'entreprise de structuration globale du discours que l'homélie trouve une dimension essentielle de son autorité. Ce travail d'élaboration est éminemment créatif et il correspond à ce que Ricœur appelle l'acte de « configuration », à partir d'éléments disparates mis ensemble en vue de « refigurer le monde des destinataires »²². Si le prédicateur sait où il veut aller en fonction de son objectif discursif, il parvient à configurer son déroulement (son « intrigue ») en choisissant chaque élément comme une pièce susceptible de s'intégrer dans un tout cohérent. Ou, pour le dire dans les termes de l'homiléticien D. Buttrick, comme l'enchaînement de séquences (*moves*) d'un film²³.

Parmi d'autres possibilités, nous préconisons volontiers, avec Jean-Paul Laurent²⁴, la méthode dite « d'enchâssement » qui, selon le modèle des structures concentriques bibliques, énonce dans l'accroche la thèse sous forme d'une promesse, dont la conclusion vient montrer qu'elle a été tenue, puis intègre des séquences descriptives, explicatives, argumentatives et narratives, selon une hiérarchie servant au projet global. Quelle autorité, si le prédicateur annonce où il veut aller, montre pourquoi il vaut la peine d'y aller et... y va vraiment, en y entraînant les membres de son assemblée!

Le pathos de la prédication

L'intelligence du cœur

Enfin, comme Jésus sur le chemin d'Emmaüs (cf. Lc 24,32), la prédication trouve sa pertinence si elle délivre des « paroles qui font brûler les cœurs » (EG 144). D'où l'importance des récits, des images, des métaphores, afin de parler aux émotions et à l'âme autant qu'à l'intelligence. Le pape François en est bien conscient :

Une image attrayante fait que le message est ressenti comme quelque chose de familier, de proche, de possible, en lien avec sa propre vie. Une image adéquate peut porter à goûter le message que l'on désire transmettre, réveille un désir et motive la volonté

22 Cf. la trilogie ricœurienne *Temps et récit* (Paris, Seuil, 1983-1985), qui déploie les trois « mimésis » ou préfiguration, configuration et refiguration.

23 Cf. D. BUTTRICK, *Homiletic. Moves and Structures*, Philadelphia, Augsburg Fortress Publishers, 1987.

24 Cf. l'essai du jésuite J.-P. LAURENT, « Le discours homilétique. Éléments de rhétorique », dans *Lumen Vitae* 69, 2014, p. 175-186.

dans la direction de l'Évangile. Une bonne homélie (...) doit contenir "une idée, un sentiment, une image". (EG 157)

Un artisan poète

L'autorité du prédicateur réside donc en grande partie dans le « temps prolongé d'étude, de prière, de réflexion et de créativité pastorale » qu'il consacre à la préparation de ses homélies (EG 145). Le choix d'un « langage qui sonne juste »²⁵ demande à cet égard un important labeur artisanal de peaufinage quand il s'agit de renforcer la place attribuée dans le discours aux auditeurs, de souligner davantage tel acte de langage en modifiant l'un ou l'autre verbe, de resserrer les liens entre les propositions, de rendre l'expression plus efficace. Celui qui prêche se fait artisan 'poète' (au sens étymologique du *poiein* grec) et répond à certaines caractéristiques indispensables de pertinence rhétorique :

- l'exemplarité, en tant que le texte homilétique porte au langage des expériences existentielles avec Dieu, dans lesquelles les membres des assemblées peuvent se retrouver ;
- l'authenticité, à travers la vérité des termes choisis, à condition que le prédicateur accepte d'être interpellé, bousculé, voire blessé par la Parole (cf. EG 153) « vivante et efficace » (He 4,12), pour qu'elle devienne ainsi apte à « blesser les autres » (EG 150) ;
- l'originalité de termes surprenants, d'expressions « bien frappées », de scénarios inédits, engendrée dans la longue rumination de la méditation spirituelle et le patient labeur d'écriture – sous la mouvance de l'Esprit (cf. EG 152-153) – selon cette capacité de dé-voiler des horizons spirituels neufs, propre aux mystiques et aux poètes. C'est la force perlocutrice de la langue transformée et transformante.

Pour ciseler une telle langue qui résonne aux oreilles des interlocuteurs, le choix diligent des mots et formules répond aux critères suivants :

- Ne retenir que les mots 'indispensables' ;
- Oser biffer adjectifs et adverbes qui parfois contribuent à figer les formulations et n'apportent rien de nécessaire ;

25 Cf. notre ouvrage avec F. LORETAN-SALADIN, *Prédication: un langage qui sonne juste*, coll. *Perspectives pastorales* 3, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 2009.

- Ne pas chercher à tout dire, garder une certaine ‘réserve de non-dit’ qui ménage de l’espace pour Dieu dans le langage humain²⁶ ;
- Jouer de l’interrogation ouverte, pour permettre aux auditeurs de trouver leur place, de créer le sens qui va les mettre en mouvement ;
- Oser la ‘précision indéterminée’, qui rend la prédication ouverte ‘virulente’ et pertinente, susceptible de rejoindre des auditeurs variés²⁷ ;
- Faire jouer des métaphores vives, ou, si elles sont usées, les raboter et les faire revivre²⁸ ;
- User de figures de style rhétoriques, comme certains paradoxes de l’Évangile²⁹.

En d’autres termes, il s’agit de viser une langue évocatrice, qui fait signe sans désigner, qui dévoile une vision nouvelle de la réalité à la lumière de l’Évangile.

La prédication, un acte directif : valeur perlocutoire du discours

Parmi les actes illocutoires³⁰ que pose tout discours : le genre homilétique privilégie comme son acte global une visée directive. Son objectif est d’obtenir un changement à la lumière du message évangélique (une ‘conversion’). À la suite du Maître, il s’agit d’adapter la portée directive à chaque situation, soit en

26 C’est l’une des thèses centrales du grand homiléticien et sémioticien W. ENGEMANN. Voir entre autres son essai « Wider den redundanten Exzess. Semiotisches Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt », dans *Theologische Literaturzeitung* 115, 1990, p. 786-800.

27 Ainsi, par exemple : « Pour que cela commence autrement. Il faut jouer à nouveau la fin d’un commencement, tendre la main au miracle, doucement, comme à un oiseau ». Voir des exemples d’homélie dans *Prédication : un langage qui sonne juste*, op. cit., p. 177-199. Le texte cité est tiré de la poétesse H. DOMIN (*Gesammelte Essays. Heimat in der Sprache*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1993, p. 395-406), dont les réflexions sur la langue de la poésie s’avèrent d’un grand profit pour l’homilétique.

28 Par exemple : « La nuit comme le jour est lumière devant toi » (Ps 139 [138],12) avec le chant de Taizé.

29 Pour dire l’indicible de la foi : « A qui a déjà, il sera encore donné davantage ; mais à qui n’a rien, on enlèvera même ce qu’il a » (Lc 19,26, parabole des mines).

30 Selon J.L. AUSTIN (*Quand dire c’est faire*, Paris, Seuil, 1970), repris par de nombreuses études de l’argumentation comme acte de langage : F. VAN EEMEREN et R. GROOTENDORS, *La nouvelle dialectique*, Paris, Kimé, 1996 ; C. KERBRAT-ORECCHIONI, *Les actes de langage dans le discours*, Paris, Nathan, 2004 ; J.-P. LAURENT, « Le discours homilétique », op. cit., p. 178-179.

multipliant les formules de type injonctif, soit en orientant avec délicatesse le propos (« Le passage évangélique d'aujourd'hui nous invite à... »), soit en donnant à penser à travers un récit (comme Nathan avec David avec la parabole de l'agnelle, 2 S 12,1-10, ou Guy Gilbert proposant à tous les auditeurs de devenir des « êtres de miséricorde » à travers l'histoire des foulards blancs³¹).

Pour cela, le locuteur dispose des verbes de modalité : pouvoir, devoir, falloir, savoir, vouloir, dont il peut jouer pour moduler l'intensité de la démarche : « Sachez bien que... » ; « Ne pourrions-nous pas... ? » ; « Il faut... ». De toute façon, la force perlocutoire de la prédication est d'autant plus grande qu'elle s'efforce de s'adresser à la liberté des membres de l'assemblée, partenaires de la communication³².

L'événement de la prédication

C'est donc à une méthode performative proche de celle des arts dramatiques³³, de la performance artistique théâtrale et musicale, que le prédicateur peut avoir recours, s'il veut que son homélie exerce un impact perlocutoire sur l'auditoire. Celle-ci doit mettre en scène de manière renouvelée l'acte de Parole des textes bibliques, leurs images, leurs histoires et leurs mots, et se présenter ainsi comme une œuvre d'art ouverte³⁴, où l'auditeur peut prendre

31 G. GILBERT, « Homélie de la messe de mariage du Prince Laurent de Belgique avec Claire Coombs, le 12 avril 2003 », analysée par J.-P. LAURENT, *Quand dire c'est plaire. Essais d'analyse du discours*, coll. *Diptyques* 20, Namur, Presses universitaires de Namur, 2010, p. 167-192.

32 Comme nous le disons avec F. LORETAN-SALADIN, *Prédication: un langage qui sonne juste*, op. cit., p. 79-80.

33 Cf. M. NICOL, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, présenté par F. LORETAN-SALADIN dans son essai « L'homélie comme événement », dans *Lumen Vitae* 69, 2014, p. 187-195.

34 Selon la conception du sémioticien Umberto ECO (cf. *Opera aperta*, Milano, 1962 (= *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965) et de l'esthétique de la réception, développée en homilétique depuis l'article de G.M. MARTIN, « Predigt als "offenes Kunstwerk" ? Zum Dialog zwischen Homiletik und Rezeptionsästhetik », dans *Evangelische Theologie* 44, 1984, p. 46-58, notamment par E. GARHAMMER et H.G. SCHÖTTLER (dir.), *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, München, Don Bosco Medien, 1998 ; par W. ENGEMANN, *Semiotische Homiletik. Prämissen. Analysen. Konsequenzen*, Tübingen/Basel, Franke, 1993, et toute l'école autour de l'Arbeitsgemeinschaft Homiletik (germanophone).

place et prendre parole à son tour³⁵. La prédication est un événement (*preaching as event*) et tend avant tout, au-delà de ses tâches d'information et d'exhortation, à favoriser une rencontre vivante et nouvelle avec le Seigneur.

Conclusion. Entre deux étreintes : l'autorité de Jean-Baptiste

C'est par un juste dosage entre sa posture « autorisée » tant par sa mission ecclésiale que par sa propre fréquentation de la Parole dont il témoigne (*ethos*), la qualité langagière et discursive de son argumentation logiquement structurée (*logos*), et le travail artisanal sur la langue de son propos pour en faire une « événement efficace » qui touche ses destinataires (*pathos*), que le prédicateur ou l'agent(e) pastoral(e) tend vers une parole qui a autorité. Celle-ci réside finalement dans la capacité du locuteur de s'effacer à la manière du Baptiste³⁶, afin que « chaque auditeur puisse choisir comment continuer la conversation »³⁷, dans le cœur à cœur avec le Seigneur qui l'aime (EG 143).

La parole homilétique, catéchétique ou pastorale a pour mission – et pouvoir – de jeter dans les bras du Père miséricordieux chacun des interlocuteurs, entre l'étreinte baptismale qui lui a conféré son identité et l'étreinte finale dans l'éblouissement de la gloire :

Faire en sorte que notre peuple se sente comme entre ces deux étreintes est la tâche difficile mais belle de celui qui prêche l'Évangile (EG 144).

Résumé

Dans la ligne de la tradition rhétorique classique, la parole ecclésiale trouve son autorité dans la qualité de son logos, c'est-à-dire sa structure et son argumentation, puis de son ethos, à savoir la crédibilité de son locuteur, et enfin de son pathos, autrement dit sa capacité de rejoindre l'auditeur. La contribution explore chacun de ces trois registres, le souci pédagogique de liaison et la combinaison de différents types discursifs, pour le premier, la posture de

35 Voir notre essai « Homélie et esthétique : la prédication comme un art de la "performance" », dans C. AULENBACHER et B. XIBAUT (dir.), *La Théologie Pratique appliquée à la Pastorale. Cinquantenaire de l'IRP de Strasbourg*, coll. *Théologie pratique – Pédagogie – Spiritualité* 5, Münster, Lit Verlag, 2014, p. 133-151.

36 Cf. B. REYMOND, *De vive voix*, op. cit., p. 102-104.

37 Sur ce concept de prédication comme conversation à voix multiples, voir notre ouvrage *Prêcher l'Ancien Testament aujourd'hui. Un défi herméneutique*, op. cit., p. 519-556.

témoin du prédicateur 'inspiré' qui à la fois contemple la Parole et connaît ses destinataires, pour le deuxième, et l'art poétique de trouver un langage qui sonne juste et touche l'auditoire afin de le mettre en route, pour le troisième. C'est par un juste dosage entre ces trois dimensions que l'agent pastoral peut tendre vers une parole qui fait autorité et qui, comme Jean-Baptiste, s'efface pour que chaque destinataire continue sa propre conversation avec le Seigneur.

Abstract

Like in the classical rhetorical tradition, the authority of the Church's word is located in the quality of its logos, i.e. the coherence of its structuration and argumentation, in the quality of its ethos, i.e. its speaker's credibility, and finally in the quality of its pathos, i.e. its capacity to reach its listener. This essay explores each of these three registers. With regard to the first register, the essay explores the pedagogical care of connection and the combination of different discursive modes. With regard to the second register, the witness posture of the 'inspired' preacher, who simultaneously contemplates the Word and knows his addressees is investigated. Finally, with regard to the third register, the essay delves into the poetical art of finding a language which touches and instigates the audience. By means of a proper balance between these three dimensions, the pastoral actor can tend towards an authoritative word while, like John the Baptiste, eclipsing him/herself so as to allow each listener to continue his or her personal conversation which the Lord.

L'autorité hiérarchique au risque de la fraternité

Regards sur le rite zaïrois de la messe

Ignace NDONGALA MADUKU

C'est un postulat aujourd'hui reconnu par bon nombre d'ecclésiologues : on a toujours la pastorale de son ecclésiologie. La réception de cette dernière requiert son inscription dans des structures, des institutions, bref, des pratiques assorties. Dans la présente communication, partant du présupposé qu'il y a un rapport consécutif de la liturgie par rapport à l'ecclésiologie, je m'intéresse aux formules et cérémonies corrélatives aux pratiques liturgiques pour dégager la théologie qui s'y profile. Je considère la liturgie comme un lieu théologique qui décline l'identité de l'Église, atteste la conscience que l'Église a d'elle-même, bref, exprime son auto-compréhension. En corrélant la théologie et la praxis, ma communication thématise la dialectique entre pratique liturgique et conception de l'Église. Elle s'interroge sur le soubassement théologique des pratiques liturgiques. Elle se veut donc une démarche herméneutique résolument articulée autour du rite célébré et adossée aux coordonnées de la praxéologie. À ce titre, partant des rapports de pouvoir dans le peuple de Dieu en acte d'Eucharistie, elle illustre comment les pratiques liturgiques véhiculent, promeuvent et attestent une approche implicite ou explicite de l'Église. De cette manière, cette communication s'intéresse aux relations entre les différents acteurs des pratiques liturgiques.

Pour ne pas en rester à des considérations générales, je propose d'analyser la manière dont se nouent les relations de pouvoir entre d'une part, ceux que *Lumen gentium* 18 qualifie de « ministres qui disposent du pouvoir sacré », à savoir la hiérarchie, et, d'autre part, les laïcs. Afin de donner aux perspectives de ma communication un contenu réel, je l'articule autour de la manière propre à l'Église catholique du Congo de célébrer l'Eucharistie

chrétienne. Il s'agit pour moi de recueillir les résultats de l'observation du rite célébré, de questionner les formes de l'autorité qui s'y découvrent, d'explicitier le déploiement des rôles et les rapports de pouvoir dans la célébration eucharistique d'une Église qui, au niveau du droit, décline son identité comme une famille de Dieu et une fraternité des enfants de Dieu.

Trois étapes s'offrent à la présente communication. D'abord, sous mode de rappel, je présente rapidement l'articulation organique et la légitimation théologique du système de pouvoir dans l'Église catholique avant Vatican II. Ensuite, j'évoque le desserrement introduit, dans la ligne de la réception du dernier concile par le cardinal J.-A. Malula sur le point précis de l'ecclésiologie et de la liturgie. Enfin, je propose une approche plus concrète articulée autour du « rite zaïrois »¹ de la messe. C'est ce rite qui va me retenir pour l'essentiel.

1 Ce qu'on appelle improprement le « rite zaïrois » de la messe est une synthèse harmonieuse des éléments du rituel romain, des Rites oriental, éthiopien, ambrosien et du protocole socioculturel des assemblées locales traditionnelles. À l'analyse, cette synthèse apparaît comme une adaptation du *Rituale Romanum* fidèle aux normes et modèles des rituels particuliers contenus dans le *De recognitione Ritualis Romani*. Non pas que cette adaptation de premier degré soit un échec. Loin s'en faut. En partant d'une édition *terminus a quo* elle aboutit à un *terminus ad quem* qui est un rituel particulier correspondant à la sensibilité religieuse des Congolais. Sur ce rite, lire *Missel Romain pour les Diocèses du Zaïre*, Kinshasa, Secrétariat Général, 1989 ; E.F. KABONGO, *Le rite zaïrois. Son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*, coll. *Dieux, Hommes et Religions* 13, Bruxelles, Peter Lang, 2008 ; I. NDONGALA-MADUKU, « Le rite congolais de la messe : 30 ans après. Enjeux ecclésiologiques du point de vue de l'inculturation », dans *L'Eucharistie dans l'Église-Famille en Afrique à l'aube du troisième millénaire*. Actes de la XXII^e Semaine théologique de Kinshasa, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001, p. 91-104 ; L. MONGO, *L'Eucharistie chrétienne en République Démocratique du Congo. Apports culturels et théologiques*, coll. *L'Église demain* 14, Kinshasa, L'Épiphanie, 1999 ; J. ÉVENOU, « Le rite zaïrois de la messe », dans P. GERARDO (dir.), *L'adattamento culturale della liturgia. Metodi e modelli. Atti del IV congresso internazionale di liturgia*, Roma, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1993, p. 223-234 ; F. KABASELE, « Du canon romain au rite zaïrois », dans *Bulletin de théologie africaine* 4, n° 8, 1982, p. 213-228 ; C. NWAKA EGBULEM, « An African Interpretation of Liturgical Inculturation: The Rite Zaïrois », dans M. DOWNEY et R. FRAGOMENI (dir.), *A promise of presence*, Washington DC, The Pastoral Press, 1992, p. 227-250.

La liturgie, une confession de foi qui décline l'identité ecclésiale

L'Église catholique est une institution dont l'institué se donne à voir dans des pratiques stabilisées que les autorités ecclésiastiques présentent comme légitimes. Elle prévoit des dispositifs qui régulent lesdites pratiques, précisent leurs modalités d'exercice et définissent les rôles de ses différents acteurs. Parmi ces derniers, elle désigne les prêtres comme des préposés légitimés à présider la célébration eucharistique. Les formes objectivées des pratiques, notamment celles de la célébration eucharistique sont attenantes à l'aspect formel et matériel des données ecclésiologiques. À bien les considérer, elles attestent la foi de l'Église en même temps que son autocompréhension.

L'ecclésiologie de la période qui précède le concile Vatican II définit l'Église comme une institution monarchique où les offices du Christ et les pouvoirs d'enseigner, de sanctifier et de gouverner sont concentrés entre les mains de la hiérarchie. Le canon 6 de la 23^e session du concile de Trente précise que par hiérarchie, il faut entendre les évêques, les prêtres et les ministres. La distribution des rôles des membres de la hiérarchie s'accompagne d'une attribution de pouvoirs, mieux d'une assignation normative des tâches qui met l'objectif en consonance avec la conception de l'Église. Aussi, les lignes maîtresses de l'ecclésiologie caractéristique de la période préconciliaire se retrouvent dans l'ordonnance de la liturgie. L'Église se découvre tant dans le Missel romain de Pie V que dans le rite célébré comme une société inégale et hiérarchique. L'enseignement du magistère au sujet de cette inégalité est clair. Il s'accommode d'une conception cléricale qui met l'emphase sur le statut actanciel des clercs². Il s'ensuit une autonomisation des clercs et une disqualification religieuse des laïcs. Exclue des ministères, ces derniers sont conviés à participer à l'apostolat de la hiérarchie. Intériorisée par

2 On connaît les propos tristement célèbres de Pie X : « L'Église est par essence une société inégale, c'est-à-dire comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent un rang dans les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Et ces deux catégories sont tellement distinctes entre elles que dans le corps pastoral seul résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la multitude, elle n'a d'autre droit que celui de se laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs ». PIE X, *Vehementer nos*, (11 février 1906), disponible sur le site Internet du Vatican.

les chrétiens, cette disqualification est mise en adéquation avec la volonté de Dieu.

Détentrice d'une compétence objective conférée par un rite sacramentel, la hiérarchie est dépositaire d'un statut auquel ne peuvent prétendre les laïcs. Ceux-ci sont confinés dans le statut de destinataires passifs qui, selon le canon 282 du *Codex Iuris Canonici* de 1917, « ont le droit de recevoir du clergé, selon les règles de la discipline ecclésiastique, des biens spirituels et surtout des secours nécessaires pour le salut ». Avec cette distinction de statut, il y a une hiérarchisation des rôles qui inscrit la différence au niveau de la désignation, des distinctions corporelles, statutaires et vestimentaires. Ce que rend obvie la célébration eucharistique.

En effet, le 'style' de celle-ci exclut la proximité (messe dos tourné au peuple, fidèles séparés des clercs, nef réservée aux fidèles et séparée de l'enceinte du chœur), autonomise les clercs (seuls dépositaires de *potestas docendi*, ils distillent la bonne parole sur la chaire de vérité placée dans la nef), instaure une clôture (chœur inaccessible aux laïcs, réception de la communion à la balustrade (canon 1263), instaure une différence entre les laïcs (les hommes s'assoient du côté de l'épître et les femmes du côté de l'évangile (canon 1262), les notables ont un banc d'œuvre en face du chœur, le célébrant a comme siège une banquette, tandis que les ministres inférieurs des tabourets ou des escabeaux), disqualifie les laïcs (ils ne peuvent pas toucher les espèces consacrées ni accéder au sanctuaire et le chœur proprement dit), cristallise la célébration autour du pouvoir octroyé par le sacrement de l'ordre (le prêtre est un *alter Christus*).

On peut conclure que l'ecclésiologie préconciliaire assigne à la hiérarchie un rôle qui comporte une part de pouvoir et d'autorité dont on retrouve l'inscription dans la célébration eucharistique. Cette dernière confine les laïcs dans un rôle de bénéficiaires passifs des sacrements administrés par les membres actifs de l'Église : les clercs.

La réception de Vatican II au diocèse de Kinshasa sous Joseph-Albert cardinal Malula

Alliant la modernité et l'authenticité, la capacité d'innover et le respect de la tradition, l'épiscopat du cardinal J.-A. Malula a été riche de novations pastorales, toutes en consonance avec la catholicité de l'Église. Le concile Vatican II auquel le cardinal J.-A. Malula a participé de manière active et féconde a tempéré

l'exclusivité de l'image d'un corps hiérarchisé inégal. Il l'a corrélé à d'autres images et particulièrement à un modèle alternatif de pouvoir dans l'Église. Ce modèle que charrie l'image de peuple de Dieu ne déroge pas à la structure hiérarchique de l'Église. Il insiste néanmoins sur sa dimension charismatique et sacramentelle. De là l'affirmation du sacerdoce des fidèles, des ajustements sur les attributs de l'autorité et la redéfinition des rôles des fidèles.

En situant son travail de rationalisation des pratiques liturgiques dans la ligne des avancées du dernier concile, l'archevêque de Kinshasa fait de la liturgie une œuvre du peuple corrélée à la *martyria*, la *diakonia* et l'*oidokome*. Il s'investit dans la recherche des voies d'africanisation du christianisme. À cet effet, il promeut la mise en œuvre de la *participatio actuosa* des laïcs dans la liturgie et propose un cadre congolais de célébration de la messe romaine³.

Dans un contexte où la ville de Kinshasa connaît une mutation socioéconomique et politique, et où l'Église est régie par le code de 1917, J.-A. Malula a ordonné son action pastorale autour d'une valeur mobilisatrice, intégratrice et socialisatrice : la fraternité. Lexique ecclésialement stabilisé à Kinshasa, la fraternité a permis de mettre l'accent sur l'égalité des chrétiens. L'arrimage de la culture ecclésiale avec ce que J.-A. Malula appelle la '*ndekologie*' (discours sur la fraternité) a été une réélaboration doctrinale qui a inspiré une nouvelle organisation ecclésiale (les communautés ecclésiales vivantes de base, CEVB), promu un nouveau visage des paroisses et inspiré de nouvelles responsabilités aux laïcs. Dans le sillage de cette concrétisation, des déconstructions importantes ont réactivé la conscience missionnaire des chrétiens en privilégiant les charismes plutôt que le pouvoir. Ceci a entraîné un déplacement dans la finalité de la pastorale laquelle, plutôt que de viser exclusivement la sacramentalisation s'attèle

3 Le précurseur d'une liturgie de la messe africaine est B. LUYCKX (O. Praem). Lire de lui, « Une liturgie de Messe pour l'Afrique », dans ID., *Liturgie en mission. Rapport et compte rendu de la XXXIII^e Semaine de Missiologie de Louvain*, Paris, DDB, 1964, p. 187-222. La refonte du rituel romain aboutit en 1970 au projet : « Rite congolais de la messe cum populo ». Ce projet que d'aucuns désignent comme le rite du cardinal Malula est relayé par le « Projet-Messe congolaise ». Enrichi par l'expérience sur terrain des diocèses du Congo, ce projet devient en 1973 le « Rite zaïrois de la célébration eucharistique ». Il est expérimenté dès 1974. La volonté de promouvoir une liturgie de la messe propre à l'Église particulière du Congo, en communion avec le Siège apostolique et l'Église universelle est couronnée le 30 avril 1988 par le Décret confirmant le « Missel romain pour les diocèses du Zaïre ».

désormais à promouvoir l'éveil d'un laïc adulte et engagé. Ce qui a stimulé les baptisés à participer activement à la vie ecclésiale et liturgique, et promu trois nouveaux ministères laïcs⁴.

À Kinshasa, la fraternité est opératoire au niveau verbal et non verbal. Au niveau verbal, elle a donné au concept de *ndeko* (frère, sœur) un surcroît de sens qui insiste sur l'égalité formelle des baptisés et de tout Homme⁵. Grâce au travail symbolique, les valeurs et la dynamique portées par ce concept ont reçu un ancrage affectif et effectif dans des chants, slogans et gestes de la vie quotidienne notamment la formule de salutation « paix, fraternité, joie ». La dimension circulaire de cette trilogie attribue au locuteur le mot paix et au destinataire le mot joie. Elle fait converger les interlocuteurs de la salutation dans une symétrie portée par la fraternité. La présupposition sociale de cette circularité n'est pas une simple formule de politesse ni un quelconque souhait, mais une responsabilité qui assigne les interlocuteurs à la mission de consolider la paix, de promouvoir la fraternité et de semer la joie⁶. Trouvant origine dans le baptême, cette responsabilité traverse aussi la célébration eucharistique⁷.

Il faut dire un mot sur le niveau non verbal. Inscrites au niveau de la solidarité primaire et secondaire, plusieurs initiatives déclinent la fraternité en actes et prennent en charge le clergé et les

-
- 4 Le ministère des responsables laïcs des paroisses (*bakambi*) à peine toléré sous l'épiscopat du cardinal F. Etsou, a été supprimé sous l'épiscopat du cardinal L. Monsengwo.
- 5 Le Cardinal J.-A. Malula l'explique bien : «Autrefois un jeune prêtre nouvellement ordonné, quand il s'adressait aux chrétiens adultes qui avaient peut-être le triple de son âge les appelait *Bana ba ngai* : mes enfants. Aujourd'hui tous disent : *Bandeko ba ngai ba bolingo*: Mes biens chers frères ou chères sœurs dans le Christ ». Le déplacement dans les rapports entre les chrétiens Kinois dans une société « à éthos hiérarchique », avec un éthos de proximité, une société à politesse positive dont la culture est à contact est une remise en cause des perceptions socialement construites et ecclésialement admises comme légitimes sur la désignation et les titres. Lire L. DE SAINT-MOULIN, *Œuvres complètes du Cardinal Malula*, Vol. 3, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 123.
- 6 Sur cette salutation qui livre le profil communicatif du diocèse de Kinshasa et l'éthos de la communauté catholique, lire mon article « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa (1979-1989). Contribution à l'étude de l'image de l'Église-fraternité », dans M. CHEZA et G. VAN'T SPIJKER (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2007, p. 183-230.
- 7 La trilogie sert aussi de salutation liturgique dans le « rite zaïrois » de la messe.

laissés pour compte de la société kinoise. Au niveau primaire, celui des CEVB, il y a lieu de noter des pratiques solidaires spontanées, naturelles et formelles telles que le soutien des familles en deuil, la prise en charge matérielle des pauvres, des indigents et des prêtres. Au niveau secondaire, le cardinal J.-A. Malula avait pris et encouragé des initiatives censées sortir l'Église locale de Kinshasa de la dépendance extérieure. Ces initiatives qui avaient stimulé des pratiques solidaires n'avaient pas manqué d'influer sur la vie des CEVB. Signalons-en quelques-unes de type relationnel élargi qui accordent une place centrale à la fraternité (*bondeko*) : *Pro Familia Dei* et le Fonds Solidarité et Partage⁸, la pastorale des pauvres dénommée *Ekolo ya bondeko*, des centres de santé et de nutrition, des villages *bondeko* (centres de formation et de rééducation pour handicapés), des dispensaires et hôpitaux ainsi que des centres de distribution de pain *mampa ya bondeko* (pains de la fraternité)⁹.

Sous J.-A. Malula, l'Eucharistie chrétienne devient le lieu du déploiement de la fraternité. En effet, c'est au cours de la célébration eucharistique que les dons en nature récoltés dans les CEVB sont présentés au Seigneur avant leur redistribution aux nécessiteux de la communauté paroissiale et au clergé. On vient de voir qu'en ordonnant la pastorale autour de la valeur mobilisatrice de la fraternité, le cardinal J.-A. Malula a initié une nouvelle compréhension de l'Église et de la mission. L'Eucharistie célébrée à Kinshasa assume cette approche renouvelée de l'Église. Il reste à préciser ce qu'il advient des relations de pouvoir dans le peuple de Dieu célébrant l'Eucharistie.

Une configuration institutionnelle sous la modalité de la fraternité : l'autorité hiérarchique en question

Les lignes qui suivent répondent à une question simple : quel rapport au pouvoir le rite zaïrois de la messe tel que célébré aujourd'hui à Kinshasa induit-il ? Il est bon de ne pas perdre de vue que ma réflexion est fondée dans l'observation de célébrations eucharistiques dans quelques paroisses du diocèse de Kinshasa. Au

8 Ces deux œuvres sont les produits des quêtes ponctuelles destinées respectivement à couvrir certains besoins des prêtres et religieuses diocésains et à aider les pauvres et les nécessiteux. Ces deux institutions censées stimuler l'entraide entre les paroisses riches et les paroisses pauvres ne sont plus fonctionnelles.

9 Commencée en 1978, l'opération vérité des prix a permis de mettre un terme à la spéculation sur le prix du pain. Le système a été élargi à d'autres produits notamment le riz, le manioc, les haricots, etc. Il a fonctionné sur une échelle moins grande avant de tomber en désuétude.

regard des harmoniques variées et des touches spécifiques des célébrations eucharistiques observées, je vais m'en tenir ici à quelques constances¹⁰.

Dans le droit fil d'une réception créative du concile Vatican II, la valeur mobilisatrice de la pastorale à Kinshasa est, on l'a vu, la fraternité. Son inscription dans le rite célébré est observable dans les fonctions assumées par les fidèles dans la liturgie et les harmoniques nouvelles que celle-ci donne à la *martyria*, à la *diakonia* et à l'*oidokomé*. Conçu selon la structure des rites de réconciliation traditionnelle, le « rite zaïrois » puise dans la palabre africaine et intègre les éléments de l'oralité. Usant de la méthode par « convergence »¹¹, il accorde une large place à l'imagination créative. Nul doute que la redéfinition de la configuration institutionnelle de l'Église de Kinshasa et la reconnaissance de la compétence des baptisés dans leur diversité y sont pour beaucoup.

Enracinée dans la fraternité, l'égalité est inscrite dans la liturgie eucharistique à travers la manière de se nommer. Cette dernière ne procède pas par la déclinaison des titres, rangs ni fonctions, mais plutôt par la désignation *ndeko* (frère, sœur). L'égalité foncière des baptisés signifiée par cette désignation s'exprime aussi dans le geste de paix. En effet, censé instituer des relations entre des frères et sœurs en acte de liturgie, le geste de paix s'accompagne de chants dont la sémantique et la séquence rituelle sont une illustration de la chaîne de convivialité formée et vécue par les fidèles. Le rite liturgique du *lutondo* c'est-à-dire, se tenir la main, l'élever et la balancer à la cadence du chant, c'est tisser une chaîne de fraternité qui symbolise le dépassement des différences de sexe, des conditions sociales et des fonctions ecclésiales. Ceux qui se tiennent la main et clament leur fraternité, qu'ils se connaissent ou pas, sont des baptisés qui reçoivent et transmettent la paix du Christ. À travers cette affection mutuelle, les chrétiens se reçoivent les uns et les autres comme frères et sœurs en Christ sans discrimination aucune. La signification symbolique de ce geste en fait un rite d'agrégation qui, considéré à partir de sa place dans l'ordonnance du rite zaïrois, est aussi un rite de réconciliation. Le geste de la paix intervient après la demande de pardon et se décline

10 Centrée sur les paroisses du doyenné St Alphonse et St François, l'observation couvre les mois de juillet et août 2014.

11 Sur cette méthode, lire J.-P. ESCHLIMANN, « L'impensé de l'inculturation », dans *Lumière et Vie* 205, 1992, p. 17-32.

comme une restauration de la fraternité, une conclusion du rite de la réconciliation.

La solidarité des baptisés dans la fraternité l'est aussi dans le péché comme l'illustre la demande de pardon. Démarche individuelle, elle est portée par l'assemblée des *bandeko* qui, sous la présidence du célébrant, de manière égalitaire reconnaît et confesse ses péchés. Cette solidarité est aussi opératoire dans la procession des offrandes. Celle-ci redonne vie à « l'écuelle des pauvres » (pour les nécessiteux de passage) et le « panier des pauvres » (pour les nécessiteux du pays) de la tradition juive. Elle rejoint le concept ecclésial et communautaire de la *coena Domini*. Il n'en reste pas moins que l'autonomisation des prêtres demeure rémanente.

Tout indique que du point de vue sociologique, la posture médiatrice du prêtre est reconduite dans le rite zaïrois en dépit du fait que le recours aux symboliques du chef se trouve aujourd'hui atténué. Les relents d'une ecclésiologie de la chefferie subsistent dans le rite célébré. Rappelons pour mémoire qu'aux premières heures du rite zaïrois, les ornements liturgiques déguisaient le prêtre en chef traditionnel¹². Le célébrant était entouré de deux notables (*Nkumu*) munis de lances d'apparat comme les gardes de la cour. Couvert d'une toque symbolisant le pouvoir du 'chef', le célébrant était désigné par son titre, par sa fonction plutôt que par la catégorie usuelle *ndeko* qui atteste la fraternité et signifie l'intégration. La décoration du tabernacle avec la peau de léopard en dit long sur les attributs du prêtre qui célèbre *in personae Christi*¹³. Il est certes vrai qu'au fil des années, les ornements du célébrant ont été allégés. Il reste que de nos jours, dans certaines paroisses, les *Nkumu* gardent leur rôle de notables autour du célébrant. L'emphase sur le rôle prééminent du célébrant est aussi attestée par les chants qui l'exaltent et l'autonomisent¹⁴. On

12 Le célébrant principal portait un couvre-chef traditionnel orné de perles et ayant au moins trois cornes. Il fut remplacé par le couvre-chef en peau de singe. Ce couvre-chef renvoie irrésistiblement à la toque de léopard portée jadis par le guide éclairé du Zaïre. Ce dernier qui dans sa jeunesse avait selon la légende tué un léopard à main nue est identifié par les Zaïrois au léopard. L'analogie poussée jusqu'au bout dans le cas du rite zaïrois de la messe amène à identifier le célébrant au singe. Reste à savoir le rôle qui est souvent réservé à ce dernier dans les mythes congolais !

13 F. KABASELE LUMBALA, « Le Christ comme chef », dans J. DORÉ (dir.), *Chemins de christologie africaine*, Paris, Desclée, 2001, p. 128.

14 S'éloignant de la visée du chant d'entrée, deux cantiques qui servent de chant d'entrée se focalisent sur le célébrant principal (évêque ou prêtre) identifié au

remarque aussi que l'occupation de l'espace accorde une préséance à la place du prêtre. Dans plusieurs paroisses, le célébrant est mis en exergue. Son siège est différent de celui des autres acteurs liturgiques.

Et ceci m'amène à quelques pratiques ritualisées qui déclinent les hiérarchies organisationnelles en liturgie. En effet, la gestuelle, la posture du corps informent sur l'autorité de la hiérarchie. Je me limite ici au code postural, aux gestes et attitudes de respect qui ponctuent la célébration. On sait qu'ils sont culturellement déterminés. Je commence par la kinésie qui accompagne la demande de bénédiction par les lecteurs. Il s'agit d'une gèneflexion à deux genoux, une kinésie dont la signification liturgique est loin de toute soumission. Elle renvoie à la présidence entendue comme présence agissante du Christ¹⁵. Il n'en est pas de même de sa signification sociale car, jaugée à la lumière du non verbal et de l'hyperimplicite de la culture kinoise, ce geste souligne la part symbolique de l'autorité représentée ici par le célébrant. Un geste de remerciement consistant en des battements des mains accompagne la réception de la bénédiction du célébrant¹⁶. On remarque cependant que lorsque le diacre ou le prêtre demande la bénédiction du célébrant avant la proclamation de l'Évangile, il recourt à une inclination médiocre ou média. Doit-on conclure que la différence de kinésie est fonction du statut des acteurs liturgiques ? Dans ce cas, la gèneflexion serait le propre des laïcs, l'inclination l'apanage des prêtres et diacres. La kinésie de soumission du lecteur (laïc) prend alors une signification d'allégeance à l'autorité du prêtre, même si la gèneflexion s'adresse à Dieu. À elle seule, cette kinésie est porteuse d'une différence de statut qui déroge à l'égalité supposé des baptisés.

Censé traduire la ratification, l'acquiescement ou l'accord, le battement des mains à peine audible est un signe non verbal qui

grand-prêtre. Les deux chants ont les mêmes strophes et diffèrent par leurs refrains.

Premier refrain : eeee le grand prêtre (l'évêque), (le prêtre), le voilà qui arrive (2 x) ; Second refrain : eee regardons, le grand prêtre (l'évêque), (le prêtre) qui arrive, eee regardons, le voilà qui entre.

1-Il est notre père, Il est notre grand frère.

2-Il est l'envoyé de Jésus, Il est le gardien du troupeau.

3- Il porte le fardeau, Il arrive avec joie.

4-Jouons le ngongi et la flûte, Jouons le ngongi et la calebasse.

5-Chantons pour lui, Jouons le ngongi et la calebasse.

15 L. MALLE et M. SCOUARNEC, *Abécédaire de la célébration chrétienne*, Paris, L'Atelier, 1999, p. 70-71.

16 Le prêtre fait de même lorsqu'il reçoit les dons pour la célébration.

accompagne la réception de la bénédiction et des offrandes. Il conclut aussi l'homélie. Issu de la palabre, ce geste significatif signe l'adhésion, la ratification et le consentement, tout comme il exprime une demande de parole ou de pardon. Concluant l'homélie dans le « rite zaïrois », ce geste signifie l'adhésion de l'assemblée eucharistique. Au fil des années, il a augmenté en intensité au point de devenir aujourd'hui des applaudissements bruyants qui se lisent comme un assentiment, une approbation du contenu de la prédication. Comme telles, les ovations glissent vers une adhésion enthousiaste à la personne du prédicateur. L'impensé de cette acclamation est un plébiscite qui fait de la célébration eucharistique une pratique de pouvoir.

Les pratiques ritualisées évoquées supra donnent à voir le prêtre dans un rôle de domination implicite qui se déploie symboliquement, verbalement et rituellement. Intériorisé, ce rôle reconduit son autonomisation. L'approche de l'Église qui se déploie dans la liturgie congolaise est celle d'une structuration hiérarchique qui éclipse la fraternité. J'y vois la rémanence du principe d'autorité selon la modalité de la paternité. On n'a pas de peine à illustrer cette rémanence dans la relation pastorale, les pratiques d'exorcisme, les paraliturgies et les adorations eucharistiques qui fleurissent à Kinshasa.

* * *

Les lignes qui précèdent illustrent que toute pratique liturgique a un soubassement théologique. En saisissant ce soubassement du point de vue de l'ecclésiologie, à travers l'observation du « rite zaïrois », l'on découvre d'une part, que le rite célébré à Kinshasa se situe en discordance avec le rite prescrit, et d'autre part, que l'ecclésiologie qui porte celui-ci ne correspond pas à celle qui est à l'œuvre dans le rite célébré. Nos observations de ce dernier relèvent une différence dans l'assignation des rôles des acteurs liturgiques et une inégalité entre eux. Attenantes à des traditions conservatrices, certaines pratiques charriées par l'ecclésiologie d'Église famille ressortent de la modalité de la paternité plutôt que de la fraternité. Elles s'adossent au pouvoir sacré de la hiérarchie et font du président de l'assemblée un 'chef' doté de pouvoir. Le décalage entre l'ecclésiologie professée par l'Église de Dieu qui séjourne à Kinshasa et le rite zaïrois qui s'y célèbre nécessite une remise à jour de ce rite. Il conviendrait de repenser le statut, le rôle

et les fonctions des acteurs liturgiques ainsi que leur occupation de l'espace liturgique à l'aune de la valeur mobilisatrice de la fraternité. Cette manière de mettre le rite célébré en consonance avec l'ecclésiologie professée ne peut que concourir à déployer les harmoniques inédites des communautés célébrantes congolaises.

Résumé

Partant du postulat qu'on a l'agir pastoral de son ecclésiologie, l'auteur formule l'hypothèse que dans l'institution Église, la façon dont se nouent les relations entre ceux qui sont hiérarchiquement investis de l'autorité et ceux sur qui celle-ci s'exerce varie, au niveau du droit, en fonction de l'ecclésiologie professée. Se situant au niveau des pratiques, sa contribution confronte les textes normatifs (ecclésiologie professée) aux pratiques liturgiques (ecclésiologie mise en pratique) sur le point précis de l'exercice de l'autorité. Le site de ses investigations est la célébration de l'Eucharistie selon le rite zaïrois au diocèse de Kinshasa, une Église locale dont l'agir pastoral se ressourçe dans l'image ecclésiologique de l'Église famille.

Abstract

From the premise that each ecclesiology possesses its own pastoral action, the author formulates the following hypothesis: the way relationships are built in the Church as institution between those invested with hierarchical authority and those under their authority varies with regard to Law depending on the professed ecclesiology. In practice, its contribution confronts normative texts on precisely the issue of exercise of authority. The site of these investigations is the Eucharistic celebration according to Zairois rite in Kinshasa, a local church where pastoral action is based on the image of the ecclesiological church's family.

Le pouvoir en droit canonique : entre ouverture et prudence

Benoît MALVAUX

Une distinction controversée : pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction

On ne peut parler de pouvoir dans l'Église catholique, selon la perspective canonique, sans faire référence à une distinction fondamentale qui a traversé les siècles et qui fait encore aujourd'hui l'objet de débats : la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ou de gouvernement. Si certains font remonter cette distinction aux origines de l'Église, voire au Christ lui-même, la majorité de la doctrine situe son apparition au 12^e siècle¹. Elle a dominé l'Église jusqu'à Vatican II, dans le contexte d'une ecclésiologie juridique de société, qui mettait à l'avant-plan la dimension institutionnelle de l'Église, au détriment de sa dimension spirituelle².

La compréhension traditionnelle des deux pouvoirs

Selon cette conception traditionnelle, la différence entre les deux pouvoirs réside à la fois dans leur origine et leur champ d'application.

1 Voir L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*, Paris, Cerf, 2003, p. 14-15 ; O. ÉCHAPPE, « Le pouvoir de gouvernement », dans P. VALDRINI *et al.* (dir.), *Droit canonique*, Paris, Dalloz, 1999, p. 195.

2 Voir A. BORRAS, « Ordre et juridiction : les enjeux théologiques actuels de l'histoire d'une distinction », dans *Revue théologique de Louvain* 35, 2004, p. 496 ; GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il diritto nel mistero della Chiesa*, I, Rome, PUL, 1988, p. 377.

Le pouvoir d'ordre trouve son origine et son fondement dans l'ordination. Il donne la capacité d'accomplir les actes sacramentels réservés aux clercs³, tels que remettre les péchés dans le sacrement de pénitence, présider l'Eucharistie et plus généralement communiquer aux membres de l'Église la grâce salvatrice de Dieu, en agissant *in persona Christi*. Ce pouvoir ne peut pas se perdre et il n'est en principe pas soumis à des limites particulières au point de vue du territoire ou des personnes. Reçu par l'ordination sacramentelle, il est par définition fermé aux fidèles non ordonnés.

Le pouvoir de juridiction est conféré par un acte non sacramentel, la mission canonique, et il permet d'accomplir les actes de gouvernement ecclésiastique. Il comprend le pouvoir de faire des lois (législatif), celui de mettre ces lois en application (exécutif) et le pouvoir de juger (judiciaire). Traditionnellement, on considère que ce pouvoir de juridiction comprend aussi le pouvoir magistériel de définir le dogme⁴. Contrairement au pouvoir d'ordre, le pouvoir de juridiction se perd à la cessation de l'office ou par révocation de la mission canonique. Son exercice est généralement limité à un certain territoire (comme un diocèse) ou à certaines personnes (les sujets dépendant de l'autorité qui dispose du pouvoir en question). Comme ce pouvoir s'acquiert par la mission canonique, il n'est pas de soi lié au sacrement de l'ordre. On peut théoriquement envisager que des laïcs en soient investis.

Le code de 1917 se situe pleinement dans cette perspective. Ainsi, le canon 108 §3 de ce code parle d'une hiérarchie en raison de l'ordre⁵ et d'une hiérarchie en raison de la juridiction⁶. Le canon 118 précise que seuls les clercs peuvent recevoir le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction⁷.

3 Voir G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa. Mistero di comunione*, Rome, PUG, 1993, p. 253.

4 *Ibid.*

5 De droit divin, elle se compose des évêques, des prêtres et des diacres.

6 De droit divin, elle se compose du pontife suprême et des évêques qui lui sont subordonnés ; de droit ecclésiastique, elle comprend d'autres personnes qui peuvent accéder à ce degré.

7 La possibilité de confier un pouvoir de juridiction dans l'Église à des laïcs n'est donc pas mise en œuvre par le code de 1917. Mais c'est bien sûr une disposition de droit ecclésiastique.

Une remise en cause de la distinction à partir de Vatican II

Cette distinction, pour traditionnelle qu'elle soit dans l'Église catholique, ne va pourtant pas être reprise en tant que telle par le concile Vatican II, qui prendra soin d'utiliser le moins possible ces deux notions⁸, tout en renouvelant la présentation de la question⁹. Plus précisément, il va s'intéresser à la question du pouvoir des évêques, dans son articulation au ministère pétrinien. Selon la conception traditionnelle, si les évêques reçoivent le pouvoir d'ordre par leur ordination, ils reçoivent leur pouvoir de juridiction par la mission canonique du pape¹⁰. Cela ne répondait pas au souci de Vatican II de rééquilibrer les relations entre les évêques et le pape. C'est pourquoi les documents conciliaires insistent surtout sur la *sacra potestas* (au singulier) reçue par les évêques lors de leur ordination, restaurant ainsi l'unité de leur pouvoir et affirmant son origine sacramentelle. Plus précisément, *Lumen gentium* (désormais LG) 21 pose que l'ordination épiscopale confère la plénitude du sacrement de l'ordre et qu'elle confère également, non seulement la charge (*munus*) de sanctifier, mais aussi les charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres.

Une lecture rapide de LG 21 peut donner à penser que le concile a abandonné la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, et que le pouvoir dans l'Église est désormais strictement lié à l'ordination. Cependant, les choses ne sont pas si claires. D'abord, le concile ne parle pas de pouvoir, mais de *munus*, qu'on peut traduire par office, charge, fonction¹¹. Ensuite,

8 Plus précisément, les documents conciliaires n'utilisent jamais, à notre connaissance, l'expression « pouvoir de juridiction », tandis que l'expression « pouvoir d'ordre » n'apparaît qu'une seule fois, en PO 2. Voir A. VIANA, « Potestad de régimen », dans J. OTADUY *et al.* (dir.), *Diccionario general de derecho canónico*, VI, Cizur Menor (Navarra), Universidad de Navarra, 2012, p. 300 ; O. ÉCHAPPE, « Le pouvoir de gouvernement », *op. cit.*, p. 196.

9 Pour le développement qui suit, voir O. ÉCHAPPE, « Le pouvoir de gouvernement », *op. cit.*, p. 196.

10 Voir A. BORRAS, « Ordre et juridiction », *op. cit.*, p. 497.

11 Une note explicative de la constitution *Lumen gentium* précise que le concile a parlé ici de charge, et non de pouvoir, parce que, pour pouvoir agir, en ce qui concerne le gouvernement de son diocèse, l'évêque a besoin d'une mission canonique du pape. Cette dernière n'est pas la source du pouvoir de gouvernement de l'évêque, mais elle en est la condition *sine qua non* dans la mesure où elle détermine le cadre dans lequel ce pouvoir sera exercé. Voir J. BEAL *et al.*, *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York, Paulist Press, 2000, p. 184.

il traite des évêques et de leur rapport au pape. Son propos sur l'unité de la *potestas sacra* et l'origine sacramentelle de celle-ci peut-il être étendu à tous les pouvoirs dans l'Église ou se limite-t-il au ministère épiscopal ? La question peut se poser.

Il revenait à la doctrine d'éclairer ces points, dans la perspective du futur code de droit canonique, annoncé par saint Jean XXIII dès 1959. Cependant, elle va se déchirer sur cette question¹².

Différentes conceptions postconciliaires

Pour le dire de manière rapide, un premier courant, dont font partie l'école « de Munich », fondée et représentée par Klaus Mörsdorf, ainsi que William Bertrams, de l'Université Grégorienne, et Mgr Philips, affirme que le concile a clairement posé le principe de l'unité du pouvoir dans l'Église¹³. La seule source de ce pouvoir est l'ordination sacramentelle.

Un second courant, dont font partie l'école « romaine »¹⁴ ainsi que l'école « de Navarre »¹⁵, minimise en quelque sorte la portée de la doctrine conciliaire, en tenant que Vatican II n'a pas traité du pouvoir de juridiction en général, mais qu'il a seulement été préoccupé par la question du pouvoir des évêques, dont il a voulu affirmer l'unité. Suivant la tendance massive de l'histoire du droit canonique et de la théologie, ce courant continue à faire découler la *potestas sacra* de deux éléments : l'ordre sacré, pour le pouvoir d'ordre, et la mission canonique, pour le pouvoir de juridiction.

12 Pour le développement qui suit, voir A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, Brescia, Morcelliana, 1987 ; L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et de juridiction*, op. cit., p. 339-343, qui présente un bon résumé du travail de Celeghin ; J. BEAL et al., *New Commentary*, op. cit., p. 184-185.

13 En rigueur de termes, c'est du côté de Bertrams et de ses disciples (De Paolis, Daneels) qu'on peut trouver la position la plus radicale à ce sujet. Klaus Mörsdorf tenait à la fois l'unité du pouvoir dans l'Église et l'existence de deux sources, selon qu'il s'agissait du pouvoir d'ordre ou du pouvoir de juridiction. En vertu de cette unité de pouvoir, il était réticent à la perspective d'attribuer un pouvoir dans l'Église à des laïcs. Sur cette question, voir A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, op. cit., p. 83-85, 95, 100, 153-155, 162-164.

14 Représentée notamment par le cardinal Stickler et Jean Beyer.

15 Dont les principaux représentants sont Javier Hervada et Pedro Lombardía.

Un troisième courant, enfin, soutient que le concile n'a rien tranché quant à la nature et à l'origine de la *potestas sacra*¹⁶.

Ce débat ne sera pas sans répercussion sur un autre souci du concile, celui de revaloriser la condition baptismale, et singulièrement le laïcat, en invitant les pasteurs à « remettre avec confiance [à des laïcs] des charges au service de l'Église, en leur laissant liberté et marge d'action, en stimulant leur courage pour entreprendre de leur propre mouvement » (LG 37). Cette remise de charges ecclésiales à des laïcs peut-elle aller jusqu'à leur confier un véritable pouvoir dans l'Église, au sens où nous l'avons défini plus haut, ou serait-ce aller contre le principe posé par LG 21 ?

Parmi les tenants du premier courant, beaucoup soutiennent que le concile, en LG 21, a établi le sacrement de l'ordre comme source de tout pouvoir ecclésial. En conséquence, seuls des ministres ordonnés – plus précisément encore, les titulaires du sacerdoce ministériel – peuvent recevoir un pouvoir dans l'Église. Permettre à certains laïcs de devenir sujets actifs d'un tel pouvoir serait trahir l'intention du concile¹⁷.

Par contre, les partisans du deuxième courant, pour qui seul le pouvoir d'ordre trouve son fondement dans l'ordination sacramentelle, sont ouverts à la possibilité que des laïcs soient investis d'un pouvoir de gouvernement, comme cela s'est déjà produit dans l'histoire¹⁸.

On peut relever encore l'existence d'un troisième courant, pour qui le concile a soutenu que tout pouvoir dans l'Église a une source sacramentelle, mais que cette source n'est pas nécessairement le sacrement de l'ordre : il peut également s'agir du baptême, ce qui ouvre la possibilité de l'attribution d'un pouvoir ecclésial à certains laïcs¹⁹.

16 À propos de ces trois courants, voir L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, *op. cit.*, p. 341-343.

17 Voir J. BEAL *et al.*, *New Commentary*, *op. cit.*, p. 185.

18 C'est le cas de certaines abbesses, au Moyen Âge, qui, sans avoir été ordonnées, jouissaient d'un véritable pouvoir de gouvernement sur le territoire dépendant de leur abbaye. J. BEAL *et al.*, *New Commentary*, *op. cit.*, p. 185.

19 Telle est l'opinion de Jean RIGAL, pour qui, « dans l'Église, le pouvoir a toujours un fondement sacramentel ; il est reçu du Christ. C'est dans les sacrements de l'initiation chrétienne (et d'abord dans celui du baptême), qu'un laïc trouve la légitimation la plus fondamentale de ses responsabilités dans la communauté et de son pouvoir ecclésial. » *Services et responsabilités dans*

La doctrine s'étant prononcée en sens divers, il revenait au législateur de trancher le débat, ou du moins de traduire en langage juridique sa propre interprétation du concile.

Le code de 1983 et ses différentes lectures

D'un point de vue formel, le code de 1983 n'a certainement pas abandonné la distinction entre les deux pouvoirs. Certes, il renonce à l'expression « pouvoir de juridiction », pour la remplacer par « pouvoir de gouvernement »²⁰. Mais il continue à parler de deux pouvoirs distincts. Ainsi, le titre VIII de son premier livre s'intitule « du pouvoir de gouvernement ». Cette expression est aussi employée aux canons 129, 130, 131 et 135. Il est question conjointement de pouvoir d'ordre et de pouvoir de gouvernement (ecclésiastique) au canon 274. On retrouve la mention du pouvoir d'ordre au canon 292, à propos du clerc qui perd l'état clérical, ainsi qu'au canon 966, relatif à la confession.

Comment interpréter cette option du législateur de 1983 ? Une nouvelle fois, la doctrine se divise sur la question. Beaucoup d'auteurs tiennent que le code a tranché la controverse en revenant à la doctrine traditionnelle. Ainsi, Francisco Javier Urrutiarappelle que le secrétariat de la Commission pour la révision du code a manifesté :

*On ne peut affirmer sans danger que le concile aurait rejeté la distinction 'ordre-juridiction', en possession pacifique durant des siècles, ou qu'il aurait enseigné l'origine sacramentelle de tout pouvoir de gouvernement*²¹.

À la lumière de cette affirmation, Francisco Javier Urrutia tient qu'on peut dire avec certitude que le concile n'a pas enseigné l'origine sacramentelle de la juridiction et que *LG 21* n'a pas traité de l'origine du pouvoir dans l'Église, mais seulement du caractère sacramentel de l'épiscopat²². Plus récemment, Antonio Viana soutient également que le concile Vatican II n'a pas voulu mettre

l'Église, Paris, Le Cerf, 1987, p. 101. On retrouve une approche similaire par A. BORRAS, « Ordre et juridiction », *op. cit.*, p. 506.

20 Selon certains auteurs, ce serait pour mieux mettre en évidence que ce pouvoir n'est pas seulement judiciaire, terme avec lequel le mot 'juridiction' pourrait prêter à confusion, mais qu'il est aussi législatif et exécutif. Voir A. VIANA, *Potestad de régimen*, *op. cit.*, p. 300 ; GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il diritto nel mistero della Chiesa*, *op. cit.*, p. 375.

21 Voir F. J. URRUTIA, *Les normes générales*, Paris, Tardy, 1992, p. 213-217.

22 *Ibid.*, p. 216.

fin à la distinction entre les deux pouvoirs, même s'il n'en a pas fait un usage généralisé et systématique. Selon lui, la raison du peu d'utilisation par le concile de cette distinction se trouve dans le fait que les textes conciliaires n'ont pas de caractère proprement juridique et surtout qu'une séparation trop nette entre l'ordre et la juridiction aurait pu faire perdre de vue l'unité entre le juridique et le spirituel dans l'Église, que le concile a fortement affirmée – cf. *LG* 8. À l'inverse, le code de 1983, en tant que texte à portée juridique, n'a pas renoncé à l'utilisation de ces termes de pouvoirs d'ordre et de gouvernement, dans la mesure où ils permettent de clarifier l'exercice des fonctions publiques dans l'Église. Pour Viana, cette distinction reste donc tout à fait légitime²³.

D'autres auteurs ne partagent pas cette opinion. C'est le cas de Laurent Villemin. Il lie l'apparition des catégories de pouvoirs d'ordre et de juridiction, au 12^e siècle, à la naissance d'un nouveau paradigme, caractérisé par le développement de la papauté et les conflits qui opposent celle-ci aux souverains temporels, par l'émergence du septénaire sacramentel et l'éloignement du corps ecclésial vis-à-vis du corps du Christ présent dans l'hostie, avec une insistance sur le pouvoir qu'a le prêtre de consacrer plutôt que sur l'importance de célébrer en Église. Ce paradigme poussait à séparer le pouvoir d'ordre sur les sacrements du pouvoir de juridiction sur le corps social qu'est l'Église. Aujourd'hui, selon Villemin, on assiste à l'émergence d'un nouveau paradigme, dans un contexte de renouveau de la théologie des sacrements, qui redécouvre que la grâce divine ne se limite pas aux sept sacrements mais qu'elle peut se déployer dans toute l'existence chrétienne, et qui met en évidence que l'Église elle-même est sacrement, avec ce que cela comporte de lien retrouvé entre le corps eucharistique du Christ et son corps ecclésial. Dans ce contexte, la distinction traditionnelle entre les deux pouvoirs risque de devenir une entrave, qui empêcherait l'ecclésiologie voulue par Vatican II, dans la mesure où elle suppose une conception du sacrement distincte de la dimension ecclésiale et qu'elle risquerait d'enfermer la spécificité du ministre ordonné dans la célébration des sacrements, en permettant aux laïcs d'exercer un pouvoir de gouvernement²⁴. L'approche de Villemin est globalement partagée par Alphonse Borras, qui relève que la distinction entre les deux pouvoirs n'est plus si prégnante

23 Voir A. VIANA, *Potestad de régimen*, *op. cit.*, p. 300.

24 L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et de juridiction*, *op. cit.*, p. 371-395.

aujourd'hui et que beaucoup d'ecclésiastiques seraient en difficulté d'en rendre compte²⁵.

Nous ne trancherons pas ici la question, mais nous pouvons relever, pour nous en féliciter, la prudence du législateur qui, face à un débat ecclésiologico-canonique qui n'est manifestement pas clos, a choisi une voie de sagesse : sans prendre position sur le fond, il a conservé une distinction multiséculaire qui, même si elle pose des questions ecclésiologiques, se révèle encore aujourd'hui directement opératoire, et permet notamment d'envisager l'octroi de responsabilités ecclésiales accrues aux laïcs, alors que l'abandon de cette distinction rendrait plus difficile cette possibilité. En effet, la conception de la mission canonique comme fondement du pouvoir de gouvernement dans l'Église ouvre plus facilement la possibilité de reconnaître à des laïcs d'authentiques responsabilités de gouvernement ecclésial²⁶.

Laïcs et exercice du pouvoir en Église

Précisément, qu'en est-il de la possibilité pour les laïcs d'exercer un pouvoir dans l'Église, selon le code de 1983 ? Le législateur fait preuve ici de la même prudence que sur le point précédent, en s'exprimant d'une manière susceptible de diverses interprétations.

Le Code de 1983 ouvre des perspectives

Le canon fondamental en ce domaine est le canon 129, qui introduit le titre relatif au pouvoir de gouvernement. Son premier paragraphe stipule que « sont aptes au pouvoir de gouvernement, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré ». Le principe n'a donc pas changé par rapport au code de 1917 : le pouvoir de gouvernement dans l'Église reste le domaine des ministres ordonnés. Cependant, le deuxième paragraphe du même canon ouvre une perspective nouvelle, en ajoutant que, « à l'exercice de ce pouvoir, les fidèles laïcs peuvent coopérer selon le droit ». Cette version finale est différente de celle des premiers

25 Voir A. BORRAS, « Ordre et juridiction », *op. cit.*, p. 495.

26 On rejoint peut-être ainsi l'approche de Bernard Sesboué qui propose de distinguer le laïc exerçant une responsabilité baptismale et le laïc recevant, par un envoi en mission, une responsabilité proprement ministérielle. B. SESBOUÉ, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 133 et suiv.

schémas de révision (1980 et 1982), qui parlaient d'une participation des laïcs à l'exercice du pouvoir de gouvernement²⁷.

Par ailleurs, le canon 274 §1 stipule que seuls les clercs peuvent recevoir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou le pouvoir de gouvernement ecclésiastique. Cette formulation donne à penser qu'il existe un pouvoir de gouvernement strictement réservé aux clercs, mais le législateur ne précise pas ce qu'il entend par là²⁸.

Comment comprendre ces canons ? Pour les tenants de l'unité du pouvoir dans l'Église, fondée sur le sacrement de l'ordre, ces canons illustrent le fait que des laïcs ne peuvent pas être titulaires d'un pouvoir dans l'Église, qu'il soit d'ordre ou de gouvernement. Ils ne font éventuellement qu'y collaborer, comme de simples coopérateurs. Les partisans de la distinction des pouvoirs, au contraire, tout en reconnaissant que le passage de « participant » à « coopérant » dans le canon 129 §2 connote un certain affaiblissement de la possibilité pour des laïcs d'exercer un pouvoir en Église, n'accordent pas trop d'importance à ce changement de terminologie. L'essentiel, pour eux, est qu'on reconnaisse la possibilité que des laïcs interviennent dans l'exercice du pouvoir de gouvernement ecclésial²⁹.

Si le législateur n'a pas tranché le débat de principe, il s'est davantage engagé sur des questions concrètes, comme la possibilité pour des laïcs d'être nommés juges dans un tribunal ecclésiastique. Le code de 1917, fidèle à sa logique de réserver le pouvoir de gouvernement aux clercs, n'envisageait pas une telle possibilité. Paul VI a ouvert une brèche, par le *motu proprio Causas matrimoniales*, du 28 mars 1971, qui permettait, là où on ne peut former un tribunal collégial de trois clercs, de nommer juge un laïc (homme), pour qu'il siège avec deux juges clercs³⁰. Durant la révision du code, les tenants de l'unité du pouvoir dans l'Église plaidèrent pour qu'on n'insérât pas une telle disposition dans le nouveau code, tandis que les partisans de la distinction des pouvoirs étaient en sa faveur. Le législateur trancha le débat en consacrant, au canon 1421 §2, la possibilité que les conférences épiscopales permettent

27 Voir J. BEAL *et al.*, *New Commentary*, *op. cit.*, p. 185.

28 Certains offices de la curie diocésaine, disposant d'un réel pouvoir de gouvernement, sont effectivement réservés à des clercs. C'est le cas du vicaire général, du vicaire épiscopal – c. 478 § 1, et du vicaire judiciaire – c. 1420 §4.

29 Voir J. BEAL *et al.*, *New Commentary*, *op. cit.*, p. 185.

30 Voir *La Documentation catholique* 68, 1971, p. 605.

que des laïcs soient constitués juges³¹, pour que, en cas de nécessité, un de ces juges laïcs soit choisi pour former le tribunal collégial avec deux ou quatre juges clercs, selon les cas. Le code a donc reconnu la possibilité qu'un laïc participe à l'exercice d'un pouvoir de gouvernement dans l'Église. Certes, les tenants de la thèse inverse ont soutenu que, comme la majorité des juges est nécessairement constituée de clercs, le laïc minoritaire n'exercerait pas véritablement un pouvoir judiciaire. Mais une telle position introduit des degrés à l'intérieur du tribunal collégial, alors que rien n'indique que le code aurait voulu aller dans ce sens. Tous les juges sont égaux au sein du tribunal et ils exercent donc tous le pouvoir judiciaire au même titre, qu'ils soient clercs ou laïcs. Il y a ainsi au moins un cas où le code a admis la possibilité pour des laïcs d'exercer, conjointement avec des clercs, un pouvoir de gouvernement dans l'Église.

L'ouverture du code à une participation accrue de laïcs dans l'exercice du pouvoir en Église est plus nette si on quitte le domaine strict du pouvoir de gouvernement pour envisager l'ensemble des responsabilités ecclésiales. Le canon 228 §1 stipule en effet que les laïcs reconnus idoines ont capacité à être admis par les pasteurs sacrés à des offices et charges ecclésiastiques qu'ils peuvent exercer selon les dispositions du droit. Les applications concrètes de ce canon sont multiples : économiste diocésain (c. 494), membre du conseil pour les affaires économiques (c. 492), participation à la charge pastorale d'une paroisse sans curé (c. 517 §2), auditeur à un procès (c. 1428), promoteur de justice (c. 1435), défenseur du lien (c. 1435). Même si ces canons ne permettent pas à proprement parler à des laïcs d'exercer un pouvoir législatif, exécutif ou judiciaire, ils témoignent indéniablement d'une ouverture du législateur ecclésial en faveur d'une implication plus grande des laïcs dans le pouvoir de gouvernement en Église.

Le développement de pratiques praeter legem

Depuis 1983, la pratique ecclésiale a poursuivi et accentué l'ouverture aux laïcs ébauchée par le code, tant dans le domaine de l'exercice du pouvoir de gouvernement au sens strict que dans le cadre plus large des responsabilités ecclésiales. Dans le premier domaine, on peut penser à la pratique adoptée par certains diocèses de nommer des laïcs délégués épiscopaux, leur attribuant

31 Sans plus requérir qu'il s'agisse d'hommes, comme c'était prévu par le *motu proprio* de Paul VI !

d'authentiques pouvoirs de gouvernement dans la curie diocésaine, au-delà du prescrit de la loi, qui réserve aux prêtres l'accès à la charge de vicaire épiscopal. Plusieurs diocèses belges connaissent ainsi un délégué épiscopal, non prêtre, chargé de l'enseignement ou des relations avec la vie consacrée. Dans certains cas, ces délégués épiscopaux font partie du conseil épiscopal, au côté de l'évêque et des vicaires généraux et épiscopaux. Naît ainsi une pratique *praeter legem*, qui permet à des laïcs d'exercer un véritable pouvoir exécutif dans le diocèse, au-delà de ce qui est prévu par le code.

Si l'on quitte le domaine relativement restreint du pouvoir exécutif *sensu stricto* pour considérer plus largement l'exercice par des laïcs de responsabilités ecclésiales, on peut trouver de nombreuses pratiques qui vont au-delà du prescrit de la loi universelle. En Belgique, un bel exemple est celui des instances de participation dans les « unités pastorales », qui prennent peu à peu la place des paroisses traditionnelles dans de nombreux diocèses. En rigueur de termes, le code de 1983 ne prévoit qu'une instance de participation des fidèles au niveau paroissial : le conseil pastoral (c. 536). Ce conseil est présidé par le curé et ne possède qu'une voix consultative. Cependant, ces dernières décennies ont vu l'émergence de nouvelles instances, non prévues par le code, qui permettent à certains laïcs de participer davantage à la prise de décisions concernant la vie et l'organisation des paroisses ou des unités pastorales. C'est particulièrement le cas de l'équipe pastorale ou équipe d'animation pastorale³². Cette équipe, constituée généralement des clercs actifs dans l'unité et de laïcs cooptés ou élus par les fidèles, exerce souvent un véritable pouvoir de gouvernement, sous la responsabilité du curé ou du prêtre responsable de l'unité. Cette réalité nouvelle est entérinée dans des documents diocésains, qui s'efforcent de concilier la pratique effective de coresponsabilité induite par ces équipes avec le prescrit canonique, qui fait du curé le pasteur propre de la paroisse³³.

32 Pour un développement plus détaillé sur ces équipes pastorales ou d'animation pastorale, voir A. BORRAS, *Les communautés paroissiales*, Paris, Cerf, 1996, p. 193-199.

33 Ainsi, le « chantier paroisse » du diocèse de Liège, de 2004, prévoit que l'équipe pastorale « participe à l'exercice de la charge pastorale » et « assume la direction de l'unité pastorale avec le curé qui en est le responsable ». La même année, à Bruxelles, une lettre pastorale de l'évêque auxiliaire s'exprime en termes similaires : « l'équipe pastorale partage l'exercice du souci pastoral

Une autre figure nouvelle dans l'Église belge, qui traduit un même souci d'impliquer des laïcs dans la prise de décisions ecclésiastiques, est celle de l'assistant paroissial. Ce dernier est un laïc qui reçoit de l'évêque la mission de l'assister dans l'exercice de sa charge pastorale dans le diocèse. Il est reconnu par le droit civil comme ministre du culte et, selon la charge reçue de l'évêque, peut par exemple exercer le ministère de la Parole (cc. 230 §3 et 766), animer les prières liturgiques (cc. 230 §3 et 1248 §2), collaborer au ministère de la catéchèse (c. 776) et à la préparation aux sacrements (c. 1168), ou encore participer à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse ou d'une unité pastorale sous la direction du curé (c. 517 §2)³⁴. Ici encore, il n'est pas rare que l'assistant paroissial reçoive des responsabilités qui vont au-delà des possibilités prévues par le code.

Une suppléance à la diminution du clergé ?

Cette implication croissante de laïcs dans la prise de responsabilités ecclésiastiques, y compris dans la participation au pouvoir de gouvernement *sensu stricto*, s'opère, du moins en Belgique, dans un contexte de forte diminution du nombre de prêtres. Y a-t-il un lien entre ces deux phénomènes ? La nature ayant horreur du vide, la crise des vocations au ministère ordonné est certainement susceptible de favoriser une plus grande implication des laïcs dans l'animation des communautés chrétiennes, voire dans le gouvernement des Églises locales. Mais il est permis d'aller plus loin dans le questionnement. L'ouverture de l'Église à une plus grande participation des laïcs à l'exercice du pouvoir en son sein ne s'explique-t-elle que par la nécessité de suppléer à la pénurie actuelle du clergé ou manifeste-t-elle le souci de promouvoir une authentique coopération entre clercs et laïcs dans la vie ecclésiastique, indépendamment du nombre plus ou moins élevé de clercs 'disponibles' ?

Certaines dispositions canoniques permettant à des laïcs d'exercer des responsabilités ecclésiastiques se situent explicitement dans une perspective de suppléance. C'est particulièrement le cas du canon 517 §2, dont il a été question plus haut à propos de la participation de laïcs à l'exercice de la charge pastorale dans une

et assure la direction de l'unité pastorale avec le prêtre qui en a la responsabilité ».

34 Sur cette figure de l'assistant paroissial, voir L. VERVLIE, « Délibérer, négocier et prendre position : l'Église catholique face à quelques thèmes dans la relation Église-État en Belgique », dans A. BORRAS (dir.), *Délibérer en Église*, Bruxelles, Lessius, 2010, p. 261-264.

paroisse³⁵, qui s'exprime de la manière suivante : « Si, à cause de la pénurie de prêtres, l'évêque diocésain croit qu'une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse doit être confiée... ». Une lecture 'stricte' de ce canon donne à penser que, si les prêtres sont en nombre suffisant dans le diocèse, ils doivent conserver la responsabilité exclusive de la charge pastorale des différentes paroisses. Cependant, dans la vie concrète de l'Église, en Belgique francophone, force est de constater que cette logique de suppléance n'est aujourd'hui guère mise en évidence. On se situe davantage dans une logique de complémentarité des vocations, qui promeut une coresponsabilité entre prêtres et laïcs, respectueuse de la spécificité des uns et des autres, dans l'animation des communautés ecclésiales.

Le choix entre ces deux logiques, de suppléance ou de complémentarité, renvoie d'une certaine manière au débat évoqué ci-dessus, à propos de l'origine du pouvoir en Église. Dans une conception unitaire du pouvoir ecclésial, fondé sur le sacrement de l'ordre, l'octroi de certaines responsabilités à des laïcs ne peut se justifier que dans une perspective de suppléance. En tout état de cause, il constitue une dérogation à l'exercice normal du pouvoir de gouvernement en Église, à laquelle il conviendra de mettre fin dès que l'Église disposera à nouveau d'un nombre suffisant de ministres ordonnés. À l'inverse, une compréhension plurielle de l'origine du pouvoir ecclésial, fondé sur le sacrement de l'ordre ou sur la mission canonique, permet éventuellement de reconnaître à certains laïcs des responsabilités dans le gouvernement de l'Église, indépendamment de toute perspective de pénurie de clercs.

À ce stade, il n'est pas possible de dire quelle logique l'emportera. Personnellement, il nous semble cependant que la revalorisation du sacerdoce commun et de la coresponsabilité baptismale par Vatican II invite à ne pas se limiter à une simple perspective de suppléance du laïcat dans l'exercice de responsabilités ecclésiales. Certes, la mise en œuvre d'une coresponsabilité différenciée des clercs et des laïcs en Église n'est pas un chemin facile. Elle est susceptible de susciter des tensions entre les uns et les autres et pose la question de la spécificité du ministère ordonné, qu'il ne faudrait pas réduire à l'administration des sacrements. Ce chemin est donc certainement plus complexe que celui qui

35 Sur ce sujet, voir particulièrement F. MOOG, *La participation des laïcs à la charge pastorale. Une évaluation théologique du canon 517/2*, coll. *Théologie à l'Université* 14, Paris, DDB, 2010.

réserverait tout pouvoir dans l'Église aux ministres ordonnés. Mais, nous semble-t-il, le défi d'une telle complexité vaut la peine d'être relevé.

Résumé

En posant que l'ordination épiscopale confère non seulement la charge de sanctifier mais aussi les charges d'enseigner et de gouverner (Lumen Gentium 21), le concile Vatican II a pu donner l'impression de mettre en cause la distinction séculaire dans l'Église entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ou de gouvernement. Cependant, le code de 1983 n'a pas renoncé à utiliser ces concepts traditionnels. Aujourd'hui, la question de l'origine du pouvoir en Église reste ouverte. Ce débat n'est pas sans rejaillir sur la possibilité pour des laïcs de participer à l'exercice du pouvoir de gouvernement dans l'Église. Le code de 1983 a ouvert quelques possibilités, que la pratique ecclésiale en Belgique a accentuées. La question se pose de savoir si cette évolution est à comprendre dans une logique de suppléance, du fait de la raréfaction des ministres ordonnés, ou dans une logique de complémentarité entre clergé et laïc.

Abstract

By stating that episcopal consecration confers not only the office of sanctifying but also the office of teaching and of governing (Lumen Gentium 21), the second Vatican council might seem to question the Church's centuries old distinction between power of order and power of jurisdiction or government. However, the 1983 Code did not renounce to use those traditional concepts. Today, the question of the origin of power in the Church remains open. This debate has consequences on the possibility for lay people to take part in the exercise of power of government in the Church. The 1983 Code opened some possibilities, which have been accentuated by Church practice in Belgium. The question remains whether such an evolution needs to be appropriated within a logic of supplying lacking ordained ministers or within a logic of complementarity between clergy and lay people.

Pouvoir dans l'accompagnement pastoral

Analyse et propositions

Axel LIÉGEOIS

Les conseillers pastoraux sont tous concernés dans l'exercice du pouvoir dans la relation pastorale. De toute évidence il existe des situations indéniables d'abus de pouvoir, comme dans les cas d'abus sexuel, en particulier des mineurs. Mais l'exercice du pouvoir peut être beaucoup plus subtil dans des paroles et des gestes qui ne sont pas clairement transgressifs, mais parfois flous ou discutables. En pareils cas, la question se pose si l'exercice de pouvoir est justifiable du point de vue éthique. Nous précisons immédiatement cette question à l'aide d'une étude de cas¹.

Presque tout le monde a quitté la réunion du groupe de bénévoles au centre pastoral. Dans l'entrée du centre, Isabelle, une des participants, s'adresse au conseiller pastoral, le père Clément. Isabelle est presque en larmes. Elle parle des problèmes dans son mariage et du divorce qu'elle ne pourra plus éviter. Le père Clément écoute attentivement. Les émotions sont fortes et Isabelle commence à pleurer. Le père Clément tente à la consoler, mais ses paroles ne peuvent pas la calmer. Il prend Isabelle dans ses bras et elle s'apaise. Juste avant son départ, le père Clément dit : « Je suis content que j'ai pu te réconforter dans mes bras. Bon courage ». Les larmes dans les yeux, Isabelle quitte le centre pastoral avec les derniers participants.

La lecture de ce cas entraîne immédiatement la question de savoir si les gestes et les paroles du père Clément envers Isabelle se justifient. Nous avons tous notre propre intuition morale devant une situation pareille. Par cette contribution nous voulons proposer un modèle d'évaluation éthique qui nous aide à réfléchir sur notre

1 Cette étude de cas est inspirée par R. GULA, *Just Ministry. Professional Ethics for Pastors*, New York/Mahwah, Paulist Press, 2009, p. 174-175.

intuition morale de façon critique et systématique. Notre contribution se veut une analyse éthique du pouvoir dans l'accompagnement pastoral. Les propositions que nous formulons à ce sujet permettent de mettre en place une pratique responsable du pouvoir.

Définitions

Une analyse adéquate doit se fonder sur des concepts clairement définis, à savoir les concepts de pouvoir et d'accompagnement pastoral. Comme il n'y a pas de définitions généralement acceptées dans la littérature, nous voulons proposer nos propres définitions de travail.

Nous suggérons de définir la notion de pouvoir comme la possibilité ou la capacité d'exercer une influence². Cette définition concise réunit les éléments suivants. Le mot possibilité renvoie aux conditions, circonstances ou ressources extérieures qui interviennent dans l'application du pouvoir. La capacité implique la compétence ou la liberté intérieure pour exercer le pouvoir, sans contraintes de forces psychologiques ou morales. L'objet du pouvoir est l'exercice d'une influence. À partir de cet objet, plusieurs types de pouvoir peuvent être distingués : le pouvoir physique ou matériel de faire quelque chose, le pouvoir personnel ou psychosocial d'influencer une ou quelques personnes, et le pouvoir social, institutionnel ou politique d'influencer ou de contrôler des personnes, des groupes ou des institutions. L'autorité, enfin, est une forme de pouvoir qualifiée comme un pouvoir légitimé et un pouvoir qui s'impose. La légitimité est le fondement. Le pouvoir peut être légitimé par le droit, la morale ou les faits.

Le deuxième concept qui demande à être bien défini est celui d'accompagnement pastoral. Nous proposons de définir cet accompagnement comme une relation pastorale dans laquelle un conseiller pastoral inspiré par la foi chrétienne, renforce un interlocuteur dans sa quête de sens et de foi dans la vie³. Le fondement de l'accompagnement pastoral est donc la relation entre deux personnes. Cette relation se base autant que possible sur la

2 C. REDEKOP, « Power », dans R. HUNTER *et al.* (dir.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* (Expanded edition), Nashville, Abingdon Press, 2005, p. 931-934 ; A. REY *et al.* (dir.), *Le Grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analytique de la langue française de Paul Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2001, t. 5, p. 1071-1073.

3 A. LIÉGEOIS, « Le conseiller spirituel et le partage d'informations en soins de santé mentale. Un plaidoyer pour un secret professionnel partagé », dans *Counseling et spiritualité. Counselling and Spirituality*, 29, 2010, p. 85-97, ici p. 86-87.

confiance et la coopération. Le but de l'accompagnement est le renforcement (*empowerment*) de l'interlocuteur, afin qu'il ou elle puisse faire et réaliser ses propres choix dans sa vie. L'objet de l'accompagnement est la quête personnelle de sens et de foi. La vie elle-même soulève des questions existentielles inévitables. Le conseiller pastoral renforce l'autre dans cette quête, quelle que soit la conviction religieuse, philosophique ou spirituelle de l'interlocuteur. Par conséquent, la source du caractère pastoral de l'accompagnement n'est pas la conviction de l'interlocuteur, mais l'affiliation explicite du conseiller pastoral à la foi chrétienne, donc à la tradition, la communauté et la spiritualité chrétienne.

Par conséquent, nous nous concentrons sur le pouvoir comme possibilité ou capacité d'exercer une influence sur une autre personne dans le contexte de la relation pastorale. Le pouvoir de l'un cherche à renforcer cet autre dans sa quête de sens et de foi dans la vie. Le cas concret esquissé plus haut illustre bien cette matière. Le fondement de l'accompagnement pastoral est l'implication relationnelle entre le père Clément et Isabelle. Le but est le renforcement d'Isabelle. L'objet est sa quête de sens et de foi face aux problèmes de couple. La source de l'accompagnement pastoral est la foi du père Clément. L'étude de cas montre également qu'Isabelle et le père Clément ne se trouvent pas dans la même position : il s'agit d'une relation asymétrique. Dans cette relation, et par ses gestes et ses paroles, le père Clément a une influence sur Isabelle et exerce du pouvoir.

Pouvoir dans la relation pastorale

La présente analyse éthique du pouvoir dans la relation pastorale est basée sur le caractère asymétrique de la relation. L'asymétrie mène inévitablement à une relation de pouvoir. Il y a, bien évidemment, le principe d'égalité : tous les êtres humains sont égaux dans leur dignité humaine. Ce principe est défendu par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme qui proclame dans son préambule « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine »⁴. La théologie approuve également le principe d'égalité : tous les hommes sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu⁵. La dignité humaine est fondée sur la création divine et cela vaut pour toutes les créatures humaines. En dépit de ce principe d'égalité dans la dignité humaine, il y a une

4 NATIONS UNIES, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 1948, préambule, <http://www.un.org/fr/documents/udhr/> (28/5/2014).

5 Gn 1,26-27.

inégalité de fait entre les hommes, et donc dans la relation pastorale. Les partenaires sont inégaux en fonction de leur position relative dans la relation pastorale : l'un est le conseiller pastoral et l'autre est l'interlocuteur.

L'asymétrie est donc la qualité de la relation en ce que les partenaires occupent une position inégale. D'une part, il y a la position de pouvoir du conseiller pastoral, dans l'étude de cas concrètement le père Clément. Il s'agit d'un pouvoir ministériel, pastoral et personnel⁶. Le conseiller pastoral occupe une position officielle, un ministère dans l'Église, ce qui lui donne un pouvoir ministériel d'agir et de parler au nom de l'Église et au nom de Dieu. Le conseiller interfère aussi dans la quête intime de sens et de foi. Il reçoit des informations confidentielles, ce qui lui donne un pouvoir pastoral. Enfin, le conseiller pastoral a un pouvoir personnel comme exemple et témoin de foi. L'interlocuteur peut approuver cette position de pouvoir en lui reconnaissant des qualités réelles et imaginaires.

D'autre part l'interlocuteur, à savoir Isabelle dans l'étude de cas, se trouve dans une position vulnérable et dépendante⁷. Elle est vulnérable parce qu'elle a un besoin ou un problème qui est à résoudre. Elle devient dépendante du soutien du conseiller pastoral et de sa confiance en lui. L'influence qu'elle subit dans la relation de pouvoir peut être un comportement explicite, mais aussi une influence subtile, dans la communication verbale ou la communication non verbale.

Le cas ci-dessus rappelle la position de pouvoir courante. Souvent, le contexte relationnel est plus complexe⁸. D'abord, les positions de pouvoir peuvent changer et alterner. L'interlocuteur peut également exercer un pouvoir personnel et psychologique sur le conseiller pastoral et, dans certaines circonstances, celui-ci peut se sentir impuissant dans la relation pastorale. Ensuite, le conseiller

6 G. HEITINK, *Practical Theology. History, Theory, Action Domains. Manual for Practical Theology*, coll. *Studies in Practical Theology*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, p. 310-324.

7 A. VAN HEYST, « Professional Loving Care and the Bearable Heaviness of Being », dans H. LINDEMANN, M. VERKERK et M. URBAN WALKER (dir.), *Naturalized Bioethics. Toward responsible knowing and practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 199-217.

8 C. DOEHRING, *Taking Care. Monitoring Power Dynamics and Relational Boundaries in Pastoral Care and Counseling*, Nashville, Abingdon Press, 1995, p. 74-103 ; M. FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, coll. *Hautes Études*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 127-134.

et l'interlocuteur sont impliqués l'un et l'autre dans un réseau à relations multiples. Dans d'autres relations, ils peuvent se trouver dans des positions différentes. Ainsi, le conseiller peut se trouver dans la situation la plus faible ou l'interlocuteur dans la position la plus puissante. Les positions différentes qu'ils occupent dans des relations multiples peuvent s'influencer réciproquement. Néanmoins, nous estimons que la situation la plus courante est celle où les positions sont inégales de sorte que le conseiller pastoral a le plus de pouvoir. L'asymétrie dans la relation mène à un déséquilibre de pouvoir.

Pouvoir comme bien pré-moral

Nous continuons notre analyse en termes éthiques traditionnels concernant le bien et le mal. La tradition de l'éthique chrétienne non seulement fait une distinction entre un bien et un mal, mais aussi entre un bien ou mal « pré-moral » et un bien ou mal « moral »⁹. Cette distinction fait référence à l'ambiguïté des actes. Cette ambiguïté consiste dans le fait que chaque action humaine est inévitablement une combinaison de bien et de mal pré-moral, c'est-à-dire de qualités pré-morales qui ont la potentialité de contribuer au bien humain et des qualités pré-morales qui peuvent menacer le bien humain. Ces qualités pré-morales doivent être évaluées dans le contexte de l'ensemble de l'action humaine. Toute action humaine peut être moralement justifiée et avoir un caractère ambigu en combinant le bien pré-moral et le mal pré-moral.

La question est de savoir si le pouvoir peut être considéré comme un bien ou un mal pré-moral. Plus haut, le pouvoir a été défini comme la possibilité ou la capacité d'exercer une influence. Puisqu'il est absolument nécessaire d'exercer une influence afin de prendre des initiatives, nous pouvons considérer le pouvoir comme un bien pré-moral. Le pouvoir a donc la potentialité de promouvoir le bien humain. Ce qui n'implique pas que toute acte contribue réellement au bien moral. Plus concrètement dans l'étude de cas, le pouvoir du père Clément a la potentialité de contribuer au bien d'Isabelle, ce qui ne n'implique pas que ses gestes et ses paroles ont effectivement contribué à son bien.

9 R. GULA, *Reason Informed by Faith. Foundations of Catholic Morality*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1989, p. 269-270 ; L. JANSSENS, « Ontic Good and Evil. Premoral Values and Disvalues », dans *Louvain Studies* 12, 1987, p. 62-82, ici p. 70-82. Dans la tradition de l'éthique chrétienne, la distinction entre ontique (et pré-moral) d'une part, et moral d'autre part, est basée sur la distinction entre *malum physicum* (mal physique) et *malum morale* (mal moral).

La question se pose si l'asymétrie ou l'inégalité dans la relation est aussi un bien pré-moral. Nous sommes d'avis que l'asymétrie est plutôt un mal pré-moral. La raison est que, à un niveau philosophique et théologique, toutes les personnes humaines sont égales dans leur dignité¹⁰. L'asymétrie et le déséquilibre de pouvoir portent plutôt atteinte à cette dignité égale des personnes. Il peut paraître paradoxal de considérer le pouvoir comme un bien pré-moral et le déséquilibre de pouvoir comme un mal pré-moral. Ce paradoxe nous semble témoigner de la complexité des rapports de pouvoir dans la relation pastorale.

En tout cas, le bien ou mal pré-moral doivent être évalués dans le contexte de l'ensemble de l'action humaine. La potentialité pré-morale devient réalité dans l'action morale. À cette fin, nous devons faire une évaluation de l'action humaine dans son ensemble. L'évaluation permettra de dire si, dans l'étude du cas présent, le pouvoir du père Clément comme bien pré-moral et potentialité de contribuer au bien humain, devient effectivement un bien moral et contribue réellement au bien d'Isabelle à travers ses gestes et ses paroles.

Modèle d'évaluation éthique

Pour évaluer l'action humaine dans son ensemble, nous proposons un modèle d'évaluation éthique. Il s'inspire de la théorie des « sources de la moralité », une conception importante dans la tradition de l'éthique chrétienne¹¹. Ce modèle d'évaluation est également pratique. Il se compose de quatre éléments d'évaluation éthique, à savoir les motifs, l'acte, les effets et la situation¹². Ce

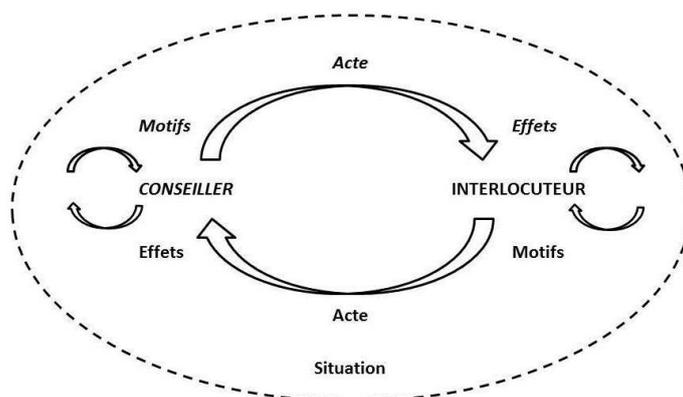
10 L. JANSSENS, « Artificial Insemination. Ethical considerations », dans *Louvain Studies* 8, 1980, p. 3-29, ici p. 12-13. Janssens élabore une conception personaliste de l'être humain, dans laquelle l'égalité fondamentale est une dimension importante.

11 R. GULA, *Reason Informed by Faith*, *op. cit.*, p. 265-267; L. JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », dans *Louvain Studies* 4, 1972-73, p. 115-156, ici p. 116-133. Dans la tradition de l'éthique chrétienne, les trois sources de la moralité sont la *finis operantis* (l'intention), la *finis operis* (l'acte) et les *circumstantiae* (les circonstances).

12 A. LIÉGEOIS, *Values in Dialogue. Ethics in Care*, Coll. *Conflict, Ethics, and Spirituality* 5, Leuven, Peeters, 2016, p. 45-53. Tenant compte des psychologies modernes, nous traduisons l'intention par les motifs. De plus, nous pensons que les effets sont si importants qu'ils ne peuvent pas être considérés comme une partie des circonstances, mais doivent être un élément distinct d'évaluation. Enfin, nous étendons les circonstances à l'ensemble de la situation. Ainsi notre modèle d'évaluation éthique est composé de quatre éléments : les motifs, l'acte, les effets et la situation.

sont ces quatre éléments qui servent à évaluer l'action humaine dans son ensemble.

Les motifs constituent la partie interne de l'action humaine, les buts ou les objectifs qui donnent des significations et un sens à l'action. L'acte par contre, est la partie externe de l'action humaine, le moyen pour réaliser les buts et les objectifs. Les effets sont les conséquences que l'acte cause et qui sont visées ou non dans les motifs. La situation comprend les circonstances et le contexte dans lesquels l'acte se réalise. Ces quatre éléments permettent d'évaluer l'action humaine. L'action est éthiquement justifiée si les motifs visent le bien humain, si l'acte est proportionné aux motifs et si les effets ne réfutent pas les motifs, tenant compte de la situation donnée. Nous pouvons représenter ces quatre éléments évaluatifs dans le schéma suivant :



Le schéma montre bien que le conseiller pastoral a des motifs, accomplit un acte, et cause des effets dans le contexte d'une situation particulière. Cependant l'interlocuteur peut aussi réagir avec des motifs, avec un acte, avec des effets et ceci dans la même situation. Il s'agit donc d'une relation réciproque entre conseiller pastoral et interlocuteur, où les deux personnes agissent et réagissent dans le contexte d'un réseau et où ces personnes sont impliquées dans une multitude d'autres relations où elles occupent d'autres positions.

Le modèle aide à faire une analyse et évaluation éthique des actions humaines, et particulièrement des paroles et des gestes des conseillers pastoraux dans des relations pastorales marquées par un déséquilibre de pouvoir. Par la suite nous aborderons ces quatre éléments afin de montrer comment nous pouvons analyser le pouvoir dans la relation pastorale, pour discuter du cas d'étude et

pour formuler des propositions pour prévenir l'exercice inapproprié du pouvoir.

Motifs

Le premier élément concerne les motifs du conseiller pastoral. Selon le modèle d'évaluation éthique, les motifs sont justifiés s'ils visent au bien humain. Nous avons déjà décrit le but de l'accompagnement pastoral : le renforcement de l'autre dans sa quête de sens et de foi dans la vie. Par conséquent, le critère éthique consiste à évaluer si les motifs visent directement ou indirectement au renforcement du sens et de la foi, et donc à la bienfaisance de l'interlocuteur. L'opposé de cette bienfaisance est la non-malfaisance. Un critère éthique secondaire consiste donc à évaluer si les motifs visent à éviter les dommages à l'interlocuteur.

Le problème qui se présente ici à cet égard est le fait que les motifs sont rarement univoques¹³. Les différents courants dans la psychologie moderne nous montrent qu'il y a une multitude complexe de motifs : il y a des motifs délibérés et communiqués, des motifs conscients mais cachés pour les autres, et des motifs inconscients et cachés pour la personne elle-même. En particulier, le transfert et contre-transfert peuvent jouer un rôle crucial¹⁴. Par le processus de contre-transfert, le conseiller pastoral adresse inconsciemment à l'interlocuteur des désirs et des sentiments d'insatisfaction qui ont comme origine des relations avec d'autres personnes importantes dans sa vie. Par le transfert, l'interlocuteur fait le même processus envers le conseiller.

Il est donc très difficile d'éclaircir et d'évaluer les motifs. Quels sont dans l'étude de cas les motifs du père Clément ? Quels sont ses motifs délibérés, cachés ou inconscients ? Est-ce que le père Clément utilise son pouvoir pour renforcer Isabelle ou pour lui éviter tout dommage ? Ou est-ce qu'il exerce le pouvoir à poursuivre ses propres intérêts ? Nous ne le savons pas dans l'étude de cas. Clarifier ses motifs touche à son intimité profonde. Il est préférable que le père Clément fasse cette clarification lui-même sans que d'autres personnes s'en mêlent.

13 A. LIÉGEOIS, « Is Physical Touch a Prophetic Act? A Case Study », dans A. DILLEN et A. VANDENHOECK (dir.), *Prophetic Witness in World Christianities. Rethinking Pastoral Care and Counseling*, coll. *International Practical Theology* 13, Münster, Lit-Verlag, 2011, p. 47-57, ici p. 52-54.

14 B. HARTUNG, « Transference », dans R. HUNTER *et al.* (dir.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, *op. cit.*, p. 1285-1286.

Néanmoins, les motifs sont la force motrice de l'action humaine. Il est donc très important de cultiver les motifs du conseiller pastoral de façon préventive en développant les vertus et la spiritualité¹⁵. Les vertus sont des dispositions morales qui orientent les actes vers le bien humain, entre deux vices opposés. En guise d'exemples, nous proposons quelques vertus importantes dans la relation pastorale. Il y a d'abord l'authenticité morale dans la communication: la correspondance entre, d'une part, ce que l'on ressent et pense et, de l'autre, ce que l'on dit et fait. Puis il y a l'intégrité morale dans l'agir: la correspondance entre ses normes et valeurs d'une part, et ses actes et paroles d'autre part. Cette authenticité et cette intégrité morale supposent une intégrité psychologique. Ceci concerne la connaissance de soi-même mais également le soin de soi-même.

Ces vertus peuvent être cultivées par une spiritualité. L'élément essentiel de la spiritualité chrétienne est que Dieu est amour. Nous ne pouvons qu'aimer Dieu en aimant les autres comme nous-mêmes. Cette spiritualité est une prise de conscience que nous ne pouvons aimer que parce que Dieu nous a aimés d'abord et que nous ne pouvons donner l'amour que si nous l'avons d'abord reçu nous-mêmes. Cette conscience forme nos vertus et transforme nos actes.

Acte

Le deuxième élément est l'acte du conseiller pastoral. Cet acte comprend les gestes et les paroles. Cela nous confronte directement avec l'ambiguïté des actes et avec leur combinaison de bien et mal pré-moral. Selon le modèle d'évaluation éthique, l'acte est justifié s'il est proportionné aux motifs¹⁶. En conséquence, le critère éthique consiste à évaluer si l'acte est, malgré son ambiguïté, un moyen proportionné ou approprié pour exprimer ou pour réaliser le but de l'accompagnement pastoral, à savoir renforcer l'interlocuteur dans sa quête de sens et de foi, ou éviter tout dommage. Si l'acte exprime ou réalise effectivement les motifs ou non, peut être dérivé des effets.

15 S.-T. PINCKAERS, *Plaidoyer pour la vertu*, coll. *Signatures*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 69-77 ; A. LIÉGEOIS, « Asymmetry and Power in Pastoral Counselling. The Need for Ethical Attitudes », dans A. LIÉGEOIS *et al.* (dir.), *"After You!" Dialogical Ethics and the Pastoral Counselling Process*, coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 253, Leuven, Peeters, 2013, p. 206-215.

16 B. HOOSE, *Proportionalism. The American Debate and its European Roots*, Washington, Georgetown University Press, 1987, p. 69-100.

Dans l'étude de cas, il s'agit d'évaluer si le geste et les paroles du père Clément sont en proportion avec les motifs qui doivent viser au renforcement d'Isabelle. Est-ce que son geste et ses paroles sont proportionnés ou appropriés pour renforcer Isabelle dans sa quête de sens et de foi ? Ou est-ce qu'ils causent un certain dommage ? En tout cas, la question se pose de savoir si le geste de prendre Isabelle dans ses bras et ses paroles « je suis content que j'ai pu te reconforter », sont des actes proportionnés ou appropriés dans un accompagnement pastoral.

Nous proposons de chercher des réponses dans la déontologie et les codes d'éthiques. La déontologie met l'accent sur les qualités éthiques de l'acte considéré en lui-même. Elle consiste dans un ensemble de normes, de règles et de devoirs qui prescrivent des actes appropriés à l'exercice de la profession¹⁷. Elle s'exprime dans un code d'éthique professionnel. Tout code est un moyen important pour assurer le professionnalisme et la crédibilité de la profession, et donc un moyen de prévention de comportement inapproprié. Un code apprend par excellence quels actes sont justifiés. Ainsi, le code québécois de la AIISSQ, nous apprend que le conseiller pastoral « est conscient du déséquilibre de pouvoir et de l'avantage qui existe en sa faveur dans la relation qu'il entretient avec ses clients et il se garde de tirer parti de ce déséquilibre »¹⁸. Cette formulation reste vague et générale.

Effets

C'est pourquoi nous enchaînons avec le troisième élément du modèle d'évaluation éthique, c'est-à-dire les effets. L'acte cause une multitude d'effets ou de conséquences¹⁹. Il y a des effets visés et désirés et des effets non visés et non désirés ou secondaires. Il y a des conséquences prévues et imprévues. Parmi les conséquences imprévues, il y a celles qui sont impossibles à prévoir et celles qu'on aurait pu prévoir avec plus de prudence. Il y a des effets à différents moments : à court terme, à moyen terme et à long terme. Il y a des effets pour plusieurs personnes : pour le conseiller, pour l'interlocuteur et pour d'autres personnes concernées. Mais il y a aussi des effets au niveau mental et spirituel. Par ceci nous enten-

17 A. BORRAS, « Esquisse d'une déontologie du ministère ecclésial ? », dans L.-L. CHRISTIANS (dir.), *La déontologie des ministères ecclésiaux*, coll. *Droit canonique*, Paris, Cerf, 2007, p. 21-56.

18 Association des intervenants et intervenants en soins spirituels du Québec, *Code d'éthique commun AIISSQ-ACSS*, 2015, n° 1.4, www.aiissq.org/documents.php#code-ethique (24/04/2016).

19 A. LIÉGEOIS, « Is Physical Touch », *op. cit.*, p. 54-56.

dans les significations que l'acte cause auprès des personnes concernées. Là nous voyons une grande complexité dans les significations de l'acte.

Cela se manifeste aussi dans l'étude de cas. La fin de l'histoire, restée inconnue jusqu'ici, est la suivante : Quelques jours plus tard, le père Clément apprend qu'Isabelle était bouleversée quand elle a quitté la réunion pastorale. Elle était confuse par la question ce que le fait d'être prise dans les bras pouvait signifier. Le père Clément lui avait dit qu'il était content qu'il ait pu la reconforter dans ses bras. Elle ne savait pas comment comprendre ses mots...

C'est le fait de ne pas être à même de pouvoir interpréter clairement les paroles du père Clément qui explique sa confusion. Ces paroles étaient plus ambiguës que son acte et elles rendaient le geste encore plus ambigu. Par conséquent, le critère éthique pour évaluer les effets est la priorité qu'ont les conséquences et les significations pour l'interlocuteur sur les conséquences et les significations pour le conseiller. La raison en est l'asymétrie dans la relation. Puisque la position courante est que l'interlocuteur a moins de pouvoir, il faut ajuster ou corriger ce déséquilibre de pouvoir en donnant priorité à l'interprétation des conséquences et des significations de l'interlocuteur. C'est un principe de rendre justice dans une situation d'inégalité.

« Cela implique que le conseiller doit tenir compte de facteurs personnels, sociaux et culturels qui peuvent affecter les significations. Il y a l'âge et le sexe de la personne. Il y a l'histoire de sa vie, ses conditions de vie actuelles et ce qu'elle attend de l'avenir. Mais il y a aussi la situation sociale et le contexte culturel et ethnique de la personne. Dans l'étude de cas, le père Clément aurait dû tenir compte de la situation émotionnellement vulnérable d'Isabelle à cause de ses problèmes de couple. Les significations pour Isabelle ont priorité aux motifs du père Clément.

L'éthique médicale donne une réponse à la question comment protéger la position vulnérable de l'interlocuteur. La réponse est que l'interlocuteur a le droit à donner son consentement éclairé²⁰. Le consentement protège la personne vulnérable et fonc-

20 T. BEAUCHAMP et J. CHILDRESS, *Principles of Biomedical Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 6^e éd. 2009, p. 117-135 ; COUNCIL OF EUROPE, *Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine : Convention on Human Rights and Biomedicine*, Brussels, European Treaty

tionne comme un moyen de prévention. Le consentement implique que le conseiller informe d'abord l'interlocuteur sur les différentes options possibles, leurs avantages et désavantages. Puis l'interlocuteur donne préalablement son consentement libre. Le conseiller ne peut intervenir qu'à partir de ce consentement. Cette méthode est bonne en principe, mais difficile dans la pratique de l'accompagnement pastoral²¹. Les conseillers pastoraux font peu d'interventions planifiées. Ils répondent aux événements qui se produisent. Demander un consentement éclairé et préalable pourrait être très artificiel. Est-ce que dans l'étude de cas le père Clément pourrait demander le consentement éclairé avant de faire des gestes et d'exprimer des paroles ? Cela nous paraît plutôt difficile. Néanmoins, le conseiller pastoral peut s'engager dans un processus continu de recherches si l'interlocuteur est en train de consentir ou de refuser. Il peut aussi créer des opportunités pour que l'interlocuteur puisse de façon explicite ou implicite, de façon verbale ou non verbale, donner ou refuser son consentement. Il s'agit une nouvelle fois d'une disposition d'authenticité et d'intégrité dans cette recherche.

Finalement, quand les conséquences des actes du conseiller sont transgressives et créent un dommage grave de nature physique, psychique ou morale, les personnes qui sont proches de l'évènement doivent intervenir.

Situation

Le quatrième élément d'évaluation éthique est la situation. En fait, nous avons déjà abondamment discuté de la situation dans l'analyse du pouvoir. La situation est marquée par un déséquilibre de pouvoir qui est le résultat de l'asymétrie dans la relation parce que les partenaires occupent des positions différentes. Dans la situation la plus courante, le conseiller pastoral a le plus de pouvoir. Cependant, les personnes sont égales dans leur dignité humaine. Pour corriger ce déséquilibre, nous nous basons sur le principe de justice. Il en résulte que le critère éthique pour évaluer le rôle de la situation est que le conseiller pastoral, ayant le plus de pouvoir, doit assumer la plus grande responsabilité. Cette plus grande responsabilité concerne entre autres l'application des autres

Series, n° 164, 1996, art. 5. <http://conventions.coe.int/treaty/en/treaties/html/164.htm> (28/05/2014).

21 A. LIÉGEOIS, « The Meaning of Informed Consent in Pastoral Counselling », dans A. DILLEN (dir.), *Soft Shepherd or Almighty Pastor? Power and Pastoral Care*, Eugene, Pickwick, 2015 ; J. BUSH, *Gentle Shepherding. Pastoral Ethics and Leadership*, St. Louis, Chalice Press, 2006, p. 44-69.

critères éthiques. Il appartient au conseiller pastoral d'éclaircir ses propres motifs, de vérifier la proportionnalité de l'acte et de donner la priorité aux conséquences et significations pour l'interlocuteur.

Cette responsabilité importante nécessite une augmentation du professionnalisme du conseiller pastoral. Comme moyen de prévention, nous proposons plusieurs voies à promouvoir le professionnalisme²². Ces voies sont connues, pas nouvelles, mais pas toujours pleinement appliquées dans toute leur force. La première voie est la formation des conseillers pastoraux, aussi bien leur formation initiale que leur formation continue. Ensuite, l'appartenance à une association professionnelle augmente le professionnalisme. Une telle association est l'endroit par excellence pour développer un code d'éthique, pour le mettre en œuvre et, si nécessaire, pour veiller à son application. Une troisième voie est la collaboration intradisciplinaire où les conseillers pastoraux se soutiennent mutuellement. Étroitement liée à ceci, il existe, par ailleurs, la collaboration interdisciplinaire de conseillers pastoraux et d'autres professionnels qui s'interrogent et se conseillent mutuellement. Une cinquième voie est l'accompagnement des conseillers pastoraux, soit par supervision ou intervision, soit par évaluation par leurs supérieurs. Enfin, il y a la voie de la spiritualité : une vie spirituelle et un accompagnement spirituel des conseillers pastoraux. Chacune de ces voies augmente le professionnalisme et le sens de responsabilité.

En guise de conclusion, nous voulons appliquer les idées principales de cette contribution à l'étude de cas. Nous considérons le pouvoir du père Clément dans l'accompagnement pastoral comme un bien pré-moral étant donné qu'il a besoin d'un certain pouvoir afin de renforcer Isabelle dans sa quête de sens et de foi dans la vie. L'asymétrie ou le déséquilibre de pouvoir entre le père Clément et Isabelle nous semble pouvoir être considéré comme un mal pré-moral parce que cela porte atteinte à la dignité égale des personnes. En tout cas, le bien ou le mal pré-moral doivent être évalués dans le contexte du caractère moral de l'ensemble de l'intervention du père Clément. À cette fin, nous proposons un modèle d'évaluation éthique. Il se compose de quatre éléments d'évaluation éthique, à savoir les motifs, l'acte, les effets et la situation.

22 A. LIÉGEOIS, « Asymmetry and Power », *op. cit.*, p. 214-215.

Comme moyens d'évaluation éthique, nous proposons les critères suivants. Est-ce que les motifs du père Clément visent à renforcer Isabelle et à éviter tout dommage ? Les gestes et les paroles du père Clément sont-ils, dans leur ambiguïté, proportionnés à exprimer ou réaliser ces motifs ? Est-ce que les conséquences et les significations des gestes et des paroles, telles qu'elles sont perçues par Isabelle, ont la priorité ? Est-ce que le père Clément porte la plus grande responsabilité pour ce qui se passe dans l'accompagnement pastoral ? Si nous considérons ces quatre critères d'évaluation, nous pouvons conclure que les actes du père Clément sont confus et ambigus. Ses paroles sont plus ambiguës que ses gestes et elles rendent ses gestes encore plus ambigus.

Mais la prévention est aussi importante que l'évaluation. C'est pourquoi nous proposons au père Clément et à tous les conseillers pastoraux de cultiver leurs motifs par des vertus et une spiritualité, et de prendre conscience de l'ambiguïté de leurs actes en développant une déontologie et un code d'éthique. Nous proposons que le père Clément et les autres conseillers pastoraux cherchent le consentement ou le refus explicite ou implicite de leur interlocuteur et qu'ils s'engagent autant que possible à promouvoir leur professionnalisme personnel.

Résumé

Se référant à une étude de cas, cette contribution fait une analyse et des propositions éthiques concernant l'exercice de pouvoir dans l'accompagnement pastoral. Le conseiller pastoral et l'interlocuteur se trouvent dans une position inégale, et donc dans une relation asymétrique avec un déséquilibre de pouvoir. La question est de savoir si le pouvoir qu'exerce le conseiller par ses paroles et gestes est justifié. Afin d'y répondre, l'auteur développe un modèle d'évaluation éthique qui se compose de quatre éléments, concrètement les motifs, l'acte, les effets et la situation. Les motifs du conseiller visent-ils au renforcement de l'interlocuteur ? Ses gestes et les paroles sont-ils proportionnés à exprimer ou réaliser ces motifs ? Est-ce que les conséquences et les significations pour l'interlocuteur ont priorité sur celles pour le conseiller ? Le conseiller porte-t-il la plus grande responsabilité pour l'exercice de pouvoir ? Ces quatre éléments forment un modèle d'évaluation éthique de tout exercice de pouvoir dans l'accompagnement pastoral.

Abstract

Referring to a case study, this contribution provides an ethical analysis and ethical proposals regarding the exercise of power in

pastoral counselling. The pastoral counsellor and the counselee are in an unequal position, and therefore in an asymmetric relationship invested with a power imbalance. The question is whether the power exerted by the counsellor through words and gestures is justified. To respond to this question, the author develops a model for ethical evaluation that consists of four elements, specifically the motives, the act, the effects and the situation. Are the motives of the counsellor aimed at strengthening the counselee? Are the gestures and words proportionate to express or realise these motives? Do the consequences and the significations for the counselee have priority over those pertaining to the counsellor? Does the counsellor bear the greatest responsibility for the exercise of power? These four elements are constitutive of a model of ethical evaluation applicable to any exercise of power in pastoral counselling.

PARTIE III

Autorité pastorale dans une société en mutation

Les plus pauvres : une autorité dans la société et pour l'Église ?

Étienne GRIEU

En conclusion de son essai « Qu'est-ce que l'autorité ? », Hannah Arendt fait un constat pessimiste :

L'autorité comme on l'a connue jadis, qui naquit de l'expérience romaine de la fondation et fut interprétée à la lumière de la philosophie politique grecque, n'a nulle part été réinstituée, ni par les révolutions ni par le moyen encore moins prometteur de la restauration, ni surtout par les états d'esprit et courants conservateurs qui balayent parfois l'opinion publique. Car vivre dans un domaine politique sans l'autorité ni le savoir concomitant que la source de l'autorité transcende le pouvoir et ceux qui sont au pouvoir, veut dire se trouver à nouveau confronté, sans la confiance religieuse en un début sacré ni la protection de normes de conduite traditionnelles et par conséquent évidentes, aux problèmes élémentaires du vivre ensemble des hommes¹.

L'enjeu, pour l'auteur, est de taille. En effet, l'autorité, dans sa perspective, ressortit à l'expérience de la *fondation* qui à la fois conforte l'agir des acteurs et leur interdit de se placer eux-mêmes au principe de leur action. Elle introduit une altérité – car elle a partie liée avec la religion chargée de figurer un « début sacré » – et donc un jeu possible dans le champ politique, en même temps qu'elle donne le moyen, grâce à la tradition, de se référer à un commencement et de s'y sentir relié². Elle est donc facteur à la fois de continuité et de distance possible entre l'agir et ce qui l'inspire.

1 Publié dans H. ARENDT, *La crise de la culture*, coll. *Folio, essais*, Paris, Gallimard, 1989 (éd. or. 1954), p. 121-185, ici p. 184-185.

2 Pour H. ARENDT, le triptyque « autorité, religion et tradition » est la clé de la déclinaison romaine du gouvernement. *Ibid.*, p. 158-164.

L'autorité, qui « implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté³ », est-elle définitivement hors de notre portée, à nous, modernes pétris d'esprit critique et persuadés que le religieux ne peut plus faire référence pour structurer l'espace public ? Ne sommes-nous pas tentés, comme Machiavel et Robespierre, de comprendre « l'acte de la fondation entièrement à l'image de la fabrication⁴ » ? La possibilité d'une telle dérive ne révèle-t-elle pas *a contrario* que le rôle de l'autorité est d'ouvrir un espace qui permet d'entendre résonner les paroles des acteurs comme autant d'adresses à d'autres acteurs, capables eux aussi de décision et de liberté ? Quoi qu'il en soit, pour Arendt, la tentation conservatrice qui identifie purement et simplement autorité et pouvoir – et même parfois, violence – n'est qu'un leurre : elle fait tout sauf autoriser l'agir⁵. Alors, si nous sommes effectivement « confrontés à une régression simultanée de la liberté et de l'autorité dans le monde moderne⁶ », quels chemins pour vivre ensemble restent à notre portée ? Devons-nous purement et simplement faire le deuil de l'autorité ? Est-il possible de la découvrir à frais nouveaux, sans pour autant rejeter les valeurs de la modernité, notamment l'ethos démocratique ?

La question est reprise par Myriam Revault d'Allonnes, qui propose de penser l'autorité comme « pouvoir des commencements ».

Si pour nous Modernes, l'autorité a encore un sens, c'est parce que ceux qui l'exercent autorisent ceux qui viendront après eux à entreprendre à leur tour quelque chose de neuf, c'est-à-dire d'imprévu. (...) La double précédence dont s'autorise l'autorité n'est donc ni la plénitude d'un passé auquel on se réfère sur le mode de la soumission répétitive, ni celle d'un avenir voué à l'accomplissement (autre modalité de la soumission). Si la crise de l'autorité a partie liée avec la perte de ces aspirations à l'achèvement, toute la question est de savoir comment l'autorité peut – au sein du projet moderne – s'augmenter de potentialités inachevées : à la fois d'un passé vivant, réserve de sens inépuisé et

3 *Ibid.*, p. 140.

4 *Ibid.*, p. 182.

5 *Ibid.*, p. 136.

6 *Ibid.*, p. 133.

*inépuisable, et du caractère imprévisible d'un avenir qui s'inaccomplit*⁷.

L'auteur, on le voit, reprend la perspective arendtienne et la complète en déployant la question de l'autorité également en direction du futur : nous sommes autorisés par un rapport à la fois au passé et à l'avenir, qui n'enferme pas, mais au contraire, suscite du nouveau. S'appuyant sur la réflexion de Merleau-Ponty, elle montrera qu'on peut penser l'institution comme mémoire disponible qui appelle à une suite, exige un avenir qui n'est en rien bouclé par avance⁸.

C'est dans ce champ de réflexion que ma contribution se situe, avec un angle d'attaque précis : quel rôle pourraient jouer les personnes en grande précarité dans cette quête d'autorité ? Je soutiendrai que les pauvres ne sont pas à eux seuls une autorité, mais que celle-ci – tout spécialement dans un monde façonné par l'ethos démocratique –, ne peut se manifester sans eux. En effet, ils sont cette capacité étonnante d'obliger à reposer la question du sens du vivre ensemble, et ce faisant, ils la rendent sensible, palpable. Autrement dit, ils empêchent que s'obstrue la question de l'origine de notre agir et de sa fin ultime⁹. À partir de là, et en nous appuyant sur la piste ouverte par Myriam Revault d'Allonnes, on revisitera l'institution qu'est l'Église, pour la penser comme mémoire qui aide à entendre ces appels des pauvres et des souffrants. Pour cela, je partirai de l'événement *Diaconia* qui a marqué l'Église en France ces dernières années. On y a entendu, en effet, l'autorité que les familiers de la misère peuvent avoir.

« *Diaconia* » : une expression de l'autorité des pauvres

En mai 2013 a eu lieu un rassemblement à Lourdes, autour de l'Ascension : 12 000 personnes – parmi elles, un quart de personnes en grande précarité – se sont retrouvées sur le thème de

7 M. REVAULT d'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, coll. *La couleur des idées*, Paris, Seuil, 2006, p. 151-152.

8 *Ibid.*, p. 245 et suiv.

9 Traduit en termes théologiques, on pourrait dire, avec Tillich, que les pauvres rendent sensible pour une société les préoccupations ultimes (*ultimate concern*) que nous cherchons toujours à neutraliser en les intégrant à nos systèmes de représentation.

la fraternité et de la diaconie¹⁰. L'événement avait été préparé par beaucoup de rencontres avec des groupes de personnes en difficulté. Sur place, l'intervention de certains d'entre eux, notamment *Place et parole des pauvres*, a joué un rôle décisif¹¹.

Des personnes marquées par la grande pauvreté prennent la parole

Lors de la matinée d'ouverture de ce temps fort, les membres de ce groupe – ils ont pour la plupart une histoire de misère – ont partagé aux 12 000 participants le fruit de leurs réflexions sur la diaconie¹². En voici un bref extrait :

Ensemble, on peut transformer des choses et faire comprendre que l'Église n'est pas réservée à certaines personnes. Ensemble, on va construire un autre chemin, une autre expérience, pour que dans les rencontres, il y ait l'échange et l'écoute, et que, quand on sort de l'Église, on fasse ce qu'on a dit. Diaconia, ça peut être le début d'autre chose : réveiller l'Église à une autre dimension, c'est-à-dire une manière de suivre le Christ dans sa manière à lui d'être avec les plus pauvres. Parce que lui, Jésus, il a traversé le même chemin que les pauvres.

Ceux qui parlent disent 'on' ; c'est à entendre, il me semble, comme un 'nous'. Mais ce n'est pas le 'nous' du seul groupe *Place et parole des pauvres*, c'est un 'nous' qui s'offre à contenir les 12 000 auditeurs présents (le texte commence par « ensemble ») et, pourquoi pas, beaucoup d'autres. De fait, il est question, dans la suite du passage, de toute l'Église. Ceux qui parlent disent « ça peut être le début d'autre chose » ; on pourrait paraphraser : ce que nous sommes en train de vivre actuellement, nous vous proposons de le regarder et de le vivre comme un commencement. Ce faisant, ils se présentent comme des interprètes de l'événement en cours qui en révèlent les potentialités.

10 Pour une présentation – relecture de cet événement, voir P. SAUVAGE, *Quand l'Église se fait fraternité – Une relecture de la démarche « Diaconia »*, Paris, Éd. Franciscaines, 2014.

11 La retransmission via la vidéo, d'un commentaire d'évangile mené par des détenus de la maison d'arrêt de Béziers a également été marquante pour l'assemblée. Voir le DVD *Parole de Dieu, paroles de vie*, réalisé par la CEF en partenariat avec RCF, qui regroupe une dizaine de tels commentaires de la part de différents groupes.

12 La réflexion menée par ce groupe tout au long de la préparation de Diaconia a été publiée sous le titre : *Église : quand les pauvres prennent la parole*, coll. *Servons la fraternité*, Paris, Éd. franciscaines, 2014, ici, p. 84.

Ce « début d'autre chose », consiste en « réveiller l'Église à une autre dimension, c'est-à-dire une manière de suivre le Christ dans sa manière à lui d'être avec les plus pauvres ». Voilà une redéfinition de la mission de l'Église : suivre le Christ – jusqu'à présent c'est classique – mais avec cette précision : « dans sa manière à lui d'être avec les plus pauvres ». Ici, apparaît quelque chose de nouveau : le rapport du Christ aux « plus pauvres » est regardé comme une clé pour comprendre sa mission et comme une pierre de touche pour la vivre.

En quelques phrases, des personnes en grande précarité proposent donc aux 12 000 participants de lire ce qu'ils sont en train de vivre comme un nouveau départ, un réveil de l'Église, qui consiste à redécouvrir le Christ comme celui qui s'est lié aux plus pauvres, principe sans lequel celle-là est menacée d'engourdissement et de sommeil.

Ces membres du groupe *Place et parole des pauvres* n'ont-ils pas prononcé une parole d'autorité ? Sans même le vouloir, sans doute, ils se sont placés dans une posture magistérielle, rappelant l'Église à sa vocation. Et, à en juger par l'effet produit sur l'assemblée, leur autorité est réelle : leur parole en a provoqué aussitôt d'autres, elle a permis cette grande liberté et simplicité d'expression qui a marqué tout le rassemblement et continue de faire signe jusqu'à aujourd'hui dans les diocèses de France. Bref, elle a 'autorisé'.

Les mots prononcés auraient pu être dits par exemple par un évêque. Auraient-ils eu alors le même poids ? Ce n'est pas sûr, car la parole des pauvres a traversé des choses terribles ; le passage par la misère reste marqué jusque sur leur visage, dans leur voix et leurs gestes ; ils en sont comme brûlés. C'est un peu comme une parole qui nous rejoint par-delà l'épreuve de la mort.

Pour l'assemblée qui était là, ce fut, je crois, la prise de conscience de l'importance dans l'Église, de cette autorité, celle des pauvres. Et elle est efficace. Lors de la matinée de clôture du rassemblement, le même groupe a repris la parole. On a notamment entendu :

Ce qu'on a appris dans notre groupe Place et parole des pauvres, c'est que Dieu est vrai. J'ai pu rencontrer des gens qui vivaient la croix, la souffrance, l'abandon, et qui vivaient une résurrection. C'est tout l'Évangile qui est vrai. Ce n'est pas vrai parce que je me force à croire, mais ce sont mes frères qui me disent que c'est vrai, et les mots de confiance, d'espérance, prennent un sens et deviennent vivants en moi parce qu'ils sont vrais dans la vie des

autres. J'ai besoin de mes frères et sœurs pour découvrir que les Évangiles, c'est vrai, et j'ai en particulier besoin de ceux qui passent par des chemins plus douloureux.

Cet extrait est une autre manière de montrer comment les plus fragiles renvoient aux fondamentaux de la foi. C'est encore une personne marquée par la grande précarité qui s'exprime. Elle partage sa redécouverte de la vérité de Dieu en expliquant que ce sont d'autres personnes en détresse qui la lui ont permise, parce qu'elles manifestaient, en même temps que la souffrance et la déréliction, la puissance résurrectionnelle de Dieu. À partir de là, l'horizon s'élargit : « c'est tout l'Évangile qui est vrai ». « Vrai » est associé à « vivant », c'est-à-dire, ce qui à la fois assure, donne une base solide (confiance) et ouvre un avenir (espérance).

Les fondamentaux de la foi sont donc une nouvelle fois visités. Ils apparaissent au sein d'un champ relationnel, non comme un contenu situé à distance, mais comme une force qui se manifeste, tout spécialement quand des personnes très fragiles, menacées dans leur existence même, parviennent à traverser l'épreuve.

Hannah Arendt écrivait :

L'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait lieu de constante pierre angulaire, donnait au monde la permanence et le caractère durable dont les êtres humains ont besoin, précisément parce qu'ils sont des mortels – les êtres les plus fragiles et les plus futiles que l'on connaisse¹³.

À penser ainsi l'autorité, n'est-on pas amené à reconnaître que les personnes en grande précarité, précisément du fait de leur fragilité, pourraient être les plus à même de poser la question de ce qui fait véritablement vivre et donc, de renvoyer aux fondations ? Ne jouent-ils pas un rôle crucial pour que l'autorité, au moins comme question, ne se referme pas ? Ils ne font pas uniquement référence à un passé (le Christ, l'Évangile), mais leur parole appelle, cherche un chemin là où toute voie semble fermée. Leur autorité, comme dans la proposition de Myriam Revault d'Allonnes, vient aussi d'un avenir qu'ils appellent à rouvrir.

L'autorité de ceux qui manquent

À tout ce qu'on vient d'avancer, on pourrait cependant opposer une objection : ces paroles de personnes marquées par la

13 H. ARENDT, *La crise de la culture*, op cit., p. 126.

misère ont été élaborées. Le groupe *Place et parole des pauvres* s'est réuni en tout vingt-sept jours pour élaborer sa réflexion. Leurs textes ont été écrits grâce à des moyens pédagogiques mis au point, notamment par ATD Quart Monde. Il y a fort à parier que le résultat final doit beaucoup aussi aux accompagnateurs, même si ceux-ci ont orienté tous leurs efforts vers l'expression des personnes en grande précarité¹⁴. Cela invaliderait-il tout ce qu'on a dit sur le poids des paroles des plus fragiles ?

Non, à condition qu'on soit bien d'accord qu'il ne s'agit pas, en réalité de « la parole des personnes en grande pauvreté », mais du fruit d'une interlocution dans laquelle ces dernières ont joué un rôle primordial (ici il y a une question de confiance envers ces accompagnateurs et en la tradition qui les nourrit, celle d'ATD Quart Monde). De fait, lorsqu'il y a véritablement rencontre entre des personnes en grande précarité et d'autres qui n'ont pas ces problèmes, quelque chose comme un dévoilement advient de part et d'autre.

On peut remarquer, d'ailleurs, que les personnes en grande précarité, dans les extraits cités, ne renvoient pas d'abord à elles-mêmes. Elles ne disent pas « voyez comme nous avons souffert » (ce serait pourtant un bon levier pour capter l'attention). Elles invitent à tourner le regard vers « les plus pauvres ». Elles-mêmes touchées par la grande précarité, dirigent l'attention vers d'autres. Si « option pour les pauvres » il y a, tout le monde est donc concerné, même les pauvres. Eux aussi sont amenés à vivre cette option. Si bien que celle-ci, finalement, ne revient pas à circonscrire un groupe qui ferait référence, mais consiste en une dynamique qui nous emmène tous, guidés par des personnes en précarité, vers d'autres personnes encore plus en souffrance. Ce qui est indiqué par ces extraits, c'est donc un mouvement vers ceux qui manquent au monde que nous construisons, ceux qui sont en train d'y disparaître.

Si « autorité des pauvres » il y a, ce n'est certainement pas l'autorité de tel ou tel groupe, mais c'est la voix silencieuse de ceux qui nous manquent, dont on perçoit déjà quelque chose dans le mouvement qui cherche à les rejoindre, guidé par ceux qui leur sont les plus proches, eux-mêmes marqués par une expérience de misère. Ce point est très important. Il garantit que l'autorité ne peut

14 Ils rendent compte de leur manière de travailler dans *Église : quand les pauvres prennent la parole*, op. cit. : « Les conditions de l'émergence de la parole », p. 145-155.

jamais être hypostasiée à travers telle ou telle figure mais qu'elle est sans cesse encore attendue, à venir. Nous sommes ainsi libérés de la crainte de tomber sous la dépendance de telle ou telle instance qui s'érigerait en norme et prétendrait dire la vérité à elle seule. Ce point est capital si l'on prétend respecter l'ethos démocratique.

Chemins de sens ouverts par la rencontre des personnes en grande précarité

Jusqu'à présent, nous n'avons fait qu'esquisser *en principe* le rôle de ceux qui d'habitude ne comptent pas, pour renouer, dans les sociétés modernes, avec la question de l'autorité. Je propose de prolonger la réflexion en déclinant plusieurs traits de l'existence sociale qui, grâce à eux, sont rappelés et remis au premier plan. Je m'appuierai sur le travail d'un séminaire de recherche¹⁵.

Pèlerinage aux sources du vivre ensemble

Rencontrer des personnes en grande précarité oblige à laisser de côté nos cadres de référence grâce auxquels nous construisons et organisons notre monde par tout un travail de classification, d'évaluation, de hiérarchisation, de mise en relation, de contrôle, etc. Certes, on ne peut vivre en société sans cadres de ce type¹⁶. Mais ils ont aussi un effet de formatage qui laisse hors champ une large part de la réalité. Et il est sûr qu'on ne pourra entrer en relation avec les personnes en grande précarité par nos cadres de référence – ce que nous faisons couramment dans la plupart des interactions sociales –, sans quoi nous les obligerions à se situer dans des ordres de grandeur (compétences, bien possédés, influence, etc.) et les mettrions aussitôt en difficulté¹⁷. Face à elles,

15 Séminaire mené conjointement par L. Blanchon, G. Rimbaut (Université Catholique de l'Ouest) et moi même sur trois ans. Il donnera lieu prochainement à une publication sous le titre *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres*.

16 Il y aurait bien des manières d'explicitier le contenu de ces cadres. On pourra se rapporter par exemple à la réflexion de L. BOLTANSKI et L. THEVENOT dans *De la justification. Les économies de la grandeur*, coll. *Nrf essais*, Paris, Gallimard, 1991. Les auteurs identifient un certain nombre de 'cités' qui permettent chacune à leur manière d'émettre des jugements de valeur et d'envisager un ordre juste.

17 J.C. CAILLAUX insiste particulièrement sur ce point. Voir par exemple « La parole des pauvres : autorité et alliance », dans *Cahiers de l'Atelier* 518, 2008, p. 56-60 ; « Et si de la cendre jaillissait la flamme », dans G. RIMBAUT (dir.) *Partager la Parole de Dieu avec les pauvres*, coll. *Théologie à l'Université* 25, Paris, DDB, 2013, p. 161-174.

nous sommes reconduits à quelque chose de plus simple : l'expérience d'être accueilli « parce que c'est toi », sans autre « pourquoi » que celui-là. Or ce type de relation (« parce que c'est toi ») pointe clairement ce qui, au sein des rapports humains, fait véritablement vivre ; on pourrait en parler comme d'un appel, tout à l'opposé d'un positionnement avantageux dans un classement¹⁸. L'appel s'adresse au singulier et l'invite à se présenter, à faire réponse, ce qui est vraiment autre chose que de positionner quelqu'un sur une échelle de grandeur en fonction de tel ou tel critère. Évidemment cette expérience de s'entendre appelé est à la fois celle des personnes en précarité et celle de ceux qui les rejoignent : c'est leur rencontre qui permet cela, sans que personne ne puisse occuper la place de l'origine de l'appel¹⁹.

Myriam Revault d'Allonnes à la suite d'Hannah Arendt reconnaît et revendique que vivre ensemble passe par un travail de reconnaissance et d'évaluation des capacités des acteurs. Mais ces jugements peuvent paralyser le jeu car ils sont formés aussi de préjugés qui, comme des sédiments, recouvrent et rendent inaccessible l'impulsion initiale du vivre ensemble :

L'analyse du préjugé fait comprendre ce qu'il en est de cette histoire sédimentée où tout ce qui va de soi est le socle, le 'sol' (Boden) préalable de toute clarification ultérieure. Je ne peux donc m'affranchir d'une histoire sédimentée qu'en renouant avec le sens enfoui sous les sédimentations, en le refaisant présent, en le présentifiant. Mais je ne le retrouverai jamais tel qu'il a été 'à l'origine' : le mode d'être du sens n'est pas la survie, encore moins la conservation du passé, mais le renouvellement²⁰.

Le chemin fait avec les personnes en grande précarité oblige à reconnaître la part de préjugés qui nous habite tous ; il permet de la tenir au moins un peu à distance. Mais surtout, il conduit à la source du vivre ensemble, là où résonne cet appel à l'existence qui passe par nous, mais vient de plus loin que de nous seuls.

18 Ce type de rapports, sous-tendu par un simple « parce que c'est toi », évoque l'alliance biblique. Voir É. GRIEU, chap. « L'Alliance, ce lien qui libère », dans *Une foi qui change le monde*, Paris, Bayard, 2013, p. 99-115.

19 Voir à ce sujet le récit de G. REBECHE dans *Qui es-tu pour m'empêcher de mourir ?* Paris, L'Atelier, 2008, rempli des appels entendus de la part des humbles et des personnes en détresse.

20 M. REVAULT D'ALLONNES, *op. cit.*, p. 219.

Entendre la promesse

Les personnes marquées par la misère sont souvent des « Job de naissance », « frappées à mort depuis l'enfance », comme on l'entend dans le Ps 88. Tout se passe comme si dès le commencement, le don de la vie avait été empêché ou blessé.

Ainsi Bertrand, dans un groupe de Toulouse qui travaillait sur la naissance de Moïse (Ex 2), prend la parole à un moment donné, un peu brusquement et déclare tout de go : « déjà à la naissance j'ai été abandonné ». La construction de la phrase est parlante : car le « déjà », qui précède le « à la naissance » semble indiquer une précédence de l'abandon sur la naissance. Au lieu-même où la vie est donnée, les choses se passent de telle sorte qu'il ne sent que l'absence des donateurs. Et cela pèse sur toute sa vie. D'ailleurs, aussitôt Bertrand ajoute : « ça fait cinquante ans, oui, depuis ma naissance » comme si cet abandon, jamais levé, hantait son existence, faisant de ces cinquante ans non pas une histoire mais un simple « depuis ma naissance ». Une autre de ses expressions, ensuite, sonne de la même manière : « Et maintenant, ça fait cinquante ans que je ne suis pas marié », suggérant que son non-mariage est relié directement à cette naissance qui n'a pas eu lieu de manière heureuse à cause de l'absence des donateurs attendus. Bertrand parle d'abandon, d'autres évoqueront un problème de violence, de maltraitance, ou de mensonge qui a entouré leur venue au monde. Il est clair qu'il y a autour de cette vie mal donnée, une blessure et une grande souffrance.

Tout se passe comme si le don premier de la vie (celui qui nous constitue comme être humain) était attaqué à la racine. Celui qui a subi ce genre de blessure dispose de très peu de moyens pour en parler. Et pourtant, le don qui n'a été reçu que douloureusement et partiellement, reste actif. Il ne cesse de travailler les témoignages recueillis, même si c'est sous la forme de l'expression d'une plainte. Pourquoi ? J'avance une hypothèse : tout se passe comme si la venue au monde portait en elle-même une promesse qui se fait entendre même si elle ne parvient pas à se déployer. Promesse de quoi ? Promesse de ce qu'il y a une place pour chaque être au sein de la société que nous formons, et qu'il pourra, en occupant cette

place, partager quelque chose de ce qu'il est, et ce faisant, trouver une identité²¹.

C'est précisément cette promesse qui rend la mise à l'écart de certains si douloureuse : ce qui leur est promis est en même temps empêché. Les personnes qui ont fait un chemin pour se reconstruire à partir d'un point de départ catastrophique²² ont su ou pu, grâce à d'heureuses rencontres, reconnaître dans cette promesse, un appel qui n'était pas fallacieux²³, même lorsque les donateurs initiaux avaient fait défaut. Ils ont pu faire le pari que cette promesse n'était pas mensongère (on entre ici dans l'ordre de la foi), s'autorisant ainsi à véritablement s'appuyer sur elle. Mais ceux qui sont restés livrés à eux-mêmes, abandonnés, n'en voient pas l'ombre d'un accomplissement ; pour autant ils ne peuvent faire taire cette promesse. Il se pourrait qu'ils ne vivent que de celle-ci, témoignant ainsi malgré tout de sa force et de sa vigueur.

Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, souligne l'importance de la promesse pour le vivre ensemble, notamment parce qu'elle assure une prévisibilité des actes, met donc de la stabilité là où sinon il n'y aurait que surprise permanente²⁴. L'écoute des personnes marquées par la misère invite à faire un pas supplémentaire en reconnaissant que la promesse est constitutive du lien social. Le lien social en lui-même contient une promesse, celle de permettre à chacun d'apporter sa contribution à la vie ensemble. Imaginons-nous une société qui *a priori*, ferme la porte à certains de ses membres et refuse même seulement d'envisager qu'ils puissent y prendre part ? Ce serait la réalisation des prophéties de Kafka²⁵.

21 Le croyant reconnaîtra, à travers cette promesse, l'engagement de Quelqu'un, que la tradition biblique propose de nommer « Dieu de nos pères », voire, « Notre Père ».

22 Voir par exemple le récit autobiographique et les analyses de B. CYRULNIK dans *Sauve-toi la vie t'appelle*, Paris, Odile Jacob, 2012 ; du côté de la grande pauvreté, voir le récit de T. GUÉNARD, *Plus fort que la haine, Une enfance meurtrie : de l'horreur au pardon*, Paris, Presses de la Renaissance, 1999.

23 Le titre du livre de B. Cyrulnik l'indique.

24 H. ARENDT, chap. « L'imprévisibilité et la promesse », dans *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Lévy, 1983, p. 274-278.

25 Je pense ici à la parabole « Devant la loi », insérée par l'auteur dans son roman inachevé *Le procès* ; je renvoie à A. THOMASSET et É. GRIEU, « La promesse à la source des relations interpersonnelles et sociales », dans *Revue d'éthique et de théologie morale : Parole opportune, parole importune ?* sept. 2005, p. 55-76, notamment les p. 66-67.

La rencontre des personnes marquées par la misère remet au premier plan d'effet de promesse qui est inséparable du fait-même de vivre ensemble. Elle oblige également à se demander si l'on choisit d'y ajouter foi. L'autorité des pauvres tient donc aussi à cette capacité qu'ils ont de convoquer cette promesse qui nous précède tous, de la faire à nouveau résonner à nos oreilles.

Rythme contre cadence

Le chemin fait avec des personnes marquées par la grande pauvreté est rarement de tout repos. Ce faisant, la précarité de la vie est remise au premier plan. Est alors rappelé que, beaucoup plus qu'une sorte de progrès linéaire qui va vers la reconnaissance pleine et entière de notre propre réussite, l'existence ressemble à un combat incertain, marqué par de nombreuses chutes, mais surtout par une force de relèvement. Ceux qui vivent chaque jour la précarité empêchent d'oublier ce trait²⁶.

Les combats des hommes et des femmes aux prises avec la misère auraient-ils le pouvoir de réveiller l'homme des sociétés hyper-technicisées, décrit par Johann Baptist Metz comme quelqu'un qui « se transforme en ordinateur intelligent, sans aucune sensibilité et sans morale, bref, en machine qui ronronne tranquillement sur l'air de l'innocence²⁷ » ? Ils empêchent de réduire l'existence à la conquête d'un monde sous contrôle. On pourrait ici se référer à la notion de rythme, élaborée par Maldiney²⁸, reprise par Philippe Charru, qui réfléchit à partir de là sur ce qui aide à tenir debout dans le monde. Le rythme est ce qui fait réponse à l'expérience du vertige, de la perte de tout repère dans un environnement qui peut à tout moment devenir chaos. Le rythme est une réponse à ce chaos, à la menace d'engloutissement. Il instaure un point d'origine à partir duquel un espace habitable peut se construire.

26 Voir les récits écrits par les personnes marquées par la grande précarité : T. GUÉNARD, *Plus fort que la haine*, op. cit. ; B. JÄHRLING, *Pierre d'homme*, Paris, Éd. Quart-Monde, 2004 ; M. LE HIR, *Ceux des baraquements*, Paris, Éd. Quart-Monde, 2005 ; G. LECOINTE, *De pierre en pierre. Récit d'une venue au monde*, Paris, Éd. Quart-Monde/Cerf, 2009, É. DUMONT, *Longtemps j'ai habité dehors*, Paris, Flammarion, 2013.

27 J.B. METZ, *Memoria passionis. Un souvenir provoquant dans une société pluraliste*, coll. *Cogitatio fidei* 269, Paris, Cerf, 2009 (éd. or. 2006), p.79.

28 H. MALDINEY, chap. « L'esthétique des rythmes », dans ID., *Regard Parole Espace*, coll. *Amers*, Lausanne, L'âge d'homme, 1973.

Ce mouvement d'émergence répond à un mouvement d'engloutissement, tel que l'esquisse un galet qui ricoche sur l'eau : l'impulsion initiale permet l'envol du galet qui développe une tension de durée, puis vient la chute jusqu'au rebond sur la surface de l'eau et là même, une nouvelle impulsion. La marche à pied déploie un mouvement identique. En tant que réponse à l'engloutissement, l'émergence est une affirmation, un 'oui' à la vie. L'impulsion manifeste le refus de céder au vertige lorsque l'abîme se creuse sous les pas ou de s'abandonner à une errance interminable lorsque se ferme l'horizon de l'existence. L'émergence instaure plutôt un point d'origine où s'opère, dans l'immédiateté de l'impulsion rythmique, le passage d'un chaos à un cosmos : l'impulsion rythmique est une cosmogénèse. Tel le talon du danseur engendrant l'espace de la danse, cette impulsion peut être perçue et comprise comme un 'point d'appui existentiel'²⁹.

Dans ce mouvement de chute et de relèvement, on peut reconnaître une donnée anthropologique fondamentale qui imprime dans l'existence une sorte de pulsation profonde, un rythme. Dans toute œuvre humaine, résonne cette expérience fondamentale de chute et de relèvement. Il y a là une expérience première : notre vie, l'histoire de l'humanité, est un parcours de chutes et de relèvements.

Quand nous oublions ce battement primordial, les rythmes qui étaient censés le symboliser se transforment en cadence. Nous nous réglons non plus sur cette expérience fondamentale, et les pulsations régulière du rythme ne renvoient plus à cet accueil de la vie sans cesse à rejouer, elles se ramènent simplement à l'obligation de faire ensemble les mêmes gestes aux mêmes moments. Alors l'humanité continue d'avancer, mais elle a perdu le contact avec son centre vivifiant, cette mémoire d'un relèvement qui lui révélait aussi ses errances. Elle avance comme un automate et comme cette cadence ne se nourrit plus que d'elle-même, elle a tendance à s'accélérer, elle avance de plus en plus vite, de plus en plus loin de ce qui formait son centre vital. Voilà peut-être de quoi rendre compte du phénomène d'accélération de l'histoire, clairement perceptible.

Bien entendu ces trois découvertes que la familiarité avec les personnes en grande précarité permet de faire, ne disent pas tout de la richesse de ce compagnonnage. Je me suis contenté de signaler

29 P. CHARRU, *Quand le lointain se fait proche, La musique, une voie spirituelle*, coll. *Des Dieux, Les hommes*, Paris, Seuil, 2011, p. 31.

ces éléments à titre d'exemples : un pèlerinage aux sources du vivre-ensemble, l'écoute de la promesse constitutive du lien social, la mémoire d'un relèvement qui permet de célébrer une victoire sur la mort et le chaos. Ces composantes de la vie en société que les pauvres obligent à prendre en compte peuvent être regardées, bien entendu, comme autant d'expériences spirituelles où la foi est engagée. Leur autorité tient à ce rapport vif qu'ils entretiennent avec ces rendez-vous cruciaux, mais peu confortables, pour toute société.

L'Église, lieu de mémoire et de parole des pauvres

Prendre au sérieux la parole des pauvres n'engage pas uniquement à promouvoir leur accueil par les communautés chrétiennes. Elle invite aussi à penser à nouveau frais l'Église.

Des institutions paradoxales

S'appuyant sur la réflexion de Merleau Ponty, Myriam Revault d'Allonnes invite à regarder le phénomène de l'institution comme cristallisation d'une mémoire et donc, sens proposé³⁰. Ce qui permet d'y voir :

la condition et la garantie de notre appartenance à un même monde : ce en quoi elle est de l'ordre d'une médiation vivante. Telle une logique souterraine qui investit tout l'ordre de la culture, elle circule et progresse depuis l'histoire personnelle et affective jusqu'à l'histoire 'publique' en passant par le geste esthétique et le développement du savoir³¹.

L'institution joue ici sans doute le rôle que la tradition tenait dans la réflexion d'Hannah Arendt sur l'autorité dans sa version romaine. Elle permet d'être relié à un événement fondateur tout en laissant un champ libre pour une réappropriation qui ne soit pas servile. Elle incite à un constant travail de reprise du sens³², ouvrant sans cesse de nouveaux possibles³³.

30 M. REVAULT d'ALLONNES, *op. cit.*, p. 245 et suiv.

31 *Ibid.*, p. 247.

32 On pourrait, de fait, proposer une analogie entre l'institution et le texte. Faire vivre une institution, c'est alors opérer une « reprise du sens » semblable à ce qu'opère la lecture d'un écrit. Voir P. RICŒUR, chap. « Qu'est-ce qu'un texte ? », dans ID., *Du texte à l'action, Essai d'herméneutique II*, coll. *Points essais*, Paris, Seuil, 1998, p. 153-178.

33 *Ibid.*

Cette vision très positive de l'institution – très précieuse, tout spécialement en ces temps où il est si facile de la décrier – ne doit cependant pas rendre naïf sur sa propension à prendre la place de l'origine. La médiation alors, bouche le passage qu'elle était censée servir. Luc Boltanski écrit ainsi : « Une institution est un être sans corps qui est délégué à la tâche de dire ce qu'il en est de ce qui est³⁴ ». Une telle sentence, à mon sens, pointe davantage un risque qu'elle ne définit l'institution. Mais la dérive est toujours possible : une institution tend à se placer dans la position de l'instance qui dit la vérité et nomme la réalité, et cela, en échappant elle-même à toute prise, puisqu'elle se présente sans corps, pure énonciation abstraite. Boltanski souligne que ce pouvoir est en fait conféré à l'institution par les acteurs : elle est « déléguée » par eux pour tenir ce rôle, leur permettant sans doute d'échapper à leur propre responsabilité vis-à-vis d'une réalité sans cesse à affronter.

Ces différentes perspectives invitent à réfléchir sur l'Église. Celle-ci se définit comme mémoire vive qui rend sensible l'événement du Christ (par ex. dans *Lumen gentium* 1 où la notion de sacrement est mobilisée). Et elle aussi, bien sûr, est menacée, comme toute institution, de prendre la place de Dieu. Pour être plus précis : de ce Dieu qui hante notre imaginaire, qui n'appelle pas mais tient à lui seul la question du sens, un Dieu hors de toute prise, et donc, sans corps.

L'événement Jésus Christ, lieu de rencontre

Cette tentation, bien sûr, est vigoureusement contrecarrée par la figure du Christ qui libère de cet imaginaire oppressant. C'est bien à lui que l'Église renvoie, à lui comme événement, surgissement d'un acteur qui parle, appelle, pose question (par le style de sa prédication en paraboles, notamment), affronte les résistances, se risque, et pour finir, se livre, corps remis aux mains des hommes. Voilà le commencement auquel les Églises renvoient. Or, cet événement Christ n'est pas séparable des rapports humains au sein desquels il s'est manifesté, qui mettent au premier plan les pauvres et les malades. En effet, dès qu'on ouvre les Évangiles, on y découvre le rôle primordial joué par les personnes en détresse avec, notamment, les deux figures très fortes des suppliants et des possédés.

34 L. BOLTANSKI, *De la critique*, Paris, PUF, 2009, p. 117.

Les suppliants, celles et ceux, qui, à partir de leur détresse ou de celle d'un proche, viennent implorer Jésus, semblent s'en remettre entièrement à lui, comme s'ils se risquaient tout entiers dans ce geste et s'y ramassaient pleinement. D'après les synoptiques, Jésus les accueille et parle même de leur attitude en termes de foi : « ta foi t'a sauvé » (Mc 5,34 ; 10,52, Mt 8,10, Lc, 17,19). Et ils le montre parfois qui déclare son admiration (Mt 8,10). Au contraire, les disciples sont souvent qualifiés de « lents à croire ». Ne sont-ils pas ici invités à apprendre de la part des suppliants ? La foi de ces derniers pourrait être appelée 'première' : elle n'est pas articulée et a parfois la forme d'un cri. Sans doute n'y a-t-il que que les personnes réduites à toute extrémité qui puissent se rassembler ainsi tout entières dans un cri.

Il y a d'autres figures de personnes en détresse dans les Évangiles, ce sont les possédés, des personnes enfermées (les démons rendent sourd et muet) isolées par rapport à tous les autres (voir par exemple le récit sur le démoniaque gérasénien Mc 5, 1-20). Ici, Jésus manifeste son autorité de la manière la plus claire en libérant des hommes et des femmes de ce qui les aliénait (Mc 1, 27). À travers les suppliants et les possédés, on a peut-être les deux principales versions possibles de la grande détresse : comme si la misère laissait peu de possibilités en dehors de ces deux attitudes.

Les personnes en détresse et les disciples sont délivrés l'un par l'autre de tendances à l'enfermement : les disciples sont tentés de refermer le cercle qu'ils forment autour de Jésus, de garder celui-ci pour eux (« renvoie-les »). Les suppliants sont menacés de s'en tenir à la singularité de leur demande. Quant aux possédés, ils sont perdus dans leur monde. Jésus n'est-il pas celui qui permet la rencontre des disciples et des êtres en détresse ? Autour de lui, chacun est mis au large, ouvert à d'autres, de sorte qu'une histoire puisse s'écrire. Les disciples permettent aux suppliants et possédés d'inscrire le salut qui les a touchés dans une histoire beaucoup plus large ; ces derniers empêchent les disciples de fermer le jeu autour de Jésus.

Quelle autorité pour les Églises ?

L'autorité qui se dégage de la présence du Christ vient d'un jeu relationnel. Elle tient à ce que les rapports sont relancés, préservant chacun de ce qui pourrait le tenir à l'étroit, l'appelant à se risquer dehors, débordant ses cadres de référence habituels. S'il en est ainsi, l'Église, ne doit pas se définir seulement comme communauté qui porte le message de la Bonne Nouvelle, mais

aussi comme l'espace ouvert autour du Christ, qui permet toutes sortes de rencontres, notamment entre disciples et personnes en détresse, suppliants ou possédés.

On comprend dès lors que les personnes en grande précarité constituent pour les Églises, un rendez-vous crucial, souvent énoncé à travers le thème de « l'option pour les pauvres³⁵ ». Bien plus qu'une sorte d'exigence éthique issue de la foi, il s'agit d'un rendez-vous théologal, autrement dit, de la possibilité de connaître le vrai Dieu, pleinement présent et accessible en Christ, lui qu'on approche en même temps qu'on rencontre ceux qui font peur ou sont mis de côté. Quand l'Église se pense ainsi et se risque en cette direction, elle est libérée du souci d'elle-même et devient pleinement servante, chemin vers Dieu en même temps qu'hospitalière pour tous.

Lorsqu'elle prend ce visage, elle fait autorité, car elle est un lieu où chacun pressent qu'il peut être relancé dans l'existence. Elle renvoie en effet à la fois à l'appel primordial dont notre existence procède – celui de Dieu – en même temps qu'elle indique des chemins pour que cet appel se redise par-delà toutes les entraves et barrières. Quand l'Église se risque en cette direction, elle fait signe non à partir d'une position de surplomb, mais parce qu'elle accepte de se laisser déranger à la fois par le Christ et l'humanité en souffrance. De fait, un événement comme *Diaconia*, montre que la communauté du Christ est étonnamment revigorée par ceux qui – quel paradoxe ! – n'osent pas entrer dans les églises quand il y a du monde dedans.

* * *

Nous sommes peut-être moins dépourvus face à la crise de l'autorité, que ce que Hannah Arendt laissait entendre. C'est du moins, il me semble, la position de Myriam Revault d'Allonnes, pour qui le « pouvoir des commencements » est toujours à l'œuvre dans les sociétés, notamment grâce au rôle médiateur des institutions porteuses de sens. Encore faut-il que celles-ci habitent véritablement cette vocation : mise à disposition d'une mémoire offerte,

35 Cf. Conférence générale des évêques d'Amérique Latine de Puebla (1979), le n° 1134 du texte final, qui se réfère lui-même au texte de Medellín (1968). Voir aussi Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987, 42.

point d'appui pour inventer du neuf. Les Églises, du simple fait de leur poids institutionnel, ont ici une responsabilité, évidemment. Mais elles ont aussi un rendez-vous particulier à honorer car, dans ce travail pour refonder l'autorité, elles apportent un élément essentiel, très difficile à percevoir spontanément : elles tiennent, par expérience, que les grands souffrants et ceux qui sont tenus sur la touche, jouent en réalité un rôle clé pour qu'autorité il y ait, car ils ont cette capacité de ramener au premier plan, sans détour, la question primordiale : pourquoi vivre ensemble ?

Résumé

S'il y a une autorité de ceux qui « ne comptent pas », à quoi tiendrait-elle ? L'auteur propose une lecture du rassemblement Diaconia (Lourdes, mai 2013) où des personnes en grande précarité ont joué un rôle primordial. Dans un deuxième temps, il signale trois prises de conscience possibles grâce aux personnes marquées par la grande pauvreté : la redécouverte de ce que la vie procède d'un appel, l'écoute d'une promesse associée au fait même de vivre ensemble, et enfin, la perception de l'existence comme rythme, c'est-à-dire expérience de relèvement. Mais si les pauvres sont une autorité indispensable à l'Église, cela ne conduit-il pas à redéfinir celle-ci ? C'est ce que propose l'auteur pour finir.

Abstract

In case those who 'do not count' would possess authority, what kind of authority would it be? The author proposes a reading of the Diaconia Gathering (Lourdes, May 2013), where people living in precarious life circumstances played a key role. Thereafter, the author indicates three possible tracks that come to the fore in contact with people marked by extreme poverty: returning to life as a call, listening to a promise associated with our coming into the world, and finally, perceiving existence as rhythm. Given that the poor are an indispensable authority for the Church, does this not inevitably lead to a redefinition of the Church's authority? This is proposed by the author in the conclusion.

Autorités religieuses, christianisme culturel et société

Solange LEFEBVRE

Les Églises vivent en Occident un grand ébranlement, qui touche au cœur de la théologie pratique, puisque la laïcisation de plusieurs dimensions de la vie étatique concerne le plus souvent les services rendus par les Églises grâce au support financier de l'État. Cette laïcisation concerne l'annonce même de l'Évangile, en questionnant la présence des symboles religieux dans l'ère publique et la position privilégiée du christianisme, au nom de l'égalité entre les cultes. Ce texte formule les questions et problématiques s'y rapportant.

En rapport avec l'autorité, parmi les catégories âprement discutées en sciences des religions se trouve celle du 'sacré'. En fait le terme principal utilisé dans le premier testament, soit l'hébreu *qâdash*, renvoie à la fois au sacré et à la sainteté. S'y rattachent les idées de la majesté et de la puissance divines, celles d'une consécration-purification et d'une mise à part. La Septante a cependant traduit le terme par le grec *hagios*, plutôt que par *hieros*. *Hagios* se situe dans un registre de la sainteté, de la justice et de l'éthique, alors que *hieros* signifie 'sacré'¹. Ce dernier sens se rattache aux enjeux d'autorité, *hieros* constituant l'une des racines du concept tardif au 14^e siècle de 'hiérarchie'. Les termes dérivés sont l'*arkhê* signifiant le commencement ou le commandement (*archi*), d'où les concepts de monarque (14^e siècle) signifiant *monarkhos* « qui gouverne seul », de monarchie et d'oligarchie. Le *hieros* appartient donc à une certaine idée du pouvoir de manière

1 Voir P. MCPARTLAN, « Sainteté », dans Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 1043-1044.

très étroite et paraît incontournable pour réfléchir sur les autorités religieuses. L'anecdote qui suit l'illustre à merveille.

De passage en Belgique, je me retrouvai en fin d'après-midi sur la grande place Royale. Des cloches sonnaient à toute volée, et je me dirigeai vers l'église qu'elles surplombaient. J'entrai sans le savoir alors dans la monumentale église Saint Jacques-sur-Coudenberg, Paroisse royale militaire et cathédrale du diocèse aux forces armées². Je ne me souviens pas m'être trouvée dans un édifice à la fois si immense et si dépouillé. À l'entrée, on voyait sur l'une des colonnes des photographies du baptême d'un membre de la famille royale. Je m'y sentais tout à fait seule jusqu'à ce que je sente un mouvement très loin au fond ; un prêtre traversa rapidement le chœur et disparut par le mur à droite. Sur une colonne, une petite affiche annonçait justement la messe en semaine de 17h15, dans la chapelle à droite du chœur. Je me dirigeai doucement vers l'endroit, et entrai dans une toute petite et simple chapelle. Nous y étions une dizaine de personnes, parmi lesquelles huit femmes. Après la messe, le prêtre s'esquiva rapidement.

Cette expérience me fit penser au paradoxe du christianisme dans l'ère contemporaine. S'appuyant toujours sur une histoire d'alliances étroites avec les États et les royaumes, il est riche d'un patrimoine varié et imposant, et joue toujours des rôles non négligeables dans les sociétés où il est implanté. Les adeptes très engagés n'y sont pourtant plus très nombreux. De plus, le catholicisme se voit pris dans la tension entre sa grande tradition liturgique, hiérarchique, monarchique et patrimoniale, et les modes contemporains du croire, plus fluides et en quête d'authenticité, surtout en Occident. Le contraste frappant entre la Paroisse Royale grandiose et la toute petite chapelle simple s'y dissimulant, pour satisfaire les pratiques réelles, serait-ce une métaphore de la religion contemporaine dans la sphère publique ? Une réflexion sur l'autorité du christianisme culturel permet justement d'y réfléchir.

Ce qui suit offre en premier lieu une brève réflexion sur l'ébranlement du style monarchique catholique romain par le pape François, suivie d'une élaboration au sujet des rapports entre autorité et christianisme culturel, Dieu et César, le nouvel athéisme qui questionne les héritages socioreligieux. Une dernière partie se penche sur des éléments pertinents pour fonder une théologie publique de la diversité en contexte pluraliste. Durant les

2 Voir www.paroisse-militaire-saint-jacques-sur-coudenberg.be/fr (15/12/2014).

prochaines années, les Églises chrétiennes devront forcément réfléchir sur le sens de leur autorité dans la sphère publique des pays où elles sont implantées depuis longtemps.

La fin d'un style monarchique ?

En lien avec le *hieros* ou la hiérarchie, on ne peut nier les rapports étroits que les Églises ont entretenus et qu'elles entretiennent toujours avec les monarchies et les principautés, surtout en Europe. On a beau dire que ces pouvoirs sont à présent purement symboliques, le christianisme y trouve des avantages non négligeables, se trouvant reconnu comme religion plus moins établie et, donc, plus légitime que d'autres religions. Il y trouve des avantages patrimoniaux, détenant des propriétés et un patrimoine de grande valeur historique, des avantages politiques, ayant accès à des acteurs politiques influents, et évidemment monétaires. Les dispositifs religieux et cléricaux pour animer cet imposant patrimoine historique diminuent toutefois à vue d'œil, ce qui n'est pas sans évoquer la petite chapelle se trouvant au fond de Saint Jacques-sur-Coudenberg, où se rassemblait le gros des effectifs d'un rituel célébré durant une journée ordinaire de la semaine.

S'il ne questionne pas ces avantages, le Pape François, depuis son élection en mars 2013, questionne pourtant le style de vie et de pouvoir monarchiques s'étant développés depuis le pape Leo I (440-461). Celui-ci, avocat et homme d'État, modela le pouvoir du Saint-Siège sur celui de l'Empereur romain, se désignant notamment comme Pontife suprême. Les papes après lui empruntèrent des insignes impériaux, notamment le pallium, la *mozzetta* ou cape, de même que le mode de vie princier des palaces italiens, et enrichirent leur fonction des désignations les plus prestigieuses, telle celle de Vicaire du Christ. Si les autorités catholiques ont peu dénoncé ces excès, explique Leonardo Boff, c'est qu'ils leur procuraient trop de bénéfices et d'avantages³. Le pape actuel, premier à oser prendre le nom du pauvre d'Assise, François (sans l'impérial 1^{er} ...), dès sa première apparition sur la place Saint-Pierre, aura déjà renoncé à plusieurs de ces insignes et affichera, depuis, un mode de vie le plus simple possible. Juchée sur l'un des toits entourant la Place St-Pierre, alors que je travaillais pour un média télévisé canadien lors du conclave de 2013, je vis apparaître cette silhouette blanche, sans la *mozzetta* et sans la

3 Voir L. BOFF, *Francis of Rome. Francis of Assisi. A New Springtime for the Church*, New York, Orbis Books, 2014, p. 15-16.

grande croix en or d'usage, lui préférant sa modeste croix pectorale d'évêque, en fer. Il se présente depuis comme l'évêque de Rome, et refuse de parler de lui-même à la troisième personne.

Si, comme l'ont noté bien des observateurs, peu ou pas de décisions fondamentales n'ont été prises jusqu'à maintenant, sauf sur les questions de l'approche de la morale familiale et la gestion de la Curie romaine, le simple changement de style qu'instaure le pape François représente à lui seul une révolution, surtout en direction d'une plus grande collégialité des évêques. Mais il importe de réfléchir sur un autre type d'autorité qui se modela elle aussi à travers l'histoire, une autorité chrétienne de type culturel.

Autorité et christianisme culturel

La foi chrétienne jouit en Occident indéniablement d'une autorité de type culturel. Le concept de christianisme culturel signifie que le choix pour l'instruction et l'initiation religieuses chrétiennes dans une société, s'enracine dans des habitus et une continuité sociale d'une part ; et d'autre part il renvoie à l'inscription du christianisme dans divers aménagements sociaux et culturels tels que l'école, la géographie, le patrimoine, les services sociaux et de santé, les grands rites collectifs et parfois les rouages du pouvoir.

La notion connaît une large diffusion dans les cercles sociologiques francophones. Le sociologue Jean-Paul Willaime observait un « tournant culturel » dans l'étude des religions⁴. Raymond Lemieux a introduit cette idée que le Québec se trouvait surtout animé par un attachement de type culturel au catholicisme (rites de passage, choix majoritaire pour l'éducation confessionnelle à l'école, religiosité populaire) et qui expliquait sa persistance. Danièle Hervieu-Léger a proposé que l'explication fondamentale de la nature profonde du rapport évolutif entre la France et le catholicisme se trouvait dans un processus d'exculturation, qui apparaîtrait lorsque la culture catholique se trouve déliée de l'univers civilisationnel qu'elle a contribué à façonner⁵. Émile

4 J.-P. WILLAIME, « The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France », dans *Sociology of Religion* 65, 2004, p. 374. Ce paragraphe est largement tiré de l'introduction générale de S. LEFEBVRE, C. BÉRAUD et E.-M. MEUNIER (dir.), *Catholicisme et culture en France et au Québec*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses universitaires de Rennes, 2015.

5 R. LEMIEUX, « Le catholicisme québécois : une question de culture », dans *Sociologie et sociétés* 22, 1990, p. 145-164 ; D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

Poulat avait quant à lui forgé la notion de « christianitude » pour désigner l'imprégnation chrétienne / catholique de la culture jusque dans ses éléments les plus quotidiens (noms des lieux, calendrier, 'morale familiale', 'moralité publique', etc.) et dont l'origine religieuse est souvent masquée voire oubliée⁶.

Un large éventail de concepts se trouve mobilisé pour tenter d'exprimer ce lien persistant au catholicisme. S'agit-il d'un attachement qui ne serait effectivement que lié à l'identité nationale ou à sa dimension patrimoniale ? Le sentiment religieux renvoie-t-il surtout aux racines historiques du contexte national ? La diminution de la pratique dominicale et de la persistance du recours aux « rites de passage » indiquent-elles une réduction du religieux au culturel ? Que devient le sens de la participation au culte en tel contexte ? Si d'aucuns, partout en Occident, observent le déclin institutionnel progressif des Églises, elles conserveraient néanmoins par le biais de la dimension culturelle une place bien plus importante que ne le laissent penser la plupart des indicateurs quantitatifs d'appartenance et de pratique.

Il est un domaine particulier qui pénètre certainement, en ce sens, le discours actuel sur la religion, sans qu'il ne soit possible d'en mesurer avec exactitude les conséquences sociales ou même religieuses. Il s'agit du domaine juridique, qui introduit fréquemment depuis quelques années, en Amérique comme en Europe, la question de la légitimation des expressions religieuses se jouant autour de la mince et malléable frontière entre la culture et la religion. Un seul exemple servira d'illustration. Un cas juridique ayant fait grand bruit met en scène l'attachement national au crucifix en Italie, l'*Affaire Lautsi*, du nom d'une mère athée ayant contesté en cour, contre l'État italien, la légitimité de la présence d'un crucifix dans la salle de classe de son enfant mineur. S'en est suivie une longue bataille, qui s'est soldée par la victoire du gouvernement italien, auprès de la plus haute cour d'Europe des droits de l'homme. Or, l'*Affaire Lautsi* constitue aussi un révélateur des débats autour de la religion culturelle, ou plus précisément, des rapports très controversés entre religion et culture. Juridiquement, en Europe comme en Amérique du Nord, les cours en sont souvent venues à invalider certaines pratiques ou symboles religieux dans la sphère publique, si leur signification religieuse l'emportait sur

6 É. POULAT, *Une Église ébranlée : changement, conflit et continuité, de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Casterman, 1980.

leur signification patrimoniale. La Grande chambre résume ainsi la décision de première instance, qu'elle reprendra *grosso modo* :

Il [le tribunal administratif] jugea que la présence de crucifix dans les salles de classe des écoles publiques, eu égard à la signification qu'il convenait de lui donner, ne se heurtait pas audit principe [de laïcité]. Il estima notamment que, si le crucifix était indéniablement un symbole religieux, il s'agissait d'un symbole du christianisme en général, plutôt que du seul catholicisme, de sorte qu'il renvoyait à d'autres confessions. Il considéra ensuite qu'il s'agissait de surcroît d'un symbole historico-culturel, pourvu à ce titre d'une 'valeur identitaire' pour le peuple italien en ce qu'il 'représente d'une certaine manière le parcours historique et culturel caractéristique de [l'Italie] et en général de l'Europe toute entière, et qu'il en constitue une bonne synthèse'. Il retint en outre que le crucifix devait aussi être considéré comme un symbole d'un système de valeurs qui innervent la charte constitutionnelle italienne. (par. 15)

On ne saurait définir de manière plus forte l'expression d'un catholicisme identitaire et culturel. Des juristes soutenant l'importance du respect des libertés de conscience et de religion individuelles contestent vivement ces décisions, faisant basculer ainsi un objet ou une pratique du côté culturel, justifiant du même coup son maintien dans la sphère publique et situant la religion chrétienne en surplomb par rapport à d'autres croyances et convictions. D'autres experts soulèvent par ailleurs le caractère arbitraire de ces catégorisations tranchées auxquelles les pouvoirs publics ont recours. Peut-on aussi aisément distinguer entre les expressions religieuses et leur dimension culturelle ? Les chrétiens eux-mêmes devraient-ils insister sur le maintien dans l'ère publique d'éléments et de dimensions plus ou moins vidés de leur signification croyante ?

Dieu et César

La question concernant la théologie est la suivante : Comment réfléchir théologiquement sur les nouveaux aménagements entre institutions religieuses et États dans les sociétés contemporaines ? « À toutes les époques, écrit Jean-Claude Eslin, les circonstances ont commandé les prises de position de la pensée théologico-politique »⁷. Or, cette question concerne la théologie pratique plus que jamais car les circonstances actuelles comportent un élément questionnant les supports de l'État au domaine pastoral.

7 J.-C. ESLIN, *Dieu et le pouvoir : théologie et politique en Occident*, Paris, Seuil, 1999, p. 10.

Par-delà la perte de privilèges, il faut s'interroger, d'une part, sur le sens pastoral de la déliaison entre État, culture et foi chrétienne : n'est-elle pas l'occasion d'un choix plus profond et qualitatif à l'égard de la foi ? D'autre part, peut-on y voir le dépouillement des Églises de leur puissante influence culturelle et sociale, bien que celle-ci soit loin d'être terminée, perdurant de mille manières et dans plusieurs pays et régions ?

D'après mes études récentes sur les réactions des Églises aux questions ayant trait à leur position avantageuse dans les sociétés européennes et nord-américaines, quant à l'accès au support de l'État et à des fonctions symboliques et identitaires collectives, on peut conclure ceci : les principaux représentants de l'Église catholique, soit les corps épiscopaux, de même que les principaux intéressés par ces supports divers, sont plutôt partisans du *statu quo*. Mais s'il y a changement ou modification du statut, on finit par s'en accommoder. Chose certaine, les Églises chrétiennes ne se présentent pas comme les acteurs plaidant en faveur de la différenciation nette entre États et groupes religieux⁸.

En filigrane de cet appui des Églises à leur maintien dans l'espace public se trouve une idée force de la réflexion des dernières décennies sur les rapports entre foi chrétienne et sécularité. Certes, les aides étatiques contribuent largement au maintien de l'importance des Églises en Occident. Mais par-delà cet aspect pécuniaire, on peut évoquer une compréhension spécifique de la différenciation entre pouvoir et religion dans l'histoire chrétienne elle-même. Deux paroles bibliques principales du Nouveau Testament inspireront ces rapports en définitive tensionnels : « Il est meilleur d'obéir à Dieu qu'aux hommes » (Ac 5,29) ; « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 21,15-22). Si l'univers biblique, dès le Premier Testament, comporte les racines évidentes d'une différenciation progressive des pouvoirs, il suggère aussi une limitation réciproque du contrôle sur les affaires temporelles. Eslin attire aussi notamment l'attention sur le Livre de Jérémie où l'on mentionne la triade complémentaire et tensionnelle du pouvoir, constituée du roi ou du sage, du prophète et du prêtre (Jr 18,18)⁹. Paul Valadier proposait en un sens similaire une inter-

8 Voir S. LEFEBVRE, « Les Églises et les débats sur la diversité ethno-religieuse », dans K. DEMASURE, A. JOIN-LAMBERT et G. MONET (dir.), *Vivre ensemble. Un défi pratique pour la théologie*, coll. *Théologies pratiques*, Montréal/Namur, Novalis/Lumen vitae, 2014, p. 21-32.

9 J.-C. ESLIN, *Dieu et le pouvoir*, op. cit., p. 46.

prétation de la sécularisation moderne selon une dynamique de procès réciproque entre l'Église et les sociétés modernes¹⁰. Le concile Vatican II évoquera dans le grand texte *Gaudium et spes* la « juste autonomie des réalités terrestres », qui tout en ayant leur consistance propre, doivent néanmoins « suivre les normes de la morale »¹¹.

Cette idée force soutient en définitive que la foi chrétienne constitue une interpellation prophétique à l'égard du monde, ce qui peut justifier son interaction avec les autorités temporelles, selon un rapport et séparation et de collaboration critique. Plus récemment, les papes salueront la « laïcité positive », supposant une collaboration dynamique entre religions et États, voire certaines contributions à la vie des Églises.

Les deux voies d'une théologie publique de la diversité

La réflexion théologique sur les rapports entre Dieu et César, ne peut donc à présent éviter les questions posées par la diversité et le pluralisme. Celles-ci empruntent deux voies principales, la voie plus ou moins juridique de l'égalité, et celle de la relation critique entre religion et État. En lien avec cette dernière, une thèse particulièrement influente alimente les débats. En 1994, Jose Casanova a publié l'ouvrage *Public Religions in the Modern World*¹². Rappelons brièvement la thèse provocante : on assiste depuis plusieurs années à une 'dé-privatisation' de la religion, à savoir un regain de force et d'intérêt pour la religion dans la sphère publique. Toutefois, la pertinence et l'impact de cette voix religieuse publique dépendent de la capacité des Églises à accepter une saine 'différenciation' des sphères ou une séparation entre l'État et les institutions religieuses. Comparant quelques pays, Casanova observe que les dynamismes religieux fleurissent dans les contextes où les sphères se trouvent bien différenciées, les États-Unis étant pour lui le cas par excellence. Le caractère public et critique des religions peut alors se manifester, puisqu'il contribue à l'avancement de la société civile. Il estime que les relations historiques trop étroites entre le 'trône' et 'l'autel' ont miné la crédibilité des Églises et

10 P. VALADIER, *L'Église en procès : Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

11 CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, 36.

12 J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

affaibli les dynamismes religieux. Ce débat est inspiré de l'œuvre célèbre de Tocqueville sur la religion en Amérique.

Mais qu'en est-il des aménagements de cette différenciation, et jusqu'où va-t-elle ? Il paraît clair que la thèse de Casanova ne se penchait pas sur tous les aspects de la différenciation, notamment les supports étatiques divers dont jouit le christianisme en Occident. Un acteur récent dans l'ère publique va quant à lui plus loin, soit le nouvel athéisme¹³. Il tente d'avancer sur la première voie indiquée, soit celle des droits de la personne et de l'égalité entre les convictions.

La constellation de l'athéisme est complexe, et pas seulement sur le plan idéologique. Dans les années 2000, le nombre d'athées, d'agnostiques et de non croyants de cinquante pays présenterait un pourcentage allant de 2-7% en Croatie, à 46-85% en Suède, et totaliserait entre 505 et 749 millions¹⁴. Les plus grands nombres se trouveraient en Occident de l'Ouest. Norris et Inglehart observaient que « le monde comme un tout à présent comporte davantage de gens avec des visions religieuses traditionnelles que jamais auparavant – et ils constituent une proportion croissante de la population mondiale »¹⁵. Difficile de prédire ce qu'il adviendra dans le futur.

Chose certaine, et c'est là à mon sens un aspect du 'Nouvel athéisme', parmi ces masses de 'non croyants', des individus, résolument 'athées', se regroupent dans divers mouvements militants afin de partager l'espace public. On objectera que ce n'est pas nouveau, puisque l'athéisme organisé a sévi – et le fait encore parfois – dans les pays communistes ; puisque des intellectuels athées se sont distingués, dans l'ère moderne, par leurs luttes contre l'influence du christianisme dans l'arène publique. La nouveauté réside dans les conditions contemporaines de ces affirmations. Le nouvel athéisme est souvent militant et familier des processus légaux, de plus en plus puissants, permettant de faire reculer l'influence publique des Églises chrétiennes et des minori-

13 Ce qui suit s'inspire largement d'un précédent texte non publié en français mais en six autres langues sous le titre « Une théologie publique de la diversité », dans la livraison 2010/4 de la revue *Concilium* 4, 2010.

14 P. ZUCHERMAN, « Atheism: Contemporary Numbers and Patterns », dans M. MARTIN (dir.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 55.

15 *Ibid.*, p. 59; P. NORRIS et R. INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York, Cambridge University Press, 2006.

tés religieuses. Dans ce but, des membres de groupes d'athées déposent des plaintes devant les tribunaux, font du lobby auprès des instances politiques. Selon Steven Gey, même dans les pays présentant de fortes protections légales, on trouve des expressions d'allégeance nationale à des croyances religieuses, des supports de l'État aux religions, des liens étroits entre vie publique, culture politique et religions¹⁶. Ces facteurs contribueraient à la marginalisation des athées.

Quand tout à la fois les pratiques religieuses diminuent en régularité et en intensité, que des athées réclament ainsi le retrait d'expressions religieuses et de privilèges, que des immigrants d'autres religions réclament le respect de leurs pratiques et croyances, se pose évidemment la question de la neutralité de l'État et de ses services.

Ont-ils raison, ont-ils tort ? Du point de vue des Églises chrétiennes, doivent-ils être appréhendés comme des adversaires ou comme des 'justes' qui resituent les rapports entre la religion et l'État de manière plus évangélique, renvoyant la religion à une profession volontaire de foi ? La réponse n'est pas simple. Dieu et le Christ ont-ils leur place dans la sphère publique ou doivent-ils être professés uniquement dans les communautés croyantes, dans les vies privées, dans les mouvements de la société civile ? Les explosions fanatiques religieuses de la dernière décennie rendent ces débats encore plus vitaux et conflictuels.

L'actualité de ces questions est évidente, et ce partout en Occident, tel qu'en témoignent les débats médiatisés et entre experts. Est-ce que les expressions religieuses dans les institutions publiques sont discriminatoires envers les individus appartenant à des religions différentes, ou envers des incroyants ou athées ? Que devient l'enseignement de la religion à l'école dans les milieux très pluralistes ? Est-ce que les Églises chrétiennes peuvent toujours compter, en toute équité, sur les systèmes publics scolaires pour la transmission de la foi ou, du moins, pour la transmission d'une culture chrétienne ? Est-ce que l'État devrait financer les écoles privées, et dans quelle proportion ? Face à l'immigration de personnes appartenant à d'autres religions, comment aménage-t-on les relations entre espaces publics, pratiques et symboles religieux différents ? Que faire des relations privilégiées entre certaines

16 S.G. GEY, « Atheism and the Freedom of Religion », dans M. MARTIN (dir.), *The Cambridge Companion*, *op cit*, p. 251 : « Une théologie publique de la diversité ».

Églises et l'État, que ce soit une Église établie comme dans le cas de l'Église d'Angleterre, ou que ce soit une Église nommée dans une constitution, comme partenaire privilégié, comme dans le cas de la Belgique, de l'Allemagne, de l'Espagne, de l'Italie ? Que deviennent les expressions publiques de la religion, comme le 'In God We Trust' américain ou la mention de Dieu dans le préambule de la Constitution canadienne, le crucifix sur des murs d'édifices publics ? Peut-on toujours prier dans les institutions publiques ? Est-ce que les groupes religieux peuvent recevoir des subventions de l'État pour leurs œuvres sociales et charitables, et lesquels peuvent réclamer ces octrois ?

Devant l'importance de ces questions, les théologiens et experts des sciences de la religion n'ont guère le choix : il leur faut comprendre les méandres juridiques des enjeux de la religion dans la sphère publique. Traditionnellement, des juristes, des conseillers ecclésiastiques et des fonctionnaires sont chargés de gérer ces relations complexes entre religion et État. On dira spontanément que ces questions ne sont pas proprement théologiques. Elles relèvent pourtant de la théologie politique, dont un axe récent est dit 'théologie publique', et de la théologie pastorale. Dans le champ de la théologie politique, la question du rapport entre Dieu et César traverse toute l'histoire chrétienne, et elle est posée à nouveaux frais à toutes les époques. Dans le cas de la théologie pastorale, les pratiques chrétiennes sont concernées par les remises en question de certaines contributions de l'État et par les interrogations sur le type de services que les Églises peuvent dispenser dans une société pluraliste.

Éléments d'une théologie publique de la diversité

Dans le champ de la théologie publique, qui se développe depuis quelques années, la thèse de Casanova séduit. Notamment le théologien écossais David Fergusson plaide en faveur d'une désinstitutionnalisation des Églises établies. Il en appelle au développement d'une théologie de la société civile, à la fois dynamique et respectueuse du pluralisme. L'efficacité publique et le respect des libertés exigent la distanciation de l'Église à l'égard de l'État. Dans un milieu pluraliste, les citoyens souhaitent choisir leur identité politique, morale et spirituelle plutôt que de se la voir imposée¹⁷.

17 D. FERGUSSON, *Church, State and Civil Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 31.

À l'opposé de ces perspectives, certains penseurs estiment que la sécularisation comme autonomie de l'État et des diverses institutions entraîne à terme une marginalisation de la foi chrétienne, voire même le développement de l'athéisme¹⁸. Par exemple, Claude Geffré a mis en garde contre une théologie qui séparerait trop radicalement la foi et la religion¹⁹. Celle-ci est illustrée à travers les théologies de la sécularisation qui se sont approprié les critiques de l'athéisme moderne contre l'influence de la religion. Selon cette perspective, certains théologiens estiment que l'âge adulte de la foi signifie son dénuement, son épuration, son courage de s'affirmer dans un monde sans Dieu et, à la limite, sans les supports institutionnels de la foi (Bonhoeffer, Gogarten et autres théologiens de la sécularisation). De semblables critiques sont énoncées contre un christianisme de type 'culturel', qui dispenserait les rites de passage à tous, sur demande, sans égard à la qualité de la vie chrétienne, autre manière de distinguer entre la vraie foi et la 'religion'.

Or, que devient le christianisme sans ses supports institutionnels ? Peut-on aussi facilement nier sa fonction proprement anthropologique religieuse ? Pour répondre à ces questions et à celles qui se posent dans l'arène publique, il nous faut mieux développer un volet de la théologie politique, dite publique, et au sein de celle-ci un volet de gestion de la diversité. Parmi d'autres, j'énoncerais trois champs de réflexion pour cette théologie.

Penser à la fois la séparation et les collaborations

Chose certaine, décréter la séparation entre l'État et la religion n'est pas si simple. Si on se penche sur le cas états-unien, souvent évoqué comme république et son 'mur de séparation', on y observe effectivement que la profession publique de la foi est fréquente dans la sphère politique. On prie et on se rassemble dans les Églises lors des grands événements nationaux ; le sénat et le congrès américains bénéficient d'aumôniers et débutent leurs sessions par des prières. Depuis juin 2007, des prières hindoues s'y sont ajoutées, ce qui a créé certains remous²⁰. Autre exemple de la

18 Voir R. TRIGG, *Religion in Public Life: Must Faith be Privatized?* Oxford, Oxford University Press, 2007.

19 C. GEFFRE, « La fonction idéologique de la sécularisation », dans E. CASTELLI (dir.), *Herméneutique de la sécularisation*, Paris, Aubier, 1992, p. 121-140.

20 Voir www.jewsonfirst.org/07c/hindu_chaplain.html et www.asiantribune.com/news/2010/04/11/senate-and-house-alaska-state-usa-opens-hindu-prayer-song (19/05/2010).

relative séparation, parmi d'autres, les interventions sociales des principales religions sont financées depuis plus de vingt-cinq ans par l'administration américaine, à travers le *Faith-Based Community Program*.

Même la laïcité française, souvent évoquée comme un exemple de séparation acrimonieuse à l'égard de la religion, aménage depuis la Loi de séparation de 1905 des rapports souvent avantageux à l'égard des principales confessions sur son territoire. Il est vrai toutefois que sa défiance proprement laïque à l'égard du religieux s'exprime notamment à travers des politiques hostiles aux nouveaux mouvements religieux. Le foyer de la laïcité française se trouve dans les écoles publiques, autorisées à parler de religion dans les conditions très strictes d'évocation de 'faits religieux' dans les cours d'histoire ou de littérature. Mais les écoles privées obtiennent un généreux financement de l'État, et la France maintient un concordat avec l'Église catholique romaine, sans compter le fait qu'elle en finance le maintien des lieux de culte et l'art religieux. Les deux cas supposément exemplaires de 'séparation', les États-Unis et la France, présentent donc des dynamiques plus complexes que ce qu'il n'y paraît. Le christianisme en particulier y jouit de grandes protections et d'importants supports. On peut donc à la fois convenir de séparations nécessaires entre l'État et la religion, et aménager des collaborations. Il importe toutefois d'affronter les questions d'égalité de traitement entre les cultes, incluant les cultes minoritaires.

La privatisation peut signifier la cléricisation de la théologie

Les effets d'une sécularisation ou laïcisation très stricte des institutions publiques, parapubliques et civiles sont complexes. Peu de pays l'ont expérimentée. À tort ou à raison, j'estime que la province de Québec au Canada va loin en ce sens, et je peux déjà y observer des effets. Il s'agit d'un territoire où vivent une forte majorité de catholiques romains et de chrétiens de toutes dénominations (plus de 90%). Les supports de l'État ont été retirés aux dispositifs confessionnels dans les écoles publiques, mais continuent de soutenir minimalement les aumôneries des hôpitaux, des prisons et de l'armée. Les organismes confessionnels donnant un service social ou charitable plus large se voient maintenant retirés leurs aides financières. Ces décisions ont entraîné un déclin rapide des ressources ecclésiales et un repli vers les services ecclésiaux de base, tels que la catéchèse et l'initiation chrétienne des enfants.

L'effet visible est qu'un moins grand nombre de laïcs, hommes et femmes, ont accès à des professions pastorales bien rémunérées, et, par conséquent, à des formations théologiques universitaires approfondies. On soutient qu'il revient aux croyants de soutenir financièrement leurs communautés. Or, l'endettement des États, l'augmentation des coûts et exigences de santé et d'éducation dans la plupart des pays, réduisent passablement les marges de manœuvre des fidèles.

Le résultat est prévisible. La théologie et la pastorale se cléricalisent. Les ressources des Églises sont dirigées vers le soutien financier de ses clercs d'abord, alors que les formations pour les agents de pastoral sont réduites au minimum, suffisantes pour transmettre une foi de base et animer les communautés chrétiennes. Le discours critique théologique devient plus marginal. Le procès réciproque de l'État et de l'Église perd sa vigueur. L'institution ecclésiale reprend le contrôle du discours public. En ces années d'affrontement entre le Saint-Siège et les États, sur les questions de morale sexuelle en particulier, précédant l'élection du pape François, il était frappant de n'entendre que les évêques et archevêques s'en prendre aux législations prônant l'avortement et le traitement égalitaire des homosexuels. Les experts modérés disponibles pour contribuer au débat médiatique diminuent en nombre, la critique est sous surveillance.

Une étrange convergence entre une théologie se recentrant sur l'identité catholique romaine, étayée par Jean-Paul II et Benoît XVI, et la recléricalisation des ressources pastorales, a pour effet certain de nous priver de la richesse des perspectives théologiques. Or, une pluralité des voix théologiques est nécessaire pour engager un dialogue dynamique avec la société civile, politique et médiatique. La fonction d'une laïque détenant une maîtrise en théologie, et exerçant un ministère bien rémunéré, est évidemment autre que celle d'un prêtre assurant un ministère diocésain paroissial, comme de celle d'un évêque en charge d'un diocèse. Quant au discours public sur la religion, cette recléricalisation a pour effet de polariser les rapports entre société et religion, alors que les groupes d'athées et des clercs s'affrontent parfois dans une intransigeance réciproque.

Promouvoir des États pluralistes

Notre hypothèse est que les groupes religieux, selon des critères de nombre et d'historicité, devraient pouvoir continuer à bénéficier de supports étatiques raisonnables. Plusieurs pays occidentaux font ce choix, notamment l'Allemagne, l'Angleterre et

la Belgique. Il faut aménager le pluralisme religieux de manière asymétrique, en respectant les majorités et en incluant les minorités, y compris athées. Pour les institutions religieuses, il en va de leur dynamisme, et pour les États, il s'agit de reconnaître les fonctions sociales et culturelles des religions présentes sur leur territoire. Il me paraît que le retrait pur et simple des supports de l'État aux Églises chrétiennes a pour effet, non seulement de cléricaiser la théologie, mais aussi d'appauvrir les apports sociaux, spirituels et culturels des Églises. Ceux-ci doivent d'ailleurs être clarifiés et étayés : motivations altruistes et bénévolat, contributions réflexives à la vie collective, services spirituels pertinents, richesse anthropologique des rites de passage, maintien d'un patrimoine religieux significatif, et ainsi de suite. Il importe pourtant de s'assurer que la religion dans le domaine scolaire soit aménagée de manière appropriée et qui sauvegarde la liberté de conscience et de religion.

Mais il faut prévoir un espace pour les athées, comme le font déjà certains pays, en tout respect de la liberté religieuse, réclamée par les chrétiens eux-mêmes. Par exemple, un groupe mis à mal aux États-Unis serait celui des athées. Il n'y est pas bien vu de *ne pas* professer une foi. Après la démission d'un juge protestant de la Cour suprême du pays, alors que s'y trouvaient six juges catholiques et trois juifs, le *Los Angeles Times* avait plaidé en avril 2010 en faveur de la nomination d'un juge athée à la Cour suprême des États-Unis, rappelant que ce juge défendrait bien « les principes séculiers de la raison et de la liberté »²¹. Des militants en faveur de la liberté de religion s'en prennent aux pressions exercées dans diverses institutions, notamment de santé, en faveur de l'adhésion religieuse ou spirituelle.

Les athées et non croyants constituent à présent un nombre non négligeable de citoyens dans les pays occidentaux, et on ne peut les traiter uniquement en adversaires. Toutefois, il importe de la localiser là où ils sont vraiment, c'est-à-dire dans l'ordre de l'affirmation d'une conviction. Si plusieurs d'entre eux élaborent des arguments supposément rationnels pour disqualifier les religions, on ne saurait accepter ainsi que celles-ci soient reléguées dans la sphère de l'impensable ou de l'improbable. L'athéisme est tout autant un pari de la raison, que la foi religieuse. C'est donc une voix athée qu'il faut intégrer dans le concert pluraliste des convictions, et non pas réduire l'espace commun au plus petit

21 Voir <http://articles.latimes.com/2010/may/04/opinion/la-oe--cooper-20100504> (20/05/2010).

dénominateur. En dernier lieu, les réflexions sur les communications interculturelles et interreligieuses paraissent constituer des pistes pertinentes de réflexion pour aménager des espaces pluralistes, surtout à l'école.

Résumé

Les Églises vivent en Occident un grand ébranlement, qui touche au cœur de la théologie pratique, puisque la laïcisation de plusieurs dimensions de la vie étatique concerne le plus souvent les services rendus par les Églises grâce au support financier de l'État. Cette laïcisation concerne l'annonce même de l'Évangile, en questionnant la présence des symboles religieux dans l'aire publique et la position privilégiée du christianisme, au nom de l'égalité entre les cultes. L'auteur formule les questions et problématiques s'y rapportant : en premier lieu une brève réflexion sur l'ébranlement du style monarchique catholique romain par le pape François, suivie d'une élaboration au sujet des rapports entre autorité et christianisme culturel, Dieu et César, le nouvel athéisme qui questionne les héritages socioreligieux. Une dernière partie est consacrée aux éléments pertinents pour fonder une théologie publique de la diversité en contexte pluraliste. Durant les prochaines années, les Églises chrétiennes devront forcément réfléchir sur le sens de leur autorité dans la sphère publique des pays où elles sont implantées depuis plusieurs siècles.

Abstract

Due to processes of secularization, churches in the West have been experiencing a great upheaval that touches upon the heart of practical theology. Indeed, the secularization of several dimensions of state life affects the services provided by churches through state financial support. Moreover, secularization has repercussions for the proclamation of the Gospel since the presence of religious symbols in public spaces and the privileged position of Christianity is questioned in the name of religious equality. This paper formulates key questions and problems related to this issue. It first offers a brief reflection on Pope Francis' shock regarding the Roman Catholic monarchical style. Following which the author's attention shifts towards, the development on the relationships between authority and cultural Christianity, God and Caesar, and the new atheism that questions socioreligious heritage. A final section examines the relevant elements for establishing a public theology of diversity in a pluralist context. In the coming years, Christian churches will inevitably have to reflect on the meaning of their authority in the public spheres of the countries where they have been operating for centuries.

Qui a peur des *gender studies* ? Inquiétudes dans le monde des religions

Walter LESCH

Qui a peur du grand méchant loup ? Une telle formule volontairement ludique et ironique¹ s'impose quand on voit l'ampleur de la croisade que mènent certaines autorités, notamment des autorités religieuses, contre la théorie du genre qui semble faire peur déjà sur le plan linguistique. La bataille est particulièrement rude en France lorsqu'on préfère garder le mot anglais *gender* pour marquer une distance encore plus insurmontable face à un mot intraduisible. L'ennemi si difficile à identifier représente un défi hors du commun pour l'autorité religieuse et morale et fournit un objet d'étude extraordinaire qui permet quelques regards sur les rapports entre religion et modernité, religion et transformation sociale, religion et vie individuelle, religion et délibération publique. L'autorité de l'Église catholique en matière de sexe et de genre est déjà depuis longtemps en chute libre. Normalement, les interventions magistérielles ne sont plus écoutées et ne suscitent plus d'échos significatifs. Le contexte communicationnel et médiatique n'est donc pas très favorable à une reprise de la parole qui pourrait être éclairante. Les déclarations têtues et souvent peu informées autour de la question du genre donnent une illustration tragi-comique² d'une rupture entre une doctrine en perte de

-
- 1 L'autre allusion est évidemment la fameuse pièce de théâtre d'Edward Albee de 1962 (adaptée à l'écran en 1966) : *Who's Afraid of Virginia Woolf* ? La référence est pertinente lorsqu'il s'agit de la mise en scène de la crise et de l'hypocrisie d'un certain modèle bourgeois de mariage et de vie universitaire qui cache beaucoup de violence derrière une façade idyllique. L'évocation de l'écrivain Virginia Woolf fait appel à un grand personnage de la quête d'identité dans le féminisme du 20^e siècle.
 - 2 Voir le petit texte merveilleux de C. PEDOTTI, « Question de genre, le ridicule nous tuera ! », dans *Les réseaux des parvis : Le genre dans tous ses états. Des chrétiennes et chrétiens s'interrogent*, Hors série 29, 2013, p. 13-14.

plausibilité et une société suffisamment mûre pour entamer une nouvelle étape dans la lutte contre toute discrimination à cause de l'identité sexuelle ou de genre.

La théorie du genre³ est née aux années 1970 et se concrétise tout au long des années 1980⁴ dans le contexte du féminisme dont elle est une transformation et une radicalisation. Elle s'est constituée comme une orientation interdisciplinaire de recherche et d'enseignement dans des universités nord-américaines, puis ailleurs dans le monde, prioritairement dans la culture occidentale. Elle a connu par la suite un impact important sur la société dans le sens d'une nouvelle prise de conscience des enjeux de la régulation des identités de sexes et de genre, des pratiques sexuelles et de la reconnaissance des styles de vie. Sans négliger le lien généalogique entre féminisme et études de genre, il ne faut donc pas confondre ces deux courants.

Dans le cadre de cette contribution, l'analyse des réactions religieuses se limitera à quelques aspects de la tradition catholique⁵. Certaines généralisations sont possibles, mais d'autres

L'ensemble des textes de ce dossier, téléchargeable sur <http://fhedles.fr/wp-content/uploads/parvishs29legenremai2013.pdf> (23/07/2014), peut être recommandé à ceux et celles qui s'intéressent à un autre son de cloche et n'acceptent plus que des 'experts' autoproclamés parlent en leur nom.

- 3 Voir L. BERENI *et al.*, *Introduction aux Gender Studies. Manuel d'études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2008 ; E. DORLIN, *Sexe, genre et sexualités. Introduction à la théorie féministe*, Paris, PUF, 2008 ; S. AGACINSKI, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Seuil, 2012 ; S. HEFEZ, *Le Nouvel Ordre sexuel. Pourquoi devient-on fille ou garçon*, Paris, Le Livre de Poche, 2013 (2012¹ aux Éditions Kero) ; C. DAYER, *Sous les pavés, le genre. Hacker le sexisme*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2014.
- 4 L'ouvrage emblématique de cette époque est le livre de J. BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (Traduit de l'anglais par C. Krauss, préface d'É. Fassin), Paris, La Découverte, 2005 (Version originale : *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990). Le décalage de 15 ans entre l'original et la traduction française est symptomatique d'un problème de réception.
- 5 La documentation de ce phénomène est très riche, notamment grâce à plusieurs travaux d'Anthony Favier, historien du catholicisme et un des chercheurs les plus compétents dans le domaine. Voir A. FAVIER, « La réception catholique des études de genre : une approche historique (contexte franco-phone) » sur http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/76/57/86/PDF/RA_reception_catholique_du_genre.pdf (7/06/2014). Un texte plus synthétique du même auteur : « Les catholiques et le genre. Une approche historique » sur www.laviedesidees.fr/Les-catholiques-et-le-genre.html (7/06/2014). Voir aussi son blog très instructif : www.penser-le-genre-catholique.fr (7/06/2014). Dernièrement, voir É. PARMENTIER, « Malaise dans le genre. Les recherches sur le genre dans les sciences et en théologie chrétienne », dans *Revue théologique de Louvain* 46, 2015, p. 557-588.

nécessiteraient des études plus ciblées. Je discute le phénomène dans mon rôle académique dans les domaines de la philosophie et de la théologie. Depuis 2007, je donne un cours intitulé « Religion et genre » à l'UCL. Mes premières activités d'enseignement sur cette problématique remontent à 1996 avec un cours donné à l'Université de Lucerne. Je suis personnellement convaincu de l'intérêt d'une réflexion sans tabous sur le genre que je ne considère pas comme une menace mais comme une chance qui nous permet de reformuler les fondements anthropologiques et éthiques de notre civilisation. Une problématique qui nous concerne tous : femmes et hommes. C'est entre autres cela qui distingue les études sur le genre des études féministes, plutôt réservées aux femmes.

L'argumentation se déroulera en cinq étapes. Dans un premier temps, j'expliquerai brièvement dans quelle mesure les études sur le genre touchent au cœur des autorités traditionnelles qui se sentent provoquées par les conséquences pratiques d'un programme intellectuel. Deuxièmement, il sera question d'une manière très synthétique du noyau théorique de ce que représente l'innovation d'un discours sur le genre. La troisième section sera consacrée à une tentative de compréhension de la guerre idéologique déclenchée contre la théorie du genre dans un contexte religieux. Quatrièmement, j'aimerais montrer ce qu'on peut apprendre de ces querelles sur les procédures de la légitimation de normes. Je terminerai par quelques conclusions à soumettre à la discussion qui sera aussi à l'écoute des objections qui peuvent être raisonnablement formulées à l'égard des exagérations d'une posture qui devient idéologique.

Un problème d'autorité

Les études de genre partagent la dimension rigoureusement antiautoritaire du mouvement féministe qui a commencé par une mise en question des autorités patriarcales dont les religions sont parfois considérées comme les exemples les plus extrêmes et les moins ouverts à l'apprentissage. La critique de l'autorité – religieuse ou autre – passe par une mise en question d'un ordre établi qui donne l'illusion d'attribuer une fois pour toutes les rôles de chaque personne dans une structure fortement hiérarchisée. Cet ordre se met à vaciller dès que les gens comprennent qu'un autre monde social est possible et que les pouvoirs, les privilèges et les soumissions ne relèvent pas d'une loi éternelle sacrosainte ou d'un destin auquel on n'échappe pas à partir de la naissance. Beaucoup de caractéristiques acceptées comme 'naturelles' deviennent

lisibles comme des effets d'interactions complexes qui peuvent être influencées et modifiées.

Une telle critique d'une logique sociale 'naturelle' s'exprime aussi dans la célèbre phrase de Simone de Beauvoir « On ne naît pas femme : on le devient » dans *Le Deuxième Sexe*, un livre qui a marqué des générations de femmes⁶. La phrase anticipe d'une certaine manière l'intuition fondamentale de la théorie du genre : Il n'y pas une identité de genre inébranlable ; le genre est l'effet d'un ensemble compliqué d'éléments qui ont un impact sur la construction identitaire. Simone de Beauvoir a déjà donné le ton d'une révolte contre la fixation d'une image normative. C'est le souffle libérateur d'un anti-essentialisme qui suscitera des réflexions théoriques⁷ et des revendications pratiques lourdes de conséquences.

On peut distinguer deux grands courants dans la lutte pour de reconnaissance du statut de la femme : un féminisme égalitaire et un féminisme de la différence. Dans le premier cas, la lutte efficace pour l'égalité des chances fera disparaître tôt ou tard les discriminations injustes. Hommes et femmes sont égaux. Dans le second cas, la revendication de l'égalité ne souhaite pas gommer des différences qui existent manifestement et qui sont des sources d'inspiration, de nuances et de projets de vie spécifiques. La tradition catholique a toujours eu des problèmes avec un féminisme égalitariste incompatible avec les structures hiérarchiques et discriminatoires d'une Église masculine sur le plan du pouvoir. Par contre, le catholicisme trouve facilement des arrangements avec un féminisme différentialiste qui alimente un discours de la complémentarité des sexes sans trop mettre en question les rôles traditionnels.

Le paradigme du genre complexifie ces constats et insiste sur la nécessité d'aller plus loin que la logique binaire des deux sexes. Le fait d'être né(e) homme ou femme appartient à la loterie de la nature dans le jeu combinatoire des chromosomes lors de la reproduction. Cette configuration biologique détermine bien sûr le

6 La première édition de cette 'Bible du féminisme' date de 1949. S. de BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe, Tome II*, coll. *Folio essais*, Paris, Gallimard, 1986, p. 13.

7 Judith Butler s'y réfère explicitement. Voir J. BUTLER, *op. cit.*, p. 74-78 et 222-226. Pour les grandes divergences à l'intérieur du féminisme on peut comparer par l'exemple avec le point de vue de S. LILAR, *Le malentendu du Deuxième Sexe*, Paris, PUF, 1969. Une illustration d'une vision de l'amour-fou et d'un érotisme mystique se trouve dans S. LILAR, *La confession anonyme*, Paris, Julliard, 1960 (réédition chez Gallimard en 1983). André Delvaux s'est inspiré de cette histoire gantoise pour son film *Benvenuta* (1983).

devenir d'un être dans un corps sexué⁸. Mais le chemin de la socialisation se précise aussi en fonction des paramètres culturels qui sont traditionnellement associés à ce que devrait être une biographie masculine ou féminine qui est beaucoup plus que l'histoire d'un mâle ou d'une femelle. Que faire si l'identité biologique ne coïncide pas avec le vécu d'une personne qui se fait une autre idée de son corps et de son identité sexuelle ? La catégorie du genre n'arrive pas avec une prétention normative. Elle s'introduit d'abord tout simplement comme un malaise dans l'ordre établi et contribue ainsi à une déstabilisation des normes. La méthodologie est généalogique et déconstructiviste et s'inspire de courants de philosophie française du 20^e siècle⁹.

Pour combattre cette mise en question d'une anthropologie conventionnelle, les adversaires de la théorie du genre cherchent surtout à la discréditer comme une approche philosophiquement peu sérieuse : comme une mode intellectuelle issue des sciences humaines qui n'est pas compatible avec le savoir des sciences médicales. Ceux qui dénoncent ce qu'ils appellent l'idéologie du genre préfèrent une expertise médicale qui s'avère normative sur les plans biologique et psychologique. Selon cette perspective, il faut trancher et assigner une identité claire en cas de confusion de genre. Mais cette stratégie du désaveu est confrontée à un problème non négligeable. Le questionnement sur le genre est partiellement ancré dans le secteur médical où des spécialistes s'occupent de configurations corporelles et de comportements qui ne correspondent pas à la norme hétérosexuelle. C'est dans le cadre des réflexions médicales et psychologiques sur le phénomène assez rare de l'hermaphrodisme que la catégorie du genre apparaît pendant les années 1950. Si un individu naît avec des aspects morphologiques de l'un et de l'autre sexe, la médecine se voit traditionnellement dans l'obligation d'aller vers une correction d'un tel caprice de la nature par une intervention chirurgicale et un traitement hormonal. L'accompagnement psychologique va dans le

8 La sélection du sexe de l'embryon devient une vraie question éthique dans le cadre de l'assistance médicale à la procréation quand il y a le risque d'une maladie génétique liée au sexe masculin ou féminin. L'Hôpital universitaire de Gand a joué un rôle pionnier dans la mise en œuvre de ce dispositif en Belgique.

9 Il est impossible d'ignorer l'importance de Michel Foucault pour la pensée de Judith Butler. Comme les *gender studies* américaines sont globalement sous l'influence d'un amalgame très artificiel de plusieurs auteurs regroupés sous de titre de *French Theory*, il y a des querelles d'interprétation qui n'ont pas facilité la réception d'une théorie associée à cette constellation critiquable.

même sens d'une stabilisation d'une identité considérée comme la plus adéquate – mais selon quel standard ?

Le manque de critères pour trancher sans ambiguïté déclenche une guerre des expertises qui relativise finalement l'autorité de la science qui ne dispose pas de connaissances suffisantes pour prononcer un dernier mot. Il y a même une contribution inattendue au débat récent d'un point de vue philosophique qui se réfère à l'arrière-fond médical : l'article que Michel Onfray a publié sur son blog en mars 2014¹⁰. L'auteur qui n'a pas la réputation d'être très tendre avec les religions utilise les mêmes sources que celles-ci pour démontrer le caractère non scientifique du genre.

Le discours sur le genre

Loin d'être un phénomène éphémère ou une idéologie à combattre avec tous les moyens, le discours sur le genre introduit un instrument d'analyse qui enrichit notre compréhension de l'être humain et du vivre ensemble. Il prend au sérieux ce qui est déjà montré par la notion grammaticale du genre. S'il y a des mots féminins et des mots masculins, cet usage n'a rien de naturel. Selon les différentes langues, nous constatons des genres différents pour le même objet. Une belle illustration de l'arbitraire du signe.

Quant à l'être humain, l'assignation du sexe et du genre n'est pas du tout complètement arbitraire. Dans ce sens, il serait ridicule de parler d'un choix absolu libre de contraintes biologiques. Mais nous devons pourtant différencier le sexe biologique, l'orientation sexuelle, la pratique sexuelle et les règles culturelles qui ont un impact sur les façons d'habiter les corps. Dans la culture contemporaine, nous assistons à une multiplication des combinaisons imaginables qui soulignent le fait que le genre est une mise en scène avant d'être considéré comme une identité stable. *Gender is performed* (Judith Butler), aussi sous forme de parodies, pastiches et spectacle de travestis comme actes subversifs. Un exemple récent est l'artiste autrichien Conchita Wurst, un travesti qui a remporté le prix du Concours Eurovision de la Chanson en mai 2014¹¹.

10 Voir <http://mo.michelonfray.fr/chroniques/la-chronique-mensuelle-de-michel-onfray-n-106-mar-2014> (7/06/2014). Une réponse par une philosophe et activiste Beatriz PRECIADO, auteure du *Manifeste contra-sexuel* : http://next.liberation.fr/sexe/2014/03/14/onfray-en-pleine-confusion-de-genre_987165 (7/06/2014).

11 L'artiste a même reçu les applaudissements du cardinal de Vienne : <http://www.lemonde.fr/europeennes-2014/article/2014/05/19/1-effet-conchita->

La cible principalement visée par les *gender studies* est ce que Judith Butler critique comme l'hétéro-normativité de notre civilisation, c'est-à-dire la structuration exclusive des normes sexuels à partir du couple hétérosexuel face auquel tout autre style de vie est considéré comme déficitaire ou pathologique. Même si le discours sur le genre ne se limite pas du tout à cela, il est pour une grande partie un discours novateur sur l'homosexualité comme ce qui échappe à la norme structurellement si forte et contraignante.

Mauvais genre ? Réactions catholiques

Les réactions catholiques contre la théorie du genre sont massives et se présentent sous forme d'une guerre culturelle avec un vocabulaire très alarmiste. Il y a un mélange de malentendus grotesques et des vraies questions. Parmi les malentendus, il y a la crainte de se retrouver avec une idéologie puissante qui fait tout pour gommer la différence sexuelle et pour discréditer le modèle du couple hétérosexuel. Parmi les questions plus sérieuses, il y a bien sûr l'expérience d'une critique de la morale sexuelle officielle du catholicisme. Il y a également la critique d'une vision traditionnelle du mariage et de la famille comme référence normative unique. Des défenseurs d'une morale catholique pour toute la société donnent l'impression de croire encore à un monopole de l'Église en tant que guide des égarés qui doivent retrouver le bon chemin.

Même si cela ne concerne pas directement la problématique actuelle du genre, il est utile de rappeler la réception relativement tardive du féminisme dans le contexte catholique. Il y a certes une théologie féministe très développée et académiquement reconnue. De l'autre côté, il y a un discours officiel qui a évolué mais qui marque aussi impitoyablement les limites d'une ouverture. Il est impossible de penser à l'ordination des femmes dans un futur pas trop lointain. Sur ce point précis, la doctrine reste ferme et confirme le lien intime entre ce jeu de rôle entre hommes et femmes dans l'Église et toute une sotériologie du Christ indiscutablement masculin. Et alors ? Pourquoi insister tellement sur la dignité de la femme si elle ne peut jamais accéder à certaines fonctions ?

L'Église est gênée parce que la terminologie du genre a pris la place du vocabulaire féministe. Le genre inclut la question fémi-

wurst-fait-des-vagues-en-autriche_4421187_4350146.html (7/06/2014). Cela n'est pas anodin parce que le fait divers a déclenché des réactions fortement polarisées dans les pays de l'Europe de l'Ouest et de l'Est.

niste et la transforme dans le sens d'une critique des rapports de pouvoir. Dans l'histoire récente, plusieurs moments significatifs illustrent l'inquiétude grandissante d'une Église qui se voit confrontée à ce qu'elle dénonce comme une idéologie dangereuse. On peut identifier un déclencheur de la querelle actuelle en 1995 dans les débats et les documents de la Conférence de l'ONU à Pékin. Cette conférence introduit le vocabulaire du genre dans la discussion internationale pour parler de la discrimination des femmes dans beaucoup de sociétés, des inégalités socio-économiques, de l'autodétermination en matière de sexualité et de reproduction et de l'importance de tenir compte systématiquement des droits de l'homme et de la femme dans les politiques publiques et dans la coopération internationale. Cette contrainte de la mise en évidence des questions de genre s'appelle le *gender mainstreaming*, une obligation acceptée dans beaucoup de structures politiques comme l'ONU et l'Union européenne et peu appréciée par tous ceux qui combattent la méchante idéologie. L'Église catholique a beaucoup investi dans cette lutte et en fait un de ses thèmes prioritaires dans les activités du Conseil pontifical pour la famille qui a publié un livre épais sur ce thème en 2003¹². Il n'y a pas de problème si les représentants d'une religion s'expriment avec des convictions fortes et pointues sur des sujets chers à la tradition en question. Ce qui est dommage c'est le ton polémique qui s'accroît de plus en plus et semble engager les militants sur un chemin sans retour. Benoît XVI évoque le thème du genre à plusieurs reprises pour déplorer le manque d'attention à l'égard d'une « écologie humaine » dans les rapports entre les sexes selon les normes de la loi naturelle¹³.

Les condamnations romaines trouvent des échos dans les Églises nationales, par exemples en France avec des positionnements fermes de la Conférence épiscopale qui alimentent la controverse. Celle-ci connaît des moments particulièrement pénibles autour de la querelle de l'introduction de notions de genre dans les livres scolaires en 2011 et un peu plus tard dans l'opposition fortement médiatisée contre le « mariage pour tous » qui est vu comme une émanation logique de l'idéologie tellement

12 Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la vie, la famille et les questions éthiques*, Paris, Téqui, 2005. Des extraits de cet ouvrage se trouvent dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Gender. La controverse* (Présentation de T. ANATRELLA), Paris, Téqui, 2011.

13 Voir É. FASSIN, « Les “forêts tropicales” du mariage hétérosexuel. Loi naturelle et lois de la nature dans la théologie actuelle du Vatican », dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 261, 2010, p. 201-222.

critiquée. Il y a des exceptions à la règle : des tentatives de dialogue comme la rencontre entre la théologienne moraliste Véronique Margron et le sociologue Éric Fassin à la cathédrale de Rouen dans une *disputatio* entre intellectuels¹⁴. Mais le catholicisme en France a majoritairement donné l'impression d'une résistance organisée contre les idées progressistes réunies sous le concept du genre¹⁵. Au niveau de l'Église mondiale, il n'y a pas non plus de changement en vue. Le document de travail pour le synode des évêques sur la famille maintient le jargon anti-genre sans faire des concessions¹⁶.

La subversion des normes

La mobilisation contre le genre fait apparaître la nostalgie des références à des autorités comme la 'nature' ou 'l'ordre symbolique' en tant que source d'une normativité qui semble être si gravement ébranlée par le discours iconoclaste sur le sexe et le genre. Parmi les stratégies de combat, nous trouvons le renouvellement d'une théorie de la loi naturelle et l'alliance entre l'Église et la psychanalyse qui se montre également sceptique à l'égard de la mise en question d'un certain ordre sexuel¹⁷.

Les études sur le genre ont en effet une dimension subversive dans la mesure où elles favorisent la dénaturalisation des normes. Il n'est donc pas du tout surprenant de voir des réactions si fortes de la part des institutions religieuses qui étaient historiquement liées à ce paradigme naturaliste. C'est une appropriation individuelle des normes et des valeurs qui remplace l'idée d'une morale unique et objective. La reconnaissance de chaque choix

14 É. FASSIN et V. MARGRON, *Homme, femme, quelle différence ?* Paris, Salvator, 2011.

15 Cette image du catholicisme est reflétée dans un colloque organisé à l'Université Libre de Bruxelles en mai 2014 sous le titre « Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse ». Voir http://www.ulb.ac.be/is/ags/RESUMES/Habemus_gender_2013.html (7/06/2014).

16 *Instrumentum laboris : Les défis pastoraux de la famille dans le contexte de l'évangélisation* présenté le 26 juin 2014, sur le site Internet du Vatican (23/07/2014), notamment les paragraphes 23, 117 et 127 avec une petite ouverture : « nombreux sont ceux qui insistent sur la nécessité d'aller au-delà des condamnations générales de cette idéologie toujours plus envahissante, pour répondre d'une manière raisonnée à cette position, aujourd'hui très largement répandue dans de nombreuses sociétés occidentales ».

17 J. ARÈNES, « La question du "genre" ou la défaite de l'homme hétérosexuel », dans *Études* 406, 2007/1, p. 42-50. L'auteur fait partie des experts consultés par les évêques français.

individuel est moralement indiquée si ce choix ne se fait pas au détriment du respect d'autres personnes.

Malgré une grande sympathie pour l'approche innovatrice des études sur le genre, il ne faut surtout pas confondre cette ouverture avec l'attitude naïve d'un comportement anticonformiste qui se croit automatiquement supérieur et qui ne veut plus argumenter. Il y a des questions critiques à formuler sans tabous – indépendamment des convictions religieuses. Notons que la critique du genre continue explicitement dans le cadre du féminisme¹⁸. L'idéal serait d'aller vers une lecture plus équilibrée des études sur le genre, justement pour éviter une idéologisation et la création d'une nouvelle doctrine intolérante. D'un point de vue éthique, les théories et pratiques autour du genre constituent un laboratoire fascinant qui permet d'étudier la genèse des normes, le respect des choix individuels, l'apprentissage collectif d'une société et les liens entre la norme morale et la norme juridique lors de l'élaboration d'un projet de loi – bref, d'étudier de la manière la plus précise possible le « trouble dans les normes »¹⁹. Au lieu de dénoncer les dérives de pratiques non partagées par une grande majorité, l'éthique chrétienne pourrait beaucoup mieux investir ses forces dans une présentation positive de ses notions du couple, de la sexualité, de la famille et du respect de la personne. Tout cela est nettement plus crédible comme une invitation que comme une menace d'homogénéisation des styles de vie²⁰.

* * *

Contrairement à l'idée suggérée par les polémiques qui viennent d'être évoquées, l'étude de la religion est un lieu privilé-

18 Voir l'essai très stimulant de N. HUSTON, *Reflets dans un œil d'homme. Essai*, Arles, Actes Sud, 2012, p. 93 : « La "théorie du genre" n'est pas seulement élitiste, elle est irresponsable ». Une autre perspective critique est celle de J.-C. GUILLEBAUD, *La Vie vivante. Contre les nouveaux pudibonds*, Paris, Éditions des Arènes, 2011, chap. 3.

19 Voir F. BRUGÈRE et G. LE BLANC (dir.), *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, Paris, PUF, 2009.

20 Voir les approches positives et constructives chez M.A. FARLEY, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York/London, Continuum, 2010 ; W.G. JEANROND, *A Theology of Love*, London/New York, T&T Clark, 2010.

gié des études sur le genre²¹. Et la dimension du genre devrait désormais faire partie de toute recherche sérieuse sur le phénomène religieux parce que nous ne pouvons que reconnaître le caractère fortement 'genrée' de toute religion. Cette perspective permet un nouveau regard sur l'autorité des textes, des traditions, des fonctionnaires des cultes. Une telle relecture des sources, des pratiques et des organisations concerne directement la doctrine et l'imaginaire religieux qui parle sans cesse d'un Dieu père ou mère. La tradition ne manque pas de lieux expérimentaux qui ont travaillé le langage religieux, par exemple les mystiques parmi lesquels il faut signaler l'originalité de beaucoup de mystiques féminines. Une religion attentive au genre est surtout une religion respectueuse de l'anthropologie du corps et se met enfin sur un chemin d'apprentissage dans la compréhension de l'homosexualité et de la pensée *queer*²². Des excès d'homophobie comme en Ouganda font réagir même le Vatican et provoquent des réactions du style *not in my name* : pas de discrimination des homosexuels au nom d'une institution qui ne souhaite pas écouter la diversité des sensibilités de ses membres.

La sensibilisation de l'Église aux questions de sexe et de genre fait évoluer les pratiques institutionnelles et symboliques, créent des liturgies inédites et des activités pastorales dignes de ce nom. Un enjeu délicat reste le positionnement dans le dialogue interreligieux où l'on constate, dans le pire des cas, la tentation de s'orienter vers une alliance entre les fondamentalistes de toutes les religions et les réactionnaires politiques. Cela ne serait pas compatible avec une responsabilité citoyenne qui va dans le sens d'un apaisement et qui fait un pas en avant vers la démocratisation et l'humanisation de la religion. Ce chemin sera long mais plein de promesses pour la reconnaissance de la différence et le respect de l'autre dans une ambiance qui ne cherche plus à intimider les gens qui ne correspondent pas à un modèle unique. Pour toutes ces

21 Voir F. ROCHEFORT (dir.), *Le pouvoir du genre. Laïcités et religions 1905-2005*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007 ; ID. et M.E. SANNA (dir.), *Normes religieuses et genre. Mutations, résistances et reconfigurations. XIX^e – XXI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013. Une revue en ligne est consacrée à la question : <http://www.religionandgender.org/index.php/rg> (7/06/2014).

22 G. LOUGHLIN (dir.), *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford, Blackwell, 2007.

raisons, les études sur le genre contribuent à la mise en œuvre d'une critique originale et constructive de structures autoritaires²³.

Résumé

Les études sur le genre mettent en question radicalement des autorités traditionnelles. L'Église catholique officielle y réagit par une 'guerre' contre ce qu'elle dénonce comme une idéologie, une théorie dangereuse qui détruirait les fondements de la morale catholique en matière de sexualité et de famille. L'article propose une approche constructive qui reconnaît l'intérêt du concept du genre pour un travail critique sur l'argumentation morale, un renouvellement de la réflexion anthropologique et la responsabilité citoyenne dans une société pluraliste. La collaboration interdisciplinaire avec les études sur le genre peut changer la théologie et la pratique ecclésiale d'une manière positive et libératrice.

Abstract

Gender studies have radically questioned traditional authorities. The official Catholic Church seems to be at 'war' against what is denounced as the ideology of gender: a dangerous theory that could destroy the foundations of Catholic ethics concerning sexuality and family. This article suggests a constructive approach recognizing the interest of the gender concept for a critical work on moral argumentation, a renewal of anthropological reflection and the responsibility of citizens in a pluralist society. Interdisciplinary collaboration with gender studies can change theology and Church praxis in a positive and liberating way.

23 Voir aussi W. LESCH, « Le genre : une catégorie utile en éthique ? », dans É. GAZIAUX (dir.), *Paroles de foi et réalités éthiques. Quelles voies et quelles voix ?*, coll. *Trajectoires* 26, Namur, Lumen Vitae, 2016, p. 105-131.