

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Recherches »

La théologie politique et l'Église
Trois textes inédits en français de William
Cavanaugh traduits par François Picart

n°
22

William T. CAVANAUGH

MIS EN LIGNE EN :

mars 2018



William T. CAVANAUGH

La théologie politique et l'Église

Trois textes inédits en français de William Cavanaugh
traduits par François Picart

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique
Série « Recherche » n°22

2018

Table des matières

Introduction	7
Pour aller plus loin	8
L'Église	11
1.- Israël et le Corps du Christ	12
2.- La chrétienté et l'Église	16
3.- Une ecclésiologie indirectement politique	20
4.- L'Église en tant que structure politique.	26
5.- Questions	28
Les liturgies de l'Église et de l'État	31
1. Une liturgie nationale n'est pas séculière	31
2. La liturgie chrétienne n'est pas sacrée	36
La théologie publique est-elle vraiment publique ?	41
1. Murray et ses amis	42
2. « Public Achievement »	46
3. Problèmes	53
4. L'Église comme espace public	59

« Ma préoccupation principale est d'aider les chrétiens à être réalistes à propos de ce qu'ils peuvent attendre des puissances et principautés du temps présent, spécialement de l'État-nation et du marché, et de leur conseiller vivement de ne pas investir toute leur présence sociale et politique dans ces institutions. Mon but, en tant que théologien chrétien, est d'aider l'Église à être plus fidèle à Dieu en Jésus-Christ »¹.

¹ William T. CAVANAUGH, « If You Render Unto God What Is God's, What Is Left For Ceasar? », *The Review of Politics* 71 (2009), p. 607 : « My principal concern is to help Christians to be realistic about what they can expect from the powers and principalities of the present day, especially the nation-state and the market, and to urge Christians not to invest entirety of their social and political presence in these institutions. My goal as a Christian theologian is to help the church be more faithful to God in Jesus Christ. »

Introduction

William T. Cavanaugh est devenu depuis plusieurs années une voix saillante en théologie politique. Professeur à l'Université De Paul de Chicago, il a effectué son travail doctoral sous la direction de Stanley Hauerwas avec une thèse remarquée intitulée : *Torture et eucharistie*². Depuis, Cavanaugh a publié à ce jour plus d'une centaine d'articles et de contributions scientifique ainsi que six livres (dont la plupart reprennent des travaux publiés sous forme d'article³).

Le public francophone peut-être intéressé au travail de Cavanaugh au moins à un double titre. Non seulement les thématiques théologiques qu'il traverse sont stimulantes, mais les sources de l'auteur proviennent en grande parties d'auteurs Français (Henri de Lubac, Jacques Maritain, Maurice Blondel, Jean-Luc Marion, etc.). Il est d'ailleurs heureux de constater que l'ensemble de ses ouvrages est disponible en français, même si des difficultés dans les traductions ne sont pas anodines. C'est pourquoi, nous publions dans ce volume trois textes de Cavanaugh inédits en français dans des traductions originales élaborées par François Picart, à qui nous devons une des premières présentations critiques en langue française de la pensée de Cavanaugh⁴.

² William T. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist*, Blackwell Publishing, Oxford, 1998, 286 p. et, onze ans plus tard, William T. CAVANAUGH, *Torture et eucharistie*, Cerf – Ad Solem, Paris – Genève, 2009, 444 p.

³ On trouvera les éléments bibliographiques sur le portfolio en ligne de William Cavanaugh : https://works.bepress.com/william_cavanaugh. Voir aussi ci-dessous les références bibliographiques.

⁴ François PICART, « Imaginer la visibilité politique du Corps du Christ généré par l'eucharistie », *LTP* 63/2 (2007), p. 329-342. Disponible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2007-v63-n2-ltp1952/016788ar>

William T. Cavanaugh « Church », in Peter SCOTT et William T. CAVANAUGH (ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, p. 393-406.

Ce texte présente une relecture synthétique de l'histoire récente de la théologie politique en mettant en lumière le fait que, étrangement, le thème de l'Église y a occupé peu de place. Cet article constitue le chapitre 7 de *Migrations of the Holy*. Il est d'une particulière importance pour comprendre la place qu'occupe l'Église dans la pensée de l'auteur.

William T. CAVANAUGH, « The Liturgies of Church and State », *Liturgy* 20/1 (2005), p. 25-30.

L'article a été repris dans le chapitre 6 de *Migrations of the Holy*. Il traite des liturgies cachées de l'État et donc de sa capacité à s'approprier une dimension culturelle. Cavanaugh opère une forme de mise en lumière qui invite à repositionner l'Église par rapport à l'État.

William T. CAVANAUGH, « Is Public Theology Really Public?: Some Problems with Civil Society », *The Annual of the Society of Christian Ethics* 21 (2001), p. 105-23.

Cet article explore la dimension publique de la théologie. Reprenant une question largement débattue dans les milieux états-uniens sur le statut de la théologie dans l'espace public, il se propose de repositionner la place de l'Église et de l'État vis-à-vis de la société civile. On retrouve ici les intuitions développées notamment dans *Eucharistie-Mondialisation (Theopolitical Imagination)*.

Pour aller plus loin

William T. Cavanaugh a été invité en 2012 à l'Institut catholique de Paris pour une conférence et des séances de travail avec les étudiants et le corps professoral. À la suite de cette réception, un livre a été publié. Il contient la conférence donnée par William Cavanaugh (« L'Église dans la rue »), des articles critiques sur son travail théologique (F. Picart, S. Brison, B. Cholvy, C. Fino, et R. Sharkey) et sa réponse à ces essais. Enfin deux articles inédits en français concluent l'ouvrage : « Mourir pour l'eucharistie ou être tué par elle ? Le défi de Roméro pour les chrétiens du premier

monde » et « L'identité eucharistique dans la modernité ». On y trouvera aussi une bibliographie détaillée de William Cavanaugh.

BRISON Sylvain, GAGEY Henri-Jérôme et VILLEMEN Laurent (dir.), *Église, politique et eucharistie. Dialogue avec William T. Cavanaugh*, Cerf, Paris, 2016, 177 p.

L'Église⁵

D'une manière ou d'une autre, toutes les théologies politiques de la fin du vingtième siècle peuvent être lues comme autant de tentatives de s'attaquer au problème de la mort de la chrétienté sans se satisfaire de la privatisation de la foi. Néanmoins, la théologie politique chrétienne a étrangement négligé le thème de l'Église. Cet oubli est étrange d'un point de vue théologique, mais parfaitement compréhensible du point de vue politique dans l'État-nation libéral de la modernité. De ce point de vue, le politique s'est émancipé et s'est séparé de la théologie. Le politique se tient dans une sphère autonome, séculière, établie sur ses propres fondations. L'Église peut ou non contribuer à ce processus de plusieurs manières, mais l'histoire séculière et l'histoire du salut sont deux processus distincts. Même pour la plupart des théologiens qui n'acceptent pas l'histoire moderne de la sécularisation, la fin de la chrétienté doit être acceptée comme la séparation appropriée entre l'Église et le pouvoir civil. La politique de l'État nation apparaît comme un universel, englobant tous les citoyens et indifférent à leurs autres appartenances. Par contre l'Église est une association particulière, une parmi d'autres dans la société civile. Fonder le politique sur l'Église reviendrait à situer le politique sur une position « particulariste » et sectaire. Par conséquent, l'Église peut apporter une contribution à une vie politique qui la déborde, mais elle-même n'est pas un corps politique.

Dans cet essai, je prétends qu'une compréhension théologique complète de l'Église exige que nous refusions cette marginalisation politique de l'Église. Toute ecclésiologie correcte doit reconnaître les conséquences politiques de deux données : 1. Il n'y a pas d'histoire du

⁵ Publication originale dans : William T. Cavanaugh « Church », in Peter SCOTT et William T. CAVANAUGH (ed.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, p. 393-406.

politique séparée de l'histoire du salut, et 2. L'Église est indispensable à l'histoire du salut.

1.- Israël et le Corps du Christ

A moins de lire, de façon anachronique, une définition wébérienne du politique dans les Écritures – c'est-à-dire l'idée que le politique est défini comme ayant à voir avec parvenir et maintenir le pouvoir sur l'appareil d'État – alors Israël/Église sont clairement des entités politiques au sens habituel où à travers la loi et les rites, ils régulent la vie sociale et les pratiques quotidiennes d'une communauté particulière de personnes. La signification politique de l'Église ne peut pas être tirée d'un point de vue purement sociologique. Au centre de la répugnance à voir l'Église comme étant un type de politique, il y a l'incapacité de voir l'Église comme plus que l'assemblage d'individus, qui ont assumé d'être le sujet réel du Salut. Cependant, dans le témoignage biblique, la dimension sociale est constitutive du salut. Au sujet du salut, la conviction des juifs et des chrétiens se distingue précisément en ce que *le salut a une histoire*. Le salut est un événement complètement public qui se déploie dans l'histoire avant que les nations n'apparaissent. Le salut n'est pas une question de tirer quelques survivants individuels des décombres de la Chute, mais porte sur la recréation de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre (2 P 3, 13 ; Ap. 21, 1). L'histoire du salut ne se déroule pas séparément de l'histoire politique. Dans les Écritures, l'histoire du salut prend chair sur une scène publique et interagit avec les pharaons, les rois et César. Le Salut lui-même prend la forme d'un Royaume qui vient et d'une cité nouvelle.

Israël/Church sont indispensables à l'histoire du salut. Dieu appelle une communauté de personnes pour être un avant-goût du salut, une communauté concrète appelée à vivre différemment de sorte que d'autres puissent goûter et voir la révolution tranquille de Dieu et être bénis à leur tour. Même des théologies politiques qui essaient de maintenir ensemble histoire politique et histoire du salut ont tendance à négliger la centralité du peuple de Dieu dans l'histoire du salut. « Quel Dieu étrange pour choisir les juifs ! » demeure le non-dit qui se répète au sujet de l'idée d'un peuple élu, un affront à l'universalisme du politique dans la modernité. C'est néanmoins une donnée théologique de base, une qui fut récemment gommée

par le « supersessionism » : l'Église se présente et universalise la particularisme d'Israël. Comme le dit Gerhard Lohfink dans son livre important *Dieu a-t-il besoin de l'Église ?*, la théologie du salut du *monde entier* à travers *un peuple particulier* (Gn 12, 3) est cependant implicite dans la logique d'une création avec liberté :

*« Comment peut-on changer le monde et la société à sa racine sans enlever la liberté ? Ce ne peut être que Dieu qui commence à petits pas, à un seul endroit dans le monde. Il doit y avoir un endroit, visible, tangible, où le salut du monde peut commencer : c'est-à-dire, où le monde devient ce qu'il est supposé être selon le plan de Dieu. Commencant à cette place, la chose nouvelle peut se répandre, mais pas à travers la persuasion, pas à travers l'endoctrinement, pas à travers la violence. Chacun doit avoir la chance de venir et voir. Tous doivent avoir la chance de regarder et tester cette chose nouvelle. Alors, s'ils le veulent, ils peuvent se laisser à être attirés par l'histoire du salut que Dieu est en train de créer... Ce qui les conduit vers la chose nouvelle ne peut pas être la force, pas même la pression morale, mais seulement la fascination d'un monde qui est changé ».*⁶

Pour éviter le « supersessionism », quelque explication sur la logique de l'élection est nécessaire, compte tenu du donné scripturaire de base selon lequel Israël/l'Église est central dans l'histoire du salut et par conséquent dans l'histoire politique.

Bien sûr, les israélites ne semblent pas, la plupart du temps, très différents des autres communautés. L'Ancien Testament raconte l'histoire du salut sous un jour pénitentiel, survalorisant le péché des Israélites à partir duquel le salut est promis. En revendiquant d'être le peuple de Dieu les Israélites ne revendiquent pas une supériorité morale pour eux, mais ils revendiquent que la dramatique du péché et du salut s'incarne dans le monde en Israël. Centrales de cette incarnation sont l'Alliance, la liturgie et la loi. Comme Walter Brueggemann l'écrit : « Le Deutéronome offre l'alliance comme une alternative radicale et systématique à la politique de l'autonomie, à l'économie de l'exploitation et à la théologie de l'auto-

⁶ Gerhard Lohfink, *Does God Need the Church ?*, Collegeville, MN : Liturgical Press, 1999, 27.

indulgence ». ⁷ En effet, théologie et politique sont inséparables, l'autonomie du pouvoir royal – dans le contexte israélite et assyrien- étant une autonomie *vis-à-vis* ⁸ de Dieu, et par conséquent une forme d'idolâtrie. La liturgie n'est jamais purement « religieuse » ou détachée des contingences de ce monde, mais la dramatique qui s'est jouée entre les différentes sortes de puissance, les différentes sortes d'ordre politique et YHWH qui veut en finir avec les oppresseurs d'Israël ; « La communauté distincte est invitée à affirmer que *le monde construit dans la liturgie est plus digne de confiance et plus crédible que le monde qui est en dehors* ». ⁹ De même, la Torah n'est pas une loi religieuse, mais couvre tous les aspects de la vie, depuis la loi « civile » et la loi « pénale » jusqu'aux cheveux, depuis la gouvernance jusqu'aux nids des oiseaux.

Néanmoins, dans la compréhension qu'il a de lui-même, Israël n'est pas une entité politique du même ordre que les autres unités politiques antiques. L'expérience qu'a Israël de ce que nous pourrions appeler « être un État », est relativement brève, de David à la conquête des Assyriens et des Babyloniens, et l'expérience israélite d'être un État n'est pas ce qui donne une identité ou une continuité. La période précédant la confédération des tribus (1200-1000 avant JC) n'était pas simplement une période pré-nationale, comme si elle était juste les préliminaires d'un processus vers la royauté. La confédération des tribus peut avoir été un contre modèle délibéré pour les royaumes des États-cités de Canaan. ¹⁰ A travers la manière dont l'auteur du Deutéronome en raconte l'histoire, le changement vers la royauté est montré sous un jour négatif (1 Sm 8). L'organisation sociale codifiée par la Torah remonte avant la royauté pour ses règles et évite tout lien avec « l'État » davidique. Que ce soit dans les formes d'une communauté rassemblée autour du Temple après l'Exil, ou dans la fédération des synagogues qui a suivi, le peuple d'Israël est un *tertium quid*. La communauté synagogale n'est ni une *polis*, ni une *koinon*. Une *koinon*, ou association, était un sous-ensemble du tout de la *polis*. Une *koinon* était

⁷ Walter Brueggemann, « Always in the Shadow of the Empire », dans Michael Budde and Robert Brimlow, ed., *The Church as Counterculture*, Albany : State University of New York Press, 2000, 48

⁸ En français dans le texte.

⁹ Brueggemann, déjà cité, 43

¹⁰ Lohfink, déjà cité, 107-8

un club formé autour d'intérêts particuliers ou spécifiques. Par contre, la synagogue concerne toute la vie, comme exigé dans la Torah. Les synagogues maintenaient des liens les unes avec les autres et portaient le souci de rester attachées à la Terre d'Israël. L'Empire romain a reconnu leur statut particulier, et les a exemptées du service militaire et du culte impérial (Lohfink 1999, 116-18).

L'Église a adopté ce modèle de la synagogue et a commencé à utiliser le terme *ekklesia* pour indiquer le statut particulier du peuple de Dieu. L'*ekklesia* était une « assemblée » de tous ceux qui possédait des droits des citoyens dans les États-cités de la Grèce antique. L'emploi du terme *ekklesia* par l'Église peut avoir sa première racine dans l'expression du Deutéronome « le jour de l'Assemblée » au Sinaï (Dt 9,10) ; 10,4 ; 18,16). En adoptant le terme *ekklesia*, l'Église revendiquait d'être plus qu'une simple *koinon*. L'Église n'était pas la simple partie d'un tout, mais était comme telle un tout, dont les intérêts n'étaient pas particuliers, mais catholiques ; ils englobaient le sort du monde entier. L'Église s'est perçue elle-même comme l'accomplissement eschatologique d'Israël, et par conséquent comme le témoin et l'incarnation du salut dans le monde. L'Église n'était pas une *polis*, et pourtant elle employait le langage de royaume de Dieu pour décrire l'accomplissement véritablement concret et visible d'Israël qui s'était approché dans l'événement de Jésus-Christ (Mc 1, 15). L'Église n'était pas une *polis*, et pourtant elle employait le langage de la citoyenneté pour décrire l'appartenance de ses membres (Eph 2, 19 ; Phil 3, 20). Dans l'Église la citoyenneté est accessible par le baptême de ceux qui sont exclus de ce statut dans la *polis*, principalement les femmes, les enfants et les esclaves.

La redécouverte érudite de la judéité de Jésus au cours des dernières décades¹¹ a d'importantes conséquences sur la signification politique de l'Église parce qu'elle enterre la spiritualisation et intériorisation de l'évangile (souvent anti-sémite). Jésus ne vient pas remplacer la loi simplement extérieure pour en faire une affaire de foi et de motivation personnelles ; il vient non pour abolir la loi, mais pour l'accomplir (Mt 5, 17-18). Le baptême et l'eucharistie deviennent maintenant le centre de l'accomplissement rituel de la loi, jouant une dramatique liturgique qui

¹¹ cf. EP, Sanders, *Jesus and judaism*, London : SCM Press, 1985.

rappelle la confrontation du Christ avec les pouvoirs et appelle les participants dans le corps du Christ. Le corps eucharistique et le corps de la communauté sont si intimement liés que Paul est convaincu que les divisions socio-économiques dans la communauté menacent de transformer la pratique eucharistique en une occasion de condamnation (1 Co 11, 17-34). Le corps du Christ n'était pas un culte à mystère mais une nouvelle façon de vivre réconciliés dans le monde, et cette façon inclut tous les aspects de la vie. L'Église devait être le signe visible et eschatologique du plan de salut de Dieu pour toute la création. Comme Paul l'avait vu ceci ne supposait pas, contrairement à ce qui s'est souvent produit, de raconter l'histoire de l'Église sous un jour pénitentiel.

On ne devrait pas être surpris de ce que les romains aient traité l'Église comme une menace politique dont les pratiques étaient subversives pour le bon ordre de l'Empire. Dans sa lettre à Trajan (Ca. 110 A.D.), Pline raconte qu'il a appliqué aux communautés chrétiennes d'Asie mineure l'interdit de Trajan sur les associations politiques. Du point de vue romain, le fait que les chrétiens ne rendent pas de culte aux dieux païens et leur thèse selon laquelle l'allégeance à César était incompatible avec leur allégeance au Christ, n'était pas seulement une affaire religieuse, mais concernait l'organisation politique de l'Empire. Comme le remarque N.T. Wright, Les chrétiens n'ont pas essayé de se défendre des persécutions en revendiquant de n'est qu'un « club privé » ou un *collegium* pour le développement de quelques intérêts privés. Ils ont continué à proclamer la royauté du Christ, même si de cette royauté prenait pour modèle celle de César.¹² Ce règne du Christ n'est pas du (*ek*) monde (Jn 18, 36) était considéré comme un état des origines ; Le règne n'est pas du monde, mais dans le monde et profondément lié à lui.

2.- La chrétienté et l'Église

Si nous n'acceptons pas l'idée que l'histoire du salut n'a pas simplement entamé un long détour au cours du quatrième siècle, nous devons pouvoir rendre compte de la continuité de l'Église avant et après Constantin. Nous sommes habitués à voir l'établissement du christianisme

¹² NT, Whright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis : Fortress, 1992, 346-357.

comme le credo officiel de l'Empire romain en rupture radicale avec le passé de l'Église, et ce fut le cas. Mais il y a une continuité plus profonde, dans la mesure où l'Église s'est toujours pensée comme corps ayant une signification politique. Le changement constantinien n'a pas été la passage d'une Église dégagee des contingences vers une Église de ce monde, d'un Christ contre la culture vers un Christ culturel, d'un type sectaire vers un type ecclésial. Au contraire, le changement fut dans la manière dont les chrétiens comprenaient ce que Dieu faisait dans l'histoire du salut. Le travail d'Oliver O'Donovan est utile non seulement parce qu'il fait une évaluation positive de la chrétienté, mais parce qu'il rend *explicable* le changement constantinien. Les chrétiens ne sont pas simplement devenus ivres de pouvoir et coupé l'Église de ses fondations. De nombreux chrétiens imaginaient que Dieu avait finalement placé le pouvoir gouvernemental sous l'autorité de Dieu, et ainsi le rôle politique de l'Église avait changé – peut-être de façon temporaire – du martyr vers le gouvernement.¹³ Constantin n'a pas été le commencement de la théologie politique, mais a plutôt représenté un changement dans la pensée et la pratique chrétiennes observant comment le règne de Dieu devenait manifeste dans le monde.

La longue expérience de la chrétienté qui a suivi Constantin s'est enfin et définitivement effondrée au cours du XX^e siècle. L'effervescence contemporaine d'une théologie politique peut être comprise comme une nouvelle tentative de chercher à nouveau ce que Dieu est en train de faire avec les principautés et les puissances dans le contexte actuel. La séparation de l'Église et des détenteurs de la violence est – de mon point de vue, à juste titre – généralement acceptée comme une bonne chose. Si nous ne devons pas mettre la chrétienté sur le compte de l'abandon de l'Église par l'Esprit Saint, en revanche, nous devons dire davantage que de présenter la chrétienté comme une dérive dans la recherche de la forme appropriée de l'Église. Constantin ne représente pas une simple chute de l'Église depuis un état originel de droiture, pas plus que la chrétienté ne représente un malheureux mélange de deux choses complètement différentes – la théologie et le politique, l'Église et l'État – que nous, peuples éclairés de la modernité, avons enfin organisées pour mettre de l'ordre et les séparer. Ce

¹³ Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, 215-17

qui est réuni sous le terme « chrétienté » est en réalité une suite complexe de tentatives de prendre au sérieux la nature constitutivement politique et de sa fonction instrumentale dans le salut intégral du monde en Jésus-Christ. Après la chute de l'empire romain d'occident, l'Église s'est retrouvée avec tout sur les bras, comme si tel était son rôle, et les peuples se sont tournés vers leurs évêques locaux comme vers des juges et des protecteurs. Avec la royauté qui se développait, les occasions de conflit entre l'Église et les chefs d'État se sont multipliées, d'abord parce que théologiquement, la royauté elle-même était vue, à partir de l'Écriture – et de la liturgie – comme chargée de l'ordre à l'intérieur du peuple de Dieu. Les conflits entre autorités civiles et autorités ecclésiastiques n'étaient pas dus à la confusion entre deux responsabilités fondamentalement distinctes, mais, au contraire, au lien qui unit inséparablement l'Église et le politique.¹⁴

Néanmoins, bien que nous ne puissions simplement renvoyer la chrétienté comme une terrible erreur du Saint Esprit, les ambiguïtés impliquées dans l'exercice chrétien du pouvoir coercitif, ont éventuellement apporté l'expérience d'une chrétienté s'écrasant par terre. Dans le point de vue augustinien qui a dominé le haut Moyen-Âge, un gouvernement coercitif n'était pas naturel à l'être humain, mais avec la Chute, il est devenu nécessaire à cause du péché de l'homme. Aussi longtemps qu'une concentration eschatologique pouvait être maintenue, il était possible de voir le pouvoir coercitif par les autorités temporelles comme temporairement nécessaires pendant que nous attendons la venue de la plénitude du royaume de Dieu sur la nouvelle terre et dans les cieux nouveaux. Aussi Augustin enseignait la « paix civile » renforcée par la coercition dont la *cité de Dieu* pouvait faire usage, comme quelque chose de simplement adopté et provisoire :

« La cité céleste, ou plutôt la part qui séjourne sur la terre et vie de la foi, fait usage de la paix uniquement parce qu'elle doit jusqu'à ce que la condition mortelle qui en a besoin, ne trépasse. En conséquence, aussi longtemps qu'elle vit comme un captif et un étranger sur la cité terrestre, bien qu'elle a déjà reçu la promesse de la rédemption, et le don de l'Esprit en gage, il n'y a aucun scrupule à avoir à obéir aux lois de la cité

¹⁴ Brian Tierney, *The Crisis of the Church 1050-1300*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1964, 1-11

terrestre, par lesquelles les choses nécessaires au maintien de cette vie mortelle sont administrées ». ¹⁵

La différence entre l'autorité spirituelle et l'autorité temporelle est une différence de temps, pas une différence dans l'espace ; l'autorité spirituelle a affaire avec l'éternel, l'autorité temporelle avec les mesures provisoires nécessaires entre la première et la seconde venue de Jésus-Christ. Le politique demeure projeté vers l'histoire du salut.

Cependant, avec le déclin de l'approche augustinienne et la redécouverte d'Aristote et du droit romain au cours des 11^e et 12^e siècles, commence alors le processus d'un changement du temporel vers le spatial, qu'on pourra éventuellement voir comme se tenant au dehors de l'Église. Un gouvernement coercitif est doté de permanence ; ce n'est pas une nécessité malheureuse basée sur la réalité contingente d'une humanité pécheresse qui attend l'accomplissement du Royaume du Christ, mais plutôt un trait naturel et inévitable d'une société humaine basée sur la nature intrinsèquement sociale de l'être humain. Selon Thomas d'Aquin, il est « naturel » pour les êtres humains de vivre en société, mais une telle multitude se désintègrerait « à moins qu'une loi générale souveraine interne au corps social ait le souci du bien commun de tous les membres. » ¹⁶ Ce sens du gouvernement coercitif naturel et permanent est victime de la montée, à la fin du Moyen Âge, de la terminologie et de la réalité de « l'État », une institution statique et permanente qui tient séparés les uns des autres dirigeants et dirigés. ¹⁷ Au moment où le pouvoir temporel était en train de perdre sa référence eschatologique et de devenir « spatialisé », pour utiliser le terme de Catherine Pickstock ¹⁸, le temporel était aussi en train d'être redéfini en tant qu'espace essentiellement séparé du spirituel. Dans la querelle des investitures, la royauté était effectivement dépouillée de sa référence liturgique pour protéger l'indépendance et la supériorité de l'autorité spirituelle de l'Église. Avec le temps, cependant, ceci pourrait se

¹⁵ St Augustine, *The City of God*, New York : Modern Library, 1950 : 695-6 (XIX.17).

¹⁶ St Thomas Aquinas, *On Kingship*, Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1949, 5-6.

¹⁷ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Pontifical Thought*, vol. II, Cambridge : Cambridge University Press, 1978, 352-8.

¹⁸ Catherine Pickstock, *After Writing*, Oxford : Blackwell, 1998, 135-66.

révéler être, pour l'Église une victoire à la Pyrrhus, parce qu'elle a préparé le terrain pour la montée d'une autorité civile autosuffisante et autonome qui serait sacralisée selon ses propres critères, séparée de l'Église.¹⁹

L'ambiguïté et la tension de la première approche d'Augustin d'un pouvoir coercitif, comme pouvoir intra-ecclésial pour restreindre le péché, se sont ainsi brisées et totalement partagées entre pouvoir coercitif et autorité spirituelle, ou entre pouvoir et amour. A l'époque moderne, l'État national allait apparaître comme porteur du pouvoir total sur les corps, et l'Église allait tenir son rôle de prendre soin des âmes. Temporel et spirituel allaient occuper des espaces séparés ; le temporel référé à certaines choses – politique, affaires, etc. – et le spirituel à d'autres – conscience, sacrements, etc. La chrétienté allait s'intérioriser comme « religion » et les distinctions modernes entre religion et politique, Église et État allaient s'institutionnaliser dans l'État-nation sécularisé. Ce processus n'allait seulement être total au cours du vingtième siècle. Ce n'est pas par hasard si le vingtième siècle a connu une production florissante de théologies du politique, les chrétiens essayant de comprendre les implications politiques de l'Évangile après la chrétienté. L'Église a enfin été libérée de la chrétienté, des ambiguïtés de l'exercice du pouvoir coercitif. Cependant, nous n'avons pas été libérés de la question de la nature politique de l'Église. Les théologies politiques sont construites sur la reconnaissance que nous ne pouvons pas nous soumettre à la privatisation de l'Église. Cependant, le rôle qu'elles laissent à l'Église varie beaucoup.

3.- Une ecclésiologie indirectement politique

La plupart des théologies de post-chrétienté n'épousent pas simplement l'idée que l'histoire du salut a été privatisée, mais elles adhèrent néanmoins à la relative autonomie du politique à l'égard de la théologie et n'envisage l'influence de l'Église sur le politique que de manière indirecte. La chrétienté a vu l'Église revendiquer une autorité sur le pouvoir temporel de différentes façons, certaines basées sur les revendications que l'Église détient une autorité politique directe, d'autres basées sur l'idée que l'autorité de l'Église dans le monde était *potestas indirecta*. Les dernières théories

¹⁹ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton : Princeton University Press, 1957 ; William Cavanaugh, *Torture and Eucharist*, Oxford : Blackwell, 1998, 212-21.

étaient basées sur le pouvoir spirituel – évidemment détenu par le pape – de punir tout membre égaré de son troupeau, en incluant tout spécialement les dirigeants politiques. Cependant, dans les sociétés modernes sécularisées, les théologies politiques tendent de procéder à un retrait supplémentaire à l'égard de l'État, en revendiquant de n'influencer l'État qu'à travers les activités des citoyens chrétiens dans la société civile. En outre, la plupart d'entre elles assument le fait que lorsqu'elles s'adressent à une société pluraliste, la théologie ne peut pas être traduite directement en termes politiques, mais que pour avoir une influence sur la société, elles doivent d'abord être traduites dans une forme de discours plus accessible au public.

Pour Jacques Maritain, par exemple, la chute de la chrétienté a permis une distinction utile entre le temporel et le spirituel, qui sont spatialisés en « domaine ». Ceci n'est pas simplement une concession faite par l'Église, mais c'est le produit de l'évangile lui-même. Christ a clarifié le fait que son royaume est spirituel, pas de ce monde. Contrairement aux païens, Christ a intériorisé le sacré, le situant dans le cœur de l'homme coupé des vicissitudes du temps. En même temps, Christ nous a libérés en faisant une distinction nette entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu. En conséquence, la genèse et la croissance de l'État sécularisé moderne ne sont pas le rejet de l'idéal chrétien, mais sont, au contraire, l'occasion pour le plein épanouissement de la vie spirituelle chrétienne, de sortir de sa confusion avec la culture profane²⁰.

Bien que le domaine temporel dispose de sa propre autonomie relative, cependant, il reste subordonné au domaine spirituel ; les vertus impliquées dans la vie politique et sociale les plus naturelles – gérer les affaires, les gouvernements, et les guerres – sont destinées à être « élevées » par les valeurs spirituelles surnaturelles. Pourtant, l'Église rassemble les âmes en dehors de l'espace-temps du domaine temporel et n'est pas directement impliquée dans le domaine de l'éthique politique. En outre, l'Église n'agit pas sur le domaine temporel en tant que corps, mais exerce une influence indirecte à travers les individus. Le chrétien, agissant dans le domaine temporel politique et social, est animé par le domaine spirituel. Dans le domaine temporel, le chrétien agit « en chrétien » et non « en tant

²⁰ Jacques Maritain, *The Things That Are Not Caesar's*, New York : Charles Scribner's Sons, 1931, 1.

que chrétien »²¹. De cette manière, une nouvelle chrétienté est possible dans laquelle l'État demeure explicitement sécularisé, mais les chrétiens portent l'influence inchoative de l'évangile se rapportant à la vie publique, sans utiliser explicitement le langage chrétien sur la place publique.

John Courtney Murray fournit un autre exemple notable de l'influence politique indirecte de l'Église. Ici, la distinction clé est entre l'État et la société civile. L'État doit jouer un rôle limité dans la société, celui de protéger l'ordre public. Le domaine de la liberté et de la gestion morale correspond à la société civile, et la recherche du bien commun est l'affaire de la société comme telle. L'Église n'a aucun accès au pouvoir coercitif de l'État, mais contribue au bien commun en essayant de « s'infiltrer dans toutes les institutions de la société – économiques, sociales, culturelles, politiques – avec l'esprit chrétien de vérité, de justice, d'amour et de liberté²². Ici, Murray redéfinit la notion médiévale de « pouvoir indirect » de l'Église, de sorte que son sujet n'est pas le dirigeant de l'État mais la conscience individuelle du citoyen chrétien de l'État-nation. Pour Murray, l'Église elle-même est destinée à être une association dynamique et robuste au service de la société, mais comme chez Maritain, l'Église comme telle n'est pas considérée comme une institution politique ; les conséquences politiques de l'évangile doivent être traduites dans un « esprit » qui s'infiltré dans les institutions profanes. En outre, il y a une division entre le naturel et le surnaturel telle que, dans le domaine public pluraliste, l'Église ne doit pas parler dans un langage théologique, mais dans le langage de la loi naturelle, qui est en théorie accessible à toute personne raisonnable, chrétienne ou pas.²³

C'est cette exigence de rendre le message chrétien intelligible dans les limites d'un libéralisme politique post-chrétien qui explique que l'Église est presque entièrement absente de la théologie politique de Reinhold Niebuhr. Niebuhr n'est pas moins convaincu que Murray que la religion est nécessaire pour soutenir l'ethos d'une démocratie pluraliste. Cependant, Niebuhr, est beaucoup moins sûr que Murray que l'Église ait un accès privilégié à quelques vérités essentielles au bien commun. Pour Niebuhr,

²¹ Jacques Maritain, *Integral Humanism*, New York : Charles Scribner's Sons, 1968, 294.

²² John C. Murray, *Religious Liberty*, Louisville : Westminster/John Knox, 1993, 183.

²³ John C. Murray, *We Hold These Truths*, Kansas City : Sheed & Ward, 1960, 295-336.

l'apport d'une religion au fonctionnement juste d'un ordre social démocratique est de reconnaître que de telles revendications à un accès privilégié, sont le plus souvent dues au péché d'orgueil. Le péché sévit dans la condition humaine et le conflit d'intérêts personnels est inévitable. Le génie de la démocratie est précisément qu'il met en équilibre de tels intérêts et refuse à toute revendication particulière d'accéder à un statut universel. Le christianisme, et son anthropologie d'une humanité pécheresse, sert ainsi un ordre démocratique en relativisant toute revendication de justice et de vérité. « En outre, la foi religieuse doit être une source permanente d'humilité ; pour cela elle doit encourager les hommes à modérer leur fierté naturelle et accéder à une conscience honnête de la relativité de leur propre formulation de la vérité la plus ultime »²⁴. Une telle humilité, bien sûr, écarte la possibilité que l'on accorde à l'Église une quelconque position privilégiée médiatrice de la volonté de Dieu pour diriger la société. L'ecclésiologie est simplement absente de la théologie politique de Niebuhr. Il admet sans aucun doute que d'un point de vue sociologique l'Église était nécessaire pour que le christianisme existât de manière organisée, mais toute revendication que l'Église était la source d'une politique alternative ne pouvait qu'être traitée comme une manifestation d'orgueil, et donc comme une menace pour l'ordre politique démocratique.

Toutes ces ecclésiologies politiques partagent une pathologie d'atomisation ; l'insistance est mise sur le citoyen chrétien individuel agissant dans le domaine temporel. L'Église n'agit pas en tant que corps dans le temporel. D'un autre côté, la nouvelle théologie politique de Jean-Baptiste Metz, voit l'Église comme une institution de critique sociale » dans la société démocratique moderne sécularisée. Néanmoins, l'ecclésiologie de Metz vise encore une influence indirecte de l'Église sur les affaires politiques. Metz commence en acceptant l'émancipation « appropriée » du politique vis-à-vis du religieux. En effet, chez Metz, l'autonomie du politique est moins encombrée par une sorte de subordination explicite au spirituel que chez Maritain. Pour Metz, l'*Aufklärung* signifie l'accès à sa maturité de la liberté humaine. L'ordre politique sécularisé est un ordre de liberté ; les réalités politiques ne sont plus données, mais sont soumises à

²⁴ Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York : Charles Scribner's Sons, 1944, 135.

l'action humaine libre. Comme chez Maritain, les grandes lignes de l'histoire du salut sont vues seulement dans une autonomie relative du monde à l'égard de l'Église. La sécularisation n'est pas la dépossession du Christ dans le monde, mais plutôt « le moment décisif de sa domination sur l'histoire »²⁵, car c'est le christianisme qui rend le monde libre d'être lui-même. Metz considère que les vieilles versions de théologie politique – Bonad, Donoso Cortès, Schmitt, et d'autres – sont « pré-critiques » parce qu'elles n'acceptent pas la critique de la religion par *l'Aufklärung* ; elles croient que la théologie peut être directement traduite en termes politiques. En même temps, cependant, Metz est inquiet de ce que la légitime séparation de l'Église et de la sphère politique ne conduise à la simple privatisation de l'Église, la transmission de l'Évangile à la domination anémique de la sentimentalité bourgeoise. La solution de Metz est que l'Église prenne sa place dans la société civile, en tant qu' « institution de critique sociale » dont la mission est définie comme service rendu à l'histoire de la liberté déployée depuis *l'Aufklärung*. En s'appuyant sur la mémoire de la confrontation de Jésus avec les pouvoirs et sa préférence pour les marginalisés, l'Église critiquera toute forme sociale en deçà du Royaume de Dieu. Même l'Église comme telle est placée sous la « '' réserve eschatologique '' en vertu de laquelle chaque état de la société atteint par l'histoire apparaît comme provisoire. »²⁶ La critique que l'Église fournit n'est pas simplement négative, mais un défi pour actualiser dans le présent les promesses eschatologiques de la tradition biblique : liberté, paix, justice et réconciliation. Bien que la théologie ne peut être directement traduite en termes politiques, cependant, la théologie doit être traduite en « raison pratique publique » pour être utilisée dans l'arène de la société civile.

L'évaluation positive de la sécularisation par Metz a été relevée par beaucoup de théologies de la libération. Le travail de Gustavo Gutierrez a le grand mérite de développer qu'il n'y a pas deux histoires, une sainte et une profane, une du salut et l'autre politique. – « L'histoire du salut est le cœur

²⁵ Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, New York : Seabury, 1969, 19. (Cf. *Pour une théologie du monde*, Paris : Cerf, 1971, 24).

²⁶ Metz, *Ibid.* 114. (Cf. *Ibid.*, 133).

même de l'histoire humaine »²⁷. Cependant, cette évaluation a pour effet la réduction de l'ecclésiologie. Pour Gutierrez, le modèle de Maritain de théologie politique qui a précédé la théologie de la Libération en Amérique Latine, était encore infecté par un « certain narcissisme ecclésiastique » à cause de son désir de créer « une société inspirée par les principes chrétiens »²⁸. La sécularisation requiert que l'on reconnaisse l'autonomie complète du temporel, un « monde entièrement mondain » qui agit sur l'hypothèse que les êtres humains sont, en tant qu'êtres libres, agents de l'histoire. Selon Gutierrez, la sécularisation n'est pas une poussée anti-chrétienne, mais simplement le travail de l'idée biblique que la création est séparée de son créateur, et que « Dieu a proclamé l'humanité maître de sa création. »²⁹ Le monde est autonome, mais également par grâce de Dieu. Gutierrez espère ainsi triompher de la privatisation bourgeoise de l'Église en élevant le statut spirituel du monde politique ordinaire et en cassant les barrières entre théologie et politique. L'Église est le témoin explicite de la libération de l'humanité du péché, y compris le péché social et politique de toute sorte. Cependant, d'un point de vue épistémologique, l'Église n'est pas privilégiée dans la compréhension du processus social et politique, lequel se déroule selon sa propre autonomie mondaine et est mieux compris par les sciences sociales :

« Plutôt que de définir le monde en relation avec le phénomène religieux, il semblerait que la religion doive être redéfinie en relation avec le profane (...) Si la tendance formelle consistait à voir le monde en termes d'Église, aujourd'hui c'est le contraire qui est vrai : l'Église est vue en termes de monde. Dans le passé, l'Église utilisait le monde à ses propres fins ; aujourd'hui, beaucoup de chrétiens – et de non chrétiens – se demandent s'ils devraient, par exemple utiliser l'influence de l'Église pour accélérer le processus de transformation des structures sociales. »³⁰

²⁷ Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, rev. Ed. Maryknoll, NY : Orbis Books, 1988, 86.

²⁸ *Ibid.*, 36.

²⁹ *Ibid.*, 42.

³⁰ *Ibid.*, 42.

En dépit des critiques faites à la théologie de la libération d'avoir politisé la foi, il y a ici un petit espace pour une ecclésiologie directement politique. L'Église contribue à la transformation des structures politiques et sociales, mais l'Église joue un rôle instrumental, et elle n'est pas envisagée elle-même comme dotée d'une dimension politique. En tant que processus autonome, le politique est en quelque sorte « hors de » l'Église, c'est pourquoi l'application de l'Église au politique est à nouveau indirecte.

4.- L'Église en tant que structure politique.

Aussi différentes les unes des autres que soient toutes ces approches, elles partagent l'hypothèse d'une séparation moderne appropriée entre la théologie et le politique et d'une localisation du politique dans une sphère autonome de celle délimitée par l'Église. Pour cette raison, l'Église doit s'approcher indirectement du politique, de loin. Cependant il existe une approche différente, qui recherche à surmonter la division en examinant le politique gravé dans les thèmes théologiques qui sont au cœur du christianisme, sans avoir besoin de traduction du théologique au politique ou vice-versa. La clé de cette approche est d'imaginer à nouveaux frais le politique comme une réponse directe à l'activité de Dieu dans le monde, un retour à la conviction augustinienne que le politique n'est vraiment politique que lorsqu'il trace la route de l'histoire du salut. Les actions de Dieu et les actions humaines ne sont pas à identifier, mais les deux prennent place, comme O'Donovan dit, « dans une histoire publique qui est le théâtre du dessein salvifique de Dieu et des engagements sociaux des hommes. »³¹ Au centre de cette démarche d'imagination, il y a la conviction que l'Église est au cœur du plan de salut de Dieu.

De ce point de vue, le travail de Oliver O'Donovan est inhabituel, parce qu'il considère la chrétienté comme l'instance pratique la plus significative de ce que la théologie est politique. Du point de vue de O'Donovan, la chrétienté n'est que la dramatique mise en scène du règne de Dieu tel qu'il s'était manifesté dans l'Ancien Testament et tel qu'il s'est accompli dans la royauté du Christ. Si on donnait à la christologie le poids politique qui lui revient, alors après l'Ascension les nations ne pourraient tout simplement pas refuser de reconnaître Christ. Si Christ est réellement

³¹ Oliver O'Donovan, déjà cité, 2.

l'accomplissement de l'histoire du salut commencée en Israël, alors Dieu doit être en train de passer par les autorités gouvernementales pour parvenir à son dessein d'un nouvel ordre social. Néanmoins, le gouvernement n'est pas l'Église ; l'Église existe pour servir de témoin autrement, pour rappeler au gouvernement son statut provisoire. Le dirigeant, comme tel est destiné à juger ; comme membre de l'Église, le dirigeant est appelé à juger avec clémence ; et l'Église doit ici indiquer la tension inhérente entre les deux obligations.³² L'Église joue ainsi un rôle fondamental dans la transformation de l'ordre social. L'Église comme telle porte la plénitude de la politique de Dieu à travers l'histoire. « L'autorité de l'évangile n'octroie-t-elle pas une structure sociale à la communauté qui la porte ? Cette communauté n'a-t-elle aucun " espace social " déterminé par la vérité ? »³³ Il ne peut être question de désincarner le christianisme qui ne servirait, selon une tendance gnostique, qu'à informer les consciences individuelles des citoyens occupant un espace politique autonome.

O'Donovan présente un sérieux défi à l'adaptation chrétienne complaisante envers l'ordre social et libéral. Néanmoins, O'DONOVAN, qui appartient lui-même à une « national established church » compte sur l'État pour être le gendarme de l'Église. Son repositionnement du politique dans l'histoire du salut recouvre une dimension eschatologique absente de la plupart des travaux de théologie politique contemporaine, mais son eschatologie met fortement l'accent sur le « déjà » de la victoire du Christ. Résultat, il utilise beaucoup les images bibliques de l'autorité, à l'exclusion des images d'errance, de pèlerinage, d'exil et du statut de l'immigré résident. Ces thèmes sont repris par Stanley Hauerwas qui, en dépit d'une sympathie acquise envers la restauration d'une eschatologie politique, mettrait plus nettement l'accent sur le « pas encore ». Hauerwas ne doute pas que le règne de Dieu finisse par triompher, mais il veut être plus réservé que O'Donovan quant à la manière dont en réalité, le règne de Dieu se manifeste sur le chemin. Hauerwas suspecte que la seigneurie du Christ ne ressemble en rien au fonctionnement mondain des états, et se trouve la plupart du temps dans les signes de faiblesse et de contradiction qui marque le chemin de croix chrétien. La tâche politique de l'Église de post-chrétienté

³² *Ibid.*, 200.

³³ *Ibid.*, 208.

est de subir les dirigeants avec autant de fidélité que possible, jusqu'au martyre si nécessaire, pour attendre le Seigneur au lieu de prétendre diriger à sa place.

Une telle réticence au sujet du règne de Dieu semble inciter Hauerwas à dire davantage au sujet de l'Église, à identifier l'Église comme telle à la *polis* – ainsi que l'indique le sous-titre de l'un de ses livres – bien qu'il s'agisse d'une *polis* sans service de police. N'étant pas encombrée par le besoin de diriger, l'Église est appelée à être « un "modèle contraste" pour toute structure politique qui ne connaît pas Dieu ». ³⁴ Le rôle de l'Église dans l'histoire du salut est précisément de porter la politique de Dieu à travers l'histoire. La marque de la politique de Dieu est que l'autorité agit par la force de la vérité, et non de la violence. Dans l'État-nation moderne, l'autonomie du politique à l'égard du règne de Dieu garantit que l'ordre social s'appuie uniquement sur la suppression arbitraire d'une volonté par l'autre. Le rôle de l'Église ne consiste pas simplement à mettre en œuvre une politique de recommandations à l'État, mais à incarner un autre type de politique, telle que le monde puisse voir une politique véritable et être transformé. De cette façon, l'Église ne se retire pas du monde, mais elle le sert en étant le signe du Salut du monde par Dieu tout en rappelant au monde ce qu'il n'est pas encore.

5.- Questions

L'objection la plus commune faite à la suggestion que l'Église comme telle incarne une politique est qu'une telle politique serait sectaire. Une telle objection dépend de l'usage sociologique relativement original du mot « secte ». En théologie, une secte était un groupe qui se mettait lui-même en dehors de l'autorité de l'Église. La différence entre les vaudois et les franciscains ne réside pas dans leur attitude envers la « culture » ou envers le « monde », mais dans leur relation à l'autorité de l'Église. Cependant, au vingtième siècle, le terme « secte » en est venu à désigner un groupe dont les pratiques étaient en désaccord avec la culture dominante et l'élite politique de l'État-nation. L'hypothèse présupposée est que ce n'est pas l'Église qui est « catholique », mais l'État-nation ; dans la mesure où

³⁴ Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press, 1981, 84.

elle est un acteur politique, l'Église est une association particulière de la société civile, qui est enserrée la sphère politique universellement plus grande de l'État-nation. Théologiquement, ceci est une grande erreur. Comme O'Donovan lui-même le reconnaît, l'Église était catholique même dans les catacombes.³⁵ L'histoire du salut n'est pas un sous-ensemble de l'histoire du monde, mais elle est simplement l'histoire – pas encore complète ni lisible – de l'action humaine dans un monde imbibé par la grâce. Autant la chrétienté de O'Donovan est loin des immigrants résidents de Hauerwas, autant les deux se rejoignent pour dire qu'on ne peut faire de théologie politique sans prendre en compte la nature directement politique de l'Église et de son rôle dans l'histoire du salut.

Si le salut n'est pas celui de l'Église mais celui du monde, en tout état de cause, il ne peut être question pour l'Église de se retirer du monde. L'Église catholique doit vivre comme les Juifs de la diaspora, « pour rechercher la paix pour la ville où je vous ai déportés »³⁶, même si cette ville est Babylone.³⁷ Sans chercher à diriger, l'Église a mieux à faire précisément parce qu'elle porte la politique de Dieu, et parce qu'elle est catholique, transnationale, transcendant les frontières étroites de l'État-nation.

Néanmoins, quelques questions difficiles requièrent l'attention pour développer une eschatologie directement politique. Bien que l'Église soit un lieu théologique crucial, en pratique, il existe peu de moyens clairs d'établir où passent ses limites. « Église » et « monde » sont souvent des termes normatifs plus que descriptifs ; en pratique, l'Église est imprégnée du monde. C'est comme il se doit ; la dramatique dialectique du péché et du salut implique une relation dialogique entre l'Église et les autres qui incluent le monde et Dieu. En effet, l'Esprit Saint souffle où il veut et son activité n'est pas limitée à l'Église. Pour cette raison l'Église est un corps en relation et non un système clos. L'Église n'est pas une *polis* ; *eklesia* désigne quelque chose plus proche d'une « culture » universelle qui est rassemblée dans le monde à partir des cultures particulières.³⁸

³⁵ O'Donovan, déjà cité, 216.

³⁶ Jr 29, 7. Traduction de la Bible de Jérusalem.

³⁷ John Howard Yoder, *For the Nations*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997, 1-5.

³⁸ Nicholas Healy, *Church, World and the Christian Life*, Cambridge : Cambridge University Press, 2000, 159-175.

L'Église n'est pas seulement traversée par des éléments non ecclésiaux ; Elle contient aussi des éléments relevant de l'anti-Christ L'Église est un *corpus permixtum*, rempli de saints et de pécheurs. Comme Nicholas Healy nous le rappelle, l'ecclésiologie doit maintenir les deux pôles de la maxime de Paul dans Galates 6, 14 : « Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus-Christ »³⁹. D'un côté on ne doit pas se vanter de l'Église, comme si l'Église était déjà la réponse à toutes les maladies sociales du monde ; d'un autre côté, nous devons nous glorifier en Christ, et considérer l'Église comme un acteur clé du déroulement de la dramatique du salut que la croix du Christ a déjà vaincue.⁴⁰ Le « pas encore » eschatologique signifie que l'histoire de la dramatique a besoin d'être racontée dans l'espérance, tout autant que dans la pénitence, avec de la place pour les voix des marginaux et des conflits. L'histoire n'est pas racontée de manière épique, comme si l'Église était faite pour diriger. Comme l'incarnation de la politique de Dieu, l'Église s'en sort tant bien que mal. Dieu dirige toute l'histoire. Le travail de l'Église est d'essayer de discerner dans chaque circonstance concrète comment incarner au mieux la politique de la croix dans un monde qui souffre.

Traduction François PICART

³⁹ Traduction Bible de Jérusalem.

⁴⁰ Nicholas Healy, déjà cité, 1-24.

Les liturgies de l'Église et de l'État⁴¹

Aujourd'hui, le malentendu le plus significatif au sujet de la liturgie chrétienne est qu'elle est sacrée. Je m'explique. Le problème est que « sacré » a été opposé à « séculier » et que les deux termes sont supposés décrire deux orbites séparés, mais parfois reliés. Le problème n'est pas simplement que cette séparation oblige la liturgie de l'Église à devoir mendier une marque d'intérêt de la part du « monde réel ». Le problème est plutôt que le supposé monde « séculier » invente ses propres liturgies, en prétendant que chaque morceau est aussi « sacré » que ceux de la liturgie chrétienne, et que pour nos corps et nos esprits, ces liturgies peuvent en venir à rivaliser avec la liturgie de l'Église. Dans ce bref essai, je veux explorer plus particulièrement quelques-unes des liturgies de l'État-nation américain. Je vais suggérer, en premier lieu, que de telles liturgies sont appelées « séculières » de manière impropre, et ensuite que la liturgie chrétienne n'est pas enfermée dans le domaine du « sacré ».

1. Une liturgie nationale n'est pas séculière

Nous avons l'habitude de parler d'une « religion civile » américaine, moins de parler d'une « liturgie » nationale. Pourtant, la signification originelle du mot *leiturgia*, est simplement « une action par laquelle un groupe de personnes devient quelque chose de corporel ce qu'ils n'étaient pas été en tant que simple addition d'individus. »⁴² Au centre de la liturgie, il y a le langage et les gestes rituels, « mémoire induisant un comportement, laquelle a pour effet de préserver ce qui est indispensable au groupe. »⁴³ Au

⁴¹ Publication originale dans William T. CAVANAUGH, « The Liturgies of Church and State », *Liturgy* 20/1 (2005), p. 25-30.

⁴² Alexander Schmemmann, *For the Life of the World*. – Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1988, 25.

⁴³ Carolyn Marvin and David W. Ingle, *Blood Sacrifice and the Nation: Totem Rituals and the American Flag* (Cambridge University Press, 1999), 129.

plan fondamental, la liturgie réalise et maintient la communauté par le souvenir et la re-présentation des récits fondateurs, et contribue par là à construire la réalité perçue, dans laquelle chaque membre de la communauté vit. Dans ce sens commun, alors, il n'est pas difficile de voir pourquoi les commentateurs relèvent la nature « liturgique » des rituels patriotiques qui renforcent l'identité du groupe américain ainsi qu'une vue américaine du monde.

Il y a un accord général pour dire que nous vivions dans une époque qui n'est pas liturgique, et de bien des manières, c'est vrai. Les rites et les habitudes qui structuraient les heures, les jours, et les saisons des sociétés traditionnelles se sont largement effacés face aux libertés individuelles occidentales. Là où cette généralisation ne s'applique pas, comme le relève Éric Hobsbawm, c'est la vie publique du citoyen. Ici les sociétés modernes sont de part en part aussi liturgiques que les sociétés traditionnelles. « En effet, la plupart des occasions où les gens deviennent conscient de leur citoyenneté comme telle, restent associées aux symboles et aux pratiques quasi-rituelles (par exemple les élections), dont la plupart sont historiquement originaux et largement inventés : drapeau, images, cérémonies et musique. »⁴⁴ Des rituels, dont beaucoup sont supposés être anciens, sont en réalité le produit du XIX^e siècle ou du début du XX^e siècle, lorsque des rituels sont inventés en Europe et aux États-Unis pour alimenter l'émergence du sens d'une loyauté nationale exclusive, supplantant les loyautés antérieures envers des régions, des groupes ethniques, des classes et l'Église. Avec le temps, de tels rituels allaient devenir non pas de simples expressions d'une réalité plus profonde, mais constitutifs de la réalité. Nous allons en venir à juger les événements en fonction de la manière dont ils se conformaient aux mythes représentés par les rituels patriotiques. Comme Caolyn Marvin et David Ingle disent du mythe américain, « les critères avec lequel nous jugeons et nous nous souvenons de l'histoire, sont des critères liturgiques. »⁴⁵

Quiconque connaît la célèbre définition de la nation de Benedict Anderson comme une « communauté politique imaginée », ceci ne devrait

⁴⁴ Eric Hobsbawm, « Introduction : Inventing Traditions », in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, ed., *The invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 2.

⁴⁵ Marvin and Ingle, déjà cité, 155.

pas être une surprise. Selon Anderson, « elle est *imaginée* parce que même si les membres de la plus petite nation ne connaîtront jamais la plupart de leurs confrères, ni ne les rencontreront, ni même n'entendront parler d'eux, cependant l'image de leur communion vit dans l'esprit de chacun. »⁴⁶ Anderson montre comment des textes comme ceux des quotidiens ont aidé à créer un sens de la communion parmi les gens dispersés des nations émergentes. Pour Anderson, le fait que la nation est imaginée n'implique pas qu'elle est irréaliste, ou fautive d'une manière ou d'une autre. Les gens font des choses extraordinaires dans le monde réel – le plus remarquable étant qu'ils tuent et meurent en temps de guerre – parce qu'ils s'imaginent comme participants à la mise en scène du drame de la nation. Il y a ici une véritable affinité avec la liturgie, puisque la liturgie est un passage vers un certain type d'imagination du monde. Comme Alexandre Schmemmann l'écrit, la liturgie est « le voyage de l'Église dans la dimension du Royaume » de telle manière que « notre *entrée* dans la présence de Christ est une entrée dans une quatrième dimension qui nous autorise à voir la réalité ultime de la vie. »⁴⁷ La communauté interpellée dans la liturgie est une communauté imaginée, tout comme celle de la nation. Comme la lettre aux Hébreux le dit, ceux qui s'approchent de l'autel, s'approchent de bien plus de ce que l'œil rencontre.

*Vous n'êtes pas venus vers quelque chose que vous pouvez toucher...
Mais vous êtes venus vers la montagne de Sion et vers la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, vers des milliers d'anges en fête et vers l'assemblée des premiers-nés dont les noms sont inscrits dans les cieux.
Vous êtes venus vers Dieu, le juge de tous les hommes, et vers les âmes des justes arrivés à la perfection. Vous êtes venus vers Jésus, le médiateur d'une Alliance nouvelle, et vers son sang répandu sur les hommes, son sang qui parle plus fort que celui d'Abel. (He 12,18 ;22-24)*

Si la nation et l'Église étaient simplement des exemples de communautés imaginées par des actes rituels, il ne serait pas nécessaire d'affronter la division du travail entre le sacré et le séculier. En réalité, cependant, la nation concurrence l'Église sur les mêmes terrains

⁴⁶ Benedict Anderson, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and spread of Nationalism*, rev. ed. London: Verso, 1991, 6.

⁴⁷ Schmemmann, 26-7.

« religieux ». Comme Anderson le relève, dans la civilisation occidentale, la nation remplace l'Église de bien des manières dans son rôle de principale institution qui gère le rapport à la mort. Selon Anderson, le déclin de la chrétienté en Occident a nécessité une autre façon de gérer l'arbitraire de la mort. Les nations fournissent une nouvelle sorte de salut ; ma mort n'est pas vaine si c'est pour la nation, dont la durée de vie est sans limite.⁴⁸

Selon Marvin et Ingle, le sacrifice de sa vie au nom de la nation ne donne pas seulement un sens à sa mort, mais en réalité, il est le véritable ciment qui maintient l'ordre social uni.

Habituellement les américains voient leur nation comme une culture sécularisée en possession de quelques mythes, ou avec quelques mythes éparpillés, mais sans qu'aucun ne soit au centre ni organisateur de l'ensemble. Nous voyons le nationalisme américain comme un système rituel organisé autour d'un mythe central d'une divinité violemment sacrifiée, manifeste dans la plus haute cérémonie patriotique et la culture populaire la plus accessible.⁴⁹

Pour Marvin and Ingle, mourir à la guerre – ce qui est communément appelé le « sacrifice ultime » pour la nation – est ce qui représente le sentiment d'appartenir à ce sur quoi la nation imaginée est construite. Une telle mort est alors célébrée avec minutie dans des liturgies impliquant le drapeau et d'autres objets rituels. En effet, c'est le rituel comme tel qui classe rétrospectivement certains actes de violence spécifiques au rang de *sacrifice*⁵⁰. Les gestes rituels et le langage sont cruciaux pour établir la signification et le consentement du public à l'histoire fondatrice en train d'être racontée. L'histoire fondatrice est celle de la création et du salut à la fois. Aux cérémonies marquant le cinquantième anniversaire du Jour J en 1994, par exemple, le président Clinton remarquait au sujet des soldats morts là-bas qu' « ils nous avaient donné notre monde » et qu' « ils avaient sauvé le monde ».⁵¹

Que l'on accepte l'explication plus textuelle d'Anderson ou la thèse plus corporelle et plus sanglante de Marvin et Ingle, il n'est pas très difficile

⁴⁸ Anderson, 9-12.

⁴⁹ Marvin and Ingle, 3.

⁵⁰ *Ibid.*, 136.

⁵¹ Bill Clinton, cité dans *Ibid.*, 138, 140.

de voir que le rituel national n'est pas classé comme « sécularisé ». Carlton Hayes a écrit

De curieuses formes liturgiques ont été imaginées pour « saluer » le drapeau, pour mettre le drapeau « en berne », pour « abaisser » le drapeau, et pour « hisser » le drapeau. Les hommes se découvrent quand ils passent à côté du drapeau ; et lors des saluts aux couleurs, les poètes écrivent des odes et les enfants chantent des hymnes. En Amérique les jeunes sont placés en rangs serrés et on leur demande de réciter tous les jours, d'une voix hiératique et avec un geste ritualisé, la formule mystique : « Je fais serment d'allégeance à notre drapeau et au pays pour lequel il flotte, une nation, indivisible, avec la liberté et la justice pour tous ». Partout, pour toutes les solennités du nationalisme, qu'elles soient jours de fête ou de jeûne, le drapeau est en évidence, et avec lui cette autre objet sacré, l'hymne national.⁵²

Francis Bellamy, auteur du Serment d'Allégeance, a expliqué comment on inculquait le serment aux écoliers à travers une répétition rituelle, et il ajoutait « c'est la même chose que le catéchisme ou le Notre Père ». ⁵³ On pourrait multiplier les exemples ici et en citer de nombreux autres qui sont donnés dans les autres essais traitant de ce problème. Sous la présidence du juge Rehnquist, en soutenant un amendement déposé contre la « profanation » du drapeau, même la Cour suprême de justice a reconnu que le drapeau est considéré par les Américains « avec un respect quasi mystique. » ⁵⁴

Ici, le terme « quasi » est crucial, car la religion civile américaine ne peut jamais reconnaître qu'elle est en fait une religion. Le faire reviendrait à l'accuser d'idolâtrie. Ici, le geste liturgique est central, parce que le geste permet au drapeau d'être traité comme un objet sacré, pendant que le langage nie que tel soit le cas. Chacun reconnaît verbalement que la nation et le drapeau ne sont pas réellement des dieux, mais le véritable test est ce que les gens font de leur corps, à la fois pendant la liturgie et pendant la guerre. Aux États-Unis, il est clair que parmi ceux qui se disent chrétiens, très peu seraient volontaires pour tuer au nom du Dieu chrétien, alors que

⁵² Carlton Hayes, *Essays on Nationalisme*. New-York : Macmillan, 1926, 107.

⁵³ Francis Bellamy, cite dans Cecilia O'Leary, *To Die For: The Paradox of American Patriotism*. Princeton : Princeton University Press, 1999, 178.

⁵⁴ William Rehnquist, cité dans Marvin and Ingle, 30.

l'empressement, dans certaines circonstances, à tuer et à mourir pour la nation en temps de guerre est généralement considéré comme allant de soi.

2. La liturgie chrétienne n'est pas sacrée

La liturgie chrétienne ne connaît pas de distinction entre le sacré et le séculier, entre le spirituel et le matériel. Participer à la liturgie, c'est bénir Dieu en tant que Dieu a béni tous les éléments matériels de la création, c'est répondre à la bénédiction de Dieu en bénissant Dieu. Et comme Schmemmann dit, « dans la Bible, bénir Dieu n'est pas un acte " religieux " ou " cultuel ", mais le véritable *mode de vie*. »⁵⁵ Comme tel, la liturgie est l'acte *naturel* (pas simplement *supernaturel*) de l'humanité pour imaginer le monde comme Dieu le voit, et pour offrir le monde à Dieu dans une prière de louange. Toute la création est « matérielle pour l'unique eucharistie qui embrasse tout », à laquelle l'humanité préside comme prêtre.⁵⁶

C'est seulement en raison de notre condition déchue qu'il semble naturel de *ne pas* vivre « eucharistiquement », d'accepter la réduction de Dieu et de ce que Dieu bénit à une petite réserve qualifiée de « sacrée ».⁵⁷ Quand cela se produit, ce qui reste hors du sacré n'est pas simplement le « séculier » ou le « naturel », dépouillé de Dieu, désenchanté, et fonctionnant selon des principes purement matériels. Car la Bible ne connaît pas le matériel comme réalité autonome qui serait recouverte du spirituel. Il n'y a rien qui soit une « nature pure » dénuée de grâce. Il y a bien sûr le déni de la grâce. Mais ce qui demeure quand les humains tentent de dégager un espace de la présence de Dieu, ce n'est pas un monde désenchanté, mais un monde rempli d'idoles. Les humains demeurent naturellement des êtres de prière, et comme nous l'avons vu, le besoin de liturgie demeure une force de motivation dans le supposé « espace séculier ». Le Christ est venu non pour lancer une nouvelle religion mais pour abattre les barrières entre la vie humaine et Dieu. Par conséquent, être racheté de notre condition déchue, signifie résister à l'imagination qui voudrait répartir le monde entre le sacré et le séculier. Rejeter la division signifie voir aussi que la liturgie chrétienne

⁵⁵ Schmemmann, 15.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 16

et les liturgies du monde sont en concurrence sur le même terrain de jeu, pour ainsi dire, et qu'un choix doit être fait.

Il y a un sens dans lequel la liturgie chrétienne peut correctement être appelée « sacrée », dans la mesure où elle facilite la véritable présence de Dieu, qui est absolument différent de la création. En effet, comme la lettre aux Hébreux l'a fait comprendre, la liturgie est une ascension vers les cieux et par conséquent une séparation du monde tel qu'il est. Mais l'Église n'oublie pas simplement le monde, mais le rappelle à Dieu, l'offre à Dieu dans l'espérance que Dieu le transformera et que nous participerons au monde qui vient. Comme Schmemmann le dit, « il n'y a pas un "autre" monde, différent de celui que Dieu a créé et nous a donné. C'est notre même monde, *déjà* porté à sa perfection en Christ, mais *pas encore* en nous. »⁵⁸ En nous élevant, nous sommes capable de gagner suffisamment de hauteur, pour ainsi dire, pour voir le monde comme un tout. Dans la liturgie, nous sommes capables de voir le monde, de l'*imaginer*, comme il est, c'est-à-dire comme il sera et est déjà aux yeux de Dieu. C'est pourquoi l'eucharistie est comprise comme l'anticipation eschatologique du banquet céleste.

La liturgie chrétienne déploie une imagination de l'espace et du temps différente des liturgies de la nation. En ce qui concerne l'espace, les liturgies du nationalisme tronquent la communauté imaginée dans les limites de l'État-nation ; comme citoyen, chacun est ou bien américain, ou français ou chinois. Le nationaliste cherche à dispenser sa nation d'être liée par des corps ou des statuts transnationaux, établissant ainsi un « état de nature » permanent entre et parmi les États-nations. La liturgie chrétienne, par contre, transgresse les frontières de l'État-nation et du monde à travers la participation du pratiquant au Corps du Christ transnational à la fois sur la terre et dans les cieux. Dans la liturgie, la communauté imaginée n'exclue en principe personne, et s'étend même jusqu'à non concitoyens des cieux (Ph 3,20).

De même, les conceptions du temps sont différentes. Les liturgies patriotiques sont cycliques, établissant constamment la réalité actuelle en référence au sacrifice passé qui a triomphé du chaos. A travers des rituels, le présent essaie de re-présenter un lien avec les sacrifices fondateurs. Cependant, comme Marvin et Ingle le montrent, ce processus est

⁵⁸ *Ibid.*, 42.

constitutivement anxiogène, puisque le rituel actuel ne peut jamais véritablement reproduire le sacrifice corporel sur lequel il est fondé. Ainsi les célébrations du Jour-J étaient marquées par la culpabilité de la génération actuelle qui vit simplement du sacrifice de ceux qui sont mort ici. Il y a la crainte que la « génération des héros » a vécu, et que la génération actuelle n'a pas la responsabilité de sacrifices qui lui permettrait d'égaliser ceux de la « bonne guerre ». Par conséquent, ce dont on a besoin c'est un retour vers le sacrifice originel, mettant par terre le « syndrome du Vietnam », et une nouvelle bonne guerre pour unir le pays. « C'est de la même manière que l'ordre fétichiste se régénère lui-même, par une recherche inlassable pour fermer la distance entre les individus actuels et l'histoire sanglante qui les a engendrés. »⁵⁹ Le rituel représente notre dette envers le passé, qui ne peut seulement être payée, pas à travers un rituel, mais à travers un nouveau sacrifice. Par contre, la liturgie chrétienne n'est pas simplement cyclique, mais tend vers la consommation eschatologique de l'histoire dans laquelle la violence et la division sont surmontées. L'eucharistie est la re-présentation du sacrifice fondateur du Christ, mais il ne re-sacrifie pas le Christ, ni ne nous demande de nous sacrifier de manière sanglante, puisque, comme la lettre aux Hébreux le fait comprendre, Christ est mort « une fois pour toutes » (He 7,27 ; 9,12 ; 10,10). Plus encore, il n'y a pas de rupture entre le rituel et la réalité, puisque Christ est réellement et pleinement présent dans l'eucharistie. Par conséquent nous nous approchons de l'autel, non pas marqué par la culpabilité, mais « avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi » (He 10,22), puisque l'autel que nous approchons n'est pas lié par un passé sanglant, mais il est l'avant-goût d'un futur parfait. L'eucharistie est, dans une expression pertinente, « la mémoire du futur ».⁶⁰

Tout cela résonne merveilleusement, mais nous devons admettre que c'est l'affaiblissement de cette vision dans l'Église qui a permis aux erstaz de remplacement de prospérer. Dans le rituel nationaliste, il y a une envie qui témoigne d'un désir de communion qui est au cœur de la liturgie chrétienne. Les liturgies patriotiques ont réussi à imaginer des communautés

⁵⁹ Marvin and Ingle, 136.

⁶⁰ Jean Zizioulas, *Being as Communion*. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1985, 180.

parce que les liturgies chrétiennes ont échoué à le faire de manière pleinement publique. Comme l'Église se répandait après Constantin, le culte chrétien ne s'est pas concentré sur la paroisse, mais sur la cité toute entière. Ni les romains ni les grecs ne pouvait supposer qu'une ville pouvait exister sans un culte public. L'Église a cherché à remplacer le culte païen de la cité par la liturgie chrétienne. Par conséquent, le jour du Seigneur ou celui d'autres fêtes, le culte chrétien a pris la forme de séries de célébrations dans les églises et les espaces publics, reliés par des processions publiques, l'ensemble totalisant six à huit heures.⁶¹ Là, il y avait l'Église se prenant sérieusement pour rien de moins que comme « l'incarnation dans le monde du Monde qui vient ».⁶² Une grande part de cette manière d'imaginer le monde a été perdue lorsque la liturgie s'est réduite à un rassemblement rapide et semi-privé.

Si la liturgie chrétienne doit récupérer son rôle central dans l'imagination d'un monde racheté, nous devons avoir un œil critique sur les liturgies rivales qui recherche notre allégeance. Nous ne devons pas mettre la liturgie en quarantaine dans des espaces « sacrés », mais lui permettre de façonner nos communautés ordinaires, nos buts, nos allégeances, nos achats, et nos relations. Comme Aidan Kavanagh écrit,

Dans le culte dominical ordinaire d'une assemblée chrétienne, un monde restauré et recréé doit être si vigoureusement incarné dans une forme civique qui démasque le mensonge de n'importe quelle cité antithétique... L'assemblée n'est pas un parti politique ni un groupe d'intérêts particuliers. Mais il ne peut oublier que par grâce et par faveur elle est le monde renouvelé ; que la création, pas l'état est une théocratie ; et que la liberté dont tout le monde est doté par le créateur est quelque chose, en raison de nos propres choix, est enclin à aller de travers.⁶³

Traduction François PICART

⁶¹ Aidan Kavanagh décrit l'ensemble de ces célébrations dans son livre *On Liturgical Theology* (New York: Pueblo Publishing Company, 1984), 56-66.

⁶² *Ibid.*, 57

⁶³ *Ibid.*, 175.

La théologie publique est-elle vraiment publique ?⁶⁴

En essayant de donner du sens à l'explosion récente de toute une littérature en théorie politique et en morale sociale sur la « société civile »⁶⁵, il n'est pas difficile de ressentir ce que les amérindiens ont dû ressentir lorsque les européens ont commencé à parler, avec une certaine excitation, de la « découverte » de l'Amérique. La société civile apparaît avoir existé ici pendant tout ce temps, alors que le terme est invoqué, en particulier depuis la chute du mur de Berlin, comme représentant quelques possibilités nouvelles de revitalisation de la démocratie. L'origine du terme se trouve chez les Lumières en Écosse et chez HEGEL, mais il est réapparu avec une nouvelle vigueur dans les années 1970. Il désigne un espace qui est surtout public sans être politique au sens habituel du rapport direct avec l'État. La distinction entre État et société est vue par quelques éthiciens chrétiens en éthique sociale comme une découverte capitale parce qu'elle semble permettre à l'Église d'éviter une pure privatisation d'un côté, et le spectre constantinien d'une implication dans les affaires de l'État de l'autre. Punie pour avoir été mêlée à l'expérience du gouvernement, et cependant

⁶⁴ Publication originale dans William T. CAVANAUGH, « Is Public Theology Really Public?: Some Problems with Civil Society », *The Annual of the Society of Christian Ethics* 21 (2001), p. 105-23.

⁶⁵ Parmi plusieurs exemples, voir Andrew Arato, *Civil Society, Constitution and Legitimacy* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000); Benjamin R. Barber, "The Search for Civil Society," *The New Democrat*, no. 7 (March/April), 1995; Benjamin R. Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley : University of California Press, 1984); Harry Boyte, *Commonwealth: A Return to Citizen Politics* (New York : Free Press, 1989); Sara Evans and Harry Boyte, *Free Spaces: The Sources of Democratic Change in America* (New York : Harper & Row, 1986); Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge : MIT Press, 1996). For a history of the concept, see John Ehrenberg, *Civil Society : The Critical History of an Idea* (New York : New York University Press, 1999).

consciente de l'absence de tout christianisme privé dans le témoignage biblique et de sa tradition, l'Église cherche à s'exprimer clairement dans l'espace public sans paraître donner des coups de crosse.

Dans cet article, je vais esquisser deux voies (sur plusieurs, je m'empresse d'ajouter) par lesquelles le concept de société civile est couramment utilisé pour dessiner un espace où les chrétiens pourraient être « publics », puis faire quelques suggestions des problèmes posés par ces modèles. La première voie est celle par laquelle les avocats d'une « théologie publique » se sont appropriés, au plan théorique, le travail de John Courtney MURRAY. La seconde est celle par laquelle les écoles catholiques qui promeuvent la mission publique d'une éducation chrétienne, se sont appropriées l'application pratique du travail de Harry BOYTE sur la société civile. La première est davantage orientée vers une politique (*policy*) publique, la seconde vers la militance de la base. Cependant, en malgré les différences, je vais montrer que, bien que les deux cherchent à créer un espace pour l'Église qui est en même temps « publique » « et libre », aucun n'y parvient. Enfin, à la fin de l'article, je ferai des suggestions en direction d'une ecclésiologie publique plus adéquate.

1. Murray et ses amis

Dans les milieux catholiques, le père de la théologie publique est John Courtney MURRAY, qui a accordé une importance énorme à une distinction aiguë entre état et société. Selon MURRAY, cette distinction prend sa source dans la distinction médiévale entre, d'un côté, l'*imperium*, et de l'autre, l'*ecclesia*, par laquelle il désigne la totalité de la chrétienté, ou *christianitas*. Cette distinction reflète la distinction entre le temporel et le spirituel. Puisque l'*Imperium* a joué un rôle limité dans la chrétienté médiévale, le régime constitutionnel américain établit les limites de l'État⁶⁶⁶. Dans la pensée de MURRAY, l'État n'est rien d'autre qu'une partie limitée de la société, la partie responsable du respect de l'ordre public et de

⁶⁶⁶ John Courtney Murray, SJ, "The Problem of Religious Freedom," in *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*, ed. J. Leon Hooper, SJ (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 144. Murray ne semble pas traiter le problème de transposer la réalité holistique et homogène que désigne le terme "société" de l'enchevêtrement complexe des loyautés personnelles qui constituait la chrétienté médiévale.

l'administration politique. L'importance de cette distinction sert à définir un espace libre au-delà de l'emprise de l'État, un espace que les théoriciens contemporains appellent la « société civile ». MURRAY le dit à sa manière : « En général, " société " désigne un espace de liberté, personnelle et institutionnelle, là où " État " désigne un espace où les pouvoirs publics peuvent légitimement exercer le pouvoir de coercition. » Dénier cette distinction revient à épouser la notion de gouvernement totalitaire. »⁶⁷

Par égard pour la paix civile, la religion est exclue de l'État mais autorisée à prospérer dans l'espace public restant défini par la société civile. Ici, les différentes « conspirations » religieuses, comme il les appelle, pourraient se rencontrer sur un terrain commun et débattre publiquement dans le langage – pas celui de la théologie, qui tend à diviser les conspirations les unes des autres – mais celui de la loi naturelle, le langage de la raison froide et sèche. MURRAY pensait que la loi naturelle n'avait pas de présupposés théologiques ; bien plutôt, elle fournit la possibilité d'un discours raisonné entre les religions et même avec cette « conspiration » qui ne reconnaît absolument pas Dieu.⁶⁸ Sous-jacent à ce discours raisonné, et procédant en partie de lui, il y a une philosophie publique ou un consensus public.⁶⁹ Ce consensus n'est pas la somme des opinions publiques ou des intérêts individuels, mais s'appuie sur certaines vérités qui structurent le système politique des États-Unis ; « Nous tenons à ces vérités » parce qu'elles sont vraies.⁷⁰ Ce consensus n'élimine pas le conflit, mais sert plutôt de base acceptée sur laquelle les conflits sont théoriquement résolus.

Pour mon propos, il est important de voir que selon MURRAY, ce consensus agit pour maintenir les barrières qui opèrent la distinction entre l'État et la société civile. En premier lieu, la société est libre de toute coercition précisément parce qu'il existe règles du discours communément acceptées qui sont intégrées à la proposition américaine et qui font partie de

⁶⁷ *Ibid.*, 144-5.

⁶⁸ Murray, "The Origins and Authority of the Public Consensus" in *We Hold These Truths*, 109-23.

⁶⁹ Murray utilise les termes comme synonymes, disant que "public philosophy" souligne l'objectivité du contenu là où "consensus" souligne une conviction subjective. Murray, "Two Cases for the Public Consensus: Fact or Need" in *We Hold These Truths*, 79.

⁷⁰ Murray, "The Origins and Authority of the Public Consensus," in *We Hold These Truths*, 98-106.

l'expérience américaine. Un discours raisonné garantit qu'une conversation publique aura lieu sur la base de la persuasion et non de la coercition. En second lieu – et ceci est rarement relevé dans la pensée de MURRAY – ce consensus maintient une nette distinction entre société civile et activité économique. MURRAY reconnaît la puissance et l'omniprésence des forces économiques contre lesquelles ni l'État, ni l'Église, ni la famille, ni les individus ne sont protégés. Cependant, c'est précisément l'idée du « consensus public » qui nous sauve du pouvoir arrogant des entreprises et des forces économiques. Murray reprend son explication du « consensus public » à Adolf BERLE, qui attribue à ce consensus, la relative liberté dont jouit l'Amérique par rapport aux abus du pouvoir économique. « La protection ultime des individus ne repose pas dans le jeu des forces économiques dans des marchés libres, mais dans un ensemble de jugements de valeur si largement acceptés et profondément maintenus aux États-Unis que l'opinion publique peut se mobiliser pour une action politique quand il est nécessaire d'empêcher le pouvoir de violer ces valeurs. »⁷¹ A travers le consensus public, l'État est mobilisé dans sa fonction coercitive pour maintenir le pouvoir économique, sans que pour autant l'État ne franchisse les frontières de son propre pouvoir. État, société civile et travail sont tous séparables à l'intérieur de sphères semi autonomes, mais interdépendantes.

Des commentateurs contemporains du projet de MURRAY ont repris sa distinction de l'État et de la société comme étant centrale. Par exemple, dans la conception de la démocratie de Richard John NEUHAUS, il est crucial qu'il y ait plusieurs acteurs différents dans « l'espace public ».

L'État est un acteur parmi d'autres. Indispensable à cet accord sont les acteurs institutionnels tels que les institutions religieuses, qui revendiquent pour elles le sens de l'ultime ou du transcendant. Les multiples acteurs de l'espace public – gouvernement, entreprises, éducation, communications, religion – sont là pour se défier, se contrôler et se faire concurrence les unes avec les autres.⁷²

Les Églises prennent alors leur véritable place comme institutions publiques sans implication directe dans le pouvoir coercitif exercé par

⁷¹ Adolf Berle, quoted in Murray, "The Origins and Authority of the Public Consensus," 101.

⁷² Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1984), 84.

l'État, créant des enchevêtrements qui avaient eu des conséquences désastreuses dans l'histoire de l'Occident.⁷³ Comme un autre disciple de MURRAY, George WEIGEL, le dit

Ceux qui entrent dans l'espace public ont un droit à parler de conviction religieuse. Mais ceux qui revendiquent un droit à parler assument la responsabilité de parler de telle manière qu'ils puissent être entendus... Concrètement, cela signifie « traduire » des déclarations ou des arguments connotés moralement ou religieusement dans des concepts et un langage qui puisse être entendu et contesté par les concitoyens de différentes confessions.⁷⁴

Ceci résulte de la définition que WEIGEL donne de « public » comme : « compréhensible par tous ».⁷⁵

Tous les commentateurs de MURRAY n'approuvent pas le bannissement du langage théologique de l'espace public. Par exemple, dans leur livre *The fullness of Faith*, Michael et Kenneth HIMES ont plaidé pour que la théologie ait une portée publique, même si c'est à certaines conditions. Selon les HIMES, clarifier la distinction entre l'État et la société ne doit pas obscurcir le fait qu'il y a interpénétration entre les deux. Le reconnaître demande également de reconnaître que les gens qui agissent dans la sphère de l'État le font en ayant été formé par la religion.⁷⁶ Cette formation s'inscrit en premier lieu dans les cœurs et les esprits des croyants qui, bien qu'agissant publiquement, ont été façonnés dans leur « ethos culturel » (*basic orienting attitudes*) par des symboles explicitement religieux. En outre, les HIMES souhaitent autoriser l'utilisation du langage théologique dans le forum public, même si les auditeurs ne partagent pas la foi de l'orateur. Bien que le débat public au sein de la société civile doit reposer sur un consensus de tous qu'ils soient croyants ou non, sur ce qui peut être considéré comme raisonnable, les croyants ne devraient pas s'effaroucher à l'idée d'utiliser des symboles religieux, tels que la Trinité,

⁷³ *Ibid.*, 116-17.

⁷⁴ George Weigel, *Catholicism and the Renewal of American Democracy* (New York: Paulist Press, 1989), 116.

⁷⁵ *Ibid.*, 115.

⁷⁶ Michael J. Himes and Kenneth R. Himes, OFM, *The Fullness of Faith: The Public Significance of Theology* (New York : Paulist Press, 1993), 14-15.

avec l'espoir qu'ils puissent communiquer quelque chose d'universel même à ceux qui rejettent l'origine religieuse de tels symboles. Ici, les HIMES reprennent à David TRACY le concept de « classic », défini comme « un phénomène dont la signification toujours en excès, résiste à toute interprétation définitive. »⁷⁷ Avec un tel concept de « classic » dans l'art ou la religion par exemple, même celui qui n'est pas initié est sujet à la transmission d'une part de vérité qui est par conséquent une vérité publique. Les HIMES adoptent aussi la suggestion de TRACY de concentrer son attention sur les effets d'une telle vérité plus que sur ses origines non publiques dans la doctrine d'une religion particulière.⁷⁸

La théologie a ainsi une importante contribution à apporter à la vie publique d'une société. Néanmoins, en se déplaçant de la société vers l'État, « l'ethos culturel » que les symboles théologiques suscitent, doit être traduit en politique publique par le biais de l'éthique sociale, c'est-à-dire les théories de la justice, de l'État, etc., qui ne peuvent pas dériver directement de la théologie ; « la théologie publique est séparée de la politique publique par plusieurs marches »⁷⁹. La Trinité par exemple, doit d'abord être traduite en un concept de « relationalité » qui appartient à l'éthique sociale, puis en une affirmation d'un certain type de langage autorisé.⁸⁰ En théorie, le résultat est une théologie libre de fonctionner dans un sens pleinement public, mais cependant pas d'une manière qui cherche à imposer ses propres croyances aux autres. L'Église s'en tient à une attitude où elle forme les cœurs et les esprits, afin de les équiper pour la vie publique, mais l'Église reste bien sûr en dehors de tout accès au pouvoir coercitif de l'État, et la théologie reste sujette à la mesure de ce que la société considère comme « raisonnable. »

2. « Public Achievement »

Les modèles de MURRAY et ses disciples trop rapidement esquissés ici, dépendent du maintien d'un espace dans la société hors de la portée de l'État, cependant MURRAY et ses disciples partagent une tendance à voir cet

⁷⁷ David Tracy, cite dans *ibid.*, 16.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, 22-3.

⁸⁰ *Ibid.*, 55-73.

espace axé sur l'État. Une discussion libre se tient hors de l'État dans la société civile, cependant en dernier recours, un tel débat est orienté vers la mise en œuvre d'une politique publique. Bien que théoriquement limité, l'État est encore le moyen principal pour établir la justice. Ceci est le cas pour savoir si on pense d'abord au lobbying des militants de la justice sociale de la bureaucratie ecclésiastique mobilisés pour faire légiférer, ou bien aux efforts mobilisés pour toucher la « culture » dans sa globalité. Il est question de « l' » espace public (au singulier). Le « commun » auquel le « bien commun » se réfère est l'État-nation. « Le débat sur les soins de santé » concerne la législation au Congrès sur le système public de sécurité sociale, le contrôle des prix des médicaments prescrits, Medicare, etc.

Cependant, il y a un autre modèle de société civile qui commence à avoir un impact croissant dans les cercles chrétiens. Il partage avec les modèles de MURRAY et ses disciples, une insistance sur la création et le maintien d'espaces libres dans la société, hors du domaine direct de l'État. Cependant, à la différence des modèles de MURRAY et ses disciples, il ne met pas l'accent sur la politique publique mais sur le potentiel démocratique de la société civile elle-même. Une exemplification importante de ce modèle s'appuie sur les travaux de Harry BOYTE, un des principaux intervenants dans le débat sur la société civile. Depuis le Humphrey Institute de l'université de Minnesota, BOYTE s'est fait l'avocat du renouveau de la démocratie américaine à travers l'émancipation des groupes populaires de citoyens. En plus de ses publications considérables dans ce champ de recherche, BOYTE a aussi quelque chose d'un militant. L'un de ses efforts les plus marquants est appelé « *Public Achievement* », une tentative d'inculquer les vertus de citoyenneté aux enfants d'âge scolaire. « *Public Achievement* » a été très actif dans les écoles catholiques de ma région, et le bureau de justice sociale de l'archidiocèse vient de commencer à collaborer activement avec BOYTE pour utiliser « *Public Achievement* » comme moyen d'exercer les élèves des écoles catholiques à un usage public de l'enseignement social de l'Église catholique. Dans l'école catholique S. Bernard, « *Public Achievement* » a pris racine et a changé la culture de l'école. Tous les jeudis matin sont consacrés à « *Public Achievement* » en facilitant la participation de tous les élèves de chaque niveau. On a fait de St

Bernard un exemple national de la création d'une église catholique de démocratie et de justice sociale.⁸¹

Pour BOYTE, le terme « société civile » véhicule trois thèmes importants dans la théorie démocratique, tous dérivés des mouvements démocratiques récents aux U.S., dans le tiers monde, et tout particulièrement en Europe de l'Est au moment de la chute du communisme.⁸² Le premier est une appréciation renouvelée des types de pouvoir exercé tous les jours et de manière banale par des citoyens ordinaires. Il y a un petit mouvement pour briser l'attention dominante de la science politique sur la politique politicienne et électorale, à l'exclusion des prises de décisions qui se mettent en place dans des communautés concrètes. BOYTE a organisé son travail autour d'études de cas d'organisations communautaires.⁸³ Le second est l'importance des sources alternatives de pouvoir comme remparts contre l'État. Cela a longtemps été une tendance de la gauche, en particulier de penser en grand, de « voir comme un État », selon le titre du livre récent de James SCOTT.⁸⁴ La « société civile » est devenue un concept dynamique pour les mouvements de 1989 qui ont renversé, depuis l'intérieur, les régimes totalitaires. Le troisième est une appréciation de la nature libre et sans contrainte des prises de parole dans les fondements des communautés de volontaires. BOYTE and Sarah EVANS ont exploré l'étude de ce qu'ils appellent « espaces libres », définis comme des « jonctions entre vies privées et grandes organisations, où les gens peuvent

⁸¹ Harry Boyte, Nancy Kari, Jim Lewis, Nan Skelton, and Jennifer O'Donoghue, *Creating the Commonwealth: Public Politics and the Philosophy of Public Work* (Dayton, OH: Kettering Foundation, n.d.), 18.

⁸² Harry C. Boyte, "Off the Playground of Civil Society," *The Good Society* 9, no. 2 (1999), 1, 4.

⁸³ Boyte's book *Citizen Action and the New American Populism*, co-authored with Heather Booth and Steve Max (Philadelphia: Temple University Press, 1986) est constitué Presque entièrement de telles études de cas. Boyte's *CommonWealth: A Return to Citizen Politics* (New York: Free Press, 1989) mélange de telles études de cas avec une théorie démocratique plus générale.

⁸⁴ Voir James Scott, *Seeing Like a State* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998). Le travail précédent de Scott' inclut un livre fascinant intitulé *Weapons of the Weak*, une étude sur les moyens ordinaires des pauvres de résister au pouvoir, lesquels impliquent l'inertie (*foot-dragging* – litt.: traîner les pieds), fausse soumission, sabotage, et un type de soulèvements révolutionnaires qui ne sont pas des plus dramatiques.

agir avec hauteur de vue, indépendance d'esprit et vision de l'avenir. En général, ce sont des associations basées sur le volontariat avec un caractère relativement ouvert et participatif» parmi lesquelles on compte de nombreuses organisations religieuses, des clubs, des groupes d'entraide, etc.⁸⁵ On distingue l'Église noire comme une organisation autonome qui a permis, à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Amérique, une réelle possibilité d'expression libre qui s'est opposée à la culture dominante. Pour BOYTE, de telles organisations ne sont pas simplement importantes pour leur bien propre, mais en tant que semences des mouvements démocratiques, leur impact est beaucoup plus grand. Le mouvement des droits civiques, initié dans l'Église noire, est pour BOYTE, un paradigme particulièrement important de « renouveau démocratique »⁸⁶

Par conséquent, plutôt que de s'attacher au débat public en tant qu'il est contrôlé par l'État, BOYTE veut encourager le renouveau démocratique tel qu'il surgit de l'action des communautés locales. Cependant, ceci étant dit, BOYTE critique ceux qu'il appelle « voluntarists », qui ne situeraient la citoyenneté active que dans des organisations basées sur le volontariat. Pouvons-nous sérieusement espérer confronter le pouvoir aux « volontaires », demande clairement BOYTE ?⁸⁷ Ici, BOYTE critique des théoriciens tels que Benjamin BARBER qui définissent la « société civile » (comme MURRAY) à la fois contre le gouvernement et l'activité économique. Pour BARBER, la société civile est une sorte de refuge contre la contrainte de l'État et le consumérisme du marché, une position que BOYTE considère comme fataliste.⁸⁸ Selon BOYTE, le renouveau démocratique ne doit pas rester confiné dans des « espaces libres », mais il doit défier les organisations tels que l'État ou les entreprises. Capitale pour ce défi, il y a l'idée de « *public work* », que BOYTE et Nancy KARI définissent comme

⁸⁵ Sara M. Evans and Harry C. Boyte, *Free Spaces: Sources of Democratic Change in America* (New York: Harper & Row, 1986), 17-18.

⁸⁶ *Ibid.*, 26-68.

⁸⁷ Boyte, "Off the Playground of Civil Society," 4-5.

⁸⁸ *Ibid.*, 4-5. For Barber's position, see his *A Place for Us: How to Make Society Civil and Democracy Strong* (New York: Hill and Wang, 1998). Habermas likewise writes of the "self-limitation of civil society" to those spheres outside of the economy and the state, since both state bureaucracies and markets are now too complex to be directed by democratic processes; see Habermas, *Between Facts and Norms*, 366-73.

« une sorte de travail qui comporte une dimension publique (c'est-à-dire, un travail avec des objectifs publics, travail réalisé par une personne publique, travail dans un cadre public) aussi bien que les activités ou les produits eux-mêmes. »⁸⁹ En brouillant les lignes entre « public » et « travail », BOYTE et KARI espèrent renouveler le sentiment que l'Amérique n'est pas construite à partir de l'épargne-temps de volontaires, mais qu'elle est le résultat du travail quotidien des américains. Le lieu de travail est revendiqué comme un espace potentiellement public et ce qui est habituellement considéré comme public est attribué au travail des citoyens ordinaires, et pas simplement aux activités de la lointaine bureaucratie de l'État.

BOYTE critique aussi ceux qu'il appelle « moralistes », qui rejettent la responsabilité de la dégradation de la pratique démocratique non pas sur le gouvernement ou sur l'économie, mais sur le déclin de la moralité et le manque de responsabilité personnelle. Pendant que BOYTE se fait l'avocat du renouveau d'un sens citoyen de la propriété à l'égard de ce qui est public, il croit qu'il est erroné de critiquer les citoyens pour ce qui ne fonctionne pas dans la démocratie américaine. Ce qu'il manque aux réflexions moralistes selon BOYTE, c'est une analyse sérieuse des raisons pour lesquelles les américains se sentent impuissants, et les forces écrasantes du gouvernement et du marché qui produisent de la passivité chez les américains.⁹⁰ Mettre en pratique la société civile, c'est inévitablement parler en termes de pouvoir. Sur ce point, BOYTE serait peut-être critique envers l'insistance des disciples de MURRAY à réfléchir sur le pouvoir. Encore que BOYTE lui-même mette l'accent sur la construction du consensus, lequel émerge de la confusion de la lutte pour le pouvoir, et non de quelque forum aride d'un raisonnement public.

« *Public Achievement* », maintenant mis en œuvre dans les écoles catholiques, est un lieu où la théorie rencontre la pratique dans le travail de BOYTE. L'objectif déclaré est d'éduquer les jeunes « à penser et agir en tant

⁸⁹ Harry C. Boyte and Nancy N. Kari, *Building America: The Democratic Promise of Public Work* (Philadelphia: Temple University Press, 1996), 202.

⁹⁰ Boyte, "Off the Playground of Civil Society," 5-6. Boyte has in mind especially *A Call to Civil Society: Why Democracy Needs Moral Truths*, statement put out in the summer of 1998 by the Council on Civil Society, chaired by Jean Bethke Elshtain. The statement had a wide range of signatories, from Cornel West to Republican Senator Dan Coats of Indiana.

que citoyens »⁹¹ L'école St Bernard a adopté le thème « Éduquer des citoyens catholiques pour le XXI^e siècle »⁹² La méthode consiste à les enrôler dans un « *public work* », ici défini comme « le difficile, persévérant effort pour travailler avec un groupe de personnes différentes afin de résoudre des problèmes publics et apporter une contribution durable pour façonner et créer nos communautés et plus largement le monde. »⁹³ Guidée par un conseiller, une équipe de jeunes décide de s'atteler à un problème, puis passe à l'action. Des exemples de questions s'étendent du parc pour les planches à roulettes, au racisme dans la communauté, à la politique américaine sur les espèces animales menacées ou les travailleurs sans papiers.⁹⁴ Les actions consistent à en appeler aux autorités concernées, à écrire des lettres, à collecter des fonds, développer des projets de sensibilisation communautaire, et autres activités.

Une théorie de la société civile est induite dans cette pratique, et « *Public Achievement* » est centrée sur le fait d'inculquer cette théorie et de développer des « identités publiques » chez les jeunes. Des sessions hebdomadaires de débriefing offrent une réflexion sur les concepts fondamentaux de « *Public Achievement* », tels que « *cocreation of learning, public work, self-interest, et power* ». ⁹⁵ La démocratie est définie comme « travail du peuple »⁹⁶, pas simplement le travail des professionnels de la politique. En outre, la démocratie signifie « davantage que le droit du peuple à participer à la gouvernance, elle signifie que tout le monde détient le pouvoir et peut l'exercer pour créer notre monde commun »⁹⁷. La liberté est définie comme la capacité des individus à « choisir leur vie et leurs buts sans être entravés par les autres », bien qu'il soit reconnu comme possible

⁹¹ *Building Worlds, Transforming Lives, Making History: A Guide to Public Achievement*, 2nd ed. (Minneapolis: Center for Democracy and Citizenship, 1998), 1. This is the training manual for coaches and participants in Public Achievement.

⁹² Boyte, et al., *Creating the Commonwealth*, 23.

⁹³ *Building Worlds, Transforming Lives, Making History*, 1.

⁹⁴ Les élèves et les enseignants de St. Bernard ont été cités en exemple par le gouverneur Jesse Ventura dans son discours sur l'état de l'État de 1999 pour la réalisation réussie d'une nouvelle cour de récréation.

⁹⁵ Boyte, et al., *Creating the Commonwealth*, 18.

⁹⁶ *Building Worlds, Transforming Lives, Making History*, 40.

⁹⁷ *Ibid.*, 23.

que l'autodétermination collective de la société puisse l'emporter sur l'autodétermination individuelle.⁹⁸

Ce dernier point est significatif. Aucun autre but particulier n'est donné que celui du renouveau de la démocratie américaine. L'accent est davantage mis sur le fait d'avoir affaire à une diversité des gens qui auront une diversité de buts. Le choix des questions dépend de l'autodétermination des participants.

Traditionnellement, les cours d'éducation civique se concentrent sur la politique institutionnelle... Ou le service de la communauté (par ex. aider ceux qui en ont besoin). Public Achievement part de ces approches en accordant une attention explicite à l'intérêt personnel des participants, et aux concepts de contribution publique dans un monde aux valeurs et aux cultures variées.⁹⁹

Comme cet extrait l'indique, l'intérêt personnel n'est pas défini étroitement. Un des thèmes fondamentaux de « *Public Achievement* » s'éloigne d'une approche de la politique basée sur ce que je peux/nous pouvons obtenir du gouvernement.¹⁰⁰ On fait prendre conscience au participant de « *Public Achievement* » qu'il existe tout un éventail d'intérêts depuis l'intérêt personnel jusqu'à une conception plus large de l'intérêt public. Néanmoins, on attire l'attention du participant sur l'importance des intérêts et on l'informe qu'un « principe fondamental du *public work* est qu'il est probable que les gens s'activeront d'autant plus sur un problème qu'ils penseront le dominer. »¹⁰¹ En ne fixant aucun but, « *Public Achievement* » doit reconnaître que l'intérêt personnel des individus et des

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Boyte, et al., *Creating the Commonwealth*, 14.

¹⁰⁰ *Building Worlds, Transforming Lives, Making History*, 39. Public Achievement se différencie de la "civics approach," qui se concentre sur les biens et services reçus du gouvernement, et de l'approche communautarienne qui peut se porter de façon trop étroite sur les intérêts et l'expérience d'un groupe relativement homogène. Sur la propre critique de BOYTE de "interest-organizing", voir son *CommonWealth*, 12-13.

¹⁰¹ *Ibid.*, 23. Self-interest apparaît comme étant un point de départ légitime pourvu qu'il en résulte une action à dimension publique. Ainsi *Public Achievement* à St. Bernard est décrit comme "une outil pour que les élèves agissent sur leur intérêt personnel dans le sens de l'intérêt public, grâce au travail qui les fait changer "; Boyte, et al., *Creating the Commonwealth*, 15.

groupes jouera un rôle clé dans le choix et l'approche des problèmes. Par conséquent, l'intérêt public émerge d'un processus d'élaboration d'un consensus à travers lequel on espère atteindre un accord sur les buts entre des gens divers aux intérêts variés¹⁰². En aucune manière, le consensus n'est soutenu par une forte conception de la vérité comme chez MURRAY.

3. Problèmes

Je suis entièrement d'accord avec l'effort d'imaginer un espace pour l'Église qui ne serait ni constantinien, ni privatisé. Il faut vraiment féliciter l'effort des HIMES de permettre à la théologie de sortir du ghetto du discours privé. Le projet de BOYTE va plus loin en évitant une problématique limitée à l'élaboration d'une politique publique. J'ai une profonde sympathie pour le souci populaire de BOYTE, son appréciation des Églises comme « espace libre » potentiel qui échappe à l'hégémonie de l'État. Les éducateurs chrétiens qui essaient d'utiliser les idées de BOYTE dans l'organisation de « *Public Achievement* » ont des ressources pour favoriser l'évolution du discours et de l'engagement politiques des Églises vers autre chose que des recommandations molles sur l'orientation du vote. Cependant je veux pointer quelques problèmes qui empêchent ces tentatives de donner une présence publique significative à l'Église.

Pour commencer, les disciples de MURRAY autant que BOYTE sont beaucoup trop réservés sur l'interpénétration de l'État et de la société. Dans ces deux modèles, la société civile apparaît comme un espace essentiellement libre hors d'atteinte des contraintes de l'État. Les courants du pouvoir vont de la société civile vers l'État, de telle sorte que le but ultime d'une organisation démocratique et d'un mouvement social – même chez BOYTE – est de généraliser l'impact de ces mouvements à travers l'influence exercée sur l'État. Le potentiel de chaque personne à limiter, contrôler, et utiliser l'État est souligné par l'habitude de ne pas se distinguer des approches « *civics* » que BOYTE critique. Bien que l'approche de BOYTE insiste sur le pouvoir plus que MURRAY qui met l'accent sur un consensus raisonné, néanmoins, le pouvoir a tendance à être imaginé comme se déplaçant dans une seule direction, de la société civile vers l'État.

¹⁰² *Ibid.*, 16.

Cependant, leur point de vue étant descriptif, je trouve leur conception de la société civile loin d'être convaincante. En effet, d'autres théoriciens du politique à commencer par HEGEL, ont esquissé le mouvement du pouvoir dans la direction opposée, de l'État vers la société civile. Pour HEGEL, les associations de la société civile prennent en charge une fonction éducative entre l'État et l'individu. La définition hégélienne de la société civile n'exclue pas le travail. Au contraire, la société civile est le lieu où le travail concret est transformé en travail abstrait, c'est-à-dire, où les forces de travail à l'état brut, sauvage sont reprises par les organisations de la société civile – telles que les syndicats, les écoles et les corporations – et domestiquées par égard pour l'intérêt de la société tout entière. Le travail, et tous les intérêts et buts individuels, doivent être passés au crible du projet éducatif de la société civile avant de pouvoir être complètement mis en œuvre, finalisé et universalisé dans l'État qui est « la réalité effective de l'Idée éthique »¹⁰³. Même s'il s'appuie sur la production et sur la famille, l'État n'est pas leur produit, mais selon HEGEL, il les précède plutôt et est leur véritable fondement.¹⁰⁴ Le travail, la famille et la personne elle-même ne deviennent « réelles », ne reçoivent d'objectivité que dans leur participation à l'État.

Michel FOUCAULT a montré avec une grande précision que ce que HEGEL considère l'Idéal est devenu une réalité menaçante. Les institutions de la société civile – le parti, le syndicat, l'Église, la prison – ont une fonction éducative ou disciplinaire qui réalise le projet de l'État¹⁰⁵. La surveillance est devenue une caractéristique généralisée de la société occidentale, une caractéristique qui fait un avec l'hégémonie de l'État mais sans dépendre d'un centre totalitaire pour faire respecter ses lois. La force de l'image du Panoptique chez FOUCAULT est précisément que l'auto-discipline devient la norme, renforcée par la fonction pédagogique des organisations apparemment libres de la société civile. Comme Michael HARDT le montre dans son essai « The Withering of Civil Society », la

¹⁰³ G.W.F. HEGEL, *The Philosophy of Right*, trans. T.M. KNOX (Oxford: Clarendon Press, 1952), §257. [NdT : Traduction de Robert DERATHE dans G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Vrin, 1982.]

¹⁰⁴ Ibid., §256.

¹⁰⁵ Voir par exemple Michel Foucault, *Surveiller et punir : La naissance de la prison*, Paris : Gallimard, pp. 197-229.

description la plus fidèle est de dire qu'on ne peut plus faire de distinction significative entre la société civile et l'État, les deux ayant fusionné dans un ensemble très vaste.¹⁰⁶ Par exemple, la régulation gouvernementale – la plupart du temps pour de bonnes raisons – touche toutes les facettes de la société et toutes les activités possibles. En outre, l'État est impliqué dans un bon tiers de l'économie U.S., et le gouvernement est de plus en plus vu comme un fournisseur bureaucratique de biens et de services dont le travail fondamental est de servir ses « clients », un fait que BOYTE lui-même regrette. En critiquant les « voluntarists » BOYTE reconnaît l'étendue atteinte par des espaces relevant de l'État, des affaires et de la société civile, qui en sont venus à se ressembler parce qu'ils ont été colonisés par la rationalisation du marché. Comme exemple désolant¹⁰⁷, il relève la culture d'entreprise de la mega-Église, qui met l'accent sur l'attraction de nouveaux membres en proposant un service spécialisé. Les idoles d'aujourd'hui ne respectent pas les divisions claires entre l'État, la société civile et l'économie, un point bien établi par Michel de CERTEAU.

Saisi dès son réveil par la radio (la loi de la voix), toute la journée l'auditeur traverse une forêt de récits, entre les journaux, la publicité et la télévision, lesquels, la nuit, délivrent de nouveaux messages sous la porte du sommeil. Plus que le Dieu que les théologiens du passé nous ont raconté, ces récits ont une fonction de providence et de prédestination : ils organisent à l'avance notre travail, nos célébrations – même nos rêves. La vie sociale multiplie les gestes et les modes de comportement marqués par les modèles narratifs : elle reproduit et enregistre continuellement les « copies » des récits.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Michael HARDT, "The Withering of Civil Society," *Social Text* 45, vol. 14, no. 4 (Winter 1995), 27-44.

¹⁰⁷ BOYTE, "Off the Playground of Civil Society," 5. Examples of the interpenetration of state and society can be multiplied. One that comes immediately to mind is the official encouragement given to corporate mergers by government "regulators." What debate there is over such mergers is conducted around the question, "Will this particular merger be good or bad for consumers?" People are defined as consumers, not citizens, by state management of the debate.

¹⁰⁸ Michel de CERTEAU, "Believing and Making People Believe" in Graham Ward, ed., *The CERTEAU Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 125.

Si cette interpénétration de l'État, de la société et de l'économie est le cas, alors les appels à l'idée d'un espace libre en dehors de l'État pourraient être insuffisants pour la création d'espaces véritablement alternatifs. En effet, un projet comme « *Public Achievement* » peut être vu comme accomplissant le type de rôle éducatif ou disciplinaire que HEGEL et FOUCAULT imaginent pour les organisations de la société civile. Par exemple, la définition de la liberté de « *Public Achievement* », inclut une anthropologie qui autorise l'assimilation au capitalisme démocratique, mais pas si facilement une anthropologie chrétienne dans laquelle les buts d'une personne ne sont pas choisis mais donnés par Dieu. Puisque les « identités publiques » des jeunes chrétiens sont formées pour être citoyens de l'État-nation, on peut peut-être pardonner à ces même étudiants d'oublier qu'en raison de leur baptême, leur « citoyenneté est dans les cieux », comme Paul le dit au Philippiens (3,20), et que leurs concitoyens sont des saints, comme la *Lettre aux Éphésiens* le rappelle (2,19). Autrement dit, il est difficile de concevoir une Église comme un « espace libre » lorsque notre autodiscipline a été formée à éviter tout langage public chrétien, même dans nos propres écoles.

Chez des disciples de MURRAY et chez BOYTE, le prix à payer par l'Église pour être admise dans le « public » est une soumission de sa part de vérité au tribunal de la raison publique, une auto-discipline du discours chrétien. Dans l'exemple de « *Public Achievement* », les buts chrétiens, particuliers, – tels que un soin particulier pour les pauvres avant toute considération pour ses intérêts personnels – sont assujettis à une recherche purement procédurale d'un consensus entre une diversité de buts, parmi lesquels aucun ne peut revendiquer une justification plus grande que celle d'être un choix guidé par son intérêt personnel. Le théoricien Romand COLES critique le pragmatisme de BOYTE pour sa propension – contrairement aux intentions de BOYTE – à dénier aux positions minoritaires et aux revendications impopulaires une quelconque part de vérité. Insister pour accorder ensemble plusieurs voix différentes peut favoriser un besoin de converger *prématurément* autour de buts communs. COLES argumente en disant que les propositions de changer les termes du discours politique qui semblent « absurdes » ou « sources de division » du courant majoritaire, sont menacées d'être réduites au silence. « Les politiques pragmatiques peuvent affaiblir l'écoute et favoriser l'intolérance agressive envers ceux qui

s'expriment à partir d'angles de vue ou avec des expressions inaccessibles à la plupart dans l'organisation, ou envers ceux que l'organisation met au centre. »¹⁰⁹ Ainsi, bien que BOYTE nous élève l'Église noire au rang de modèle d'« espace libre », on voit mal comment il pourrait faire reconnaître comme publiques les revendications scandaleusement vraies que certaines Églises noires pourraient vouloir faire, des revendications comme « Jésus est Seigneur, et pas simplement pour nous ». Cependant, un autre problème encore plus profond, est le fait que « *Public Achievement* », malgré ce qu'il revendique, présente comme donnée une finalité ultime : le renouveau de la démocratie américaine. Sur ce point on ne parle pas du tout de diversité des buts ; l'accomplissement de la démocratie américaine est simplement présenté comme le *telos* des actions individuelles et l'objet propre de la foi individuelle.

Au moins MURRAY est clair sur le fait que le consensus public n'est pas construit sur l'intérêt personnel, mais sur la vérité en tant qu'elle est donnée par Dieu. Néanmoins le projet des disciples de MURRAY expose l'auto-discipline avec laquelle l'Église est capable de faire des déclarations théologiques en public. La théologie doit être soumise à ce que le « public » considère comme raisonnable, le « public » étant compris en terme d'État nation. Les symboles chrétiens doivent être passés au broyeur à saucisses de l'éthique sociale pour ressortir comme une politique digeste pour le public. Cependant comme Tatal ASAD l'a montré, la religion en tant que système symbolique théoriquement détachable des communautés de disciples, est une invention moderne qui a facilité l'absorption de l'Église dans l'État moderne sécularisé. Pour les HIMES le rituel et le symbolique sont fondamentalement distincts des actions instrumentales ou pragmatiques. (Comme Clifford GEERTZ le soutient) les symboles chrétiens sont faits pour susciter des motivations qui deviennent alors traduisibles dans des actions accessibles à l'opinion publique. Les symboles chrétiens peuvent susciter des transformations en dehors de toute participation à une communauté de

¹⁰⁹ Romand COLES, "Toward an Uncommon Commonwealth: Reflections on Boyte's Critique of Civil Society," *The Good Society* 9, no. 2 (1999), 26. Comme exemples de formes de discours insuffisamment débattus, COLES cite «le soutien à une écologie non anthropocentrique, le droits des animaux, une soumission radicale à la répartition des genres [masculin/féminin], les défis aux pratiques politiques, économiques et culturelles par le point de vue des petites minorités ».

disciples. Cependant, comme ASAD le relève dans son travail sur les pratiques médiévales – en particulier les pratiques bénédictines – aucun rituel n’a été imaginé comme une activité distincte, séparée d’un ensemble complet de discipline et de fidélité chrétiennes. En effet, les symboles religieux ne sont jamais séparables des pratiques institutionnelles de discipline et de pouvoir ; c’est simplement que dans l’occident moderne, le lieu d’apprentissage de la discipline est devenu une société-état complexe, et l’Église a été essentiellement transformée en une association semi-privée de volontaires.¹¹⁰

La grande ironie de l’histoire, est qu’en essayant d’adapter l’Église pour qu’elle influence « le public » au lieu d’être tout simplement publique, le public a réduit l’Église à ses propres fins. La citoyenneté a remplacé la fidélité comme clé de la vie publique de l’Église. Depuis qu’elle a banni la théologie de la sphère publique, l’Église trouve difficile de s’exprimer théologiquement de manière satisfaisante, y compris dans ses propres rangs. Les courants du pouvoir qui allaient de l’Église vers le public se sont renversés, menaçant de submerger l’Église elle-même.

Il suffit de se demander combien de personnes trouvent la liturgie, les sacrements et la doctrine sans rapport avec le « vrai monde » des problèmes sociaux. La symbolique chrétienne flotte déglagée de l’Église, alors qu’elle est théologiquement une réalité sociale autonome. La symbolique chrétienne doit être traduite et remise à sa place pour éviter la ghettoïsation. Au contraire, dans la tradition chrétienne, la liturgie est plus qu’un générateur de symboles destinés à la consommation individuelle. Elle est comme l’étymologie grecque *leitourgia* le suggère – et malgré « *Public Achievement* » - le véritable « travail du peuple », l’*ergon* du *laos*. Lorsque la bénédiction de Dieu envoie l’Église rassemblée autour de l’autel, elle ne se contente pas de se disperser et d’être absorbée dans la société civile. La liturgie fait plus que générer des motivations intérieures pour être de meilleurs citoyens. La liturgie génère un corps, le Corps du Christ – l’Eucharistie fait l’Église selon les termes d’Henri de LUBAC – qui est par lui-même, un corps social *sui generis*, une présence publique irréductible à une association de volontaires de la société civile.

¹¹⁰ Talal ASAD, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1993), 27-54.

Comme ceci le suggère, je pense que le problème le plus profond posé par les deux modèles de société civile est leur ecclésiologie anémiée. Leur recherche d'une présence chrétienne publique qui n'est ni privée ni esclave de l'État surpasse les possibilités qu'à l'Église d'être un espace social signifiant. Il manque ici juste un simple sens augustinien que l'Église est elle-même un « espace » alternatif ou un ensemble de pratiques dont la citoyenneté est en quelque sorte en tension avec la citoyenneté de la *civitas terrena*. Pour AUGUSTIN, ce n'est pas l'*imperium* mais l'Église qui est la véritable *res publica*, la « chose publique » ; l'*imperium* a été dépossédé de la moindre revendication à être véritablement public à cause de son refus de faire la justice, en refusant de donner à Dieu ce qui lui est dû.¹¹¹ D'un autre côté, pour les modèles des disciples de MURRAY et de BOYTE, ce qui est public est cet espace délimité par l'État-nation. Entrer dans l'espace public revient à abandonner l'Église comme corps. Les chrétiens individuels, fortifié par leur « ethos culturel », peuvent entrer dans l'espace public, mais l'Église elle-même est retirée du tableau. L'Église est essentiellement une entité asociale qui ne fournit que des « motivations » et des « valeurs » pour l'action publique. Par conséquent les chrétiens doivent trouver ailleurs leur action politique et leur statut public, en choisissant parmi les options disponibles présentées par l'État-nation sécularisé. Si nous voulons devenir publics, nous devons prendre le langage de la citoyenneté. Quand les élèves catholiques prennent en charge la condition des travailleurs sans-papiers, on leur dit qu'ils deviennent « citoyens », alors qu'en réalité, ils ignorent que la véritable raison de la condition de ces travailleurs est le refus de leur donner la citoyenneté.

4. L'Église comme espace public

Que signifierait interpréter l'Église comme un espace public autonome ? D'abord nous devons préciser davantage ce que signifie « public ». En un sens j'ai utilisé le terme de manière négative pour dire « non privé », c'est-à-dire pas confiné à l'individu ou à la maison. Ce serait une erreur, cependant, d'accepter simplement la dichotomie du public et du privé comme c'est habituellement le cas. Dans la tradition chrétienne, la maison n'est pas simplement un espace privé, simplement *oikos*, en partie

¹¹¹ Saint AUGUSTIN, *La cité de Dieu*, XIX, 21-2.

parce que la maison est toujours ouverte à la communauté à travers la pratique de l'hospitalité (Lc 10,3-11), mais aussi parce que l'Église elle-même est une nouvelle « famille » qui rompt l'isolement de la vieille unité familiale. (Mc 3,20-35). Comme Jean-Paul II le dit dans sa *Lettre aux familles*, à travers l'Église, la famille s'ouvre à un espace « public » plus large, le plus large imaginable ; la famille est la « cellule fondamentale de la société » dont la tâche est d'étendre sa propre « communion de personnes » à la création d'une « civilisation de l'amour ». Jean-Paul II nous rappelle qu'étymologiquement, le mot « civilisation » vient de *civis*, ou citoyen, mais cette signification ne devrait pas être limitée à ce qui est habituellement compris par civique ou politique ; « La signification la plus profonde du terme « civilisation » n'est pas purement politique, mais appartient plutôt à la culture humaine. »¹¹²

L'Église apparaît alors comme un terme qui n'est ni une *polis*, ni *oikos*. La *Lettre aux Éphésiens* 2,19 utilise en même temps le langage du public et du privé : « Vous êtes concitoyens (*sympolitai*) des saints et aussi membres de la maison de Dieu. »¹¹³ Les premiers chrétiens ont emprunté le terme *ekklesia* ou « assemblée » de la cité-État, où *ekklesia* signifiait assemblée de ceux qui bénéficiaient de droits du citoyen dans une cité donnée. Ainsi, les premiers chrétiens refusaient le langage, disponible, de la corporation ou de l'association (par ex. *koinon*, *collegium*) et affirmaient que l'Église n'était pas rassemblée autour d'intérêts particuliers, mais s'intéressait à tout ; Elle était l'assemblée de la totalité. Et pourtant le tout n'était pas la cité-État ou l'empire, mais le peuple de Dieu. Comme Gerhard LOHFINK le relève, l'origine ultime de langage de l'*ekklesia* n'est pas le grec cité-état, mais l'assemblée d'Israël au Mt Sinaï. Dans le *Deutéronome*, l'assemblée fondatrice d'Israël au Mont Sinaï prend place en utilisant l'expression « le jour de l'assemblée »¹¹⁴. En utilisant le terme *ekklesia* l'Église s'est comprise comme le rassemblement eschatologique d'Israël. Dans ce rassemblement, à ceux qui par définition sont exclus de la

¹¹² Pope JOHN PAUL II, *Lettre aux Familles*, 13.

¹¹³ Voir Reinhard HÜTTER, "The Church as 'Public': Dogma, Practice, and the Holy Spirit," *Pro Ecclesia* 3, no. 3 (Summer 1994), 334-61.

¹¹⁴ Gerhard LOHFINK, *Does God Need the Church?: Toward a Theology of the People of God*, trans. Linda M. Maloney (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1999), 218-20.

citoyenneté de la *polis* et consigné à la *oikos* – les femmes, les enfants et les esclaves – on donne pleine participation grâce au baptême.

Le rassemblement d'Israël est rendu possible grâce à certaines pratiques énumérées, structurées par la *Torah*, et exclusivement orientée vers le culte de Dieu. Ce qui rend ces pratiques « publiques », c'est qu'elles n'excluent aucun aspect de la vie. Pour la Loi, il est clair que ce que chacun fait avec son argent, son corps, son voisin, et même ses excréments entrent tous dans le champ du culte de Dieu, et, combinées, toutes ces pratiques forment un corps social distinct. Dans l'Église, les pratiques liturgiques confessantes, le canon des écritures, l'hospitalité, le pouvoir de lier et de délier, l'exercice de l'autorité épiscopale, toutes constituent l'Église comme un corps public distinct.¹¹⁵ AUGUSTIN va au-delà en disant que l'Église est publique comme l'Empire romain est public, en soutenant cependant que l'Empire n'est pas du tout public parce que ses pratiques ne sont pas orientées vers le culte de Dieu. Une véritable *res publica* est basée sur la justice, laquelle doit inclure le fait de rendre son dû à Dieu en sacrifice car ce n'est que lorsque Dieu est aimé que les autres sont aimés selon une reconnaissance mutuelle des droits de chacun. Selon AUGUSTIN, la véritable chose publique est ainsi constituée par l'eucharistie, qui offre le véritable sacrifice à Dieu et transforme l'Église en corps du Christ.¹¹⁶

Après avoir discuté ce que signifie appeler l'Église « publique », nous avons aussi besoin de préciser ce que signifie appeler l'Église un « espace ». Une option serait ici de dresser une carte de l'état-nation en deux dimensions, puis de dessiner les frontières de l'Église sur cette grille. On pourrait dessiner ces frontières comme limitrophes des frontières de l'état-nation (théocratie), ou comme une île géographiquement isolée dans l'État-nation mais participant à sa vie (Amish), ou comme un espace dans la « société civile » qui est à l'intérieur des frontières nationales mais en dehors de l'appareil d'État (MURRAY). Ce que ces modèles ont en commun, c'est la carte, une figure formelle de lieux abstraits desquels la dimension temporelle a été supprimée.¹¹⁷ Placer l'Église sur une telle grille est un

¹¹⁵ HÜTTER, "The Church as 'Public.'"

¹¹⁶ St AUGUSTIN, XIX.21-3, X.6.

¹¹⁷ Michel de CERTEAU explique ce qui se passe quand la "trajectoire" (on devrait dire "pèlerinage") est remplacé par un quadrillage. La catégorie de « trajectoire » était censée évoquer un mouvement temporel dans l'espace, c'est-à-dire l'unité d'une *succession*

phénomène étrangement moderne. Dans la théologie médiévale, le temporel indiquait un temps entre les première et seconde venues du Christ, pendant lequel le bras armé de l'autorité civile, sous la tutelle de l'Église, était « temporairement » nécessaire. On n'a pas besoin d'adhérer aux arrangements constantiniens de la chrétienté médiévale pour regretter le fait que dans la modernité, le temporel est devenu non pas un temps mais un espace, un royaume ou une sphère, lequel est habituellement situé *en dehors* du royaume spirituel occupé par l'Église.

Il existe un concept d'espace plus riche dans l'œuvre du jésuite sociologue Michel de CERTEAU. CERTEAU oppose le « lieu » de la carte avec « l'espace ». Le « lieu » désigne un ordre stable dans lequel les éléments rangés à leur place, l'un à côté de l'autre, deux choses ne pouvant occuper la même place. La carte produit un lieu par le biais d'une grille abstraite en deux dimensions produite par l'observation, permettant la surveillance et le contrôle d'un territoire particulier. Après le 15^e siècle, des cartes ont progressivement remplacé les itinéraires, qui avaient décrit voyages et pèlerinages en termes d'actions prescrites en différents points (passer la nuit ici, prier dans ce sanctuaire, etc.) De tels itinéraires ne décrivent pas des « lieux » mais des « espaces ». Un espace prend en compte le vecteur temps de telle sorte que différents espaces sont créés par l'ensemble des mouvements et des actions menés en eux. L'espace est produit par les opérations accomplies par les gens en ces lieux, en utilisant des choses de manière différente avec des objectifs différents. Selon CERTEAU ce sont les récits qui « organisent les jeux de rapports changeant que les uns [les espaces] entretiennent avec les autres [les lieux]. »¹¹⁸ Par exemple, les récits racontés dans les livres d'histoire (« *Destinée manifeste* ») et par les

diachronique de points parcourus, et non pas la *figure* que ces points forment sur un lieu [W. Cavanaugh utilise ici le terme "space" (NdT.)] supposé synchronique ou achronique. En fait, cette « représentation » est insuffisante, puisque précisément la trajectoire se dessine et que le temps ou le mouvement se trouve ainsi réduit à une ligne totalisable par l'œil, lisible en un instant : on projette sur un plan le parcours d'un marcheur dans la ville. Si utile que soit cette « mise à plat », elle métamorphose l'articulation *temporelle* des lieux en une suite *spatiale* de points. Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien*. Paris : Gallimard, coll Folio Essais 146, 1990, 58.

¹¹⁸ *Ibid.*, 118. Voir 34-42, 115-130. Cf. Michel de CERTEAU, *Ibid.*, 174. Voir 57-68, 170-191.

journaux télévisés du soir induisent la croyance en un territoire national, lequel mobilise certaines actions telles que la participation à la guerre. D'un autre côté, les récits racontés par les amérindiens pourraient se représenter l'espace complètement autrement, et engager d'autres actions. En termes théologiques, on peut considérer le travail de CERTEAU comme une glose de la conception augustinienne des deux cités. Elles ne coexistent pas l'une à côté de l'autre sur une grille territoriale, mais sont formées à partir du récit des différentes histoires au sujet des fins dernières, et en utilisant les faits et gestes de différentes façons.

La liturgie eucharistique peut être comprise comme ce que CERTEAU appelle un « récit d'espace », une opération accomplie en lieu et place – en l'espèce par Dieu avec une participation humaine – qui produit une représentation différente de l'espace. La liturgie n'est pas un symbole à « lire », sa signification n'est pas détachée formellement de ses signes, intériorisée par les individus et clandestinement détournée en « attitudes » et en « valeurs » dans un autre espace extérieur à l'église. De la même manière que manger et boire ensemble est insuffisant pour symboliser une famille, mais aide à constituer une famille, de la même manière, manger et boire le corps et le sang du Christ transforme les participants en un corps qui possède une dimension sociale. C'est la raison pour laquelle, la discipline de la communauté chrétienne a dès le départ pris la forme de l'excommunication ; participer ou ne pas participer à la table trace la limite spatiale de la communauté rassemblée autour de la table.

David SCHINDLER utilise le repas préparé à la maison pour illustrer comment la famille est une pratique différente de l'espace. Le repas préparé à la maison est, comme tel, une économie différente, dit SCHINDLER, celle qui *transforme* des objets matériels et qui reconfigure l'espace et le temps. De peur que ceci soit vu comme une pratique désuète et strictement privée, SCHINDLER décrit comment le chrétien est appelé à élargir cet espace en cercles toujours plus grands ; La tâche de l'Église est de « domestiquer » le monde, d'apaiser les sans-domicile-fixe et l'anomie de la condition moderne en élargissant la « communauté de personnes » qui existe dans la famille –

et qui reflète la vie trinitaire – au monde entier. L'Église fait ceci en accomplissant des actions sur les faits et les gestes, l'espace et le temps.¹¹⁹

Parler de l'Église comme un espace public signifie alors que les chrétiens accomplissent des histoires qui transforment la manière dont l'espace est configuré. « L'histoire spatiale » de référence est celle de la formation du Corps du Christ dans l'Eucharistie. Imaginez si les étudiants chrétiens, tels que ceux qui sont impliqués dans *Public Achievement*, avaient été habitués à voir les autres non pas à travers les lunettes de l'intérêt personnel mais comme des frères du corps mystique du Christ ? Pourquoi ne pas leur dire qu'en agissant sur la situation critique des travailleurs sans papiers, il ne sont pas en train de renforcer les frontières du territoire national définies par la « citoyenneté », mais qu'ils construisent le corps du Christ, lequel transcende ces frontières, et auquel tous – chrétiens ou pas – participent ? Cette approche partage avec BOYTE le souci de passer de l'image d'un « espace public » unitaire à la reconnaissance des multiples espaces libres qui n'en sont pas moins réellement publics. Loin d'être un repli sur soi, cette approche défend la pleine publicité des convictions chrétiennes les plus fondamentales. Plus encore, la nature internationale de l'Église défie l'étroitesse sectaire de l'État-nation dont la citoyenneté s'arrête à la frontière.

Considérer sérieusement l'Église comme un « espace libre » signifierait davantage qu'encourager les chrétiens à chercher le public ailleurs. Le travail de BOYTE suggère de façon utile que nos imaginations se sont limitées à se concentrer de façon étroite sur un forum public contrôlé par l'État. Par exemple, quand les chrétiens abordent la création et utilisent les biens matériels, nous avons été habitués à penser en termes de « politique économique », qui désignent les échanges au sein de la société civile et de l'État sur les banques, la Réserve fédérale, les sociétés, les syndicats, le Congrès et tout ce qui est impliqué dans la manière dont l'État doit gérer ou ne pas gérer les flux financiers, les impôts, les tarifs, etc. Lorsqu'elle est encadrée par ces termes, la seule réaction responsable semble être le lobbying. Dans certaines circonstances, le lobbying – ou mieux, le « witnessing » – peut être utile. Cependant, le dialogue le plus

¹¹⁹ David L. SCHINDLER, « Homelessness and the Modern Condition : The Family, Evangelization, and the Global Economy », *Logos* 3, no. 4 (Fall 2000), 34-56.

fécond avec ceux qui sont hors de l'Église, est celui qui se noue à travers des pratiques concrètes qui n'ont pas besoin de traduction dans un langage prétendument neutre pour être comprises. Une réponse significative consisterait à créer des espaces dans lesquels des histoires alternatives sur les biens matériels seraient racontées, et des formes alternatives de vie économique seraient rendues possibles. Par exemple, dans ma région des églises ont commencé à établir des relations avec des fermes CSA (community supported agriculture). Dans les fermes CSA, une communauté se constitue en achetant au moment des semailles, des parts de la production d'une ferme, partageant, ainsi, les risques liés à l'activité agricole. La communauté est invitée à participer au travail de la ferme et reçoit le bénéfice de sa production. D'une manière concrète et significative, l'imagination de la mondialisation est court-circuitée et remplacée par un espace économique alternatif qui donne la priorité aux relations interpersonnelles, à la responsabilité communautaire, qui donne un revenu décent aux fermiers, et permet une gestion directe de la terre d'où vient notre nourriture.

L'ironie implicite des modèles de société civile que j'ai examinés est que dans nos tentatives pour faire de la justice sociale et pour faire une théologie publique, en réalité nous avons confié l'Église à ce qui manque de pertinence pour ce qui est public. La théologie publique n'est simplement pas assez publique. Ce qui manque c'est la possibilité importante de défier de façon fondamentale le calcul ennuyeux de l'État et de l'individu, en créant des espaces alternatifs véritablement libres, des cités de Dieu pour aujourd'hui.

Traduction François PICART

