

# Bulletin d'Ecclésiologie

---

par **Jean-François Chiron**

*Université Catholique de Lyon*

- I. Traités et ouvrages fondamentaux (1-7)
- II. Théologiens (8-9)
- III. Droit canon et magistère (10-12)
- IV. Autour de la paroisse (13-19)

## II. Théologiens

---

- 8. **Nègre Pascal**, *Pour qu'il ait en tout la primauté. Jean Zizioulas et Walter Kasper, ecclésiologies en dialogue*, préface du cardinal Christoph Schönborn, « Cogitatio fidei » 306, Éd. du Cerf, Paris, 2018, 681 p.
  - 9. **Brison Sylvain**, *L'imagination théologico-politique de l'Église. Vers une ecclésiologie narrative avec William T. Cavanaugh*, « Cogitatio Fidei » 310, Éd. du Cerf, Paris, 2020, 348 p.
-

9. S. Brison publie la thèse qu'il a soutenue à l'Institut catholique de Paris, laquelle, sous le titre *L'imagination théologico-politique de l'Église*, propose un acheminement « vers une ecclésiologie narrative avec William Cavanaugh » : tel est le sous-titre de l'ouvrage, qui montre bien, non seulement son contenu, mais que celui qui le présente fait sien le propos de l'auteur étudié.

Brison montre comment Cavanaugh [C.] envisage les représentations du monde, et donc les actions qui y correspondent, à partir des « imaginations » qui les structurent et les déterminent. Ces imaginations s'expriment et se traduisent par des « récits », l'opposition fondamentale étant constituée par l'opposition entre l'imagination de l'État-nation, par essence violente, et l'imagination de l'Église, par essence eucharistique et donc non-violente. Au récit séculier de l'État moderne C. oppose le récit chrétien, qui fonde une autre manière d'organiser l'Église – le corps ecclésial – aussi bien que la société – le corps social – et permet d'envisager le temps, non plus comme une succession de moments, mais comme tendu vers un avenir eschatologique qui lui donne sens. Une théologie narrative peut seule rendre compte de ce qui est en jeu, mise en œuvre par une Église qui doit être perçue avant tout comme « corps », corps socialement situé et actif, corps suscité par le corps eucharistique, envisagé comme corps torturé (corps de Celui qui fut torturé), invitant à une non-violence radicale. C. plaide donc pour un récit exprimant « une imagination eucharistique qui forme le corps de l'Église comme un corps politique *sui generis* qui rend visible et opérante l'imagination du Royaume de Dieu ». L'eucharistie est donc la « politique alternative » qui s'oppose à celle de l'État, manifestant la conception chrétienne de l'espace et surtout du temps, dans une perspective non-violente. On sera stimulé par une vision « eucharistique » de la réalité ecclésiale, puisée notamment à des sources lubaciennes, et aux conséquences qui en sont tirées quant à la dimension « corporelle » de l'Église, corps tangible, social donc. On se confrontera avec fruit à la dimension « torturée » de ce à quoi renvoie l'eucharistie, de ce qu'elle manifeste, et donc, si l'on veut, de ce qu'elle est, s'opposant radicalement à toute forme de politique violente, et, a fortiori, fondée sur la torture.

C. vise donc à proposer une alternative à l'État libéral et au marché ; alternative énoncée dans un récit, expression d'une imagination créatrice (parce qu'interprétant le réel), et incarnée dans un corps social, l'Église. Le projet est ambitieux, et peut séduire par sa radicalité.

On espère ne pas avoir trop déformé un propos dont la cohérence est voulue, et dont S. Brison rend compte, dans un exposé soigneusement structuré. On appréciera notamment les chapitres consacrés à la « forme » du propos de C., notamment à une théologie mise en récit (P. Ricœur est évidemment, et justement, convoqué). On pourra s'interroger sur le rôle confié à l'imagination : sans doute est-il fait droit à ce qui constitue la source, pas purement rationnelle, des représentations du monde et des actions qui les traduisent, que ce soit dans la société ou dans l'Église ; est-on loin de la catégorie d'utopie, plus d'une fois convoquée ces derniers temps dans la pensée politique, et jamais évoquée ici ? (On relira avec fruit, de Paul Ricœur, sa conférence de 1967 *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, publiée et commentée par O. Abel et A. Romele, Labor et Fides, Genève, 2016.) On pourrait aussi faire valoir que H. Arendt, dans sa réflexion sur le mensonge et la violence, a vu dans l'imagination la source commune aussi bien de la possibilité de modifier les faits – la capacité d'agir – que de la négation délibérée de la réalité – la capacité de mentir – : son caractère profondément ambivalent (comme pour l'utopie) ne semble pas plus être envisagé par C. que par Brison.

S'agissant du fond du propos, c'est un aspect précis, et fondamental, de la pensée de C. qui peut interroger, à partir précisément de ce qui constitue le point de départ, et le cœur, de sa réflexion. Car, Brison y insiste, c'est bien le Chili du général Pinochet, avec sa pratique de la torture, qui fut à l'origine de la démarche intellectuelle de C., de par un séjour qu'il y fit alors. Sa vision de l'État, et de ce que l'Église doit être par rapport à l'État, se forma dans ce contexte, et semble bien s'être maintenue. Car l'État dictatorial et tortionnaire de Pinochet est, pour C., le modèle de tout État, de ce qu'il appelle « l'État-nation », dont les caractéristiques et les prétentions relèvent, fondamentalement, des mêmes paradigmes. La condamnation de l'un vaut donc condamnation de l'autre. Condamnation fondée sur une pratique, immorale car violente, et des prétentions dont le fond est de vouloir se substituer aux prétentions, celles-ci légitimes, de l'Église : l'État (toujours qualifié de « disciplinaire », ou de termes équivalents) prétend à une sacralité et à un statut de sauveur qui ne sont pas de son ordre – comme il prétend avoir pour justification la pacification de la société déchirée par les luttes religieuses, alors qu'il en va tout autrement.

Évidemment, il y a matière à condamner le cours des choses, qu'il soit politique (libéral) ou économique (ici, condamnation du marché, du consumérisme et de la mondialisation). C. est ainsi fidèle au vieux courant anti-libéral du catholicisme. Mais peut-on ouvrir une accolade derrière laquelle on place aussi bien l'État de Pinochet que l'État qui, malgré tout, se veut démocratique au sens libéral du terme, l'État du multipartisme, des élections libres, de la séparation des pouvoirs et de la liberté d'expression,

l'État, en France, du Conseil constitutionnel et du Conseil d'État? On a certes le droit de lire Michel Foucault; mais voir les choses uniquement sous un angle « disciplinaire », qui permet à l'A. de tout condamner au même titre, n'est-il pas osé? Du moins est-ce se donner, à bon compte, les moyens de condamner une dimension de la modernité.

On se demande si, pour C., l'État-nation n'est pas « violent » par essence que parce qu'il n'a jamais été chrétien, parce que son « récit », son « imagination », disons son projet, ne sont pas chrétiens. Et, de fait, C. ne promeut pas un retour à une forme d'État chrétien : c'est l'État qu'il récuse – tout en semblant admettre que, puisqu'il est là, il faut que les chrétiens « fassent avec » en développant une façon d'être corps dans la société, eucharistique et non violente. Dans les contextes sécularisés, et qui le resteront, qui sont les nôtres, le programme peut, sous son aspect politique, apparaître un peu court. De fait, on peut soutenir que C. est avant tout un ecclésiologue; s'il est un penseur de la dimension politique, c'est par réaction. Sa promotion du « vivre en corps ecclésial » n'a d'égalé que sa récusation de tout corps social séculier – quoi qu'il en soit des tempéraments apportés ici et là, qui ne touchent pas à l'essentiel du propos.

Brison évoque la question de fond, qui est, comme toujours, celle de la relation entre nature et grâce. C. se situe dans une perspective lubacienne, qui se refuse à opposer deux ordres de réalités, nature et grâce. Il récuse, à cet égard, les positions d'un Maritain, influent en Amérique latine, mais qui aurait contribué à cantonner l'Église chilienne dans une sphère religieuse, étrangère à l'État et donc passive devant ce qu'il fallait condamner. Mais, paradoxalement, la pensée d'un C. semble susciter les oppositions qu'il récuse sur le fond : un certain augustinisme est sans doute aussi le fondement d'une vision du monde radicalement pessimiste. Les dichotomies organisent la pensée, sur un mode négatif/positif : État/Église, monde/Église, violence/non-violence, torture/eucharistie, imagination de l'État/imagination de l'Église, temps séculier/temps religieux, récit séculier/récit chrétien, salut par l'État/salut par l'Église... En fait, mal/bien, sans nuances ni médiations. Il s'agit de « vivre selon la vie du Royaume *et non plus* [nous soulignons] selon les lois simplement humaines » : on est bien dans une alternative de principe, qui récuse le *et non seulement*; en ce domaine, la grâce ne saurait accomplir en purifiant : elle ne peut que se substituer, ou instaurer, autant que faire se peut, (la vie selon) un autre ordre de réalités. Il est vrai que l'eucharistie, modèle et source de toute vie sociale, est, radicalement, d'un autre ordre; elle apparaît ici comme un aérolithe de sainteté dans la violence du monde.

La question reste d'actualité : comment habiter les deux cités? On est heureux que C., dont Brison se veut le fidèle porte-parole, la porte sur le terrain de l'ecclésiologie. La réponse, avec tout ce qu'elle a de stimulant, ne laisse pas d'interroger.