

«L'Église comme communauté narrative en contexte pluraliste» «Clé épistémologique de la théologie de Stanley Hauerwas»

**Thèse en cotutelle
Doctorat en théologie**

Marc Fassier

Université Laval
Québec, Canada
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

et

Institut catholique de Paris
Paris, France

« L'Église comme communauté narrative en contexte pluraliste »

« Clé épistémologique de la théologie de Stanley Hauerwas »

Thèse en cotutelle

Doctorat en théologie –Philosophiae doctor (Ph. D)

Marc Fassier

Sous la direction de :

Gilles Routhier, directeur de recherche

François Moog, directeur de cotutelle

Résumé

Les stratégies libérales contemporaines cherchant à rendre effectif le lien social dans les sociétés démocratiques modernes à partir d'une raison publique partagée viennent interroger la place et la mission de l'Église. L'Église est questionnée sur le type de communauté qu'elle est pour rendre compte de l'originalité de la foi chrétienne et accomplir la mission qui lui incombe au cœur de l'histoire humaine à partir de la mort et la résurrection du Christ. Percevant les apories présentes dans la philosophie politique libérale contemporaine, Stanley Hauerwas entend penser théologiquement le type de socialité que l'Église apporte au monde comme signe de la réalité nouvelle du Royaume de Dieu en Jésus-Christ. Cette thèse envisage alors le lien d'un théologien moraliste à l'ecclésiologie à partir de la notion de récit. Car l'Église a pour mission de témoigner du récit eschatologique du Royaume au cœur du monde, récit qu'elle incorpore, réalise et met en acte dans toute sa vie et ses pratiques. L'approche narrative de la communauté chrétienne en contexte libéral vient renouveler la pensée ecclésiologique de l'Église comme sacrement en l'envisageant comme relative au monde dont la marque contemporaine est le pluralisme des options de vie et la méfiance théorique et pratique à l'égard des grands récits de sens. À l'idée fondationnelle de salut universel, si décriée aujourd'hui, Hauerwas nous permet d'envisager l'Église comme sacrement d'unification de nos vies individuelles et collectives à partir de la singulière identité narrative de Jésus-Christ incorporée dans des pratiques ecclésiales cohérentes et productrices de sens.

MOTS CLÉS

Ecclésiologie – Récit – Narrativité – Sacrement – Monde – Libéralisme – Théologie morale – Identité – Communauté – Langage – Politique – Incorporation – Eschatologie – Témoignage – Référent – Jésus-Christ – Pratiques – Société - Stanley HAUERWAS.

Abstract

The role and the mission of the Church has been questioned since modern liberal strategies started to seek to make social bonding effective in democratic societies through a shared public rationality leaving behind symbolic and narrative traditions. What kind of community is the Church in order to bear witness to the Christian faith and in so doing to be able to perform its mission through history? Stanley Hauerwas has pursued an ongoing critic of liberal political philosophy to think theologically the kind of sociality the Church bring to the world as a sign of the new era opened by the Death and Resurrection of Jesus Christ. This thesis considers the concept of story as the meeting point between moral theology and ecclesiology in Hauerwas' Notre Dame period. The Church's mission is to witness of the eschatological narrative, to embody, perform and enact this narrative in all its life and practices. A narrative approach of the Christian community in Liberal societies is able to develop an ecclesiology of the Church as Sacrament considering it as relative to a pluralistic world. This world today is characterized by a plurality of life choices and a deep practical and theoretical distrust with regard to the grand narratives. As opposed to a foundational idea of a universal salvation Hauerwas helps to think of the Church as a sacrament of unity for individual and social existences from the unique narrative identity of Jesus Christ embodied in coherent and meaningful church practices in the world.

KEY WORDS

Ecclesiology – Story – Narrative – Sacrament – World – Liberalism – Moral theology – Identity – Community – Language – Policy – Embodiment – Eschatology – Witness – Referent – Jesus-Christ – Practices – Society – Stanley HAUERWAS.

Table des matières

Résumé	II
Abstract.....	III
Table des matières	IV
Remerciements	XIV
Introduction Générale	1
Première partie : l'Église, priorité épistémologique d'un théologien moraliste.....	15
CHAPITRE 1. : Biographie intellectuelle d'un théologien méthodiste en contexte catholique	19
1.1. Naissance et développement d'une vocation de théologien	20
1.1.1. Des origines texanes modestes à la théologie en université	21
1.1.2. L'insertion ecclésiale d'un théologien universitaire.....	24
1.2. La rencontre entre l'université Notre Dame et l'enseignant-chercheur Hauerwas	26
1.2.1. Faire de la théologie à l'université Notre Dame au début des années 1970	27
1.2.2. Un style théologique occasionnel et pragmatiste	31
1.3. À la genèse d'une démarche théologique « occasionnelle » : le rapport de l'Église à la démocratie libérale	35
1.3.1. Le contexte politique comme lieu de discernement théologique	36
1.3.2. Église et groupes d'intérêts.....	40
1.3.3. Fondement théologique d'une posture ecclésiale en contexte libéral ...	42
Conclusion.....	47
CHAPITRE 2. : Le parcours théologique à Notre Dame : de la théologie morale à l'ecclésiologie	49
2.1. Vision et action morale : rencontre avec Iris Murdoch	50
2.1.1. Genèse et fondement de la notion de vision en théologie morale	51
2.1.2. Relecture ecclésiologique de la notion de vision.....	53
2.2. Identité et caractère au sein d'une tradition : rencontre avec Alasdair MacIntyre.....	54
2.2.1. Genèse et fondement de la notion de caractère en théologie morale.....	55
2.2.2. Le tournant communautaire et narratif de la notion de caractère	57

2.2.3.	Caractère et pratique communautaire	61
CHAPITRE 3.	: Le récit comme grammaire de l'action individuelle et communautaire	64
3.1.	Identité narrative et agir moral	66
3.1.1.	Récit et intentionnalité de l'agir	66
3.1.2.	Le rôle médiateur de l'intrigue de fiction.....	69
3.2.	Une grammaire chrétienne communautaire.....	71
3.2.1.	Une communauté porteuse de traditions vivantes	72
3.2.2.	Une communauté de langage.....	75
3.2.2.1.	Description et vie morale.....	76
3.2.2.2.	Forme de vie et communauté de langage	77
3.2.2.3.	Une conception apologétique fidéiste ?.....	79
3.3.	La « théologie narrative » de Hauerwas : L'Église comme référent du récit. 84	
3.3.1.	Rationalité narrative et épistémologie théologique	87
3.3.1.1.	Le mouvement de réhabilitation de la rationalité narrative.....	87
3.3.1.2.	Le positionnement de Hauerwas au sein de la théologie narrative. 90	
3.3.2.	Récit et contingence : porter un récit singulier à l'époque de la fin des métarécits.....	93
3.3.3.	L'Église, référent du récit chrétien de la Révélation.....	98
3.3.3.1.	Un récit vrai n'est pas un récit hégémonique	98
3.3.3.2.	Le référent du récit c'est l'Église	101
	Conclusion de la première partie	109
	Deuxième partie : L'Église au service du récit eschatologique du Royaume	112
CHAPITRE 4.	: L'Église, communauté façonnée par le récit de Dieu.....	116
4.1.	Autorité du récit : le récit canonique et son interprétation dans la vie de l'Église.....	117
4.1.1.	Église et récit canonique.....	118
4.1.2.	L'autorité de l'Écriture et la vie communautaire.....	121
4.1.3.	Une communauté interprétative du récit	123
4.1.4.	La pratique de la prédication et l'autorité du récit de Dieu	128
4.1.5.	Une subordination de l'Écriture à l'Église ?	134

4.2.	Contenu du récit : la forme organisée du récit de Jésus	137
4.2.1.	Le <i>discrimen</i> d'Hauerwas : l'insubstituable individualité de Jésus-Christ et sa réception dans l'Eglise	140
4.2.1.1.	Excursus méthodologique sur le rapport au récit biblique	140
4.2.1.2.	L'identité insubstituable de Jésus Christ	144
4.2.1.3.	La question de l'universalisation de cette figure particulière.....	148
4.2.2.	Le récit eschatologique du Royaume.....	149
4.2.3.	L'Église comme forme de vie du récit de Jésus-Christ.....	155
4.2.3.1.	Caractère évangélique et caractère communautaire	156
4.2.3.2.	Une forme de vie sociale et politique	160
	Conclusion.....	164
	CHAPITRE 5. : L'Église porte le récit de Dieu au monde comme alternative politique au récit libéral	166
5.1.	La position théologique de Hauerwas au sein des typologies Église-monde	169
5.1.1.	Critique de la typologie de Troeltsch	169
5.1.2.	Critique de la typologie de Niebuhr	172
5.1.3.	Une vision postconstantinienne de la place de l'Église dans le monde	174
5.1.3.1.	Critique du modèle Constantinien de l'Église.....	175
5.1.3.2.	Une vision non théocratique de la visibilité de l'Église dans le monde : l'apport de Bonhoeffer.....	177
5.1.3.3.	La typologie Église-monde chez Yoder	181
5.2.	La lecture du libéralisme par Hauerwas	185
5.2.1.	Hauerwas et la conception Rawlsienne du libéralisme politique	185
5.2.1.1.	Critique de la « position originelle » de Rawls	187
5.2.1.2.	La place de l'Église dans l'espace public	192
5.2.1.3.	Particularité de la foi chrétienne et pluralisme culturel.....	194
5.3.	La place des traditions narratives et symboliques dans un âge postséculier	196
5.3.1.	L'interrogation « postséculière » du modèle libéral de l'espace public	196
5.3.2.	L'Église comme alternative politique à la stratégie libérale	198
	Conclusion.....	200
	CHAPITRE 6. : Visibilité de l'Église et témoignage du Royaume	203

6.1.	Le témoin, le récit et l'Église.....	205
6.1.1.	Le témoignage comme nécessité pour la foi	206
6.1.2.	Témoignage, re-narration et engagement du témoin.....	207
6.1.3.	Trois termes fondamentaux d'une théologie du témoignage : « embodiment », « enacting », « performing ».....	209
6.1.3.1.	« Embodiment ».....	210
6.1.3.2.	« Enactment »	212
6.2.	Le témoignage comme lieu pneumatologique de la théologie de Hauerwas	214
6.3.	Le témoignage des saints.....	218
6.4.	Envisager le contre-témoignage ecclésial.....	220
	Conclusion de la deuxième partie.....	227
	Troisième partie : L'incorporation du récit chrétien en contexte pluraliste	230
	CHAPITRE 7. : Sacramentalité de l'Église et pluralisme	233
7.1.	Le contexte multiconfessionnel des États-Unis et la place des minorités créatives.....	235
7.1.1.	Multiconfessionnalisme et unité de la nation états-unienne.....	235
7.1.2.	Pluralisme et minorités créatives.....	237
7.1.3.	Israël au milieu des nations	242
7.2.	L'Église-sacrement : une question œcuménique en déplacement.....	245
7.2.1.	La compréhension du dialogue œcuménique par Lindbeck et Hauerwas 246	
7.2.2.	Interprétation et déplacement	250
7.2.3.	Église-sacrement et eschatologie réaliste	252
7.3.	Sacrement d'unité et pluralisme	256
7.3.1.	L'Église comme priorité épistémologique dans son rapport au monde	258
7.3.2.	Unité et articulation des différences	261
	Conclusion.....	263
	CHAPITRE 8. : Des pratiques ecclésiales narratives	265
8.1.	Les pratiques : principe premier d'une priorité épistémique accordée à l'Église.....	266
8.1.1.	Le retour aux pratiques	267
8.1.2.	Pratiques et narrativité.....	268

8.1.3.	Relecture de la notion de « koinonia en contexte libéral.....	270
8.2.	L'eucharistie : lieu d'unification entre culte, éthique et témoignage communautaire	274
8.2.1.	Critique d'une séparation.....	275
8.2.2.	Eucharistie et <i>koinonia</i>	278
8.3.	Réconciliation et pardon.....	280
8.3.1.	Réconciliation et communauté ecclésiale.....	280
8.3.2.	Récit et pratiques de réconciliation	286
8.4.	L'accueil de l'étranger.....	288
8.4.1.	Hospitalité et <i>koinonia</i>	289
8.4.2.	Hospitalité et accueil de la différence.....	290
8.4.3.	Hospitalité et ordre social narratif.....	293
8.5.	Le rôle des ministères au sein de communautés narratives.....	294
8.5.1.	Les ministères face aux besoins d'une société libérale	295
8.5.2.	Caractère ministériel et caractère ecclésial.....	298
CHAPITRE 9.	: Le service d'un récit ouvert.....	305
9.1.	L'Église et Israël « après Auschwitz »	306
9.1.1.	Le défi narratif d'Auschwitz.....	307
9.1.2.	Israël comme ouverture à l'Autre qui vient.....	310
9.1.3.	Récit vrai et dialogue des traditions narratives.....	314
9.2.	Une communauté qui désigne l'Autre	319
9.2.1.	Le principe de la communauté et l'hétérogénéité.....	319
9.2.2.	Récit et hétérogénéité	322
9.2.3.	L'Église comme « anamnèse critique » du Royaume au milieu du monde 324	
9.2.4.	Récit chrétien et storytelling liberal.....	326
9.3.	La grâce d'être patient	329
9.3.1.	Une communauté qui ouvre au temps de Dieu.....	329
9.3.2.	La patience d'être soi.....	330
9.3.3.	En partant des plus lents : l'exemple de l'Arche.....	331

CONCLUSION GENERALE	340
Bibliographie	345

Liste des abréviations

- VV *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame, Fides Publishers, 1974, 264 p.
- CCL *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994 (1ère édition: 1975), 238 p.
- TT *Truthfulness and Tragedy. Further Investigations in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, 251 p.
- CC *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, 298 p.
- RP *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, Paris, Bayard, 2006, 271 p.
- AN *Against the Nations. War and Survival in a Liberal Society*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992 (1ère édition: 1985), 208 p.
- CET *Christian Existence Today. Essays on Church, World, and Living in Between*. Eugene, Wipf and Stock, 2010 (1ère édition: 1988), 266 p.
- RA *Resident Aliens*, Nashville, Abingdon Press, 2014 (Edition du 25e anniversaire ; 1^{ère} édition : 1989), 175 p.
- AC *After Christendom ? How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*, Nashville, Abingdon Press, 1999 (1ère édition: 1991), 196 p.
- US *Unleashing the Scripture. Freeing the Bible from Captivity to America*, Nashville, Abingdon Press, 1993, 159 p.
- DF *Dispatches from the Front. Theological Engagements with the Secular*. Durham, Duke University Press, 1994, 235 p.
- GC *In Good Company. The Church as Polis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, 268 p.
- WN *Why Narrative ? Readings in Narrative Theology*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 1997, 367 p.
- BH *A Better Hope : Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*. Grand Rapids, Brazos Press, 2000, 288 p.

- WGU *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology. Being the Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews in 2001*, Grand Rapids, Baker Academic, 2013 (1ère édition: 2001), 263 p.
- PF *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Grand Rapids, Brazos Press, 2004, 252 p.
- HC *Hannah's Child. A Theologian's Memoir*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 307 p.
- WWW *Working with Words. On Learning to Speak Christian*, Eugene, Cascade Books, 2011, 322 p.
- AE *Approaching the End. Eschatological Reflections on Church, Politics, and Life*, Londres, SCM Press, 2014 (1ère édition: 2013), 251 p
- ADG *L'Amérique, Dieu et la guerre*, trad. fr. John E. Jackson, Montrouge, Bayard Éditions, 2018, 449 p.

Note de traduction

Toutes les traductions des textes originaux en anglais dans ce manuscrit sont des traductions de l'auteur de la thèse. Quand des traductions françaises des ouvrages en anglais étaient disponibles nous avons utilisé ces traductions sauf quand nous pensions proposer une traduction plus adaptée selon nous. Nous en avons alors fait mention en note de bas de page.

*A ma famille et mes amis ;
au professeur Laurent Villemin
décédé le 10 août 2017.*

Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes qui ont contribué à l'aboutissement de ce travail. Je voudrais d'abord faire mémoire du Professeur Laurent Villemin qui fut le premier directeur de cette thèse. Son accompagnement rigoureux et bienveillant m'a aidé à développer ma propre réflexion ecclésiologique. En pensant à Laurent Villemin, je ne peux m'empêcher de penser à cette phrase de Robert Scholtus, supérieur du séminaire des Carmes pendant ma propre formation, que je fais mienne si souvent : « L'Église m'a donné des amis dont la fidélité a sauvé la mienne ». Au-delà de son expertise ecclésiologique, Laurent Villemin a été pour moi cet ami dont la foi ecclésiale au cœur de sa maladie aura été source de croissance et d'approfondissement du mystère pour lequel je faisais œuvre d'intelligence. Cette thèse n'aurait pu être accomplie sans le travail rigoureux d'accompagnement de Gilles Routhier qui a accepté d'être mon directeur de thèse après le décès de Laurent Villemin auprès de l'Université Laval. François Moog qui a accepté d'en être le co-directeur pour l'Institut Catholique de Paris l'a en quelque sorte accompagnée depuis son début de ses conseils stimulants au sein de l'atelier doctoral qu'il co-animait avec Laurent Villemin.

Puisque cette thèse part de mon ancrage ecclésial pour mieux penser le mystère de l'Église, c'est vers mon évêque, Mgr Pascal Delannoy, que vont aussi ces remerciements. Mon ancrage ecclésial s'est approfondi dans le service de la formation des chrétiens du diocèse de Saint-Denis puis dans le service de la théologie au sein de l'Institut Catholique de Paris, en particulier à l'Institut d'Études Religieuses. Je remercie mes collègues de m'avoir encouragé et stimulé dans ce travail.

Cette thèse est d'abord le fruit d'une rencontre intellectuelle décisive avec Stanley Hauerwas. J'ai eu cette immense opportunité de le rencontrer à Duke University. Avec beaucoup de simplicité il m'a accordé des temps d'échange très précieux. Je remercie Carole Baker, son assistante, d'avoir facilité cette rencontre. Je remercie également Bob et Ellen King de m'avoir permis de faire la connaissance avec l'Université Notre Dame à South Bend.

Je remercie vivement tous ceux qui ont participé à l'écriture de ce manuscrit par leur relecture attentive au cours de ces années de rédaction : Catherine Pic, Audrey Sylvain, Christine Garcette, Clarine Tranchant et Ingrid Marienval.

Je remercie mes confrères et amis prêtres avec lesquels j'ai partagé la mission pendant ces années d'écriture : Pères Jean-Pierre Houillon, Diesel Phat, Bertand Collignon, Philippe Guiougou, Jean-Marc Danty-Lafrance et Joseph Zhao. Je remercie mon confrère et ami le Père Nobert Fernandes pour son hospitalité à Londres dans des périodes d'écriture plus intensives.

Je remercie tous ceux qui ont eu la patience d'être là, famille et amis, à mes côtés, dans ce lent travail d'intelligence de la foi en Église et pour l'Église.

Introduction Générale

Lorsque le grand Rabbi Israël Baal Shem-Tov voyait qu'un malheur se tramait contre le peuple juif, il avait pour habitude d'aller se recueillir à un certain endroit dans la forêt ; là, il allumait un feu, récitait une certaine prière et le miracle s'accomplissait, révoquant le malheur.

Plus tard, lorsque son disciple, le célèbre Magid de Mezezritch devait intervenir auprès du ciel pour les mêmes raisons, il se rendait au même endroit dans la forêt et disait : Maître de l'univers, prête l'oreille. Je ne sais pas comment allumer le feu, mais je suis encore capable de réciter la prière. Et le miracle s'accomplissait.

Plus tard, le Rabbi Moshe-Leib de Sassov, pour sauver son peuple, allait lui aussi dans la forêt et disait : Je ne sais pas comment allumer le feu, je ne connais pas la prière, mais je peux situer l'endroit et cela devrait suffire. Et cela suffisait : là encore le miracle s'accomplissait.

Puis, ce fut le tour du Rabbi Israel de Rizsin d'écarter la menace. Assis dans son fauteuil il prenait sa tête entre les mains et parlait à Dieu : Je suis incapable d'allumer le feu, je ne connais pas la prière, je ne peux même pas retrouver l'endroit dans la forêt. Tout ce que je sais faire c'est raconter cette histoire. Cela devrait suffire. Et cela suffisait. Dieu créa l'homme parce qu'il aime les histoires.

Perspectives contemporaines d'une ecclésiologie fondamentale

S'il fallait partir d'un récit pour commencer ce travail, nous aurions sans aucun doute choisi de partir du récit d'une rencontre, celle du professeur Laurent Villemin qui a accompagné notre projet jusqu'à son décès le 10 août 2017. Le récit de cette rencontre serait certainement porté par une intrigue de narration marquée par le souci du service de l'Église comme théologien, le désir de mettre d'autres chercheurs dans cette même position de service, guidé par une profonde intelligence de l'Église comme mystère et institution. Ce récit serait certainement en dialogue constant avec les nombreux récits qui composent les recherches contemporaines des conditions du « croire », notamment les récits des autres confessions chrétiennes, interrogeant alors la vocation et la mission de l'Église au milieu de ces nombreux récits.

En 2005, Laurent Villemin s'interrogeait dans un article quant au positionnement de l'ecclésiologie dans le champ de la théologie¹. Partant de la manière dont cette question avait été ouverte par Yves Congar à partir d'un diagnostic établi en 1975, rendant compte

¹ Laurent VILLEMIN, « Problématiques actuelles en ecclésiologie », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 106/2 (2005), p. 149-158.

d'une nécessité d'une synthèse ecclésiologique, Laurent Villemin, ouvrait moins la communauté théologique à la nécessité d'une synthèse dans un monde éclaté, mais à celle d'une ecclésiologie fondamentale qui serait apte à penser, au milieu du champ théologique, en dialogue avec les autres disciplines de la théologie, ce qui constitue le fait croyant comme communautaire au sein d'un monde fragmenté. Du côté protestant, une ouverture en ce sens, était permise par une pensée de l'ordre de la communauté chez Karl Barth, ce vers quoi le professeur Laurent Villemin nous avait orienté. Karl Barth permet, il nous semble, d'ouvrir ce vaste chantier d'une ecclésiologie fondamentale en monde pluraliste en la pensant à partir de sa complexité. Sa complexité ne tient pas seulement à la *realitas complexa* qu'est l'Église quand elle associe en elle un élément humain et un élément divin, une communion spirituelle et une institution organisée. Elle tient aussi à la complexité du monde dans lequel elle atteste la foi, monde qui lui-même est une réalité humaine autonome et lieu historique dont Dieu est sujet agissant au cœur de cette histoire. Karl Barth inaugure ainsi un chantier qui faisait le lien entre la vocation de l'Église et la visibilité de l'œuvre de Dieu dans le monde :

Pour voir et comprendre l'Église dans sa réalité, en tant qu'œuvre de Dieu, on ne devra jamais perdre de vue, même provisoirement, l'action divine elle-même – concrètement : l'édification de la communauté par le Saint-Esprit. La communauté est certes un « édifice » humain, terrestre et historique dans l'histoire duquel une activité humaine a existé et ne cessera jamais de se manifester. Mais, « édifice » humain, elle est la communauté chrétienne parce qu'en elle Dieu lui-même intervient par son Saint-Esprit en Jésus-Christ. C'est en vertu de cet événement, se produisant à partir de Dieu pour les hommes et sur eux, et déterminant ainsi leur faire, que l'Église réelle naît et existe, subsiste et vit vraiment [...] : comme une œuvre divine et comme une œuvre humaine, celle-ci étant à la fois déterminée et façonnée par Dieu. L'Église n'est pas réelle sinon dans cette histoire dont Dieu est le sujet en agissant pour, sur et avec tels hommes déterminés. De même, elle n'est pas visible et perceptible comme telle ailleurs que dans cette histoire².

Karl Barth, il nous semble, permet d'envisager la perspective d'une ecclésiologie fondamentale à partir de sa capacité d'attestation de l'histoire, de l'événement, de l'œuvre de Dieu à l'égard du monde. Si l'Église porte en elle l'œuvre de Dieu, elle l'est comme constituée par le Christ, certes, mais constituée pour être signe visible et efficace de l'histoire singulière du Christ dans la contingence même du temps. Si Barth émet une forte réserve par rapport au langage de l'institution pour parler de l'Église, c'est parce

² Karl BARTH, *Dogmatique*, IV, 2, §67, 1, trad. Fr. Fernand Ryser, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 4.

que sa détermination première n'est pas d'ordre institutionnelle mais d'ordre événementiel et narratif. Il poursuit ainsi ce qu'il entend par attestation visible de l'événement Jésus-Christ dans sa singularité :

Celui qui était, est et vient, le vrai Dieu et le vrai homme, le Fils de Dieu humilié et le Fils de l'homme élevé, l'accomplissement de l'alliance du côté de Dieu et de l'homme, le Réconciliateur du monde avec Dieu, est la Parole qui était au commencement avec Dieu et qui sera aussi son dernier mot, sa Parole éternelle. Cette Parole était, est et vient en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans son histoire particulière. Caché dans le ciel en Dieu, Jésus-Christ, dont l'être est cet acte unique, cette histoire particulière, est la tête de la communauté. Si, dans l'intervalle entre sa résurrection et son retour dans la gloire, la communauté est créée, régie et maintenue par son Esprit-Saint, si elle est son corps, sa forme d'existence terrestre et historique, et si tel est son droit fondamental, alors son histoire particulière à lui – comme histoire et dans sa particularité – ne peut qu'être effective et reconnaissable dans sa vie, à elle, en s'y reflétant et en s'y exprimant. Il n'est donc pas suffisant de dire, et cela serait en contradiction avec son droit fondamental, que la communauté existe simplement dans le monde comme un legs ou une fondation, comme un établissement et une institution fondés et organisés par lui, Jésus-Christ, c'est-à-dire comme une réalité en soi. Il est certes aussi vrai qu'elle est, dans ce temps intermédiaire, son legs vivant et authentique au monde, et il est encore vrai qu'elle ne pourrait pas l'être sans prendre toutes sortes de dispositions, sans fonder toutes sortes d'institutions par obéissance envers lui. Mais, en étant son testament vivant, en étant le corps dont il est la tête, elle est elle-même histoire. La communauté chrétienne n'est pas un « quelque chose » se distinguant, par n'importe quelle qualité, de tout le reste : elle est événement ou elle n'est pas la communauté chrétienne. Qu'elle en vienne à créer aussi des institutions dans cet événement, c'est là une affaire à part. Mais elle n'est pas elle-même une institution : conformément à l'existence cachée de Jésus-Christ, elle est un événement terrestre et historique, et comme tel, sa forme d'existence terrestre et historique, à lui³.

Si la communauté, avant d'être une institution, et afin d'être pleinement une institution, est lieu d'attestation de l'événement de la Révélation en Jésus-Christ par l'action continue de l'Esprit-Saint, elle le fait en portant la particularité historique et contingente de cet événement au cœur même de l'histoire, y compris quand cette histoire est susceptible d'être constituée par un refus de l'histoire. S'il nous semble pertinent de repartir de cette conception barthienne de la visibilité de l'Église, une ecclésiologie fondamentale se constitue aujourd'hui à partir du rapport entre l'attestation de l'événement Jésus-Christ par l'Église et la manière dont elle construit le lien social. Ainsi, Laurent Villemain poursuivait son interrogation de la pertinence d'une ecclésiologie fondamentale aujourd'hui à partir de la question suivante : « comment [l'ecclésiologie] peut-elle poursuivre le but à prétention universelle de refonder le lien social à partir d'un héritage

³ *Ibid.*, p. 93-94.

particulier, celui du christianisme⁴ ? » Ce rapport entre héritage particulier chrétien et construction du lien social a été pensé de manière stimulante quand un théologien connu pour être un moraliste s'avéra en fait repartir de cette question de l'attestation du récit de Jésus-Christ par l'Église dans l'histoire du monde. L'ecclésiologie fondamentale se trouvait alors requise à une affinité épistémique avec la théologie morale. Nous n'avons donc pas choisi de poursuivre notre recherche en direction d'une ecclésiologie fondamentale à partir de Barth mais en pensant véritablement cette approche d'une telle ecclésiologie à partir de la constitution du lien social dans le monde contemporain.

Nous avons alors fait la rencontre intellectuelle avec une figure très controversée de la théologie contemporaine en la personne de Stanley Hauerwas. Hauerwas voit bien que la question posée par Barth ne se situe plus seulement au sein du rapport entre l'Église comprise comme mystère et l'Église comprise comme institution lorsqu'il affirme que « la question n'est pas de savoir si l'Église est une institution naturelle – car elle l'est en effet – mais de savoir comment elle façonne cette « nature » en conformité avec ses convictions fondamentales⁵. » La question est donc bien de savoir ce qui « façonne » (*shape*) la nature de l'Église pour rendre visible l'œuvre de Dieu au monde. En faisant la rencontre de Stanley Hauerwas, c'est d'abord à une épistémologie théologique originale que nous avons été confrontés.

Qui est vraiment Stanley Hauerwas ? Un style théologique !

La question se posant à toute personne désirant entamer un travail de recherche sur la théologie de Stanley Hauerwas sera toujours la suivante : mais qui est vraiment Stanley Hauerwas ? Pour répondre à cette question je pourrais commencer par relater le récit de ma première rencontre avec Stanley Hauerwas dans son bureau de Duke University. Rien de plus facile que de trouver ce bureau au premier étage de la faculté au regard de tous ces autocollants humoristiques accumulés sur le mur qui y mène. Au milieu des étagères remplies de livres un petit personnage vous y attend, concentré à travailler à son bureau, lui qui est un infatigable lecteur et auteur. Il faudra vous accrocher pour suivre son accent Texan peu habituel pour un étudiant français dont l'anglais s'est renforcé au contact de

⁴ Laurent VILLEMEN, « problématiques actuelles en ecclésiologie », *op.cit.*, p. 154.

⁵ *RP*, p. 86.

ses mois d'études à Heythrop College dans le quartier huppé de Kensington à Londres. À soixante-dix-neuf ans Stanley Hauerwas est occupé à transmettre des convictions théologiques forgées au long des années, dans un dialogue incessant avec ses contradicteurs, et ce n'est pas peu dire qu'ils sont nombreux. Mais qui est vraiment Stanley Hauerwas ? La question ne saurait être résolue par quelques entretiens menés à Duke University en octobre 2017. Il nous fallut entrer dans un style théologique donnant une place centrale à la raison pratique. En effet, la théologie est en effet avant tout chez Hauerwas un exercice de la raison pratique. En ce sens, une ecclésiologie fondamentale ne peut se penser sans son lien avec ce que l'Église porte en elle de conditions de transformation du sujet qui est exposé au mystère de la foi au sein de l'Église. Cette transformation n'est pas simplement pensée à un niveau individuel mais surtout dans le type de socialité que l'Église incarne au milieu du monde.

Ce qui a donc profondément motivé notre travail, avant même de rencontrer la personne, fut la rencontre avec une méthode théologique originale. Mais cette méthode ne saurait être séparée de l'homme Stanley, de ce fils de maçon texan parvenu à élaborer un style théologique propre à agacer les plus partisans tenants d'une théologie systématique. Vous ne trouverez jamais chez Stanley Hauerwas l'accomplissement de ce rêve caché d'Yves Congar dont nous parlions au début de cette introduction, à savoir une synthèse ecclésiologique. Le style de Hauerwas, c'est celui de l'essai, un essai toujours repris, sans cesse remanié du fait des controverses nées de ces tentatives de bousculer la réflexion en la mettant en contexte.

Pour comprendre ce que Stanley Hauerwas pense, il est vraiment nécessaire de comprendre qui il est, car pour ce dernier, « seuls les arguments intéressants sont les arguments *ad hominem*⁶ », pour reprendre les mots d'un de ses étudiants les plus réputés, à savoir William Cavanaugh. Parler d'arguments *ad hominem* ce n'est pas d'abord envisager la théologie comme une *disputatio* d'ordre polémique, même si la polémique ne manque pas chez Hauerwas, mais c'est se rappeler que les arguments sont toujours

⁶ William CAVANAUGH, « Stan the Man : A Thoroughly Biased Account of a Completely Unobjective Person », in John BERKMAN et Michael CARTWRIGHT, *The Hauerwas Reader. Stanley Hauerwas*, Durham et Londres, Duke University Press, 2001, p. 17.

enracinés dans le récit de la vie de ceux qui les portent. Ils sont à mettre en vis-à-vis des arguments de type apodictiques en ce qu'ils sont de l'ordre d'une démonstration évidente et absolue mise à distance du caractère contingent et particulier de l'existence⁷. Hauerwas nous rappelle l'importance du lieu pratique à partir duquel des arguments sont développés, mais aussi du type d'engagement de l'interlocuteur. Il nous rappelle également l'importance du lieu de vérification pratique des arguments théoriques. Stanley Hauerwas est ce théologien en dialogue permanent, aimant l'opposition à ses idées, homme profondément libre, lui qui révèle en sa personne que le caractère forgé au sein d'une communauté construit des personnalités libres à l'heure où l'« un des paradoxes de l'individualisme moderne est sa tendance à produire de l'uniformité⁸. »

La question qui s'est imposée à nous après avoir fait cette rencontre avec un auteur majeur aux États-Unis, n'était pas de savoir qui était Stanley Hauerwas en général, mais de le connaître à partir d'un lieu et en vue d'un lieu. C'est dans ce sens que nous nous sommes d'abord intéressés à une période plus particulière de sa vie où se jouait une articulation fondamentale entre éthique et ecclésiologie. Ce temps est celui de l'émergence d'une épistémologie théologique, de 1970 à 1984, en contexte bien précis, à savoir une université catholique aux États-Unis, Notre Dame, dans un temps de remise en cause d'un modèle universel du lien social, le libéralisme politique américain, dans une situation d'observation engagée d'une Église en particulier, l'Église catholique, que le méthodiste Hauerwas rencontrait comme théologien enseignant. Nous souhaitons vérifier par là aussi, l'hypothèse selon laquelle les questions du rapport de l'ecclésiologie à la question du lien social émergent et trouvent leur fécondité en contexte œcuménique. Comme chercheur catholique en théologie, notre engagement dans un sujet de recherche nous est apparu comme profondément stimulé par une observation extérieure du monde catholique à partir d'un point de vue protestant, bien que d'une forme originale du protestantisme. Nous pensons que cette démarche est d'ailleurs celle qui fut engagée en ecclésiologie à partir de la présence des observateurs au concile Vatican II. Nous pensons en ce sens que la pensée ecclésiologique de Hauerwas doit une dette essentielle à la

⁷ Cf. Charles TAYLOR, « Explanation and Practical Reason » in Martha Nussbaum & Amartya Sen, *The Quality of Life*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

⁸ William CAVANAUGH, « Stan the Man », *op. cit.*

présence de George Lindbeck au concile et à sa relecture de la constitution dogmatique sur l'Église.

La seconde question majeure qui nous est apparue en faisant la rencontre de la pensée de Hauerwas était celle de notre situation originale dans le corpus de recherche sur cet auteur. Beaucoup de travaux critiques ont déjà vu le jour sur Stanley Hauerwas. Celui qui a lui-même beaucoup écrit, a aussi beaucoup fait écrire. Nous n'avons pas voulu méconnaître ces travaux qui montraient un intérêt particulier pour les questions théologiques soulevées par Hauerwas. Comment situer alors notre travail au sein d'une typologie des travaux de recherche concernant Stanley Hauerwas ? Si l'on met à part des travaux de présentation générale ou de vulgarisation de l'œuvre de Hauerwas⁹, cette typologie est clairement liée à une chronologie de la pensée et de l'œuvre de Hauerwas dans laquelle nous allons nous-mêmes nous situer à partir de la distance temporelle qui est la nôtre aujourd'hui avec l'œuvre de Hauerwas. Pour le dire autrement, nous avons pu constater ce que provoque la distance de temps, et pour nous aussi, la distance géographique, avec l'œuvre d'un auteur contemporain. Au sein de cette typologie nous trouvons d'abord des travaux concernant essentiellement le théologien moraliste Hauerwas. Ce qui a d'abord fait l'objet de travaux de thèses, ce sont les catégories de la théologie morale de Hauerwas, d'abord en éthique fondamentale à travers son éthique des vertus et du caractère¹⁰, mais également en direction d'une éthique plus spécialisée, autour de la non-violence ou d'une éthique de la prise en compte du handicap. Dans le domaine éthique, nous trouvons également des travaux qui ont pris en compte des pratiques ecclésiales relatives à une mise en application d'une éthique de la communauté chrétienne, particulièrement en monde catholique¹¹. Le second champ de la théologie investi par la recherche sur Hauerwas, plus récemment, est celui de la théologie politique. Les travaux ne manquent pas, concernant en particulier la critique d'une conception

⁹ Parmi les plus connues de ces présentations générales on peut citer: Samuel WELLS, *Transforming Fate into Detsiny*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2004; Nicholas M. HEALY, *Hauerwas. A (Very) Critical Introduction*, Grand Rapids, Eerdmans, 2014.

¹⁰ Cf. Patricia B. JUNG, *Human Embodiment and Moral Character. A Revision of Stanley Hauerwas in Light of Paul Ricoeur's Philosophy of the Will*, thèse de doctorat, Nashville, Université Vanderbilt, 1979; James Bryant JOHNSON, *Theories of Moral Development and a Christian Ethic of Character*, thèse de doctorat, Waco, Université Baylor, 1986; Emmanuel KATONGOLE, *Beyond Universal Reason. The Relation Between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000;

¹¹ Cf. Philippe BORDEYNE, « La production théologique de quelques élèves catholiques de Hauerwas », *Revue des sciences religieuses* 85/1 (2011), p. 135-156.

communautarienne de la place du fait chrétien dans la société¹². L'action du sujet ecclésial dans l'histoire étant au centre de la pensée de Hauerwas la frontière entre la théologie politique et l'ecclésiologie semble assez ténue dans ces travaux. Nous nous sommes nous-mêmes posé la question de savoir s'il n'était pas mieux d'entrer par la perspective contemporaine de la théologie politique dans l'œuvre de Stanley Hauerwas. Ainsi, c'est la notion d'Église comme corps politique qui assure le lien des travaux sur Hauerwas en ce sens entre théologie et politique. Mais comme nous allons le montrer, Hauerwas récuse lui-même, dans un accent « petersonien », le terme de théologie politique. Nous n'avons pas voulu méconnaître la portée de l'analyse théologique de la politique libérale, loin de là, mais nous l'avons fait à partir de l'analyse d'une notion dont l'émergence est liée à l'éthique fondamentale et à son lien avec une ecclésiologie en contexte libéral. Nous pourrions enfin isoler une troisième catégorie des travaux de recherche sur Hauerwas, travaux qui auraient pu rentrer dans l'une des catégories précédentes, mais dont la caractéristique principale est de mettre en débat la théologie de Stanley Hauerwas avec d'autres auteurs¹³. Il est vrai que son style théologique fondé largement sur des arguments *ad hominem* se prête à une telle mise en débat.

Cette typologie générale ne reprend pas l'ensemble des travaux de recherche sur Hauerwas mais elle vise à situer notre propre recherche ecclésiologique, d'une ecclésiologie qui ne peut pas se penser en dehors de ce qui fait le lien social dans la société contemporaine.

C'est encore une rencontre qui a précisé notre approche ecclésiologique en contexte libéral en la personne de Gilles Routhier qui a accepté, après la mort de Laurent Villemin, de nous accompagner vers l'achèvement de cette thèse. Gilles Routhier nous aidait alors à situer l'enjeu d'une ecclésiologie fondamentale à l'intérieur du processus de réception du concile. Il s'agissait alors de penser la sacramentalité de l'Église à partir de son rapport au monde, et en particulier dans un monde pluraliste. Notre approche

¹² Cf. Arne RASMUSSEN, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995.

¹³ Cf. Pierre-Yves MATERNE, *la condition de disciple. Ethique et politique chez Jean-Baptiste Metz et Stanley Hauerwas*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 289, 2013.

ecclésiologique du moraliste Hauerwas était comme confirmée par sa présentation d'entrée à l'Université Notre Dame, où ce dernier reprenait la perception des images conciliaires de l'Église par son maître Georges Lindbeck qui fut observateur au concile Vatican II. Hauerwas estimait que l'image de l'Église comme signe sacramentel du Royaume au milieu du monde constituait l'image qu'il entendait développer dans sa pensée du rapport entre l'Église et le monde. Ainsi nous pouvions mieux préciser le rapport entre la participation à l'édification du lien social de l'Église, sa mission sacramentelle et le principe façonnant de l'Église au milieu du monde à partir de la notion de récit.

C'est donc bien une épistémologie théologique que nous avons voulu interroger chez Hauerwas en discernant comme clé centrale de cette épistémologie la notion de récit, clé de cette articulation fondamentale entre éthique et ecclésiologie à partir de la question du lien social.

Le récit comme clé d'une épistémologie théologique en contexte pluraliste

Pour le dire avec Hauerwas, lui qui rejette fondamentalement l'idée d'être associé au qualificatif de « théologien narratif », il ne suffit pas de crier récit. Le récit n'est pas simplement chez Hauerwas un motif pour sortir la théologie du système. Le récit ne constitue pas non plus l'élément d'une théologie narrative qui partirait soit d'une catégorie transcendante de l'expérience, soit d'une forme littéraire éclairant le principe de l'Écriture comme source de la vie de l'Église. Il nous faut situer d'abord la notion de récit dans son rapport à la capacité de l'Église à attester l'œuvre de Dieu au milieu du monde, dans un contexte pluraliste de multiplicité des récits.

C'est bien à partir d'un double horizon de contexte que se pose la question du récit comme clé épistémologique articulant la possibilité d'une ecclésiologie fondamentale avec la question éthique à partir d'une épistémologie théologique où *theoria* et *praxis* se

vérifient l'une par l'autre. Le premier horizon contextuel est celui de la critique radicale et postmoderne du métarécit chrétien comme Idée de salut universelle applicable à toute personne en tout contexte. Le second horizon est celui de la critique libérale de la pensée du lien social à partir d'une neutralité des traditions narratives particulières. Qu'en est-il alors du statut du récit chrétien et de son attestation pour tous au milieu de ce monde pluraliste dont la conscience coïncide avec le début des années 1970 ? Hauerwas nous pousse à penser la question de l'attestation de l'œuvre narrative de Dieu en contexte pluraliste en repensant le statut du récit chrétien et son rapport avec la constitution narrative de nos vies et de notre agir en ce monde.

Le métarécit chrétien ne peut plus trouver son attestation à partir de sa prétention directement universelle reléguant au second plan les contingences particulières ; il ne peut plus fonder sa légitimité à partir de son caractère hégémonique ou exclusiviste. La communicabilité de la foi se trouve interrogée à partir de son lieu source dont la structure est fondamentalement narrative. Ce lieu source, est d'abord un récit porté par une communauté aux pratiques significatives et distinctives.

Nous avons voulu vérifier en quoi Hauerwas serait ou non l'apôtre d'un retrait sectaire quand il revient au récit particulier et distinctif que porte la communauté ecclésiale au milieu du monde. Il s'agit finalement de revisiter avec la distance nécessaire la première et plus fondamentale critique faite à Hauerwas par le plus grand contradicteur de sa pensée : James Gustafson. Cette critique de Gustafson vise à démontrer que le récit n'est qu'une forme particulière du discours qu'il faut pouvoir dépasser pour entrer de manière raisonnable dans un espace public pluraliste. La question que continue de poser Gustafson à un lecteur attentif de Hauerwas est ainsi la suivante : est-il simplement l'apôtre d'un repli sectaire et fidéiste ou bien le temps est-il venu de ressaisir la pensée de Hauerwas à partir d'une épistémologie théologique originale où la notion de récit se trouve être au centre du rapport de l'Église avec le monde ? La notion de récit, il est vrai, a pu être une notion reprise mais non critiquée d'un point de vue de son statut épistémologique. Nous reconnaissons à Hauerwas le fait de n'avoir pas simplement utilisé cette notion comme notion centrale de sa théologie mais de lui reconnaître un statut

épistémologique essentiel pour penser la question théologique du rapport entre le fait croyant en Église et le type de dialogue possible dans des sociétés libérales modernes.

Pour le dire autrement, en termes d'implications politiques, l'oubli de la constitution narrative du sujet croyant au sein de communautés d'appartenances façonnantes explique une fragilisation accrue des sociétés démocratiques libérales, marquées par une forte influence du libéralisme politique. Cette fragilisation vient conférer comme une tâche à l'activité missionnaire de l'Église dans la manière de permettre une articulation entre le récit particulier chrétien et les autres récits qui prétendent avoir une empreinte dans nos vies sociales. Cette tâche suppose une juste relation au récit façonnant que porte l'Église s'il entend conserver sa particularité en même temps que son adresse universelle. C'est à cette tâche que Hauerwas entend apporter sa contribution théologique en contexte, celui du libéralisme politique tel qu'il s'est développé aux États-Unis en particulier dans sa relecture contemporaine à partir des années 1970.

Nous avons bien conscience que notre recherche est marquée par un détour important. Ce qui a inspiré notre voyage outre-atlantique est certainement la logique de « l'aller-retour » dont parle Jean-François Lyotard¹⁴. Si nous pensons à partir d'une même crise qui affecte la pertinence du fait chrétien dans les sociétés libérales modernes, nous avons bien noté que « le terrain où elle fait symptôme n'est pas identique, aux États-Unis et en France notamment¹⁵. » Nous n'avons pas eu le désir de ramener les constats et les propositions de Stanley Hauerwas à notre contexte français. Nous avons voulu résolument faire un détour avec Hauerwas dans son propre contexte d'élaboration d'une pensée théologique construite au cours de sa carrière universitaire, en particulier au contact de la communauté catholique universitaire à Notre Dame. Un tel détour suppose, comme l'affirme Lyotard, « d'essayer d'apprendre le jeu de l'autre¹⁶ », sa manière de construire une théologie, de rendre compte de son épistémologie, dans un contexte

¹⁴ Cf. Jean-François LYOTARD, « Aller et Retour », dans John Rajchman, et Cornel West (dir.), *La pensée américaine contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 5-30.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

marqué par une longue histoire des idées, mais aussi une pratique méthodologique du rapport aux sources bien différente de celle de notre communauté universitaire d'appartenance en France. Un tel détour peut comporter une certaine violence dans ce qu'il impose de déplacement pour entrer dans le jeu de langage de l'autre :

La violence tient dans ce dilemme : ou bien vous récusez le jeu inconnu de votre partenaire, vous récusez même que ce soit un jeu, vous l'excluez, vous reprenez vos balles et vous cherchez un interlocuteur valable ; et cela est une violence faite à l'événement et à l'inconnu, de sorte que vous cesserez d'écrire ou de penser ; ou bien vous vous ferez à vous-même violence pour essayer d'apprendre les mouvements que votre partenaire silencieux impose aux balles, je veux dire : aux mots et aux phrases, et que vous ignorez¹⁷.

Si notre thèse vise à récuser le constat post-wittgensteinien d'une incommensurabilité radicale des jeux de langage entre eux, alors nous avons voulu saisir l'opportunité jusqu'au bout d'un tel déplacement dans le jeu de l'autre. Nous avons voulu éviter deux pièges dans notre rapport au sujet et à l'objet « Hauerwas », à savoir d'un côté celui d'une fascination non-critique et de l'autre celui d'une exclusion critique de sa capacité à interroger notre propre contexte. Pour cela l'entrée dans son jeu fut indispensable. Nous devons à l'esprit critique de Jean-François Lyotard, de cet intellectuel français, ayant fait, parmi d'autres ce détour par les États-Unis de nous permettre de faire « retour » vers notre propre contexte sans pour autant contraindre Hauerwas à entrer dans notre propre jeu. Nous espérons avoir pu mener cette tentative au plus loin en sachant que nous n'aurons jamais vraiment fini de faire retour à partir de ce détour. L'inachèvement de ce travail résidera certainement dans ce retour toujours à faire et dans d'autres détours à accomplir dans notre travail de théologien.

Plan de la thèse

La progression de notre recherche a commencé par suivre la progression intellectuelle du théologien Hauerwas au sein de l'Université Notre Dame. Nous avons

¹⁷ *Ibid.*

cherché à identifier la construction progressive d'une articulation fondamentale entre ecclésiologie et question du lien social à partir de la manière dont Hauerwas pense l'agentivité morale. Ainsi, Hauerwas développe progressivement une conception de l'identité morale comme identité narrative au contact de récits façonnant cette identité. Parmi ces récits, Hauerwas donne une place prépondérante au récit eschatologique porté par l'Église. Un premier chapitre de cette première partie visera à situer le développement de la pensée de Hauerwas dans son contexte. Nous avons choisi de nous concentrer sur la période d'enseignement à Notre Dame pour laquelle la présentation de ses questionnements à ses futurs collègues nous apparaît comme déterminante pour la suite de ce développement. Un deuxième chapitre nous permettra de situer la trajectoire du théologien moraliste vers une pensée communautaire de l'agentivité morale. Ce qui nous acheminera, dans un troisième chapitre vers la notion de récit comme clé épistémologique de l'articulation entre identité narrative et enracinement ecclésial.

Une seconde partie visera à situer la portée proprement ecclésiologique de la notion de récit comme récit de l'ouverture eschatologique de l'histoire humaine. Ce récit est maintenu ouvert et tendu vers sa fin quand il est porté par l'Église au monde. Tout dépend alors du type de rapport que l'Église entretient avec le récit eschatologique du Royaume. Un premier chapitre cherchera à entrer dans la relation complexe entre le récit eschatologique du Royaume et l'Église, à travers l'analyse de la nature du récit mais aussi des modalités et des conditions qui font de ce récit un récit formateur de la vie ecclésiale au milieu du monde. Un deuxième chapitre cherchera à analyser le type de rapport au monde que l'ecclésiologie narrative de Hauerwas vient instituer, un rapport au monde marqué par une critique de la théorie libérale contemporaine et de son rapport à la narrativité. De ce type de rapport au monde sera envisagé dans le troisième chapitre, comme conséquence le type de visibilité de l'Église en pensant le témoignage chrétien comme incorporation visible du récit eschatologique du Royaume.

Une troisième partie envisagera le type de sacramentalité déployé par l'Église au cœur d'un monde pluraliste. Un premier chapitre envisagera la manière dont la question du pluralisme vient interroger profondément le type de présence sacramentelle de l'Église dans le monde. Nous serons amenés à mieux comprendre comment cette question est une

question œcuménique en déplacement à l'intérieur même du monde protestant. Dans un second chapitre nous traduirons en termes de pratiques ecclésiales la question de la sacramentalité de l'Église en contexte pluraliste. Enfin, nous reviendrons au statut même du récit en contexte pluraliste par un retour à la critique postmoderne de la notion de métarécit et à la perception d'une telle critique au cœur même de la théologie de Stanley Hauerwas.

Première partie : l'Église, priorité épistémologique d'un théologien moraliste

Nous ne souhaitons pas ajouter notre contribution à la liste des travaux qui se sont intéressés ces dernières années à l'émergence d'un courant communautarien en théologie morale, de sa pertinence et de ses limites¹. Nous ne souhaitons pas non plus décrire à nouveau l'itinéraire, déjà si bien décrit par Samuel Wells, d'un théologien moraliste qui va peu à peu donner la priorité à l'Église dans sa théologie². Nous souhaitons plutôt montrer qu'émerge chez Stanley Hauerwas une priorité donnée au motif ecclésial à partir d'une épistémologie théologique originale qui prend en compte la *praxis* chrétienne au sein de l'Église comme communauté, *praxis* qui constitue le lieu de vérification des convictions chrétiennes et dont le cœur est une mise en acte du récit chrétien de la Révélation et sa réception dans la tradition. Une telle priorité épistémologique trouve sa place au milieu d'un constat de fragilisation de ce qui fait le lien social dans les démocraties libérales modernes.

Cette fragilisation est liée, pour Hauerwas, aux présupposés de ce qui construit le lien social dans un espace public démocratique, à savoir la reconnaissance de principes à valeur universelle. Il s'agit alors de remonter à la critique des présupposés fondamentaux des Lumières, critique d'une raison pratique déliée des lieux de l'expérience et de l'éducation de la pratique morale. Le libéralisme politique de la fin des années 1960 et du début des années 1970, aux yeux de Hauerwas, n'aurait fait qu'amplifier ce déracinement communautaire de la pratique sociale. Paradoxalement nous faisons face à des résurgences du principe communautaire dans les démocraties libérales, couramment appelé « communautarisme ». L'ecclésiologie de type sectaire développée par Hauerwas serait-elle une de ces résurgences ? Ou Hauerwas veut-il nous ramener à une conception fondamentale de la place de l'Église au milieu du monde ? C'est à ces questions que nous voudrions contribuer à répondre en commençant par analyser la démarche théologique de

¹ Cf. par exemple, en langue française, Lisa Sowle CAHILL, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *Recherches de Science Religieuse*, 95/1 (2007), p. 21-40 ; Éric GAZIAUX, « Morale "autonome" et éthique "communautarienne" : quels rapports pour quelle éthique chrétienne ? », in Philippe BORDEYNE, Alain THOMASSET (éds.), *Revue d'éthique et de théologie morale* 251 (2008), p. 193-215 ; Henri-Jérôme GAGEY, « Le christianisme est-il une alternative ? La tentation communautarienne en théologie », *Revue d'éthique et de théologie morale* 251 (2008), p. 217-234.

² Cf. Samuel WELLS, *Transforming Fate into Destiny*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2004.

Stanley Hauerwas et la place de l'Église comme motif central de son épistémologie théologique.

Le renouvellement ecclésiologique chez Hauerwas se pense à partir d'une critique de la raison pratique. Le mystère de l'Église nous est connu à partir de ce qu'il façonne comme type d'être au monde pour celui qui choisit d'être façonné moralement à l'intérieur de l'Église. C'est bien cette position ecclésiologique que nous allons chercher à découvrir et à analyser, et non un simple parcours d'un théologien moraliste qui aurait découvert que l'Église joue un grand rôle dans sa théologie morale. Car nous assistons à une reprise ecclésiologique à partir de l'inscription des identités individuelles dans les sociétés démocratiques modernes et de ce qui constitue le lien social dans ces sociétés entre un universalisme abstrait des Lumières et le refuge communautariste. Faut-il alors classer un peu vite Hauerwas du côté du refuge communautariste ou bien est-il encore nécessaire d'aller plus loin dans la pertinence et les limites de sa pensée ecclésiologique pour le ranger dans tel ou tel camp ? C'est bien parce que nous ne nous satisfaisons pas d'un tel classement hâtif que nous souhaitons aller au cœur de sa pensée de l'inscription de l'Église dans les démocraties libérales à partir du présupposé fondamentalement théologique d'une telle inscription, tout en percevant les limites voire les apories de sa démarche théologique.

Notre démarche vise dans un premier temps à situer Hauerwas dans son contexte pour montrer que sa démarche théologique ne suit pas simplement un plan linéaire qui irait de la théologie morale à l'ecclésiologie, mais que, dès le départ, la question ecclésiologique est présente et centrale au cœur d'une démarche théologique en contexte. Et bien sûr, ce qui nous apparaît fondamental pour notre milieu d'étude propre, c'est de constater qu'une telle pensée ecclésiologique émerge dans le contexte d'une université catholique importante aux États-Unis, l'université Notre-Dame. La rencontre entre le méthodiste Hauerwas et l'université catholique au début des années 1970 est une occasion d'émergence d'une théologie où l'Église va jouer un rôle central.

Nous n'oublierons pas que, d'un point de vue académique, Hauerwas est d'abord situé comme théologien moraliste. Mais s'il a d'abord été caractérisé comme théologien moraliste, c'est parce qu'il considère la théologie comme un exercice de la raison pratique. C'est à partir d'une critique de la conception moderne de la raison pratique et du principe de l'identité individuelle que Hauerwas va nous conduire au cœur de sa priorité épistémologique donnée à l'Église.

Le problème selon lui est d'avoir pensé l'agent moral en dehors du contexte où s'origine l'agir moral. Ce contexte est pour Hauerwas d'ordre narratif et communautaire. C'est donc bien à partir de cette question de l'identité narrative façonnée au sein de traditions communautaires que se joue le principe d'une articulation fondamentale entre le récit et l'Église au sein d'un contexte pluraliste.

Mais il ne suffit pas d'employer le mot de récit pour offrir une approche renouvelée de la théologie. Le récit est une catégorie elle-même ambiguë et peut même servir une nouvelle approche fondationnelle de la théologie, ce que récuse fortement Hauerwas. Celui-ci refuse d'être inscrit comme théologien narratif si ce qualificatif se réfère à une nouvelle mode de la théologie qui veut s'opposer à une approche systématique. Nous serons donc amenés à situer la notion de récit dans son épistémologie théologique comme lieu source d'une grammaire des convictions chrétiennes portées au sein des communautés ecclésiales.

CHAPITRE 1.: Biographie intellectuelle d'un théologien méthodiste en contexte catholique

C'est sous la forme d'une biographie intellectuelle que nous commencerons à envisager la manière dont Hauerwas met l'Église au centre de sa réflexion théologique. L'intérêt de cette démarche est d'abord de préciser l'approche intellectuelle d'un théologien réputé aux États-Unis mais encore relativement peu connu en France. Envisager la trajectoire intellectuelle de Stanley Hauerwas, c'est comprendre plus précisément la genèse d'une construction théologique, l'itinéraire de sa réflexion, son contexte, ses lieux institutionnels et la manière dont des rencontres intellectuelles vont venir réorienter ou approfondir cet itinéraire. Une telle démarche contextuelle permettra par la suite d'évaluer les ressemblances et les différences avec notre propre milieu d'étude, celui d'une université catholique dans le contexte français. Nous limiterons cet itinéraire intellectuel à la période que nous avons choisi de délimiter par son passage à l'université Notre Dame. Il n'est en rien anodin pour notre thèse d'envisager que la réflexion théologique de Stanley Hauerwas trouve son point de départ à la fin des années 1960 aux États-Unis et qu'elle soit liée à son insertion dans l'une des plus grandes universités catholiques états-uniennes ainsi qu'au contact d'un certain nombre de figures théologiques déterminantes de la fin du vingtième siècle aux États-Unis. En effet, ce contexte correspond à une remise en cause radicale des contradictions de la société partagées par les sociétés occidentales développées, celles d'un développement des conditions de vie qui ne correspond pas forcément à une capacité de prise en main de son propre destin. Les mouvements étudiants des universités marquèrent un désir de participation à l'évolution de la vie sociale. La pensée théologique de Hauerwas se construisit dans un tel contexte.

Le deuxième intérêt d'une biographie intellectuelle se trouve dans l'objectif de la thèse en elle-même, qui vise à repérer en quoi l'Église se trouve être la clé épistémologique de la réflexion d'un théologien dont le point de départ est a priori l'éthique, mais dont nous verrons que la question ecclésiale se trouve déjà à la genèse

d'un projet théologique. C'est donc à une œuvre de discernement que nous nous attelons, afin de repérer la manière dont intervient l'Église dans la pensée théologique de Stanley Hauerwas et la manière dont cette question ecclésiale s'articule avec un contexte social déterminant quant à la nature et à la mission de l'Église. Une telle perspective permettra de nous poser la question suivante : le motif ecclésial apparaît-il simplement comme un motif contextuel ou comme l'occasion d'une approche dogmatique fondamentale ? Notre réponse à cette question dépend de l'analyse du type d'épistémologie théologique déployé par le théologien de Notre Dame.

Enfin, l'approche de la question par le biais d'une biographie intellectuelle apparaît cohérente avec le lien qui se noue dans la pensée de Stanley Hauerwas entre le récit et la doctrine. Comment pourrions-nous approfondir une approche narrative de la communauté ecclésiale sans identifier la trame narrative intellectuelle qui se joue dans la vie même du théologien de Notre Dame ? C'est d'ailleurs par le récit de la naissance d'une vocation au métier de théologien que nous choisissons d'entreprendre ce projet de biographie intellectuelle.

1.1. Naissance et développement d'une vocation de théologien

Il n'est pas exagéré de parler de vocation concernant la carrière théologique de Stanley Hauerwas. Cette vocation n'a cessé de trouver dans l'Église son milieu natif et porteur. Mais, comme nous allons le voir, elle a aussi trouvé dans l'Université confessionnelle son espace de croissance par la variété des tâches que le théologien Hauerwas a pu y accomplir. La première de ces tâches est bien sûr l'enseignement, car Hauerwas est d'abord et avant tout un enseignant de la théologie, un enseignement jamais extérieur à son contexte, mais qui a trouvé dans celui-ci l'occasion du développement d'une pensée propre et féconde. Il a aussi trouvé au sein de l'Université un lieu de débat, et nous verrons à quel point le débat et la rencontre intellectuelle constituent pour Hauerwas un stimulant et un terrain de fertilité pour sa propre pensée théologique. Il a su, grâce à sa double participation à la vie ecclésiale et à la vie universitaire, articuler sans

cesse, de manière originale, la théorie et la pratique, à tel point qu'une épistémologie théologique est née de cette articulation plaçant l'Église comme principe fondamental de cette épistémologie.

1.1.1. Des origines texanes modestes à la théologie en université

Nous ne pouvons ignorer un certain nombre d'éléments biographiques de la vie de Stanley Hauerwas afin d'essayer d'identifier le rôle premier que jouera l'Église comme clé épistémologique de sa théologie²⁰.

Hauerwas est avant tout un homme de l'Université, même si ses origines ne laissaient pas supposer une telle carrière universitaire. Cette carrière connut une reconnaissance particulière lorsque la revue *Time* lui décerna en 2001 le titre de « plus grand théologien américain²¹. » Avant cela, Hauerwas est le fils d'un maçon de Pleasant Grove au Texas. Ses origines modestes ont certainement beaucoup à voir avec un parcours de théologien atypique. Il a vécu sa carrière de théologien comme une vraie vocation, non comme un atavisme, à tel point que l'Université et l'Église deviendront les piliers de sa vie²². Il est possible d'identifier trois périodes au sein de la carrière universitaire de Stanley Hauerwas. La première apparaît comme mineure car elle ne couvre que deux années de découverte du métier d'enseignant en théologie. Nous n'ignorons pas cependant que les débuts de toute carrière peuvent s'avérer fondateurs. C'est la période d'enseignement à Augustana dans l'Illinois de 1969 à 1970. La deuxième partie de sa carrière universitaire se passe dans la prestigieuse université catholique qu'est Notre Dame, de 1970 à 1983. Enfin, il retrouve ses racines méthodistes en allant enseigner

²⁰ Stanley HAUERWAS, *Hannah's Child, A Theologian's Memoir*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2010. Hauerwas justifie l'utilisation du terme « mémoires », pour parler de cette autobiographie, par le fait qu'il ne s'agit pas d'un récit linéaire de sa vie mais du « récit d'histoires qui ont donné à une vie sa structure interne » (p. xi).

²¹ *Time*, 17 septembre 2001, vol. 158, n.11.

²² « Les deux institutions qui ont défini ma vie sont l'Église et l'Université », *HC*, p. 274.

à Duke University de 1983 à 2013, date où il prend en partie sa retraite, sans toutefois abandonner pour autant le métier de théologien²³.

Le regard porté sur ces trois grandes périodes universitaires par Hauerwas lui-même nous permet de discerner trois étapes significatives au sein de son œuvre théologique d'ensemble même s'il s'est plu tout au long de sa carrière à revenir sur des sujets déjà abordés au préalable. Stanley Hauerwas commença sa carrière d'enseignant en théologie au moment même où le conflit de la guerre du Vietnam suscita un vent de réprobation dans les milieux étudiants et à une période où la question des droits civils eut des répercussions dans les milieux universitaires sur la place des Afro-américains dans les universités. Il se retrouve d'ailleurs appelé à ce moment comme conseiller de l'association des étudiants afro-américains d'Augustana. La réponse de Reinhold Niebuhr à toutes ces questions apparaît d'abord comme très attirante pour le jeune enseignant Hauerwas²⁴. Celui-ci donne alors un cours en 1969 qui fait le lien entre la théorie politique libérale, les protestations contre la guerre du Vietnam et la question des droits civils, cours où la lecture de Reinhold Niebuhr trouve une place importante. Mais peu à peu, Hauerwas va prendre de la distance à l'égard de la réponse de Reinhold Niebuhr, en en discernant les limites²⁵. Cette prise de distance peut être considérée comme un premier tournant de la carrière universitaire du théologien. Elle sera ouvertement affirmée dans son allocution avec le corps professoral lors de son entrée à l'université Notre Dame. Notons par ailleurs la mort de Niebuhr qui survient en 1971.

²³ Stanley Hauerwas, au moment de sa retraite, a publié un livre sur son métier de théologien, si bien que nous pensons que s'accordent parfaitement, pour qualifier sa vie de théologien, les termes de « métier » et de « vocation ». Cf. Stanley HAUERWAS, *The Work of Theology*, Grands Rapids, Eerdmans Publishing, 2015, 305 p.

²⁴ Cf. Reinhold NIEBUHR, « Christian Faith and the Race Problem », in D.B. ROBERTSON (éd.), *Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Philadelphia, Westminster Press, 1957 ; Reinhold NIEBUHR, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Londres, Nisbet, 1945, p. 96-100. Niebuhr propose une analyse théologique de la ségrégation raciale s'enracinant dans la condition pécheresse de l'homme.

²⁵ Hauerwas a d'abord considéré les limites de la pensée du pluralisme par Niebuhr. Sa vision réaliste lui fait attribuer un rôle très important de régulation des différents intérêts par l'État, un rôle quasi théologique pour lutter contre le péché de la recherche de son propre intérêt au détriment de l'intérêt des autres groupes. Cette position exige la neutralité par rapport aux traditions particulières et finalement pour Hauerwas la négation des identités avec lesquelles nous entrons dans l'espace social.

Le tournant qui nous semble le plus décisif va justement avoir lieu à partir de 1971. En 1970, Stanley Hauerwas arrive à l'université Notre Dame, considérée comme la plus importante université catholique des États-Unis. Un an après son arrivée, la découverte de deux auteurs va influencer durablement la pensée ecclésiologique de Stanley Hauerwas : il s'agit de John Howard Yoder et Alasdair MacIntyre²⁶. C'est véritablement grâce à cette double rencontre que se joue, semble-t-il, le point de départ de la priorité épistémologique donnée à l'Église comme porte d'entrée en théologie. En 1971, l'année suivante, un livre majeur de philosophie politique est écrit : *La théorie de la justice* de John Rawls²⁷. C'est à l'encontre de ce paradigme libéral à l'œuvre en grande partie dans ce livre que MacIntyre et Hauerwas se retrouvent. Ce tournant, que nous souhaitons appeler tournant narratif, est marqué par cette articulation fondamentale entre la communauté et le récit, articulation au cœur de cette thèse.

La troisième partie de la carrière universitaire de Hauerwas se déroule à Duke University. C'est pour Hauerwas le temps de la maturité et de la reconnaissance de son travail théologique. D'un point de vue médiatique, cette reconnaissance se réalise à travers la revue *Time*, mais d'un point de vue universitaire, elle se concrétise à travers la demande qui lui est faite de venir contribuer aux prestigieuses « Gifford Lectures » à l'université Saint Andrew à Édimbourg à la suite de grands noms tels que William James, Karl Barth ou Reinhold Niebuhr.

L'identification de ces trois grands moments de la carrière universitaire nous permet de cibler plus particulièrement le moment narratif comme tournant fondamental d'une épistémologie théologique donnant la place prioritaire à l'Église. Elle précède une période de théologie politique plus affirmée marquée notamment par la publication à succès de *Resident Aliens*²⁸. Ce livre peut être considéré comme un procédé de

²⁶ La même année, en 1971, ces deux auteurs sont en cours d'écriture d'ouvrages majeurs de leur pensée. John Howard YODER publie *The Original Revolution*, Scottsdale, Herald Press, 1972. L'année suivante Yoder publiera un livre majeur pour sa pensée, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1972; Alasdair MACINTYRE publie en 1971 *Against the Self-Images of the Age*, New York, Schocken Books, 1971, dix ans avant *After Virtue*, son œuvre majeure.

²⁷ John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press Harvard University Press, 2005, 607 p.

²⁸ Stanley HAUERWAS, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville, Abingdon Press, 1989.

vulgarisation de la conception ecclésiologique de Hauerwas où se dessine la thèse que l'Église est un corps social et politique alternatif au régime des démocraties libérales. C'est à partir de ce livre que la célèbre critique de sectarisme fut adressée à Hauerwas. Nous ne nous désintéresserons pas de cette période. Nous l'étudierons comme conséquence du tournant narratif et communautaire fondamental de la pensée de Hauerwas.

La recherche que nous entreprenons ne vise pas simplement à identifier comment la dimension narrative associée à l'Église peut permettre un renouvellement d'une approche ecclésiologique en contexte pluraliste. Elle passe d'abord par cette première identification du passage de l'éthique à l'ecclésiologie par le biais de la narrativité. Mais avant cela, il nous faut aborder la trajectoire ecclésiale originale du théologien Hauerwas.

1.1.2. L'insertion ecclésiale d'un théologien universitaire

La vie ecclésiale de Stanley Hauerwas est marquée par ce qu'il caractérise lui-même comme une grande ambiguïté²⁹. Ne serait-ce qu'en reprenant son parcours universitaire, nous pouvons constater que les trois grandes universités qui ont façonné sa vie de théologien sont de trois confessions chrétiennes différentes : Augustana est de tradition luthérienne ; Notre Dame est catholique, fondée par les Pères de la Sainte Croix ; Duke, de tradition méthodiste, est notamment un lieu de formation des futurs pasteurs de cette Église.

Hauerwas est né dans une famille méthodiste du Texas. Il a été baptisé dans l'église de Pleasant Mound (Texas). Le père de Stanley Hauerwas a même supervisé les travaux de la nouvelle église de la ville. Lors de ses études à Yale, le jeune Stanley

²⁹ *HC*, p. 144 : « Je ne peux pas nier mon identité ecclésiale ambiguë, mais je ne peux que croire en cette profonde unité entre ces catholiques de Notre Dame et ce modeste groupe de gens rassemblés au sein de l'Église méthodiste unie de Broadway le matin de Pâques. Sans ces communautés, Adam et moi-même n'aurions pas survécu ».

Hauerwas a exercé un rôle pastoral auprès des jeunes de la communauté méthodiste de Hamden Plains dans le Connecticut. Sa vie ecclésiale est d'abord à relier à celle de son éducation familiale, marqué qu'il est profondément et durablement par cet héritage texan et méthodiste.

Ainsi, la vocation ecclésiale de Hauerwas ne peut être disjointe de sa vocation de théologien. Cette vocation trouve son point de départ dans un événement de son adolescence où s'entrecroisent le récit biblique et le récit de sa vie ecclésiale naissante dans la communauté de Pleasant Grove. La vocation du théologien eut un ancrage narratif déterminant. Hauerwas nous fait le récit de cette vocation dans son autobiographie³⁰. Lors de la prière du dimanche soir, des jeunes dédiaient leur vie au Seigneur pour être ministre ou missionnaire. Un soir, Stanley Hauerwas décida de s'avancer vers l'autel pour dédier sa vie au Seigneur. Il pensait être libre dans cette démarche, mais en fait il raconte lui-même qu'il était destiné à cette démarche par une histoire que sa mère lui avait racontée. Cette histoire est celle de la prophétesse Anne priant Dieu d'avoir un enfant, et qu'étant exaucée, cet enfant serait dédié au Seigneur³¹. De fait, Hauerwas sut plus tard qu'il était le second enfant de sa mère, puisque celle-ci avait eu un enfant mort à la naissance. Des circonstances beaucoup plus anodines, ou occasionnelles, firent que Stanley Hauerwas ne prit pas le prénom de Samuel, mais celui de Stanley, ses parents ayant vu le film *Stanley and Livingstone* une semaine avant sa naissance !

À la lecture de cette histoire semble se poser la question de la liberté du jeune Stanley. Loin de lui faire perdre son autonomie, cette histoire où s'entrecroisent le récit biblique et un événement ecclésial est un point de départ vocationnel intéressant pour quelqu'un qui va passer sa vie à penser le rapport entre le récit biblique et le récit de nos vies à travers l'institution ecclésiale. En tout cas, ce moment fut le point de départ d'une vocation universitaire. En effet, Hauerwas ayant dédié sa vie au Seigneur, le Révérend Butts, de Pleasant Grove, lui indiqua qu'il devrait aller à l'université pour poursuivre ses études, ce qui n'était pas assuré au départ, au regard de ses origines modestes.

³⁰ HC, p. 3-5.

³¹ 1 S 1, 1-20.

Quand il rejoint l'université d'Augustana, Hauerwas a perdu ses attaches méthodistes. Il se demande alors en arrivant quelle est véritablement son Église. Après une tentative infructueuse de fréquentation d'une Église méthodiste locale, il rejoint la communauté luthérienne de l'université.

De la même manière, après sa rencontre avec le Père David Burrell, c.s.c., il décide de fréquenter l'église du Sacré-Cœur située en plein cœur du campus de l'université Notre Dame. Très heureux de ce qu'il vit avec la communauté catholique de l'université il réfléchit alors à l'opportunité de devenir catholique. Mais sa femme s'y oppose fermement, et devant ce refus, il rejoint alors la communauté méthodiste de South Bend³².

Il poursuit sa vie ecclésiale à Duke par la fréquentation de l'Église méthodiste sans savoir pour autant vraiment quelle est sa véritable appartenance. S'il n'hésite donc pas à parler d'une appartenance ecclésiale ambiguë, il reconnaît tout de même un élément commun pour sa propre vie à toutes ces Églises qu'il a fréquentées. Les communautés dans lesquelles il s'est toujours impliqué, avec son fils Adam, lui ont permis de tenir debout au cœur d'une vie difficile. Il est vrai que sa manière de penser l'Église transgresse la simple appartenance à une confession particulière. Mais nous verrons comment transparaît quand même fortement sa première appartenance la plus fondamentale, celle de l'Église méthodiste, dans le rôle qu'il donne notamment à la prédication dans la vie de l'Église.

1.2. La rencontre entre l'université Notre Dame et l'enseignant-chercheur Hauerwas

Parler d'une rencontre entre Stanley Hauerwas et l'université Notre Dame, c'est parler en même temps de sa rencontre avec le catholicisme. Mais c'est aussi parler d'une

³² La vie de Stanley Hauerwas a été profondément marquée par la maladie psychiatrique de sa femme Anne et de la charge de son fils Adam qui lui est revenu de ce fait là. Stanley Hauerwas a toujours fait l'expérience du soutien fondamental de ces Églises tout au long de cette expérience douloureuse pour lui et son fils.

telle rencontre au moment où l'Église catholique sort elle-même d'un moment d'auto-compréhension de ce qu'elle est, de sa vocation en tant qu'Église dans un monde lui-même en plein bouleversement. Ce qui nous semble décisif, c'est la réflexion idéologique qui accompagne les bouleversements de la société et l'entrée dans un système libéral moderne face auquel la théologie ne peut rester passive. Hauerwas aura suffisamment de liberté pour déployer un style théologique accordé à sa lecture de tels bouleversements.

1.2.1. Faire de la théologie à l'université Notre Dame au début des années 1970

Si nous pouvons affirmer, à sa suite³³, que le théologien Stanley Hauerwas a été marqué de façon décisive par ses années à l'université Notre Dame, il nous faut donner quelques éléments à propos de cette communauté « façonnante » au cours des années 1970. Nous ne pouvons ignorer que la communauté universitaire de Notre Dame durant cette période s'enracine dans un contexte précis de l'histoire des États-Unis, qui va marquer durablement la conscience du peuple, celui de l'entrée dans la guerre du Vietnam. Cette période marquera la réflexion sur le type de rapport que l'Église se doit d'entretenir avec la société selon Hauerwas. Ce contexte aura un impact durable sur sa manière de penser ce rapport de l'Église à la société.

Commençons d'abord par quelques mots sur l'université Notre Dame. Elle fut créée le 26 novembre 1842, par le Père Édouard Sorin, prêtre français venu du Mans avec six confrères de la congrégation de la Sainte-Croix pour fonder l'université. Mais au moment où Hauerwas va être appelé à rejoindre cette université, c'est une autre figure de la congrégation de la Sainte-Croix qui donne son identité à l'université : Theodore M. Hesburgh (1917-2015)³⁴. On ne peut ignorer en effet à quel point l'université Notre Dame au début des années 1970 est marquée par la figure de son président, dont la bibliothèque porte encore aujourd'hui le nom. En fait, quand Hauerwas arrive à Notre Dame, Hesburgh

³³ HC, p. 95-121.

³⁴ Cf. Theodore M. HESBURGH, *God, Country, Notre Dame. The Autobiography of Theodore M. Hesburgh*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999 ; Michael O'BRIEN, *Hesburgh : A Biography*, Washington, The Catholic University of America Press, 1998.

est déjà président de l'université depuis 1952. Il lui a donné le prestige qu'elle possède encore aujourd'hui. Le président Hesburgh eut un rayonnement qui dépassa les murs de l'université³⁵. En effet, le président Eisenhower lui demanda en 1957 de devenir membre de la commission américaine pour les droits civils, commission qui cherchait à analyser les réformes nécessaires pour la défense des droits des Noirs américains aux États-Unis. Il présida cette commission de 1969 à 1972. Hesburgh eut également un fort impact sur l'affirmation du rôle des universités catholiques dans le monde moderne. Il fut en effet président de la fédération internationale des universités catholiques à partir de 1965. Nous devons certainement à sa conception d'une Université en dialogue avec le monde la possibilité de l'arrivée d'un enseignant méthodiste dans une université catholique dont la théologie morale jusqu'à la fin des années 1960 est essentiellement marquée par la casuistique.

Cette idée de l'Université telle que Hauerwas l'a connue et appréciée est réaffirmée lors de l'ouverture du congrès de la fédération internationale des universités catholiques en septembre 1968 dont le thème était « la place de l'université catholique dans le monde d'aujourd'hui³⁶. » Après avoir retracé à grands traits l'histoire des universités et leur rapport à la théologie, Hesburgh envisage la place des universités catholiques dans une société sécularisée. Il rappelle d'abord que c'est le terme "catholique" qui est l'adjectif du substantif "université" et non l'inverse³⁷. L'université catholique se doit pour lui d'être à un niveau d'excellence du savoir scientifique, et la théologie ne doit pas échapper à cette exigence si elle veut entrer en dialogue avec le monde contemporain. Mais le plus intéressant pour comprendre la place que put trouver Hauerwas à Notre Dame est sa conception du travail théologique. Il affirme en effet que la tâche du théologien ne peut se vivre « sans un climat de liberté intellectuelle qui est l'essentiel du programme de

³⁵ Nicolas SENÈZE, « Mort du P. Theodore Hesburgh, grande conscience du catholicisme américain », *La Croix*, 1^{er} mars 2015, <http://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Mort-du-P.-Theodore-Hesburgh-grande-conscience-du-catholicisme-americain-2015-03-01-1286144>. Le Père Théodore M. Hesburgh est mort le 26 février 2015 à l'âge de 97 ans. Nicolas Senèze, dans l'article publié dans *La Croix* à la suite à sa mort, n'hésite pas à dire avec justesse, semble-t-il, qu'il joua « un rôle de conscience de la vie publique américaine des années 1960 à 1980 ».

³⁶ Cf. Rapport de la fédération internationale des universités catholiques, *L'université dans le monde moderne*, 8^{ème} assemblée générale, université Lovanium, Kinshasa, Congo, 9-17 septembre 1968, Paris, secrétariat général de l'Épiscopat, 1969, p. 19-28.

³⁷ *Ibid.*, p. 22

recherche d'une université, spécialement en théologie³⁸. » Hauerwas appréciera cette liberté jusqu'à son départ en 1984, moment où l'identité confessionnelle sera plus affirmée par le nouveau doyen du département de théologie. Le rapport de la Fédération Internationale des Universités Catholiques insiste sur la présence du dialogue de la théologie avec le monde contemporain affirmant que « l'Église faillirait à sa mission si dans ce monde elle n'était pas présente avec son propre message du salut, au niveau de l'université, où se décide, en grande partie, le sort de notre culture³⁹. » C'est dans ce contexte universitaire que Hauerwas put engager son travail théologique dans un dialogue avec le monde contemporain et sa rationalité scientifique, en particulier en entrant théologiquement en dialogue avec les théories politiques et sociales contemporaines.

Si nous avons tant insisté sur la figure de Theodor M. Hesburgh, c'est parce qu'il cristallise en sa personne des événements décisifs du début de la carrière théologique de Stanley Hauerwas. Nous pensons d'une part au lien entre la contestation étudiante et la défense des droits civils aux États-Unis. Mais nous pensons aussi au lien entre une forme d'excellence du travail théologique universitaire et le rapport de l'Église au monde.

Rappelons d'abord à quel point la contestation universitaire fut une secousse dans la conception politique des États-Unis. Cette contestation s'articule, même si elle s'en dissociera par la suite, avec la question des droits civiques pour les noirs-américains. Le mouvement des droits civiques commence d'ailleurs par le sit-in, le 1^{er} février 1960, de quatre étudiants noirs sur le campus de Greensboro (Caroline du Nord) pour lutter contre les discriminations dont sont victimes les étudiants noirs dans les universités. Bien sûr ce mouvement trouvera son point culminant le 28 août 1963 lors de la grande marche organisée sur Washington, conclue par le discours du pasteur Martin Luther King et son

³⁸ *Ibid.*, p. 27. Hesburgh, citant le Père Örsy, ancien professeur de droit canonique à l'université Georgetown, précise cette conception de la liberté, affirmant que « le but du théologien n'est pas de restituer les faits de la Révélation dans des termes traditionnels ; son but est d'explorer ce contenu de la Révélation de façon plus profonde et d'en tirer de nouvelles perspectives. Ce n'est possible que s'il se sent libre dans une telle entreprise de recherche de la vérité même si cela peut comporter quelques erreurs. Dans la personne du théologien, le peuple de Dieu recherche une compréhension plus profonde de la vérité. C'est bon pour l'Église entière, en particulier pour le collège épiscopal. Ainsi la liberté académique des universités devrait être jalousement gardée par les évêques. Une université n'est pas en compétition avec le ministère épiscopal, il le complète » (Ladislas ORSY, « Academic Freedom in Theological Research and the Teaching Authority of the Church » (texte privé), p. 10-11).

³⁹ *Ibid.*, p. 164.

fameux « I have a dream... ». Mais c'est l'impact que ce mouvement va avoir sur la contestation d'un modèle États-unien par des étudiants blancs d'un niveau social plus élevé qui marque son originalité⁴⁰. Les revendications des noirs pour plus de droits sociaux trouvent en effet un écho dans la remise en cause de la politique étrangère des États-Unis et de leur engagement dans la guerre du Vietnam.

Hauerwas prend en compte dans son enseignement cette situation politique inédite. Il fait lire à ses étudiants la déclaration de Port Huron, déclaration provenant du SDS (*Students for a Democratic Society*) qui remet en cause le conservatisme de la société États-unienne⁴¹. Pour parler d'un tel conservatisme, la déclaration défend une forme d'idéalisme du changement contre le réalisme politique qui soutient le *statu quo*. Ces étudiants soutiennent le modèle d'une démocratie de participation, en dénonçant le lobbying des grandes entreprises qui garantit notamment le poids de l'industrie de la défense dans l'économie mais aussi dans les décisions politiques. La déclaration met en cause aussi le fait qu'une société d'abondance en termes de biens de consommation paralyse les citoyens en les empêchant d'agir et de s'engager en faveur des changements de société, la déclaration constatant que le fait d'être « une société matériellement améliorée » n'augmente pas mais diminue plutôt « les chances d'un changement plus profond⁴². » La « bureaucratie universitaire » est accusée de provoquer l'« apathie », la « torpeur » et le sentiment d'impuissance des étudiants. C'est à une participation des citoyens plus importante à la chose politique que cette déclaration en appelle. Un autre point important de la déclaration de Port Huron consiste à défendre à la fois l'autonomie des individus dans la société, la promotion de leur créativité individuelle et le sens de la communauté comme participation commune aux affaires de la cité. Le constat met l'accent sur une société atomisée et fragmentée ne permettant pas une telle articulation entre l'autonomie et la participation commune. Le pacifisme de ces mouvements suscite également l'intérêt du jeune théologien.

⁴⁰ Cf. Marie-Christine GRANJON, *L'Amérique de la contestation. Les années 60 aux États-Unis*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1985, p. 157-179.

⁴¹ *The Port Huron Statement of the Students for a Democratic Society*, <https://history.hanover.edu/courses/excerpts/111huron.html>

⁴² Ibid.

Stanley Hauerwas entend donc ces aspirations traversant la société États-unienne avec beaucoup d'intérêt. Sa venue à Notre Dame n'est certainement pas étrangère au fait que le moraliste qu'il est, cherche à intégrer ces aspirations dans sa propre réflexion. Car ce qui le motive, et il le dit lui-même, c'est « d'aider les étudiants à voir comment ce type de déclaration [entraîne] des présupposés relatifs à la démocratie libérale et [implique] des questions fondamentales sur le rôle de l'Église dans la société⁴³. » La demande de Jim Burtchaell à l'égard de Stanley Hauerwas, à l'époque doyen du département de théologie de l'université Notre Dame, allait dans le sens d'aider les étudiants à faire des liens entre ces événements et les questions théologiques, démarche que celui-ci avait largement entamée à Augustana dans le cadre de l'étude de Niebuhr entreprise avec ses étudiants autour de la question raciale.

Hauerwas eut donc la liberté de saisir l'occasion de ces mouvements étudiants pour engager avec ses propres étudiants une réflexion théologique en rapport avec un tel contexte. Ainsi, un de ses premiers cours à l'université Notre Dame avait pour titre « l'éthique dans le contexte américain ». Un autre cours en 1974-1975 aura pour titre « l'éthique chrétienne dans une société démocratique » où Hauerwas s'emploiera d'abord à une description des caractéristiques du libéralisme américain et d'une réponse théologique à ce type de libéralisme.

1.2.2. Un style théologique occasionnel et pragmatiste

Hauerwas est d'abord et avant tout un enseignant reconnu comme tel, tant par le corps enseignant que par les étudiants. Il fut très apprécié comme enseignant au point d'être promu par ses étudiants « meilleur professeur » dès sa deuxième année d'enseignement à Augustana. Il a également dirigé un nombre très important de thèses. Il

⁴³ HC, p. 79.

reconnaît qu'il préfère donner la priorité à l'enseignement, ce qui explique en partie qu'il écrivit plutôt des essais que des livres de théologie⁴⁴.

Nous ne trouvons donc pas de traité systématique dans l'œuvre très riche de Stanley Hauerwas, et encore moins de traité systématique sur l'Église, car il ne privilégie pas cette approche⁴⁵. Même s'il a beaucoup publié, Hauerwas aime à dire lui-même qu'il n'a jamais écrit de livre en tant que tel. Il a plutôt rassemblé des essais pour en faire des livres. Ceci ne rend donc pas facile la tâche du chercheur, surtout pour qui voudrait souligner l'approche ecclésiologique d'un théologien qui a développé sa pensée autour de l'éthique, des sciences politiques et de la théologie dogmatique.

Hauerwas s'est lancé très vite et à un rythme toujours soutenu dans l'écriture théologique mais toujours selon le style de l'essai. Ce style théologique correspond à la manière de travailler de Stanley Hauerwas, qualifiée d'« occasionnelle »⁴⁶. Celui-ci conçoit en effet son travail de théologien avant tout comme un acte de discernement. Il s'agit d'analyser la rencontre entre la Révélation et l'histoire humaine à l'aide des outils de discernement fournis par la théologie. La théologie est un acte de discernement mis en discours raisonné et signifiant. Hauerwas va s'engager pleinement dans cette manière de faire de la théologie, certainement influencé par la manière de faire de Reinhold Niebuhr,

⁴⁴ HC, p. 154 : « Je pense, ou du moins j'espère, quel que soit le jugement final qui sera porté sur mon œuvre, que je serai reconnu d'abord et avant tout comme un professeur ».

⁴⁵ AE, p. 4 : « À juste titre, je suis bien connu pour désavouer toute tentative de faire de la théologie un système. Mon travail est occasionnel si ce n'est même désordonné ».

⁴⁶ Hauerwas emprunte cette conception de la théologie à John WEBSTER, *Word and Church : Essays in Christian Dogmatics*, Londres, Bloomsbury T & T Clark, 2016, p. 4-5 : « Le terme d'"occasionnel" doit être préféré au terme plus courant de "contextuel". Parler de la théologie comme de quelque chose de "contextuel" suggère volontiers que les contextes sont donnés, transparents et évidents en eux-mêmes pour ceux qui agissent au sein de ces contextes et qu'il n'y a pas besoin d'une théologie pour les élucider. Ou ce terme peut encore suggérer que le contexte est un donné devant lequel la réflexion théologique est passive, auquel celle-ci doit s'adapter ou s'accorder si elle veut survivre. Au mieux, bien sûr, l'attention au contexte peut rappeler à la théologie qu'il n'y a pas de pur langage de Sion, et que l'appareil conceptuel de la théologie est emprunté ailleurs. Mais au pire, cette attention au contexte est une forme de paresse intellectuelle et spirituelle, une incapacité à admettre que la théologie doit opérer son œuvre propre si elle veut parler de manière prophétique et avec compassion de l'Évangile à ses proches. Il est donc préférable de parler plus simplement d'"occasions" vers lesquelles la théologie dirige son attention. La théologie a la responsabilité de donner une lecture théologique de ces occasions. Elle doit apprendre à interpréter sa situation présente non pas simplement comme un ensemble de normes culturelles ou de contraintes et d'opportunités, mais comme un épisode de l'histoire de la rencontre entre l'Évangile et l'humanité, comme un chapitre de plus dans l'histoire de la sainteté et de son triomphe sur le désordre, la cruauté et l'incroyance ».

à savoir une lecture théologique des événements du monde, sans considérer ces événements comme un donné brut, évident de soi, mais comme un donné à analyser avec les outils de la théologie, le monde en lui-même ayant un sens proprement théologique. Mais jusqu'où peut donc aller une lecture théologique du monde afin d'en respecter la juste autonomie ? C'est une question que pose le rapport du théologien à la réalité historique quand le monde devient une réalité proprement théologique. Nous serons attentifs à la manière dont Hauerwas articule une lecture théologique de l'histoire avec une telle exigence d'autonomie.

La théologie n'est donc en aucun cas un système, mais plutôt, pour Hauerwas, ce qu'il nomme lui-même un « exercice de la raison pratique⁴⁷. » En effet, le risque du système serait de présenter les convictions chrétiennes comme des « représentations symboliques d'une expérience antérieure⁴⁸. » Or, si l'approche méthodologique de Stanley Hauerwas entend redonner toute sa place à l'expérience, la relation du concept à l'expérience n'est pas entendue comme un rapport d'antériorité de l'expérience sur le concept. La démarche de Hauerwas n'est cependant pas une démarche de théologie pratique en tant que telle⁴⁹. Elle doit plutôt être reliée au courant pragmatiste et à sa manière de penser le rapport entre l'idée et l'expérience. La théologie est un processus continu de mise en dialogue de « *loci* » les uns avec les autres au cœur même de l'expérience⁵⁰. Le problème principal concerne donc le rapport qu'entretient l'expérience avec sa conceptualisation théorique. C'est à ce niveau que la rencontre de Hauerwas avec la pensée pragmatiste est décisive. Hauerwas consacrera d'ailleurs une partie de ses *Gifford Lectures* à la pensée de William James, père du pragmatisme américain⁵¹. Marcel Viau, spécialiste en épistémologie théologique et en théologie pratique, a parfaitement

⁴⁷ *AE*, p. 5.

⁴⁸ *AE*, note 4, p. 4.

⁴⁹ Nous nous référons particulièrement à la définition donnée par Gilles Routhier et Marcel Viau dans la préface du *Précis de théologie pratique*. Cf. Gilles ROUTHIER, Marcel VIAU (éds.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2004, p. 5 : « Sa tâche consiste essentiellement à élaborer un discours critique sur les pratiques inhérentes à certaines traditions chrétiennes et sur leur performativité dans le monde contemporain ».

⁵⁰ *AE*, p. 5 : « La théologie est un tissu complexe de *loci* qui requiert une exploration et une correction permanentes. L'exploration et la correction sont requises parce que nous sommes tentés de sur-accentuer une "doctrine" ou un "locus" d'une manière telle que cela déforme nos croyances et la manière dont nous vivons ».

⁵¹ Les *Gifford Lectures* de Stanley Hauerwas à propos de William James sont rassemblées dans Stanley HAUERWAS, *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2013 (1ère édition: 2001), p. 43-86.

expliqué en quoi l'approche pragmatique pouvait renouveler le rapport entre l'expérience et la mise en discours théologique⁵². Les pragmatistes ont montré que la connaissance ne résulte pas de la simple mise en discours d'une expérience antérieure. Car la connaissance qui résulte de l'expérience se doit d'être vérifiée par la capacité qu'a une conviction d'être mise en pratique. L'expérience apparaît donc à la fois comme un prérequis de la connaissance et de la mise en discours et comme un élément de vérification de la connaissance. Hauerwas montre qu'une telle démarche scientifique se retrouve dans la manière de faire de la théologie des premiers penseurs chrétiens dont l'objectif premier serait, selon Robert Wilken, de sonder les faits de la Révélation « en employant le langage et l'imagerie de la Bible, et en montrant comment la vie et la dévotion de la communauté chrétienne ont donné à la pensée chrétienne une dimension sociale qui était absente de la philosophie antique⁵³. » Il y a donc une sorte d'aller-retour permanent entre la formulation doctrinale et l'expérience pratique qu'en fait la communauté chrétienne. Cette expérience vient elle-même confirmer la véracité de la formulation doctrinale. La vérité se vérifie d'une certaine manière dans l'authenticité des pratiques qu'elle génère.

La spécificité du discours théologique par rapport à tout autre discours tient à la manière différente dont le monde est discerné, une étape importante du travail théologique pour Hauerwas, afin d'aboutir à une mise en discours qui peut se vérifier et s'authentifier dans des pratiques justes, comme reflet de la véracité du discours. L'Église n'est donc pas simplement le lieu de pratiques qui peuvent être analysées et mises en discours par le théologien, mais elle est également lieu de vérification et d'authentification du discours théologique. Hauerwas, citant Austin Farrer, n'hésite donc pas à parler du « caractère inséparable de la connaissance réelle et de l'activité⁵⁴. » Dans ce sens, l'Église est le lieu de la *praxis* qui authentifie la véracité de la *theoria*, comme mise en discours des affirmations de la foi chrétienne. On perçoit dès lors que le motif

⁵² Marcel VIAU, « Pragmatisme et théologie pratique », *Revue de théologie et de philosophie*, 124 (1992), p. 115-138.

⁵³ Robert WILKEN, *The Spirit of Early Christian Thought : Seeking the Face of God*, New Haven, Yale University Press, 2003, p. 3.

⁵⁴ Austin FARRER, *Faith and Speculation*, New York, New York University Press, 1967, p. 22. Farrer veut signifier par là que l'accès aux objets de la connaissance passe par le type de relation que nous avons avec ceux-ci. Appliqué à la théologie, ce principe veut dire que la connaissance de Dieu passe par l'activité que nous avons en relation avec lui.

ecclésial n'est pas envisagé d'abord comme objet d'étude par le théologien, mais qu'il est le sujet de la vérification de la conviction mise en discours raisonné par le théologien.

Il est temps pour nous de vérifier cette démarche « occasionnelle » mise en œuvre par Hauerwas. Celui-ci en a l'occasion dès son entrée à l'université Notre Dame. Il comprend lui-même le lien entre son arrivée à Notre Dame et la contestation universitaire exigeant alors une réflexion en éthique sociale chrétienne par rapport au modèle de la démocratie libérale Etats-unienne. Or les étudiants de Notre Dame, éduqués dans les lycées catholiques, étaient, semble-t-il, peu habitués à entrer dans des problématiques sociétales⁵⁵. Stanley Hauerwas prend très au sérieux le fait d'avoir été repéré, lui le méthodiste, pour venir enseigner dans une université catholique⁵⁶. Il ne se satisfait donc pas d'une rencontre avec le doyen et demande à être auditionné par une commission devant laquelle il va faire une présentation très précieuse pour apprécier l'état d'esprit dans lequel Hauerwas vient à Notre Dame. Au cœur de cette présentation qu'il intitule « Politics, Vision and the Common Good », Hauerwas pose la question de l'apport de l'Église au bien commun⁵⁷. Son approche semble d'abord se limiter à une question de théologie politique, mais assez vite, la critique d'une approche qui ne prendrait pas en compte la qualification théologique propre de l'Église, l'amène à se démarquer des tenants de la « nouvelle théologie politique ».

1.3. À la genèse d'une démarche théologique « occasionnelle » : le rapport de l'Église à la démocratie libérale

Nous pensons qu'une présentation à l'entrée d'une université prestigieuse pour en devenir enseignant ne doit pas être considérée comme secondaire dans la construction d'une œuvre théologique. Derrière l'occasion de ce « job-talk » s'exprime un projet en

⁵⁵ HC, p. 93.

⁵⁶ HC, p. 92 : « Burtchaell [doyen du département de théologie à Notre Dame] ne cherchait pas quelqu'un qui ait une connaissance approfondie de la théologie morale catholique. Il recherchait quelqu'un qui pourrait apporter une manière relativement différente de penser "l'éthique" ».

⁵⁷ Stanley HAUERWAS, « Politics, Vision and the Common Good », *Cross Currents* 20/4, 1970, p. 399-414.

genèse qui va subir certes des approfondissements, des précisions ou des inflexions, mais qui expose celui qui en est l'auteur à la rencontre de ses pairs. Dans ce cas, Hauerwas ne s'expose pas seulement à des collègues aux relations déjà établies, il s'expose également à d'autres théologiens qu'il ne connaît pas encore, des théologiens qui sont nourris d'une tradition confessionnelle différente de la sienne. Or cette confrontation se trouve être au cœur de l'intérêt que nous éprouvons à analyser le rapport de l'Église au monde libéral chez un théologien méthodiste dans sa rencontre avec la tradition catholique.

1.3.1. Le contexte politique comme lieu de discernement théologique

Hauerwas, dans sa présentation d'entrée à l'université Notre Dame, commence par mettre en œuvre cette méthode « occasionnelle » qui le caractérise. L'occasion dont il est question ici, ce sont les mouvements de remise en cause du modèle sociétal États-unien, fruits de la conjonction de l'opposition à la guerre du Vietnam, de la remise en cause de la ségrégation raciale et des révoltes étudiantes. Cette contestation prend le nom de « nouveau radicalisme » en ce qu'elle s'inscrit dans « la tradition d'une remise en cause de l'ordre établi, par la critique sociale ou l'action revendicative, au nom de valeurs égalitaires, démocratiques et progressistes⁵⁸. » Ce sont tous les conservatismes de la société qui sont visés par ces mouvements.

Pour Hauerwas, ces mouvements sont l'occasion de repenser à nouveaux frais le type de réponse théologique propre à favoriser une action sociale appropriée de l'Église. Celui-ci ne cherche pas à entrer dans de fines analyses sociologiques du mouvement contestataire. Il focalise plutôt son attention sur les réponses des théologiens à l'occasion de ces événements. Certains de ces théologiens, mentionnés par Hauerwas, pensent que ces mouvements sont l'occasion de repenser en termes plus radicaux la question de la justice sociale⁵⁹. Hauerwas ne cherche pas à entrer directement dans ce débat, mais il se concentre plutôt sur le type de remise en cause à l'œuvre dans ces mouvements, entendons

⁵⁸ Marie-Christine GRANJON, *L'Amérique de la contestation*, op. cit., p. 19.

⁵⁹ Cf. Michael NOVAK, *Theology for Radical Politics*, New York, Herder and Herder, 1969.

bien la remise en cause d'une inspiration théologique de l'action politique. Car si les mouvements contestataires des années 1960 sont l'occasion de repenser le type d'action sociale de l'Église en faveur du bien commun, Hauerwas situe ces mouvements dans le contexte plus large de l'histoire des idées politiques aux États-Unis et de leur relation avec la théologie. Et c'est là que nous constatons un tournant radical de la pensée théologico-politique du jeune professeur. Car, pour Hauerwas, ces mouvements contestataires semblent remettre en cause la tradition du réalisme politique qui vient du théologien luthérien Reinhold Niebuhr, grand inspirateur de nombreux gouvernants américains jusqu'à ce jour⁶⁰. C'est en effet au cœur du débat entre réalistes et idéalistes que Hauerwas va situer sa réflexion sur le rapport de l'Église au bien commun. Pour Niebuhr, le réalisme est :

La disposition à prendre en compte tous les facteurs d'une situation politique et sociale qui fondent la résistance aux normes établies, particulièrement les facteurs d'intérêt personnel et de pouvoir. Dans l'optique d'un réaliste notoire, Machiavel, le but du réaliste est "de suivre la vérité du problème plutôt que ce qu'on en imagine ; car beaucoup ont des images des républiques et des principautés que l'on n'a jamais vues". Cette définition du réalisme implique que les idéalistes sont sujets aux illusions à propos des réalités sociales, ce qu'ils sont en effet⁶¹.

Ce qui détermine le réalisme politique, c'est le fait que le sujet moral dans la cité recherche avant tout son intérêt personnel. L'art du gouvernement consiste à permettre à la fois la libre recherche de cet intérêt qui ne peut être évitée, tout en assurant une régulation par la loi. La loi, selon cette conception réaliste, ne relève pas d'abord de l'ordre d'un impératif moral, mais constitue plutôt une instance de régulation entre divers intérêts au sein de la société. La contrainte physique est légitime lorsqu'un groupe cherche à absolutiser son intérêt par le recours à la violence. Les idéalistes, au contraire, pensent qu'il est possible de transcender cet intérêt personnel à travers les valeurs morales véhiculées dans la cité.

⁶⁰ Le président Obama citait régulièrement Niebuhr comme une des influences majeures de sa doctrine politique. Cf. David BROOKS, « Obama, Gospel and Verse », *The New York Times*, 26 avril 2007 ; David VANDAL, *La doctrine Obama. Fondements et aboutissements*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 69-92.

⁶¹ Reinhold NIEBUHR, *Christian Realism and Political Problems*, New York, Charles Scribner's Sons, 1953, p. 119.

Niebuhr n'invoque pas quelque conception de la loi naturelle pour fonder un tel réalisme, mais bien plutôt une conception biblique du sujet humain. Pour Niebuhr, c'est Augustin qui fut, « d'un point de vue général, le premier grand "réaliste" de l'histoire occidentale⁶². » En effet, Augustin a imprimé un tournant dans la pensée théologico-politique occidentale en mettant en cause le modèle classique de l'ordre et de la justice. Selon ce modèle classique, l'ordre et la justice sont assurés dans la cité à partir du moment où la raison domine les forces infra-rationnelles des comportements des citoyens dans la cité. Mais Augustin remet en cause ce modèle en ce qu'il ignore le « foyer du mal qui se trouve dans le sujet humain⁶³. » Niebuhr rattache alors la défense de l'intérêt personnel à une lecture augustinienne de l'amour de soi dans la cité décrivant la *civitas terrena* comme « dominée par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu ; (...) distincte de la *civitas dei* qui trouve sa réalisation à travers "l'amour de Dieu" jusqu'au mépris de soi⁶⁴. »

Augustin est le premier des réalistes par le fait qu'il est conscient que la condition pécheresse de l'homme est une source de conflits et de compétition d'intérêts au sein de la *civitas terrena*, que ce soit au niveau le plus basique de la communauté qu'est la famille ou au niveau beaucoup plus large de la communauté mondiale. Cette tentation est aussi la source de la tyrannie quand des individus ou des groupes d'individus absolutisent leur intérêt propre, en le masquant le plus souvent sous les aspects d'une moralité universelle, afin d'en tirer un pouvoir à leur profit. La démocratie est donc ce mode de gouvernement qui constitue des procédures de contrôle sur les gouvernants afin de contrer cette tentation peccamineuse.

Fort heureusement, selon Niebuhr, la *civitas dei* n'est pas une réalité purement extérieure à la *civitas terrena*. Bien que l'égoïsme de l'être social qu'est le citoyen soit inévitable, l'homme se souvient que son bien-être et la paix de sa communauté dépendent du fait d'être « tiré de soi-même et sauvé des conséquences auto-destructrices

⁶² Reinhold NIEBUHR, *Christian Realism and Political Problems*, Charles Scribners Sons, 1953, p. 120-121.

⁶³ *Ibid.*, p. 121.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 124.

de l'amour de soi⁶⁵. » L'homme réalise que la fin la plus désirable se trouve dans l'amour de Dieu au mépris de soi plutôt que dans la recherche de son intérêt propre. La doctrine de l'amour de Dieu développée par Augustin a une dimension sociale en ce qu'elle est à la source de l'idée de justice, sans pour autant qu'Augustin ne confonde les deux. À l'appui de cette doctrine, Niebuhr se pose la question de savoir pourquoi des conflits de classes apparurent à la fin du 19^e siècle dans certains pays comme la France, alors que d'autres pays comme l'Angleterre ou les États-Unis ne les connurent pas malgré les conflits latents entre les propriétaires industriels et les classes ouvrières. Pour Niebuhr, il faut chercher la différence dans le fait que « dans quelques nations, les différents groupes d'intérêts avaient, en plus de leur intérêt commun, le "sens de la justice", une disposition à "donner à chacun son dû" et un sentiment de loyauté envers la communauté nationale⁶⁶. »

Hauerwas, quant à lui, estime que les mouvements contestataires de la fin des années 1960 remettent en cause cette inspiration réaliste de la politique américaine. Ce réalisme n'est en fait pas parvenu à éviter deux écueils. Le premier de ces écueils est une acceptation de la réalité factuelle sans analyse éthique suffisante de la réalité sociale, l'analyse éthique étant concentrée au niveau du sujet individuel. Ceci a pour conséquence l'acceptation conservatrice d'un *statu quo* qui se révèle en fait au service de certains groupes d'intérêts par rapport à d'autres. La deuxième critique assume l'opposition entre l'idéalisme et le réalisme, critique que Niebuhr avait envisagée. Alors que le réaliste se pose la question de l'action politique à partir de la réalité telle qu'elle est au moment présent, « pour l'idéaliste, la question première concerne non pas les conditions historiques permettant de nouveaux projets, mais les nouvelles possibilités, en envisageant d'abord non pas le point de départ, mais plutôt le but⁶⁷. » La politique a besoin d'une vision, d'une imagination qui transcende la réalité historique contingente. Penser l'ordre politique en termes utopiques ne consiste pas pour Hauerwas à sortir d'un cadre rationnel, mais plutôt à proposer une vision dans laquelle s'insère l'action politique. Hauerwas avance ici l'un des premiers principes de sa théologie morale, inspiré de sa

⁶⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁷ Harry R. DAVIS, Robert C. GOOD, *Reinhold Niebuhr. On Politics*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2007, p. 65.

rencontre avec la romancière et philosophe Iris Murdoch, et sur lequel nous reviendrons plus loin, à savoir que le type d'actions et de décisions mises en œuvre au niveau individuel ou collectif dépendent de la vision du monde que l'on porte.

Mais Hauerwas va plus loin dans sa critique de Niebuhr pour répondre à sa question de départ, celle de la participation de l'Église à la recherche du bien commun. Si Niebuhr, à partir de son approche réaliste, évoque l'action des gouvernants comme permettant d'atteindre un équilibre entre des intérêts contradictoires, il situe sa réflexion dans des sociétés encore relativement unifiées, et largement marquées par une inspiration uniquement chrétienne. De plus, l'approche libérale d'une auto-régulation des intérêts individuels au sein de l'espace public supposait largement, pour les grands inspirateurs des théories politiques libérales, une idée de justice inspirée du christianisme. Cette analyse semble de plus en plus souffrir du caractère radical de la compétition d'intérêts contradictoires.

1.3.2. Église et groupes d'intérêts

L'occasion contestataire de la fin des années 1960 sert de support chez Hauerwas pour analyser le contexte social qui lui est lié, celui du pluralisme de la société démocratique américaine et du défi qu'il pose à la possibilité de la poursuite d'un bien commun.

Pour Hauerwas, qui s'appuie sur l'analyse de Theodore Lowi, nous assistons en cette fin des années 1960 à un tournant des sociétés libérales, celui de la fin du modèle décrivant le libéralisme sur la base « d'une auto-régulation de la compétition entre les individus⁶⁸ ». Le modèle capitaliste de la société où l'État a le monopole du contrôle du pouvoir est remis en cause par un modèle pluraliste de la société où se joue un équilibre nécessaire entre des groupes d'intérêts⁶⁹. Le groupe d'intérêts exerce une pression sur

⁶⁸ Stanley HAUERWAS, « Politics, Vision and the Common Good », *op. cit.*, p. 403.

⁶⁹ Cf. Theodore J. LOWI, « Le libéralisme des groupes d'intérêts », in *La deuxième république des États-Unis. La fin du libéralisme*, trad. française de Pierre-Olivier Monteil, Paris, PUF, 1987, p. 87-103.

l'action politique au profit de son propre intérêt. L'État perd son statut de centre du pouvoir pour devenir un principe de régulation et d'arbitrage entre des intérêts contradictoires, et ce dans toutes les sphères de la société. Le pluralisme n'est donc pas le constat d'une pluralité d'intérêts qui trouveraient leur équilibre par le truchement d'une main invisible auto-régulatrice. Il est plutôt un nouvel ordre idéologique qui informe l'action politique. La recherche du compromis devient alors l'un des moteurs principaux de l'action politique et du gouvernement. À partir de là, la notion d'intérêt public remplace celle de bien commun.

Le pluralisme libéral n'est donc pas le simple constat de la pluralité intrinsèque à tout système démocratique. Il traduit un mode de gouvernement fondé sur la balance des intérêts de groupes, l'individu lui-même pouvant appartenir successivement à plusieurs groupes d'intérêts. Mais si une telle balance du pouvoir entre des intérêts de groupes semble démocratique en supposant l'exercice d'une forme de neutralité et d'objectivité par rapport aux différentes options des groupes, à leur propre conception du bien et aux valeurs qu'ils entendent promouvoir, cette neutralité n'est en fait qu'apparente. Pour Hauerwas, le mouvement contestataire prouve que des pans entiers de la société ne semblent pas pris en compte dans cet équilibre supposé, car « des segments entiers de la société comme les Noirs, et les ouvriers non organisés, n'ont pas développé de moyen d'être efficacement entendus dans notre société⁷⁰. »

En avançant une telle critique du pluralisme libéral, Hauerwas cherche à montrer que la démocratie libérale américaine n'est pas suffisante pour assurer le bien commun⁷¹. Il y a même une forme de cynisme derrière un réalisme politique qui ne parvient plus à assurer la justice au profit de ceux qui n'ont pas les moyens de défendre leur intérêt de groupe. Nous pourrions nous poser la question de la lecture que Hauerwas fait du pluralisme et des références qu'il invoque à l'appui de sa démonstration, mais surtout des incidences d'une certaine lecture du pluralisme pour la théologie. Peut-on en effet

⁷⁰ Stanley HAUERWAS, « Politics, Vision and the Common Good », *op. cit.*, p. 406.

⁷¹ Pour la plupart des théologiens du courant postlibéral, le pluralisme n'est pas un donné neutre de la société. Il fait partie d'une stratégie libérale de la société. Nous reviendrons dans la deuxième partie sur la critique de cette stratégie libérale par Hauerwas.

résumer le pluralisme démocratique à une politique du compromis ? Car c'est sur cette lecture fondamentale, ainsi que sur une lecture critique de l'œuvre de John Rawls, que Hauerwas va par la suite appuyer le type de positionnement que l'Église doit adopter dans la société. L'intérêt majeur de sa pratique occasionnelle de la théologie est de proposer une vision de la réalité sociale pour en fournir ensuite une perspective théologique, celle du type d'action sociale que l'Église doit mettre en œuvre pour le service du bien commun.

Hauerwas perçoit bien que des théologiens ont cherché à répondre à un tel problème du pluralisme à partir de la question de la justice sociale. D'autres ont situé à nouveau cette question « au seul niveau de l'opposition entre riche et pauvre⁷². » La question de Hauerwas ne concerne pas tant la réponse théologique aux conséquences des politiques libérales, mais plutôt au type de positionnement de l'Église dans des démocraties marquées par un contexte pluraliste.

1.3.3. Fondement théologique d'une posture ecclésiale en contexte libéral

Après avoir évoqué l'occasion d'une réflexion théologique, resitué cette occasion dans le contexte de l'histoire contemporaine des idées politiques aux États-Unis et posé son regard sur les défis que posent une certaine conception du pluralisme libéral, Hauerwas cherche toujours à répondre à sa question de départ, celle de la place que l'Église doit occuper dans une société pluraliste pour le service du bien commun.

Dans un premier temps, il émet de fortes réserves par rapport aux propositions théologiques qui cherchent à soutenir les mouvements contestataires en repensant l'ordre politique en termes d'aliénation du pauvre, ou dans une forme de théologie de l'espérance où l'homme sans voix redeviendrait acteur de l'histoire, ces stratégies occultant le fait

⁷² Stanley HAUERWAS, « Politics, Vision and the Common Good », *op. cit.*, p. 402. Hauerwas vise ici les théologiens de la nouvelle théologie politique comme Jürgen Moltmann et Jean-Baptiste Metz.

que le pluralisme des groupes d'intérêts entraîne par lui-même l'invisibilité sociale de pans entiers de la population qui n'ont pas les moyens d'entrer dans la compétition⁷³. Mais Hauerwas voit aussi l'impact sur l'Église en contexte pluraliste de telles propositions. En prenant le parti des radicaux, l'Église se verrait transformée en « un groupe de pouvoir sectaire⁷⁴ » parmi d'autres. Dans le modèle pluraliste libéral, il est très facile pour l'Église d'être transformée en un groupe d'intérêts parmi d'autres. L'originalité de sa parole et de sa mission serait alors radicalement mise en cause. Le problème de Hauerwas consiste justement à éviter un tel écueil. Ce constat doit donc nous mettre en garde vis-à-vis de toutes ces critiques de Hauerwas qui l'assimilent simplement à l'image de l'apôtre du repli sectaire.

Avant de soutenir théologiquement telle ou telle position, Hauerwas propose que l'Église soit au service d'un discernement des éléments en jeu dans les problèmes que la société rencontre et des stratégies mises en œuvre dans l'ordre social. Ce qui importe, c'est véritablement la manière dont l'Église opère ce discernement. Elle le fait à partir d'une vision du monde qui lui est donnée par la Révélation. Pour expliciter cette tâche, Hauerwas s'appuie sur Pannenberg qui décrit l'Église comme cette institution honnête qui :

met en lumière les limites de toutes les formes présentes de la vie politique et sociale et qui amène l'homme à une relation avec la réalité ultime qui inclut sa propre fin dernière. Cette relation doit être réalisée en se confrontant avec courage aux défauts et aux limites de la vie présente de l'homme – et non en les fuyant⁷⁵.

L'Église est au service d'un discernement qui passe par une vision du monde, d'un monde dont les limites sont le signe d'une attente d'accomplissement. La vision et le discernement qui lui est lié ne consistent pas en une analyse sociologique de la réalité factuelle. La référence à Pannenberg est particulièrement importante à ce niveau car elle

⁷³ C'est le cas de la proposition de Rubem A. Alves qui relit la cohésion du mouvement noir et du mouvement étudiant comme une réponse à la négation de l'activité créatrice de l'homme voulue dans le plan divin. Cf. Rubem A. ALVES, *A Theology of Human Hope*, Washington, Corpus Publications, 1969.

⁷⁴ Stanley HAUERWAS, « Politics, Vision and the Common Good », *op. cit.*, p. 401.

⁷⁵ Wolfhart PANNENBERG, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1969, p. 82-83.

nous renvoie à l'articulation de la mission et de la nature de l'Église autour de sa dimension eschatologique⁷⁶. Elle correspond à la vision eschatologique du monde trouvant racine dans le récit biblique de la Révélation. L'Église se met au service du Royaume de Dieu dans un contexte social déterminé en commençant par révéler la finitude des intérêts propres par rapport à la fin ultime vers laquelle se dirige le monde⁷⁷. Mais au contraire de Niebuhr, Hauerwas ne situe pas d'abord la finitude dans la racine pécheresse de l'intérêt individuel ou du groupe, mais plutôt dans le caractère inaccompli du Royaume. Les hommes réalisant la finitude de leur propre fin peuvent viser un bien supérieur en se mettant au service de ce Royaume en attente d'accomplissement. On ne peut simplement alors laisser au gouvernant la tâche d'une simple régulation des intérêts en compétition. L'Église peut donc se mettre au service de la démocratie libérale, si cette dernière ne renonce pas à la possibilité d'une délibération collective au sein de la société en vue du bien commun.

Hauerwas termine donc sa présentation par la tâche qui incombe à l'Église après avoir situé sa vision du monde au sein de la société en termes d'inaccomplissement du Royaume. C'est à ce niveau qu'Hauerwas ouvre une voie que nous voulons approfondir et qui constituera le cœur de notre travail. L'occasion d'une critique sociale du modèle libéral quant à sa capacité à assurer le lien social et la poursuite du bien commun permet un retour à la nature et à la mission de l'Église autour de son caractère eschatologique. Et Hauerwas pose cet axiome qui ne cessera de rythmer sa vie de théologien, à savoir que l'Église accomplit sa fonction sociale la plus décisive en étant elle-même.

Pour décrire ce que signifie pour l'Église être elle-même, Hauerwas, théologien méthodiste postulant à l'entrée dans une grande université catholique États-unienne,

⁷⁶ Pannenberg développe cette conception de la nature et de la mission de l'Église dans le troisième volume de sa *théologie systématique*. Cf. Wolfhart PANNENBERG, « le Royaume de Dieu, l'Église et la société », *Théologie Systématique*, t. 3, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 291, 2013, p. 45-83.

⁷⁷ Cette réflexion se situe dans le contexte de celle de Jean-Baptiste Metz sur la « réserve eschatologique ». Mais ce qui est intéressant de noter chez Metz, c'est que l'Église, tout en témoignant de l'imminence du Royaume à travers la fonction critique qu'elle exerce dans la société, est une institution secondaire. Chez Hauerwas, l'Église devient sujet premier du récit eschatologique. Ainsi, Hauerwas tout en commençant par citer des auteurs comme Pannenberg ou Metz va prendre de la distance par rapport à leur ecclésiologie de l'Église comme sacrement du Royaume, ne souhaitant pas inscrire l'Église comme instance critique mais plutôt comme instance politique alternative à partir d'un autre type de récit que celui du monde libéral.

prend pour référence, à l'appui de cet axiome, la réflexion de George Lindbeck à l'issue de sa participation au concile Vatican II comme observateur luthérien. Hauerwas affirme en effet, et nous voudrions souligner l'importance décisive de cette citation pour la suite de ce travail, que :

L'ecclésiologie qui, de mon point de vue, s'accorde le mieux à cette position est la description faite par George Lindbeck de "l'Église ou du peuple messianique en pèlerinage, le signe sacramental du Royaume qui a commencé et sera consommé dans le Christ"⁷⁸.

Nous trouvons un double intérêt dans cette référence significative à une théologie de l'Église comme « signe sacramental » au milieu du monde. Le premier est qu'elle se situe dans le mouvement d'observation de l'Église catholique par des observateurs protestants en plein moment de renouvellement de l'auto-compréhension qu'a l'Église catholique d'elle-même au concile Vatican II⁷⁹. Le second intérêt se trouve dans le fait de la pertinence de l'Église comme « signe sacramental » du Royaume, situant le mystère de l'Église dans sa perspective eschatologique, tout en appuyant la signification sociale dans les démocraties libérales modernes. La tradition protestante et, comme nous le verrons, Hauerwas lui-même, ont plutôt utilisé la catégorie du témoignage, révélant par là une insistance plus personnaliste et existentialiste⁸⁰. Hauerwas, méthodiste, s'appuie sur George Lindbeck, luthérien, qui voit la pertinence sociale, pour la tradition catholique comme pour la tradition protestante, d'une redécouverte de la notion eschatologique de « signe sacramental »⁸¹. Nous ne pouvons pas passer à côté d'une telle interpellation, tout en nous demandant si Hauerwas ira jusqu'au bout de cette première intuition.

⁷⁸ *Ibid*, note 41, p. 414.

⁷⁹ Si la dernière référence de Hauerwas provient de Lindbeck, celle qui précède vient du théologien luthérien, Wolfhart Pannenberg qui réfléchit à cette articulation de l'Église, du monde et du Royaume au même moment que Lindbeck.: « l'attente du Royaume de Dieu explique le caractère forcément inséparable entre l'Église et le monde. Cela veut dire que l'idée de la venue du Royaume de Dieu pourrait être le point de départ approprié d'une compréhension théologique de l'Église. (...) Ainsi, que ce soit dans un sens d'anticipation ou au présent, l'Église s'est pensée elle-même comme le nouveau peuple de Dieu et le nouvel Israël. C'est seulement si nous prenons ces titres eschatologiques au sérieux que nous pouvons comprendre la nature et la vocation de l'Église en relation avec le Royaume de Dieu, qui est le futur du monde entier », W. PANNENBERG, « The Kingdom of God and the Church », *op. cit.* p. 73-74.

⁸⁰ George LINDBECK, *Le catholicisme a-t-il un avenir ? Un point de vue protestant*, Paris, Casterman, 1971, p. 52.

⁸¹ George Lindbeck est revenu après sa participation au concile sur le retour d'une vision biblique de l'histoire eschatologique du salut dans la constitution dogmatique sur l'Église, par le fait de penser le concept de peuple en pèlerinage, même s'il fait remarquer que le concile a juxtaposé cette conception avec l'image plus statique de l'Église comme institution divine, et avec l'image plus ambiguë de corps mystique

Nous percevons bien, dès 1970, combien Hauerwas désire approfondir la signification sociale de l'Église comme « signe sacramentel » au milieu du monde. La relation de l'Église au monde passe par la compréhension de l'Église comme communauté dans le temps eschatologique.

C'est donc bien dans cette perspective que nous allons poursuivre ce travail. Mais nous ne voulons pas simplement décrire la manière dont Hauerwas, à la suite de ces théologiens observateurs attentifs du concile Vatican II, a montré l'enjeu de l'approfondissement de la notion de « signe sacramentel » du Royaume pour le rapport de l'Église à la société, que ce soit dans la tradition catholique mais aussi pour les traditions protestantes. Car Hauerwas ne reprend pas simplement, à la suite de Lindbeck ou Pannenberg, l'idée que l'Église doit indiquer à l'humanité que sa fin parfaite se trouve dans le Royaume à venir et que sa tâche est de permettre au monde de correspondre à cette fin. Ce qui nous intéresse particulièrement chez Hauerwas, c'est bien le contexte dans lequel il situe une telle ecclésiologie du « signe sacramentel ». Ce contexte est celui de la prise en compte de la question pluraliste et des réponses politiques à ce pluralisme. L'Église porte en elle un récit à prétention universelle, non pas simplement dans une société sécularisée, mais dans une société fragmentée marquée par une spécialisation de plus en plus importante des activités humaines. Dans un tel contexte, la tâche de l'Église comme « signe sacramentel » au milieu du monde, ne se situe pas d'abord chez Hauerwas dans un mouvement vers le monde, mais plutôt dans un mouvement vers l'Église comme communauté aux pratiques alternatives au milieu du monde. C'est ce mouvement vers l'Église que nous voulons interroger pour en mesurer la pertinence et les limites.

Nous voulons percevoir plus finement comment Hauerwas habite théologiquement cette contradiction apparente entre, d'un côté, la nécessité pour l'Église

du Christ. Aucune de ces images n'exclut les autres. Mais il pense que l'un de ces concepts doit être plus central. Pour Lindbeck, le concept qui devrait résoudre ces tensions est celui de l'Église comme sacrement du royaume. Cf. George LINDBECK, « A Protestant point of View », in John H. MILLER (éd.), *Vatican II : an Interfaith Appraisal*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1966, p. 219-230.

d'être un signe de la réalisation plénière du temps dans le Royaume inauguré par le Christ et en voie d'accomplissement, et d'un autre côté, la nécessité d'être signe en accomplissant un retour aux pratiques distinctives de la communauté chrétienne au milieu du monde. Car il en va d'une réponse originale à cette intuition de départ, énoncée dans cette présentation d'entrée à l'université Notre Dame, d'une Église qui a « beaucoup à apporter concernant la nécessité dans laquelle nous nous trouvons d'accomplir une communauté plus large de dialogue dans notre société⁸². » La réponse à cette question se veut pragmatique, au sens où elle ne se réalise pas à travers des « doctrines abstraites de l'État ou du droit naturel⁸³ » mais plutôt à travers « des expériences morales de communautés⁸⁴. » Cette réponse originale à la question du bien commun en contexte pluraliste pose la question de la manière dont l'Église articule le récit eschatologique de la Révélation et les récits particuliers qui traversent le monde.

Conclusion

Au lieu de nous enfermer trop vite dans un repli communautariste, la démarche de théologie occasionnelle de Stanley Hauerwas nous fait habiter une tension non résolue. Cette tension est particulièrement prégnante pour une Église en contexte de démocratie libérale. Nous avons choisi d'entrer avec Hauerwas au cœur même de cette tension entre d'un côté la nécessité pour l'Église d'être signe pour le monde de l'entrée dans les temps nouveaux ouverts par la mort et la résurrection de Jésus Christ, et d'un autre côté, la nécessité de faire signe par un retour à des pratiques distinctives ou alternatives, fruits de la vision eschatologique du monde présente dans le récit qui constitue l'être chrétien au milieu de ce monde. La logique libérale des groupes d'intérêts impose à l'Église de ne pas faire de sa distinction un repli sectaire si elle entend rester fidèle à sa vocation de proposer au monde l'entrée dans l'histoire salvifique de Dieu. Mais au réalisme politique de Niebuhr, Hauerwas entend opposer un « idéalisme pratique », s'il nous est permis de

⁸² Stanley HAUERWAS, « Politics, Vision and the Common Good », *op. cit.*, p. 410.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

déployer un tel oxymore pour caractériser le travail ecclésiologique de Stanley Hauerwas.

Il nous faudra donc habiter le premier lieu de la tension décrite ci-dessus en étudiant ce qui constitue ce retour aux pratiques distinctives de la communauté chrétienne en contexte pluraliste, à partir du retour au récit particulier de la Révélation. Avant d'en arriver à cette articulation, il nous faut finaliser ce parcours de biographie intellectuelle où se tisse chez Hauerwas l'articulation entre l'éthique et l'ecclésiologie. Ce parcours nous amènera à identifier des figures déterminantes pour l'évolution de la pensée théologique de Hauerwas comme Iris Murdoch ou Alasdair MacIntyre, mais aussi Ludwig Wittgenstein. Nous accomplirons ce parcours en suivant trois grands moments. Le premier consiste à questionner cette notion première de sa théologie morale, celle de vision, que Hauerwas emprunte à sa rencontre avec les écrits de la romancière Iris Murdoch. Il n'y a pas d'action ou de décision morale qui ne provienne d'une certaine vision du monde dans lequel l'agent moral agit. Le rôle de l'Église est de proposer une telle vision au sein de laquelle les individus peuvent agir en société. Dans un second temps, nous envisagerons la manière dont Hauerwas fait face au pluralisme de la société à travers la notion de caractère. Cette notion remet en cause le caractère purement universel de l'action morale pour envisager l'enracinement de cet agir dans des traditions particulières. C'est à ce niveau que la rencontre avec Alasdair MacIntyre fut décisive.

CHAPITRE 2.: Le parcours théologique à Notre Dame : de la théologie morale à l'ecclésiologie

Une première partie chronologique de la biographie intellectuelle de Stanley Hauerwas nous a permis de constater que l'arrivée à Notre Dame du théologien au début de sa carrière universitaire est marquée par la préoccupation de la place de l'Église dans une société pluraliste. C'est le contexte de la démocratie libérale américaine de la fin des années 1960 qui amène Hauerwas à rechercher une réponse théologique concernant l'inscription de l'Église dans l'espace public. Car c'est bien la motivation fondamentale de Hauerwas que de rechercher et de proposer un type d'inscription de l'Église qui dépasse une approche libérale et réaliste. Nous avons pu voir que cette approche le conduit à la définition proprement théologique de l'Église comme signe sacramentel du Royaume. L'Église se doit de proposer un témoignage accordé au caractère eschatologique de l'histoire.

Nous entrons maintenant dans un temps plus conceptuel de cette biographie intellectuelle pour dessiner la trajectoire qui fait passer le théologien de Notre Dame d'une critique de l'éthique moderne à cette priorité épistémologique donnée à l'Église pour la détermination de l'agir humain en contexte pluraliste. C'est en pensant l'inscription de la vie morale individuelle dans un contexte pluraliste que Hauerwas va nous ramener à la dimension communautaire de l'Église comme lieu identitaire fondamental, c'est-à-dire comme le lieu où se détermine le comportement d'un agent moral pris par une multiplicité d'histoires et de principes revendiquant une forme d'autorité sur son action morale.

Le principe de l'éthique morale de Hauerwas réside dans une redéfinition de l'agentivité (*self-agency*), comme capacité du sujet moral à poser des actes moraux, et ce à partir d'une critique de son paradigme moderne¹. La philosophie morale moderne a

¹ Cf. *CCL*, p. 18. Hauerwas définit l'agentivité comme la capacité humaine à « être un centre autonome d'activité et la source de ses propres déterminations ». Dans une nouvelle édition de *Character and*

placé l'agent moral au cœur de la réflexion éthique et, selon Hauerwas, a donné une place suréminente à l'autodétermination du Soi moral². La perspective moderne de la morale envisagerait l'individu comme créateur isolé de ses choix. La mesure du bien moral se situerait seulement dans la volonté de l'homme et dans sa capacité à poser des actes en dehors de toute référence extérieure. On privilégie donc l'autonomie de l'individu moral à son hétéronomie comme mesure de détermination du bien moral.

Nous allons donc aborder successivement deux notions clés de la théologie morale de Hauerwas, fruits de deux rencontres majeures pour la suite de son œuvre : la vision et le caractère. Ceci nous conduira vers cette articulation fondamentale de notre thèse entre le récit et l'Église comme motif théologique de l'inscription de l'Église au sein de sociétés pluralistes.

2.1. Vision et action morale : rencontre avec Iris Murdoch

La notion de vision dans la théologie morale de Hauerwas a souvent été éclipsée au profit de celle de caractère. C'est oublier que le premier ouvrage publié par Hauerwas, *Vision and Virtue*, est d'abord consacré à la notion de vision³. Nous ne comptons pas pour autant ignorer l'importance fondamentale d'une éthique du caractère chez Hauerwas. Cependant, nous souhaitons développer l'idée défendue par Thomas W. Oglethorpe, selon laquelle Hauerwas ne fait pas seulement qu'opérer un virage éthique

Christian Life, Hauerwas fera une relecture de cette définition, la trouvant trop kantienne. Ce qui lui paraîtra important, ce ne sera pas tant que l'individu soit un « centre autonome d'activité », mais plutôt que son action soit intelligible. C'est MacIntyre qui inspire ce correctif à Hauerwas, en pensant la notion d'acte intelligible comme une notion plus importante que celle d'acte en soi, un acte intelligible s'inscrivant dans une cohérence narrative de la vie de l'individu.

² Hauerwas se réfère à la notion d'agentivité morale dans la période moderne telle qu'Hannah Arendt a pu la décrire. Cf. Hannah ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983. La notion moderne d'agentivité a été analysée d'un point de vue philosophique par Hannah Arendt comme révélation de l'identité personnelle particulière d'un être humain à partir de ses paroles et de ses actes. Le paradigme moderne de l'agentivité consiste d'abord en la consécration de *l'homo faber*, dans le sens où l'homme révèle qui il est à travers sa capacité de production. La valeur d'utilité est ainsi la clé du comportement humain. Hauerwas va corriger cette conception de l'agentivité comme pouvoir de dire ou de faire, par l'insistance première sur le pouvoir de voir de façon juste comme déterminant l'acte moral.

³ Stanley HAUERWAS, *Vision and Virtue : Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame, Fides Publishers, 1974 (1^{ère} édition).

d'une approche comportementaliste de la décision vers une approche des vertus. Le théologien de Notre Dame va bien plus loin en nous mettant au défi « de repenser la structure de référence normative à l'intérieur de laquelle nous vivons et agissons⁴. » Ogletree pense que la conséquence de cette affirmation est que le concept central de l'éthique chez Hauerwas « n'est pas le caractère en tant que tel ou la vertu en tant que telle, mais plutôt la notion de vision⁵ » en lien avec la notion de récit (*narrative*) et d'histoire racontée (*story*). La vie morale et la construction de l'identité de l'individu possèdent une structure de référence normative, dont le fondement ne consiste pas en des principes universels de la rationalité pratique, mais qui se trouve liée à la vision du monde que l'individu a pu développer grâce à son insertion dans des traditions et des communautés particulières. Il nous faut alors reprendre ce que Hauerwas entend par cette notion de vision, son rapport au récit et ultimement son lien à l'Église, elle-même au service d'une vision, en vue de l'action morale.

2.1.1. Genèse et fondement de la notion de vision en théologie morale

Engagé dans une critique de l'éthique moderne du sujet, Hauerwas va rencontrer la pensée de la romancière et philosophe d'Oxford, Iris Murdoch (1919-1999), si bien qu'il se demandera même s'il lui est arrivé « de dire quelque chose d'important qu'il n'ait pas empruntée à Dame Iris⁶. »

Iris Murdoch remet en cause l'idée d'une souveraineté du bien enracinée dans la volonté créatrice de l'individu moral, revenant à une vision platonicienne du bien et du beau⁷. Pour que se construise une décision éthique, il faut avoir une perception juste de la réalité dans laquelle s'enracine cette décision car « je ne peux choisir qu'au sein d'un

⁴ Thomas W. OGLETREE, « Character and Narrative : Stanley Hauerwas' Studies of the Christian Life », *Religious Studies Review* 6/2, January 1980, p. 28.

⁵ *Ibid.*

⁶ Stanley HAUERWAS, *Wilderness Wanderings*, Boulder, Westview Press, 1997, p. 155.

⁷ Iris MURDOCH, *La souveraineté du bien*, trad. française de Claude Pichevin, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994.

monde que je peux voir⁸. » Le problème, c'est que d'un côté, la réalité n'est pas transparente en soi, et d'un autre côté, l'homme est tenté de se faire illusion en déformant la réalité qui l'entoure, ou pour le dire autrement en développant une vision fantasmatique de cette réalité. Face à la réalité contingente et à la crainte de sa propre finitude, l'individu se construit à partir d'illusions sur sa propre personne, mais aussi sur la réalité et les personnes qui l'entourent. Ainsi, en accord avec cette affirmation, les romans d'Iris Murdoch se caractérisent par des personnages dont le désir de l'être aimé ou certaines fascinations intellectuelles sont marqués de cette illusion comme moyen d'affirmation de soi en face de la finitude, que ce soit la sienne ou celle de l'être aimé. Murdoch met notamment en récit des personnages qui ont du mal à aimer l'autre en lui-même et qui vont plutôt se construire leur image préconçue de l'être aimé⁹. Car aimer l'autre tel qu'il est nous obligerait à affronter la contingence et la finitude de cet être. L'être aimé deviendrait alors objet de souffrance car nous serions destinés à le perdre. D'où cette tendance à se construire de l'illusion sur ce qu'est l'autre, cette image de l'autre nous ramenant à nous-mêmes et à notre propre finitude.

Face à cette tentation de fuir la réalité en se construisant de l'illusion, Murdoch réaffirme la nécessité de se confronter au caractère contingent de la vie. Le choix moral ne peut alors s'enraciner que dans une vision générale de la vie et dans l'acceptation du caractère contingent de cette vie. La vision vient alors préciser le concept de vertu morale. Car pour Hauerwas, « la vertu morale, dans son sens le plus général, est la correspondance du sujet avec la réalité¹⁰ ». Il y a de la vertu morale là où se vit une forme de consentement au caractère contingent de la réalité. Le problème, comme nous venons de le montrer c'est que ce rapport à la réalité n'est pas transparent, si bien que « connaître le réel plutôt qu'être dans un état d'illusion et de rêve est une tâche difficile¹¹. » La résistance à la contingence et à la finitude de la réalité met l'homme dans un réflexe de défense où la seule alternative devient d'être créateur de soi-même.

⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁹ On retrouve par exemple ce motif de l'illusion vis-à-vis de l'être aimé dans son roman *Le château de sable*, trad. française de George Magnane, Paris, Gallimard, 1984.

¹⁰ *IV*, p. 36.

¹¹ *Ibid.*

2.1.2. Relecture ecclésiologique de la notion de vision

A partir de cette notion de vision qu'il trouve dans la philosophie morale d'Iris Murdoch, Stanley Hauerwas opère un double saut épistémologique. Le premier concerne la situation du chrétien par rapport à la réalité dans laquelle il vit et agit. Pour le chrétien, comme pour tout être humain, cette réalité n'est pas transparente, elle est l'objet d'une interprétation. Il lui faut entrer dans la profondeur de cette réalité contingente qui s'offre à lui. L'éthique n'étant pas d'abord une question de décision mais de vision, le chrétien doit « apprendre à voir le monde sous le mode du divin¹². » Le chrétien n'échappe pas plus que les autres à la contingence du monde mais il appréhende son rapport à cette contingence à partir de la Révélation divine. Et lorsque Hauerwas parle de voir le monde sous le mode du divin, il pense clairement à une qualification théologique du monde en lui-même. Le monde n'est pas une réalité sociologique neutre. Hauerwas emprunte sa conception du monde à Helmut Richard Niebuhr qui le définit comme « la communauté de ceux qui ne connaissent pas Dieu et ne semblent pas être connus de lui ; ou [...] la communauté de ceux qui, connaissant Dieu ne l'adorent pas¹³. » Hauerwas va donc d'abord insister sur le caractère désobéissant et pécheur du monde. Ainsi, on le voit, la conception du monde va informer le type de réponse théologique à lui apporter et le rôle de l'Église dans ce monde.

C'est là que s'opère un deuxième saut épistémologique qui nous a déjà été suggéré à travers les deux références théologiques utilisées par Hauerwas dans sa présentation d'entrée à Notre Dame pour signifier le rôle de l'Église dans un monde pluraliste. Celle de Pannenberg, d'abord, définissant l'Église comme cette institution honnête mettant l'homme devant la finitude des réalités politiques et sociales du monde et celle de Lindbeck, ensuite, de l'Église comme signe sacramentel du Royaume à partir de ce qu'il décrit comme une vision renouvelée du monde. Ces deux théologiens luthériens, dont le second repart d'une analyse des travaux du Concile Vatican II sur le mystère de l'Église, ont tous les deux analysé le tournant du concile comme « une nouvelle compréhension de l'eschatologie biblique alliée à l'acceptation de la vision sécularo-scientifique du

¹² *IV*, p. 46.

¹³ Helmut Richard NIEBUHR, *The Purpose of the Church and its Ministry*, New York, Harper and Row, 1956, p. 26.

monde¹⁴. » C'est à partir de cette vision à la fois eschatologique et réaliste portée par l'Église que le chrétien acquiert la capacité de se confronter à la réalité contingente et finie de sa vie et de vivre de façon juste, sans se faire illusion, vis-à-vis de cette réalité.

L'Église propose une vision du monde qui, pour reprendre les termes de Samuel Wells, « est rétrospective à partir de la fin¹⁵. » L'éthique chrétienne chez Hauerwas n'est donc pas seulement téléologique, elle est eschatologique car « le *telos* de l'Église est l'*eschaton*¹⁶ ». Le Royaume déjà inauguré mais pas encore achevé « est conçu comme la transformation du monde réel¹⁷. » Pour Hauerwas, cette transformation passe par la manière dont cette vision eschatologique du monde vient transformer des vies toujours tentées par l'illusion en des vies authentiques, c'est-à-dire en des vies qui, se confrontant avec courage à la réalité contingente, participent, par des pratiques vertueuses, à l'avènement du Royaume. L'Église propose donc une vision renouvelée du monde en portant, au sein de communautés, le récit eschatologique de la Révélation.

Ainsi, alors que la philosophe Iris Murdoch analysait la vie morale à partir d'une recherche du *telos* que constitue le Bien à rechercher dans la confrontation à la réalité contingente, Hauerwas opère un saut théologique, en définissant ce *telos* comme étant l'*eschaton* de la réalisation de la promesse divine du salut. Enraciné dans une communauté interprétant le récit eschatologique de la Révélation, l'individu acquiert une vision juste de la réalité de l'histoire et peut alors conformer ses actes à cette réalité. Cette notion de vision constitue bien le point de départ de la formation de l'acte moral, mais elle serait incomplète sans celle du caractère qui lui est liée.

2.2. Identité et caractère au sein d'une tradition : rencontre avec Alasdair MacIntyre

¹⁴ George LINDBECK, *Le catholicisme a-t-il un avenir ? Un point de vue protestant*, Paris, Casterman, 1971, p. 39.

¹⁵ Samuel WELLS, *Transforming Fate into Destiny*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2004, p. 29.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ George LINDBECK, *Le catholicisme a-t-il un avenir ?*, *op.cit.*, p. 40.

La notion morale présente dans le corpus des textes de Hauerwas qui a été certainement la plus travaillée ces dernières années et qui a rendu Hauerwas réputé comme théologien moraliste est celle de caractère. Cette notion implique le fait que le bien moral ne constitue pas un prédicat des actes de la personne, mais de la personne en elle-même et de ce qui l'a constitué dans une histoire morale. C'est dans ce sens que nous pensons qu'il est opportun de rapprocher la notion de caractère avec celle d'identité.

La notion de caractère a subi chez Hauerwas lui-même une inflexion décisive dans sa pensée, passant d'une conception assez individuelle du caractère et donc de la détermination des actes moraux à partir de la personne individuelle pour penser ces actes à partir de l'enracinement social de la personne. De plus, Hauerwas a su arrimer la notion de caractère à la constitution narrative de l'identité de la personne. Enfin, le caractère de la personne se forge à l'intérieur des récits qui constituent son identité, récits individuels et communautaires. C'est à ce niveau que l'Église devient le lieu de rencontre entre des récits particuliers et un récit structurant l'identité de l'être chrétien dans le monde.

2.2.1. Genèse et fondement de la notion de caractère en théologie morale

La notion de caractère part également d'une critique du paradigme de l'éthique moderne définissant l'agentivité comme la capacité de l'individu à poser des actes significatifs à partir de lui-même. Le problème pour Hauerwas réside dans la manière dont on conçoit une telle agentivité. Tout un courant de l'éthique contemporaine a mis l'accent sur les situations dans lesquelles l'agent moral est impliqué et sur le type de réponse appropriée à la situation. Ainsi la notion de dilemme en éthique est-elle devenue prépondérante¹⁸. Face à telle ou telle situation, l'individu est porté à opérer un jugement moral pour trouver la réponse comportementale appropriée. Hauerwas vise aussi toute

¹⁸ Cf. Stanley HAUERWAS, « Toward an Ethics of Character », *Theological Studies*, 1972, 33/4, p. 698-699. Hauerwas distingue deux grands courants de cette éthique du dilemme, d'un côté ceux qui insistent sur la fidélité à des principes dans telle ou telle situation, et de l'autre ceux qui insistent sur l'analyse du contexte particulier.

l'éthique chrétienne de la responsabilité qui se concentre sur « l'homme comme auto-créateur¹⁹. » Selon Hauerwas, ces conceptions de l'éthique posent une dualité entre ce qu'un individu est et la manière dont il agit. Hauerwas n'entend pas remettre en cause la capacité du sujet à exercer une réelle auto-détermination dans ses actes. Il ne se range pas pour autant du côté des déterministes qui analysent les actes humains à partir des forces physiques et psychologiques qui contraignent une action dans tel ou tel sens. Il cherche à sortir de l'alternative entre l'indéterminisme et le déterminisme de l'action morale. C'est ainsi que la notion de caractère apparaît pour Hauerwas comme déterminante pour penser l'agentivité comme liée à l'acquisition d'une identité éthique dans la durée et dans une forme de cohérence.

C'est à partir de la recherche de Hauerwas sur la notion théologique de sanctification et de son articulation avec la question de l'agir moral dans *Character and the Christian Life*, publié en 1975, que Hauerwas va pour la première fois donner une définition précise de la notion de caractère²⁰. Voici la définition qu'il propose : « Par l'idée de caractère, j'entends la qualification d'un agir humain auto-déterminé à travers les croyances, les intentions et les actions, par laquelle un homme acquiert une histoire morale convenant à sa nature d'être auto-déterminé²¹. »

Il distingue bien un sens fort de la notion de caractère d'un sens usuel faible. Le caractère entendu au sens faible est la simple description d'une personne à travers ses traits de caractère ou ce qui fait la personnalité. La notion de caractère au sens fort est définie comme une « qualification » de l'agir humain. Hauerwas entend le fait que, « par nos actions, nous ne faisons pas simplement que répondre à une situation particulière, nous formons aussi la manière dont nous nous situerons dans les situations à venir²². » Notre personne ainsi formée pose des actes appropriés à ce caractère. Pour le dire autrement, nos actes forment en nous la personne morale que nous devenons dans la durée

¹⁹ *Ibid.*, p. 698.

²⁰ Stanley HAUERWAS, *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*, San Antonio, Trinity University Press, 1975.

²¹ *CCL*, p. 11.

²² Stanley HAUERWAS, « Toward an Ethics of Character », *op. cit.*, p. 699.

et dans une forme de cohérence²³. Cette définition se rapproche de celle que Ricœur donnera dans *Soi-même comme un autre*, mettant clairement en lien le caractère avec la question de l'identité individuelle, le caractère désignant « l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne²⁴. » Comme nous le verrons par la suite, l'influence de Ricœur, de manière surprenante, n'a pas été prépondérante chez Hauerwas.

Cette définition du caractère va connaître une évolution notable dans la suite du travail théologique de Hauerwas. L'édition de 1984 sera l'occasion d'une relecture de sa trajectoire qui pour nous est précieuse. Elle nous indique un tournant important qui occupe notre thèse, à savoir l'évidence de la dimension centrale du récit dans la formation de l'identité. Hauerwas admet que cette définition aurait pu apparaître comme trop kantienne. Le caractère n'est pas seulement ce qui « qualifie » l'auto-détermination de l'agir mais ce qui lui donne sa forme. Et cette forme est clairement chez Hauerwas une forme narrative, celle de la cohérence d'une vie en récit. L'identité de l'agent moral est clairement une identité narrative.

2.2.2. Le tournant communautaire et narratif de la notion de caractère

La rencontre avec MacIntyre va apparaître comme déterminante dans l'évolution de la pensée d'Hauerwas. Dans cette même introduction de la nouvelle édition de *Character and the Christian Life*, Hauerwas parle du tournant que constitue la publication d'*After Virtue*²⁵. MacIntyre, par cette publication, « a bouleversé l'ordre du jour du travail des philosophes et des théologiens contemporains par un changement d'orientation presque violent de leur attention²⁶. » On peut parler plutôt d'un retour de l'attention vers

²³ Cette définition est proche de celle que propose Paul Ricœur dans son analyse de l'identité individuelle dans la durée. Cf. Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 144 : « Le caractère, dirais-je aujourd'hui, désigne l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne ».

²⁴ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 146.

²⁵ Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.

²⁶ *CCL*, p. xv.

une éthique des vertus et du caractère en revisitant la tradition classique et médiévale de l'éthique.

Nous pouvons identifier trois éléments fondamentaux du travail de MacIntyre qui vont avoir une influence durable sur la trajectoire théologique de Stanley Hauerwas. Ces trois éléments se rapportent à la question centrale que pose MacIntyre dans *After Virtue*, à savoir ce qui constitue l'unité du concept de vertu. Le premier élément consiste en l'existence d'une pratique à l'intérieur de laquelle le sujet acquiert un comportement vertueux. Par la pratique, MacIntyre comprend :

toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l'excellence et des conceptions humaines des fins et des biens impliqués²⁷.

Hauerwas retiendra d'abord de cette définition le caractère communautaire et historique de toute pratique. Une communauté est constituée par une tradition vivante exprimée par des pratiques vertueuses. Cette tradition, dès lors qu'elle est vivante, est soumise à la critique et au changement. En 1981, année de la publication d'*After Virtue* aux éditions de l'université Notre Dame, Hauerwas publie, également aux éditions de l'université Notre Dame, *A Community of Character*, dont le titre est à lui-même largement évocateur de l'évolution de Hauerwas. Nous allons revenir sur cet ouvrage central pour notre thèse, mais nous pouvons noter que le caractère est clairement formé au sein d'une communauté à travers les pratiques vécues au sein d'une tradition vivante. Hauerwas avait en grande partie omis cette dimension sociale et communautaire de la formation du caractère lorsqu'il publia *Character and the Christian Life* en 1975, reconnaissant que « le fait d'avoir utilisé les thèmes de la justification et de la sanctification risquent d'avoir fait oublier la centralité d'une communauté particulière, appelée Église pour le développement du type de caractère requis des chrétiens²⁸. »

²⁷ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, trad. française de Laurent Bury, Paris, PUF, 1997, p. 183.

²⁸ *CCL*, p. xxxi

Hauerwas va passer d'une conception assez individuelle de l'agentivité, à un enracinement clairement social de l'action du sujet moral. Mais ce passage va être si radical que l'on va pouvoir se poser la question de l'enracinement de l'agent moral au sein de plusieurs communautés, si bien que Hauerwas semble parfois avoir une lecture assez littérale de l'affirmation de MacIntyre pour qui « c'est toujours dans une communauté particulière dotée de ses propres formes institutionnelles que nous apprenons (ou non) l'exercice des vertus²⁹. » Partant de cette affirmation, Hauerwas va opérer un saut herméneutique qui va de la communauté particulière à l'Église comme méta-communauté, ou encore, comme communauté alternative. C'est là le point le plus critiqué de la pensée d'Hauerwas qui sera l'objet précisés dans la suite de cette recherche.

Le deuxième élément déterminant que nous retrouvons chez MacIntyre et qui influencera durablement Hauerwas est l'ordre narratif d'une existence humaine. Face à la tendance moderne au fractionnement de l'existence individuelle et sociale, MacIntyre redéfinit l'agentivité comme cette capacité à poser des actes intelligibles et signifiants dans la durée. Un acte intelligible est un acte qui trouve sa place dans un récit de vie et dont l'agent peut être tenu responsable. Ce qui fait l'agentivité, c'est la capacité du sujet à être l'auteur de sa propre histoire, et non simplement la capacité à poser telle ou telle décision en fonction du contexte. L'agent moral se trouve alors être à la fois acteur et auteur de sa vie morale. Ce qui fait l'unité d'une vie humaine, c'est « l'unité d'un récit incarné dans une vie unique³⁰. »

Reprenant à son compte cette cohérence narrative du comportement moral, Hauerwas affirme que ce qui fait de nous une personne morale, c'est notre capacité à « permettre aux histoires d'être racontées à travers nous d'une manière telle que nos différentes activités trouvent une cohérence nous permettant d'affirmer que ces expériences sont véritablement nôtres³¹. » Pour MacIntyre, comme pour Hauerwas, l'identité individuelle et sociale est une identité narrative, une identité où la personne se

²⁹ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 189.

³⁰ *Ibid.*, p. 212.

³¹ Stanley HAUERWAS, « The Self as Story : Religion and Morality from the Agent's Perspective », *The Journal of Religious Ethics* I/1, 1973 ; p. 76.

révèle à travers des actes intelligibles formant une histoire cohérente. De même, notre manière d’appréhender l’autre passe également par le récit, si bien que « la forme du récit est appropriée pour comprendre les actions d’autrui³². »

C’est parce qu’il devient racontable que le récit d’une vie peut être qualifié de cohérent. Chez MacIntyre, il y a donc deux traits fondamentaux qui constituent une identité narrative. Le premier correspond au fait d’« être responsable des actes et expériences qui composent une vie racontable³³. » Le second réside dans la dimension sociale de cette identité, car « je fais partie aussi de l’histoire des autres tout comme ceux-ci font partie de la mienne. Le récit d’une vie s’insère dans un ensemble de récits entrelacés³⁴. » L’identité narrative est fondamentalement une identité sociale en ce que le récit d’une vie ne commence pas *ex nihilo*, il s’insère dans un entrelacs de récits qui constituent l’histoire du monde.

Le troisième élément est celui de la tradition morale dans laquelle s’insère l’action individuelle. Ainsi, dans une vision narrative du soi, « l’histoire de ma vie est toujours enchâssée dans l’histoire de ces communautés dont je tire mon identité³⁵. » L’identité de l’agent moral est narrative en ce qu’elle est communautaire. La communauté est porteuse d’une tradition pratique dans laquelle se transmettent des biens internes qui vont façonner l’agir moral de l’individu. Par pratique, MacIntyre entend « toute forme cohérente et complexe d’activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d’obéir aux normes d’excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l’excellence et des conceptions humaines des fins et des biens impliqués³⁶. » Ainsi, pour MacIntyre, nous devenons des êtres vertueux à travers l’exercice de pratiques véhiculées et sans cesse réinterprétées au sein de traditions propres à des communautés. Incrire son agir moral dans une tradition suppose de reconnaître que notre histoire est liée à celle des traditions qui ont façonnées ces communautés.

³² Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 206.

³³ *Ibid.*, p. 211.

³⁴ *Ibid.*, p. 212.

³⁵ *Ibid.*, p. 214.

³⁶ *Ibid.*, p. 183.

2.2.3. Caractère et pratique communautaire

Hauerwas ne cessera de redire sa dette vis-à-vis de ces trois caractéristiques de l'agentivité morale développées par MacIntyre. Cependant, il pense que MacIntyre, s'en tenant à un point de vue philosophique, n'a pas opéré le passage épistémologique qu'il semble suggérer en filigrane à la fin d'*After Virtue* quand il dit que « nous devons nous consacrer à la construction de formes locales de communauté où la civilité et la vie intellectuelle et morale pourront être soutenues à travers les ténèbres qui nous entourent déjà³⁷. » Ajoutant quelques lignes en-dessous que « nous n'attendons pas Godot, mais un nouveau (et sans doute fort différent) saint Benoît³⁸. » Hauerwas, sans soutenir que la vie monastique serait un paradigme exemplaire de toute communauté chrétienne, va en ce qui le concerne opérer ce franchissement théologique, que certains qualifieront d'apologétique, qui passe d'une conception générale de la formation du sujet moral au sein de communautés au rôle proprement distinctif des communautés chrétiennes³⁹.

Sur la base de la relation confuse, selon lui, existant entre les pratiques et les vertus, Hauerwas va donc opérer un saut théologique par rapport à la philosophie morale de MacIntyre. En effet, MacIntyre ne parviendrait pas à éclaircir suffisamment le type de relation existant entre les pratiques et les vertus⁴⁰. Ou plutôt, il aurait du mal à définir ce qui constitue des pratiques vertueuses en tant que telles. D'un côté, selon MacIntyre, les vertus semblent constituer un préalable nécessaire à la préservation des pratiques communautaires qui sont toujours menacées par le « pouvoir corrupteur des

³⁷ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, op. cit., p. 255.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ La récente étude sociologique de Danièle Hervieu-Léger sur la vie monastique comme *inspiration utopique* au sein du rapport Église-monde se présente comme très pertinente pour analyser le fait de savoir si Hauerwas ne veut pas assimiler la communauté chrétienne à ce modèle utopique alternatif. La citation de MacIntyre sur le nouveau saint Benoît, qu'il appuie, n'est-elle pas révélatrice de cette tentation de faire de toute communauté chrétienne une utopie alternative à la mondanité. Nous aurons largement l'occasion d'y revenir. Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, PUF, 2017.

⁴⁰ Cf. Stanley HAUERWAS et Paul WADELL, « Book Review : Alasdair MacIntyre, *After Virtue* », *The Thomist*, vol. 46/2 (1982), p. 313-322.

institutions⁴¹. » En effet, dans les institutions, la recherche de biens externes comme le pouvoir ou l'argent peut à tout moment menacer la transmission des biens internes que constituent par exemple la recherche d'une perfection esthétique ou la maîtrise d'une technique. Mais d'un autre côté, MacIntyre semble suggérer que la vertu doit être définie en relation avec des pratiques communautaires. La question restant de savoir si les pratiques communautaires sont alors toujours accordées à la recherche de la vie bonne. N'existe-t-il pas des pratiques communautaires qui seraient source de corruption ? Hauerwas de pointer alors à ce niveau l'insuffisance de MacIntyre à définir le type de récit apte à soutenir des pratiques vertueuses. Car l'apprentissage des vertus dépend bien du type de tradition narrative qui les soutient. C'est à ce niveau que Hauerwas opère un saut théologique, que nous devrions plutôt qualifier de saut apologétique, bien que Hauerwas se défende de toute stratégie apologétique, en ce qu'il semble estimer que seul le récit chrétien est apte à soutenir des vies réellement vertueuses. Il n'y a pas de pratiques vertueuses sans un récit vrai qui soutient ces pratiques, leur donne une cohérence et rend cohérente la vie morale de ceux qui sont impliqués dans ces pratiques.

Conclusion

La théologie morale de Hauerwas se situe bien dans un débat entre une éthique qui insisterait sur la fidélité à des principes fondateurs de l'action éthique et une éthique qui insiste sur l'importance du contexte. Hauerwas, refusant cette simple alternative, situe l'action morale au cœur d'une juste vision du monde et dans ce qui constitue une personne dans son identité morale. On pourrait dire que Hauerwas honore pleinement la condition historique de l'agent moral. Mais plus que cela, Hauerwas entend honorer la constitution communautaire de l'identité de la personne face à une conception purement individuelle de l'agentivité. La trajectoire intellectuelle de sa pensée sur la notion de caractère est le reflet d'une évolution dans sa pensée, passant d'une simple auto-détermination de l'action morale au développement d'un caractère au sein d'une tradition communautaire.

⁴¹ *Ibid.*, p. 189.

Enfin, Hauerwas a relevé ce défi posé à la théologie morale de se penser non plus d'un simple point de vue de la responsabilité individuelle de l'action morale, mais au regard des communautés formant le sujet moral. Si Hauerwas s'est exposé tout au long de sa carrière universitaire à la critique du repli sectaire, il n'en est pas moins vrai qu'il a pensé l'apport de la vie communautaire à la vie morale des individus, et par ce fait au type de l'engagement dans la société dont ils sont capables.

Il ne suffit pas alors de regarder avec crainte et suspicion la question de la formation communautaire du sujet moral, il s'agit de voir comment cette formation s'opère, sur quelle base ou quels principes éthiques, sur quelle conception de la rationalité pratique elle se constitue. Il nous est apparu que la notion de récit porté par une communauté est ce qui qualifie le plus proprement le type de rationalité pratique déployé dans la formation de sujets moraux. Le récit ne serait-il qu'une catégorie infra-rationnelle qu'il serait nécessaire de dépasser pour entrer au sein de l'espace public sur la base de valeurs partagées ? Ce qui nous intéresse en retour, c'est la manière dont l'intérêt accordé à l'Église comme communauté de foi par la théologie morale vient profondément interroger la place de l'Église dans les sociétés pluralistes libérales.

Il nous semble alors nécessaire d'entrer dès à présent dans cette troisième catégorie, que nous pourrions qualifier de catégorie unificatrice de la théologie morale de Hauerwas, celle de récit constituant la vie d'une communauté dans le temps portant un récit particulier au service de tous. L'Église étant le lieu de rencontre entre un récit à vocation universelle et les récits particuliers des croyants. C'est bien à ce niveau, nous allons le voir, que la théologie morale va rencontrer l'ecclésiologie pour une interrogation réciproque de ces champs disciplinaires.

CHAPITRE 3.: Le récit comme grammaire de l'action individuelle et communautaire

Ce passage par l'éthique déployée par Hauerwas nous a permis de constater que la question centrale de l'éthique chrétienne est pour lui celle de l'agentivité, c'est-à-dire la capacité que possède un agent moral de poser des choix moraux et de former ainsi la personne qu'il est et devient dans le temps.

Cette notion d'agentivité a été revisitée à partir d'une critique d'un paradigme universaliste et positiviste de l'agir moral hérité de la tradition des Lumières. La vie morale, selon cette critique, n'est pas simplement de l'ordre d'une autonomie radicale et isolée du sujet, mais s'inscrit toujours dans un contexte social où l'individu puise des ressources au sein de traditions particulières en vue d'une action morale responsable au contact des autres. L'acte moral ne peut donc pas être simplement dépendant d'une situation ni simplement déterminé à l'avance par un conditionnement d'ordre psychologique.

C'est ainsi que la notion de récit dans la théologie morale de Stanley Hauerwas exerce une fonction primordiale en tant que grammaire de l'action individuelle et communautaire des chrétiens¹. Si nous utilisons cette expression de « grammaire de l'action », c'est d'abord parce que Hauerwas l'utilise dans un acte de filiation avec la tradition linguistique de Wittgenstein, plutôt qu'avec la tradition herméneutique de Gadamer et de Ricœur². Cette filiation aura d'ailleurs un impact important sur ce premier

¹ L'utilisation de la notion de « grammaire » par Hauerwas est liée à deux influences complémentaires : Wittgenstein et Lindbeck. Lindbeck affirme que les doctrines issues d'un langage partagé au sein de la communauté constituent des règles structurant l'identité des membres de la communauté chrétienne. L'action est elle-même issue d'un langage partagé au sein de la communauté, langage qui est la traduction de l'histoire transmise au sein de cette communauté. Cf. George LINDBECK, *The Nature of Doctrine*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2009, p. 65-70.

² Ce terme de grammaire de l'action renvoie à ce que Wittgenstein décrit comme une forme de vie (*Lebensform*), en ce sens que les règles qui régissent l'utilisation du langage par un locuteur sont intrinsèquement liées au comportement de leur vie quotidienne. Le langage est donc conçu comme une grammaire de l'action.

pôle de la tension décrite plus haut, à savoir celui d'un retour aux pratiques distinctives de la communauté.

Il y a une grammaire de l'agir moral chrétien qui ne peut se développer sans un enracinement communautaire. Pour le dire autrement, le terme de grammaire de l'action renvoie au type d'intelligibilité de l'agir mis en œuvre. Il correspond ainsi à la question suivante : sur la base de quel type de rationalité un agent va-t-il agir ? Hauerwas a largement critiqué, avec Murdoch et MacIntyre, le fait que la rationalité pratique ait porté si « peu d'attention au caractère, à la vision, aux histoires et aux métaphores en tant qu'éléments reliés à la vie morale³. » Or, il s'agit pour Hauerwas de montrer en quoi le récit est une forme de rationalité pratique qui rend intelligible l'action d'un individu. C'est ce que nous chercherons à analyser dans un premier temps.

Nous percevons très vite que cette grammaire de l'action est une grammaire partagée au sein de communautés qui se rassemblent et vivent autour de mêmes convictions. C'est ainsi que l'Église, en tant que communauté, devient une clé épistémologique fondamentale pour toute action morale, si bien que l'on pourra parler chez Hauerwas d'une certaine manière, d'une ecclésiologie de l'agir moral. Son rôle est particulièrement prégnant dans un monde marqué par une multiplicité de récits et de traditions. Comment unifier sa vie et son action de manière cohérente et dans la durée ? C'est la question que porte Hauerwas, et l'on voit bien que sa recherche ecclésiologique est motivée par l'existence de ce contexte pluraliste, même si le terme de « pluralisme » est largement associé pour Hauerwas au projet libéral vis-à-vis duquel il se pose en alternative. Car tous les récits ne sont pas formateurs d'une vie bonne et il existe plusieurs stratégies d'imposition de récits hégémoniques dans la vie des individus, dont certaines sont préférables à d'autres. D'où l'importance des critères de discernement donnés par la communauté formatrice du sujet moral. Il y a bien une distinction à opérer à partir de critères de jugements dont la Révélation divine est porteuse. C'est à ce niveau qu'un passage théologique est opéré à nouveau, que certains qualifieront d'apologétique - encore faudra-t-il s'entendre sur ce dernier terme.

³ Stanley HAUERWAS, « The Self as Story : Religion and Morality from the Agent's Perspective », *The Journal of Religious Ethics* I/1 (1973), p. 74.

Hauerwas affirme lui-même que le récit est « une catégorie conceptuelle cruciale pour la compréhension de questions relevant de l'épistémologie et des méthodes d'argumentation, de la description de l'identité de la personne et de l'exposition du contenu des convictions chrétiennes⁴. » Le problème fondamental va reposer sur la transition à l'œuvre entre le rôle du récit dans la description de la personne et celui qu'il opère au regard de la démonstration des convictions chrétiennes. Pour le dire autrement, sous une forme interrogative, comment passer de la question morale de l'identité de l'agent comme une identité narrative, à la question du rôle du récit de la Révélation comme récit structurant la nature et la mission de l'Église au cœur du monde ? Nous estimons que la nature même du saut opéré par Hauerwas entre la dimension individuelle et la dimension communautaire est une clé de compréhension de l'ensemble de son développement théologique.

3.1. Identité narrative et agir moral

La redécouverte du récit chez Hauerwas se situe dans un mouvement d'ensemble posé par la question de l'identité personnelle. Au lieu de restreindre cette question de l'identité personnelle à celle de la conscience de soi, dans la tradition du *cogito* cartésien, cette question est reliée aux raisons d'agir. On peut définir l'identité d'une personne en étant capable de lui imputer des actions dont elle peut rendre compte et être tenue responsable. Ainsi on va s'intéresser, d'un point de vue éthique, à l'intentionnalité de l'agir. Or cette intentionnalité de l'agir moral ne peut pas simplement être déterminée par des principes faisant l'objet d'une discussion publique. Elle passe par la médiation des récits dans lesquels l'individu s'est construit comme être moral et comme être social. Si bien qu'expliquer une action morale, c'est écrire une histoire narrative.

3.1.1. Récit et intentionnalité de l'agir

⁴ *WN*, p. 5.

Hauerwas va emprunter sa notion d'identité narrative à MacIntyre dont le chapitre XV d'*After Virtue* trace les contours⁵. Ce dernier cherche à définir ce qui constitue l'unité narrative d'une vie en commençant par critiquer la fragmentation de l'agir moral à l'œuvre dans la philosophie contemporaine. D'un côté, pour MacIntyre, la philosophie analytique fractionne l'action humaine en des actes particuliers complexes pour les ramener à des principes généraux de l'agir. D'un autre côté, l'existentialisme, selon MacIntyre, opère une séparation entre la vie d'un individu dans le temps et les rôles qu'il joue⁶. Face à ce fractionnement de la vie humaine dans ses actes, MacIntyre parle d'actes intelligibles⁷. Cette notion d'acte intelligible est déterminée par deux grandes caractéristiques. D'abord, pour qu'un acte soit intelligible, il faut qu'il s'inscrive dans une trame narrative, celle de l'histoire de l'individu et du décor de sa vie, que ce soit une institution, une pratique ou un milieu humain. Ensuite l'individu peut être rendu responsable de cet acte parce qu'il peut s'inscrire dans une vie racontable. Ainsi, expliquer l'action morale d'un individu, c'est former son histoire narrative, celle qui vise à une cohérence en vue d'une fin.

Ce qui paraît plus difficile à cerner chez MacIntyre, c'est ce qu'il entend par ce récit dans lequel le Soi de l'individu construit et définit son identité. C'est ce manque de clarté quant à la définition du récit qui va occuper une grande partie de la suite de nos travaux. Car Hauerwas a emprunté sa première référence au récit d'une vie chez MacIntyre et va opérer un saut herméneutique à partir de cette première notion relativement peu définie. L. Grégory Jones a cherché à analyser l'utilisation de la notion de récit chez MacIntyre pour finalement en distinguer sept⁸. Nous nous attachons pour notre part aux trois premières utilisations du récit chez MacIntyre, identifiées par Jones.

⁵ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu, Étude de théorie morale*, trad. française de Laurent Bury, Paris, PUF, 1997, p. 199-218.

⁶ *Ibid.*, p. 199.

⁷ *Ibid.*, p. 203-204.

⁸ L. Grégory JONES, « Alasdair MacIntyre on Narrative, Community, and the Moral Life », *Modern Theology*, 4/1 (1987), p. 53-69.

La première caractéristique du récit rejoint cette notion d'acte intelligible dont nous venons de rapporter la définition. Le récit nous permet de saisir l'intentionnalité de l'agir, en ce qu'il inscrit une cohérence narrative dans la vie de l'agent moral. De là, MacIntyre va pouvoir parler de la qualité narrative du Soi, et c'est là la seconde caractéristique du récit. Pour le dire autrement, l'identité d'un individu est liée à l'unité du récit dans lequel sa vie s'inscrit, même si, pour reprendre les termes de Paul Ricœur, il y a un jeu dialectique de concordance et de discordance dans ce récit de vie⁹. La troisième caractéristique, celle qui nous semble la plus problématique, correspond à la médiation de la fiction pour expliquer le comportement éthique. C'est cette question qui sera l'objet principal de la critique de Ricœur à l'encontre de MacIntyre dans la sixième étude de *Soi-même comme un autre*, critique qu'il nous faut prendre au sérieux parce que Hauerwas l'ignore, malgré l'importance qu'il donnera à cette fonction médiatrice du récit de fiction¹⁰. Nous pensons que l'absence d'une prise en compte de cette critique aura des conséquences importantes pour la conception épistémologique de Hauerwas. Voici la manière dont MacIntyre formule cette fonction médiatrice du récit :

Dans ses actions et dans ses pratiques, ainsi que dans ses fictions, l'homme est par essence un animal conteur d'histoires. Il n'est pas par essence un conteur d'histoires qui prétendent à la vérité, mais il le devient. Cependant la question principale ne porte pas sur la paternité des récits ; je ne peux répondre à la question "Que dois-je faire ?" que si je peux répondre à la question précédente, "De quelle histoire ou histoires fais-je partie" ?¹¹.

MacIntyre n'a fait qu'évoquer ce que Ricœur va déployer beaucoup plus longuement dans *Temps et Récit*, à savoir la fonction mimétique qui caractérise cette capacité qu'a l'homme d'être conteur d'histoires comme expression privilégiée du caractère temporel de l'existence humaine. Car MacIntyre n'a pas suffisamment pris en compte le rôle propre de la fiction littéraire par rapport aux histoires particulières des individus. C'est à travers l'intrigue d'une histoire reconfigurée dans la fiction que se dévoile l'identité des personnages. La mise en intrigue constitue ce rôle de médiation essentielle entre l'expérience pratique vécue et les actes moraux du sujet.

⁹ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 175.

¹⁰ *Ibid.*, p. 167-198.

¹¹ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, *op.cit.*, p. 210.

3.1.2. Le rôle médiateur de l'intrigue de fiction

Hauerwas n'a pas ignoré, de son côté, cette fonction médiatrice essentielle de la mise en intrigue, mais sans faire référence aux travaux de Paul Ricoeur qui sont certainement les plus avancés sur cette question¹². La caractéristique de la mise en intrigue est de fournir de l'universel à partir du singulier, de l'intelligible à partir de l'accidentel, du nécessaire ou du vraisemblable à partir de l'épisodique¹³. En effet, les intrigues que nous inventons apparaissent comme « le moyen privilégié par lequel nous reconfigurons notre expérience temporelle confuse, informe, et à la limite, muette¹⁴. » Pour Hauerwas, le rôle de l'intrigue est de nous dévoiler un caractère comme « source cumulative des actions humaines¹⁵. » Le caractère est le lieu central d'unification de l'intrigue, lieu où se nouent les actions et les passions. Et peu à peu se construisent, autour des caractères, des modèles récurrents d'actions. Le caractère est chez Hauerwas un « outil analytique¹⁶ » qui donne une unité intelligible au récit. On peut parler alors d'identité narrative comme déploiement d'un caractère au sein d'un récit. La rationalité pratique à l'œuvre dans le récit est celle du développement de caractères donnant accès à des modèles récurrents d'actions, et ce dans une tradition narrative vivante.

Hauerwas a particulièrement cherché à montrer l'importance de l'intrigue comme lieu d'apprentissage de l'action morale à travers des romans inscrits dans l'histoire du développement de l'ère industrielle, ceux d'Anthony Trollope¹⁷, Anne Tyler¹⁸, Peter De Vries, Richard Adams ou D.H. Lawrence. Jusqu'à ce point, on pourrait presque voir chez

¹² Cf. *TT*, p. 28s.

¹³ Cf. Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, I, Paris, Seuil, 1983, p. 70. De son côté, Hauerwas exprime que « l'intelligibilité que l'intrigue offre n'est pas de l'ordre de la nécessité, parce que les événements reliés ne font pas ressortir des modèles récurrents », *TT*, p. 28.

¹⁴ Paul RICŒUR, *Temps et Récit* I, *op. cit.*, p. 13.

¹⁵ *TT*, p. 29.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Hauerwas dans *Dispatches from the Front*, analyse les vertus de constance et de pardon à partir du caractère en formation du personnage du gentleman dans les romans de Trollope. Le roman est d'ailleurs décrit comme une « école de vertu », où nous apprenons à voir comment se façonne un caractère vertueux dans une histoire avec une intrigue en développement. Cf. *DF*, p. 31-57.

¹⁸ Cf. Stanley HAUERWAS, « Why Truthfulness requires Forgiveness : Commencement Address for Graduates of a College of the Church of the Second Chance », *Cross Currents*, 42/3 (1992), p. 378-387. Dans cet article, Hauerwas part du héros de *Saint Lendemain*, roman de Anne Tyler pour analyser la manière dont la vertu du pardon se façonne peu à peu dans sa vie au contact d'une communauté.

Hauerwas un accent ricœurien autour de la forme de rationalité pratique développée par la mise en intrigue. D'ailleurs sur ce point, Hauerwas et Ricoeur ont tous les deux comme référence les travaux de Frank Kermode sur l'art de raconter, et le lien, dans la mise en intrigue, entre le développement d'un caractère et celui d'une histoire racontée¹⁹.

Mais Ricœur est certainement celui qui est allé le plus loin dans ce lien entre la notion d'intrigue et celle d'identité. L'identité narrative peut être définie comme cette structure d'intelligibilité de la personne à partir du récit comme forme intérieure universelle de l'expérience humaine à partir du contingent. Ainsi, pour reprendre les mots de Jean-Marc Tétaz, « l'identité du soi n'est pas une forme immédiate de la conscience, comme aurait pu le développer John Locke, mais le résultat d'une médiation par les récits compris comme autant de modèles de configuration narrative de l'action²⁰. » Pour reprendre les termes de Paul Ricoeur, on peut dire qu'« il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit *médiatisée* par des signes, des symboles et des textes ; La compréhension de soi coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs²¹. » L'individu n'est pas transparent à soi-même. La compréhension qu'il acquiert de lui-même, de son identité passe par des termes médiateurs. Il s'agit de se comprendre « *devant le texte*²² », au cœur même de l'intrigue déployée par le texte.

Hauerwas, comme Ricœur, a perçu que la question éthique de l'identité individuelle se joue autour de ce rôle médiateur de la mise en intrigue. La mise en intrigue est en effet à l'articulation d'un moment pratique qui la précède, celui de l'expérience, et d'un moment éthique qui lui succède, que Ricœur nomme refiguration²³. Tout texte s'adresse à un lecteur ou à un auditeur qui, en le recevant, reçoit aussi le monde que ce texte projette. Ce monde projeté devant le lecteur est ce que Paul Ricœur appelle la

¹⁹ Frank KERMODE, *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

²⁰ Jean-Marc TÉTAZ, « L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de construction de la conception de Paul Ricœur », *Études théologiques et religieuses*, 89/4 (2014), p. 463-494.

²¹ Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 29.

²² *Ibid.*, p. 31.

²³ Hauerwas ne fait jamais référence à ce rapport établi par Ricoeur entre l'expérience temporelle de nos vies humaines et l'activité de raconter une histoire. Cf. Paul RICOEUR, « Temps et récit. La triple mimésis », in *temps et récit I, op.cit.*, p. 85-129.

référence métaphorique du texte se détachant de la référence descriptive permettant le déploiement pour le lecteur d'un être au monde renouvelé.

On comprend donc le lien que Hauerwas opère entre son éthique du caractère et la médiation des récits qui exposent, par le biais d'une reconfiguration narrative, des caractères en développement. On sera donc surpris par la suite qu'une telle affinité avec la pensée de Ricœur, par rapport à l'intrigue, soit abandonnée par la suite. Ceci nous permettra d'identifier encore plus clairement le tournant communautaire pris par Hauerwas et le type d'interprétation théologique opérée à partir de cette question du récit sous l'influence de Hans Frei et de l'inspiration wittgensteinienne de sa pensée.

Pour Hauerwas, cette expérience de réception du Soi à l'intérieur d'un récit à visée éthique ne peut être proprement individuelle, elle doit être communautaire. Plus encore cette réception est de l'ordre d'une conversation qui implique une conversion au sein de la communauté de langage que constitue la communauté chrétienne.

3.2. Une grammaire chrétienne communautaire

Si la vie morale dépend du type d'interprétation des récits qui ont façonné et qui continuent de façonner notre existence, cette interprétation, pour Hauerwas, ne peut être un acte simplement individuel. Car l'individu est toujours en butte à une forme d'auto-illusion qu'il se doit d'éviter pour agir de façon juste²⁴.

²⁴ La notion de *self-deception* que nous traduisons encore improprement par « auto-illusion » est décisive dans l'éthique d'Hauerwas. Cette auto-illusion est souvent liée à cette recherche d'un rôle social si bien que le rôle est confondu avec notre identité. L'identité narrative comme recherche d'un récit cohérent doit pouvoir nous aider à opérer un discernement sur la justesse des différents rôles que nous pouvons avoir. Hauerwas a été marqué en ce sens par l'autobiographie d'Albert Speer, architecte en chef du 3^{ème} Reich, qui décrit parfaitement cette capacité à se faire illusion et finalement à entrer dans une forme de coopération avec une logique meurtrière. Cf. Stanley HAUERWAS & David BURRELL, « Self-Deception and Autobiography : Reflections on Speer's *Inside the Third Reich* », in *TT*, p. 82-98.

La communauté chrétienne est donc le lieu de l'ajustement et de la cohérence de l'agir moral de l'individu. Cet ajustement, c'est celui qui s'opère sans cesse avec la grammaire communautaire, grammaire qui se déploie dans des symboles à la fois discursifs et non discursifs, et qui constitue une forme de vie à laquelle chaque individu comme être social cherche à s'ajuster. Cet ajustement se joue dans un rapport dialectique entre l'expérience humaine de chaque individu et les traditions portées par la communauté.

Ainsi l'identité narrative d'un individu ne saurait être ramenée à une expérience simplement individuelle, celle de me découvrir situé dans un récit, celui que j'ai construit personnellement. L'identité narrative se trouve profondément liée aux récits qui revendiquent leurs propres influences sur ma vie à travers les rôles sociaux que je peux occuper.

3.2.1. Une communauté porteuse de traditions vivantes

Nous avons pu percevoir de fortes affinités entre Ricœur et Hauerwas à l'égard du rôle de la fiction littéraire. Cependant, une grande différence se joue quant au sujet de l'opération de refiguration dans le processus de la mimésis poétique²⁵. Hauerwas a emprunté sa conception de l'identité narrative avant tout à MacIntyre qui situe la construction de cette identité au sein d'une communauté de tradition. Nous pouvons donc affirmer que Hauerwas va opérer, sous l'influence de MacIntyre, un tournant communautaire de l'identité narrative²⁶.

²⁵ Le propre de la critique communautarienne à l'égard de l'opération de refiguration dans la triple *mimésis* est de montrer que cette opération ne concerne pas simplement une expérience subjective isolée mais un individu inscrit dans une interaction sociale. Il n'est pas si sûr cependant que Ricœur n'envisage pas le monde que projette une œuvre dans sa dimension éminemment sociale.

²⁶ Par cette expression de tournant communautaire nous n'impliquons aucun jugement de valeur sur le bien-fondé ou non d'une telle démarche. Nous retenons ce jugement pour la suite de notre étude qui analysera la pertinence et les limites d'un tel retour à la communauté comme lieu de discernement des pratiques morales.

MacIntyre, réagissant à une vision empiriste de l'identité personnelle, l'expliquant uniquement à partir d'événements ou d'états psychologiques, affirme le caractère décisif de l'inscription du sujet au cœur de traditions portées par des communautés. Les récits s'inscrivent dans des traditions narratives archétypiques elles-mêmes portées par des communautés²⁷. Dans ce sens, MacIntyre montre la relation étroite qu'entretient la société athénienne du Ve siècle avec les poèmes homériques pour constituer la vie de la cité. Ce qui fait dire à MacIntyre que « la communauté est [...] elle aussi un personnage dramatique qui interprète le récit de *son* histoire²⁸. » On peut dire que, dans l'optique de MacIntyre, la question du développement du caractère à travers la fonction mimétique du récit, n'est pas une question individuelle, mais d'abord et avant tout une question communautaire, en ce que la communauté est le sujet d'interprétation du récit. La question individuelle est comme subsumée par la question communautaire. Pour MacIntyre, la tradition que porte la communauté est la forme de vie que la communauté déploie dans le temps. Les traditions sont vivantes « parce qu'elles prolongent un récit point encore terminé, font face à un avenir dont le caractère déterminé et déterminable, s'il existe, vient du passé²⁹. » Nous pouvons noter à quel point MacIntyre décrit une communauté inscrite dans le temps du récit, un récit dont l'horizon est encore inachevé. Nous verrons à quel point le récit qui forme la communauté chrétienne est un récit eschatologique. Le récit est alors à qualifier ainsi que la communauté qui s'y rapporte.

Hauerwas, nous allons le voir, sous l'influence de George Lindbeck et Hans Frei, va donner une qualification théologique d'ordre apologétique à la notion de communauté dans son rapport aux traditions narratives qu'elle porte. Car Hauerwas critique MacIntyre sur la confusion demeurant chez lui entre les vertus et les pratiques communautaires, du fait du manque de qualification de la communauté et du type de récit porté à l'intérieur de cette communauté au service d'une vie vertueuse³⁰. Pour le dire autrement, le tort de MacIntyre aurait été de ne pas traiter d'une communauté et de son récit spécifique. Car il

²⁷ Northrop Frye a montré comment la littérature occidentale est fondée sur des récits archétypiques dont elle tire ses structures fondatrices. Parmi ces archétypes, selon Frye, la bible et la mythologie classique tiennent une place particulièrement prépondérante. Cf. Northrop FRYE, *Anatomie de la critique*, Paris, Gallimard, 1969, p. 161-291.

²⁸ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 142.

²⁹ *Ibid.*, p. 217.

³⁰ Stanley HAUERWAS & Paul WADELL, « Book Review : Alasdair MacIntyre, *After Virtue* », *The Thomist*, 46/2 (1982), p. 313-322.

faut opérer un discernement pour Hauerwas entre des histoires qui nous rendent « moralement éloquents³¹ » et les autres. À l'appui de cette affirmation selon laquelle MacIntyre se serait arrêté en chemin, Hauerwas invoque l'hésitation finale de MacIntyre à la toute fin d'*After Virtue* : « Nous devons nous consacrer à la construction de formes locales de communauté où la civilité et la vie intellectuelle et morale pourront être soutenues à travers les ténèbres qui nous entourent déjà³². »

Pour Hauerwas, il s'agit ici d'opérer une discrimination claire entre les communautés, à partir des récits qu'elles portent et de la capacité qu'elles ont de produire des vies vertueuses. Le récit chrétien, expression dont il nous faudra déterminer le sens pour Hauerwas, est un récit vrai capable d'opérer un discernement moral au sein d'un monde marqué par une multiplicité de récits. Pour Hauerwas, ce que MacIntyre n'a pas clairement affirmé dans son étude de Jane Austen, c'est que sa tentative de découvrir « des enclaves pour la vie des vertus³³ », correspond au rôle de l'Église dans les sociétés libérales. Nous voyons poindre ici clairement la démarche proprement apologétique du projet théologique de Hauerwas. Mais il nous faudra revenir plus tard sur cette question du style apologétique de l'œuvre théologique de Hauerwas. Pour l'instant nous voulons noter que le passage d'une identité narrative individuelle à une identité narrative communautaire s'opère à travers le type de récit formateur de l'agir moral.

Cependant, la qualification communautaire d'une identité narrative chez Hauerwas doit aussi à l'héritage de Wittgenstein, en particulier à travers la manière dont il interprète la notion de « forme de vie » dans sa conception tardive, à savoir celle des *Investigations philosophiques*, si bien qu'une identité individuelle narrative se construit toujours au sein de communautés partageant des jeux de langage communs.

³¹ Nous avons choisi de retranscrire littéralement ce terme choisi par Hauerwas lui-même et dont il a particulièrement apprécié la pertinence lors de nos entretiens du mois d'octobre 2016. Cf. Stanley HAUERWAS, « Book Review : Alasdair MacIntyre, *After Virtue* », *op. cit.*, p. 320 : « The question then is : Which story makes us morally eloquent ? ». Ce terme reflète bien la dimension fortement langagière de la vie morale et s'articule avec la catégorie centrale de l'ecclésiologie de Stanley Hauerwas, à savoir celle de témoignage, ce terme d'éloquence renvoyant à une qualité d'expression visant à produire un effet sur son destinataire.

³² Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, *op. cit.*, p. 255.

³³ *Ibid.*, p. 230. MacIntyre s'intéresse aux romans de Jane Austen quant à la description du caractère des personnages à l'intérieur des cellules familiales mais aussi de la condition sociale des femmes. À travers ces descriptions Jane Austen cherche à décrire les vertus dans la société.

3.2.2. Une communauté de langage

Hauerwas va donc approfondir sa conception de la nature sociale de l'agir moral en insistant, sous l'influence de Wittgenstein, sur l'importance du langage partagé au sein d'une communauté, comme guide de l'agir moral.

La philosophie de Wittgenstein a eu une influence déterminante sur le tournant postlibéral de la théologie. Hauerwas, à la suite de Lindbeck fortement inspiré de Wittgenstein, a voulu insister sur le fait que l'acquisition de la grammaire chrétienne, appelée à se convertir en agir moral chrétien, devait être de l'ordre d'un apprentissage d'un second langage plutôt que la traduction d'un message étranger dans sa langue natale. L'Église se doit d'être une communauté de langage qui propose une formation à l'apprentissage du langage chrétien en donnant d'entrer à l'intérieur de la communauté par une forme de conversation au service de la conversion. Cette conversation prend la forme de jeux de langage partagés constituant l'être chrétien.

L'influence de Wittgenstein sur Hauerwas se joue ainsi dans deux directions complémentaires. Premièrement, au contact de Wittgenstein et à la suite de Murdoch et Kovesi, Hauerwas a appris que la description était primordiale pour la détermination de l'agir moral. Deuxièmement, Hauerwas va emprunter à la notion de « forme de vie » et à celle corrélative de « jeux de langage » pour penser le rôle de la communauté dans la formation morale du sujet chrétien.

Nous le verrons, l'utilisation par la théologie des notions de « forme de vie » et de « jeux de langage » a fait l'objet de vives critiques résumées sous l'expression de « fideïsme wittgensteinien »³⁴. C'est aussi la principale critique adressée à Hauerwas par ses plus âpres adversaires. Hauerwas s'est toujours plu à considérer comme des amis ceux qui l'ont critiqué avec le plus de virulence car ils l'ont toujours aidé à ne pas se satisfaire

³⁴ Cf. Fergus KERR, *Theology after Wittgenstein*, Londres, SPCK, 1997 ; Kai NIELSEN, Dewi Zephaniah PHILLIPS, *Wittgensteinian Fideism ?*, Londres, SCM Press, 2005.

d'une pensée aboutie et à aller plus loin. Bien sûr Hauerwas a répondu à cette accusation de fidéisme, en clarifiant notamment la lecture qu'il fait des jeux de langage et la manière dont il conçoit cette notion discutée de la philosophie de Wittgenstein.

3.2.2.1. Description et vie morale

Kovesi et Murdoch ont aidé Hauerwas à percevoir qu'il y a un principe antérieur à la décision morale et à la situation dans laquelle cette décision est prise. Une bonne décision morale dépend d'une bonne description du monde dans lequel l'agent moral doit nécessairement agir en vue du bien.

Une description juste du monde est permise par l'acquisition de notions morales³⁵. Il ne faut pas confondre une notion morale avec une règle ou un principe de l'agir moral. Pour Hauerwas, à la suite de Kovesi, une notion morale est une catégorie descriptive en ce qu'elle est la mise en forme de notre expérience matérielle. Pour le dire autrement, la notion morale correspond à une thématization de l'expérience, un ordonnancement de l'expérience de la vie ordinaire. Ainsi, par exemple, les termes de « bon » ou de « meurtre » permettent de relier différents aspects matériels d'une situation, tels que le temps, l'espace ou la volonté, avec une forme particulière. À partir de cet ordonnancement, ces notions nous offrent une manière de nous mouvoir moralement au cœur de l'expérience ordinaire. L'agir moral est profondément lié à la capacité de bien décrire ce qui se passe par le biais d'une communauté qui nous a appris à bien décrire, à partir de notions descriptives de la réalité. Les notions morales ne sont pas de l'ordre d'une simple description objective de la réalité, mais plutôt de l'ordre d'un ordonnancement dans le langage de l'expérience commune, opérant une description entre la matière et la forme des objets décrits. Plus que de principes moraux, la communauté est le véhicule de descriptions morales où les éléments formels et matériels des situations sont reliés dans une même description.

³⁵ Hauerwas emprunte sa conception de la notion morale à Julius Kovesi. Cf. Julius KOVESI, *Moral Notions*, New York, Humanities Press, 1967.

S'il existe une vision déformée de la réalité, alors il en existe aussi une vision formée. Cette vision est formée à travers ces notions morales véhiculées à l'intérieur d'une même communauté. La vie morale étant « quelque chose de continu et non une suite de choix sans lien les uns avec les autres³⁶ », il s'agit d'avoir une attention constante à la réalité pour y percevoir une cohérence.

L'utilisation d'un langage n'est pas de l'ordre d'un outil neutre à notre disposition en dehors de toute activité sociale. Bien au contraire la description que nous faisons de situations dépend elle-même des descriptions véhiculées par les communautés dans lesquelles nous sommes insérées. Hauerwas a souvent pris dans ses essais le débat entre les pro- et les anti-avortement comme devant prendre en compte le type de descriptions impliquées dans chacune de ces communautés quand est utilisé le terme même d'avortement. Le jugement moral sera lui-même dépendant de ces descriptions.

3.2.2.2. Forme de vie et communauté de langage

Le second aspect de l'influence de Wittgenstein pour le caractère décisif de la communauté sur l'agir moral concerne la notion de « forme de vie » ou de « jeu de langage ». Le concept de « forme de vie » est celui qui a certainement le plus évolué dans la pensée de Wittgenstein entre le *Tractatus* de 1931 et les *Investigations Philosophiques* publiées à titre posthume en 1953. Au départ, dans la philosophie du langage de Wittgenstein, ce concept désigne ce qu'il y a de commun entre une représentation langagière et ce qu'elle représente comme réalité. En effet, pour qu'il y ait possibilité d'une chose commune, il faut l'existence d'une structure a priori du monde que Wittgenstein désigne comme forme logique du monde. Dans les *Investigations Philosophiques*, Wittgenstein va franchir un pas de plus en désignant par « forme de vie » non pas ce qu'il y a de commun entre une représentation et la réalité qu'elle désigne, mais ce qu'il y a de commun entre des locuteurs. La forme de vie est la condition de la communication langagière. Car la communication n'est pas seulement garantie par

³⁶ Iris MURDOCH, *La souveraineté du bien*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, p. 51.

l'utilisation de règles grammaticales communes. Encore faut-il que ces règles grammaticales soient ancrées sur des formes de vie commune. Pour le dire autrement, les règles qui gouvernent l'utilisation du langage sont à relier au comportement dans leur vie quotidienne des locuteurs qui utilisent ces règles. La communication est intrinsèquement liée à un jeu de langage associé à des pratiques communes. Wittgenstein insiste donc, avec cette notion de forme de vie, sur la dimension à la fois praxéologique et sociale de la communication langagière. Le sujet apprend un langage à l'intérieur d'une communauté marquée par des pratiques et des histoires partagées. Une communication linguistique n'implique pas seulement une relation des mots à l'intérieur d'une phrase, mais aussi la relation de la phrase avec le reste du jeu de langage, la relation de ce jeu de langage avec le reste de la conversation et la place de cette conversation dans les activités de nos vies quotidiennes. C'est cette imbrication qui constitue ce que le Wittgenstein des *Investigations Philosophiques* appelle une « forme de vie »³⁷.

Le dernier « jeu de langage » cité par Wittgenstein est celui de la prière. Stanley Hauerwas n'a pas manqué de noter cela. Il conçoit l'agir chrétien d'abord comme participation à la forme de vie du christianisme qu'est l'Église comme communauté croyante permettant l'apprentissage de la grammaire des convictions chrétiennes. L'Église est une communauté de langage qui permet une formation de ses membres afin d'acquérir les règles de la grammaire chrétienne et d'accorder sa conversation et ses pratiques au langage même de la Révélation.

C'est cette conception wittgensteinienne qui sera l'objet des attaques les plus virulentes à l'égard de Hauerwas, que nous pourrions résumer sous l'expression de « fidéisme sectaire ».

³⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, §23, p. 39 : « L'expression "jeu de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité, ou d'une forme de vie. Représente-toi la diversité des jeux de langage à partir des exemples suivants, et d'autres encore : donner des ordres et agir d'après des ordres – décrire un objet en fonction de ce qu'on voit, ou à partir de mesures que l'on prend – produire un objet d'après une description (un dessin) – rapporter un événement – faire des conjectures au sujet d'un événement – établir une hypothèse et l'examiner – représenter par des tableaux et des diagrammes les résultats d'une expérience – inventer une histoire ; et la lire – faire du théâtre – chanter des comptines – résoudre des énigmes – faire une plaisanterie ; la raconter – résoudre un problème d'arithmétique appliquée – traduire d'une langue dans une autre – solliciter, remercier, jurer, saluer, prier ».

3.2.2.3. Une conception apologétique fidéiste ?

Le problème de l'interprétation et de l'utilisation de la notion de « forme de vie » par la théologie est toujours posé. Ceci n'est pas sans lien avec le fait que la notion en elle-même reste ambiguë par rapport à son impact dans les termes de la philosophie de la religion³⁸.

Le problème qui en résulte est immense car il est de l'ordre de la justification des convictions chrétiennes à l'extérieur même des formes de vie portées par les communautés chrétiennes elles-mêmes. Si on suit l'interprétation de la notion de forme de vie par Hauerwas, il ne semble pas y avoir de justification en dehors du témoignage de pratiques distinctives de la communauté chrétienne au milieu du monde. On perçoit bien le procédé apologétique à l'œuvre que nous pourrions qualifier de retour à une apologétique ancienne. Car si Hauerwas se défend de toute stratégie apologétique, c'est parce qu'il s'oppose au paradigme moderne de cette stratégie apologétique. En fait, nous avons deux visions fort différentes de l'apologétique qui se confrontent. Nous pourrions parler d'une stratégie apologétique ancienne en opposition au programme apologétique de la théologie moderne que dénonce fortement Hauerwas. Cette dernière stratégie consiste, dans le champ théologique, à traduire le langage chrétien pour le rendre compatible avec le langage séculier. Hauerwas critique cette tentative de traduction des convictions chrétiennes pour les rendre acceptables au monde. Pour lui, les convictions chrétiennes sont de l'ordre de l'apprentissage d'un nouveau langage associé à la forme de vie véhiculée au sein de la communauté chrétienne qui porte le récit de la mort et de la résurrection du Christ.

³⁸ Cf. Patrick J. SHERRY, « Is Religion a "Form of Life" ? », *American Philosophical Quarterly*, 9/2 (1972), p. 159-167.

C'est le théologien James Gustafson qui a porté la critique la plus virulente au projet théologique de Hauerwas³⁹. Gustafson lit le fidéisme wittgensteinien de Hauerwas comme une incommensurabilité radicale entre le langage de la religion et les autres langages, en particulier le langage scientifique. Seuls ceux qui ont fait l'apprentissage du langage de la religion à partir de sa forme de vie particulière peuvent juger de ce langage. Le langage religieux serait alors « libre de toute critique en dehors de toute autre perspective que lui-même⁴⁰. »

Hauerwas aura l'occasion, à la suite d'autres défenseurs de Wittgenstein⁴¹, de répondre à cette critique de fidéisme. La question n'est pas pour lui de savoir si le langage religieux peut ou ne peut pas être mis en question par un langage rationnel qui lui est extérieur. Il s'agit plutôt d'abord de comprendre le statut même du langage religieux. Or pour Hauerwas, le langage religieux n'est pas un jeu de langage qui trouve sa validité par lui-même (*self-validating*). La question n'est pas de savoir ce qu'est ou ce que n'est pas un jeu de langage. Ces jeux de langage ne sont que des procédés heuristiques ou, comme Wittgenstein lui-même les décrits dans la section 130 des *Recherches philosophiques*, ils constituent des objets de comparaison qui mettent en lumière les faits de notre langage par voie non seulement de similarités mais aussi de dissimilarités. Cette conception des jeux de langage est à relier à la démarche philosophique de Wittgenstein qui est une démarche thérapeutique en ce que la philosophie fonctionne à partir d'une description esthétique de la réalité visant non pas à produire un système de sens mais à informer des choix de vie⁴².

On peut comprendre pourquoi la démarche théologique de Hauerwas se veut avant tout une démarche de théologie descriptive au service de choix de vie éthiques. La

³⁹ James GUSTAFSON, « The Sectarian Temptation : Reflections on Theology, the Church and the University », *Proceedings of the Catholic Theological Society* 40 (1985), p. 83-94.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁴¹ Cf. Dewi Zephaniah PHILLIPS, « Wittgenstein and Religion : Some Fashionable Criticisms », in Kai NIELSEIN et Dewi Zephaniah PHILLIPS, *Wittgenstein Fideism ?*, *op. cit.*, p. 39-52. Phillips apporte la réponse aux cinq critiques les plus communes relatives à la reprise de Wittgenstein en philosophie de la religion, la plus essentielle rejoignant celle de Gustafson à savoir l'incommensurabilité du langage religieux avec d'autres langages scientifiques.

⁴² Cf. *WWW*, p. 33-37. Hauerwas reconnaît dans le philosophe français de l'Antiquité celui qui a découvert en Wittgenstein un héritier de la démarche philosophique thérapeutique. Cf. Pierre HADOT, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004.

description juste est permise par l'acquisition de ces notions morales que véhicule la communauté à l'intérieur même de ses jeux de langage. Pour le dire encore une fois, c'est à partir d'une description juste de la réalité que des choix de vie éthiques sont possibles. Cette description juste de la réalité se fait au sein d'une communauté linguistique particulière.

Gustafson ne s'arrête pas à la critique de l'incommensurabilité du langage religieux. Il questionne le type de communauté que produit une telle conception d'une formation communautaire du langage chrétien. Si chaque individu est formé à travers les traditions particulières dans lesquelles l'histoire de sa vie est insérée, comment est-il possible de trouver un accord moral, particulièrement dans un monde où se croise une diversité de traditions constitutives d'identités particulières ?

Hauerwas n'a cessé de répondre à cette critique en montrant l'insuffisance d'une démarche fondationnelle de l'éthique. Il est juste de rechercher un accord rationnel pour éviter la violence dans un monde marqué par une pluralité politique et sociale. Dans ce sens, toute une démarche fondationnelle, basant le comportement éthique sur des principes partagés, cherche donc à libérer l'individu de la nature contingente et arbitraire des croyances des agents. Mais cela s'apparente à une démarche scientifique qui chercherait à libérer l'expérimentation scientifique de celui qui expérimente, de son milieu de vie, de son histoire, des communautés dans lesquelles il est inséré. C'est ignorer, pour Hauerwas, que le type d'engagement moral de l'individu est d'abord constitué par les histoires à travers lesquelles nous appréhendons la variété de notre existence. Ceci ne veut pas dire que l'individu est déterminé, par voie de nécessité, par les histoires qui l'ont constitué et qui continuent de le constituer. Hauerwas préfère parler de la pertinence des choix moraux au regard des histoires ayant façonné la vie d'un individu. La formation des choix moraux à partir d'histoires et de métaphores ne veut pas dire non plus qu'on peut jamais déterminer de principes éthiques. Il faut penser les principes en relation avec les histoires fondatrices des choix, de telle manière que :

Si les principes moraux ne sont pas suffisant en eux-mêmes pour notre existence morale, il en est de même des histoires si elles ne génèrent pas (et n'entérinent pas) des principes moraux formellement valides. Les principes envisagés sans les histoires qui les supportent sont sujets à des interprétations perverses, mais les histoires envisagées sans principes n'ont pas les moyens concrets de spécifier les actions et les pratiques correspondant à l'orientation générale exprimée par l'histoire⁴³.

Il faut retenir à nouveau de cette citation la conception éminemment circulaire du rapport entre *theoria* et *praxis* dans la pensée de Stanley Hauerwas. Il n'y a pas d'expérience historique et narrative qui ne puissent trouver sa vérification sans des principes qui viennent accréditer cette expérience. De même que la vérité des principes n'est vérifiable que dans la mise en expérience. Si les principes sont formés au sein de communautés aux récits partagés, cela ne veut pas dire pour autant que les principes de l'agir ne peuvent être vérifiés par d'autres comme des principes légitimes.

Hauerwas ne pense pas que l'on puisse affirmer l'analyse du jeu de langage de Wittgenstein aboutit à une nécessaire absence de communication entre des communautés aux jeux de langage différents. Hauerwas, en fait, se méfie de tout langage hégémonique. Une telle hégémonie est toujours oppressive car elle cherche à inclure l'autre dans sa propre description. De la même façon qu'il critique la tentative d'hégémonie du récit chrétien dans l'histoire, ce qu'il décrit comme la stratégie constantinienne de l'Église, Hauerwas s'oppose à la tentative d'hégémonie du récit libéral des États-nations modernes. La question de la communication des communautés linguistiques au sein de sociétés pluralistes est alors posée. Hauerwas ne veut pas nier les continuités possibles entre différentes communautés de langage, mais il pense que l'apprentissage du langage chrétien au sein des communautés rend apte à discerner les dissimilarités qui peuvent exister et qui sont assimilées pour lui à la stratégie des puissances qui cherchent à prendre le contrôle de nos vies⁴⁴.

⁴³ Stanley HAUERWAS, « The Self as Story », *op. cit.*, p. 82.

⁴⁴ Stanley HAUERWAS, « On Witnessing Our Story : Christian Education in Liberal Societies », in Stanley HAUERWAS & John H. WESTERHOFF, *Schooling Christians, « Holy experiments » in American Education*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, p. 231.

Gustafson continue sa critique en pointant le risque de relativisme à l'œuvre dans une telle conception de la formation communautaire de l'éthique. Bien qu'il puisse y avoir une communication entre des communautés aux jeux de langage différents, chacun aurait sa pertinence propre et ne saurait être supérieur aux autres. Ceci viendrait remettre en cause la capacité d'une fondation de l'action morale dans la loi naturelle.

Hauerwas répond à cette critique en repartant de la dimension sociale du sujet. Notre existence est une existence profondément sociale en ce qu'elle inscrit notre personne dans des rôles sociaux et des pratiques liées à ces rôles. Dans ce sens, Hauerwas va relier la notion de morale naturelle à la question du récit et du type de rôle social que l'individu construit à travers ses pratiques⁴⁵. Il rappelle que la notion de loi naturelle chez Saint Thomas d'Aquin, qui se trouve dans le traité de la loi, s'inscrit à l'intérieur de la description de l'activité humaine formée par les vertus⁴⁶. Or l'homme recherche un centre à sa vie au milieu de nombreux pouvoirs, relations et rôles qui se revendiquent à lui. Ce centre, c'est le caractère que la personne a développé au sein de pratiques communautaires. Ce qui est relativement peu clair à ce niveau chez Hauerwas, c'est la relation qui existe entre la socialité propre aux communautés d'appartenance de l'individu et une socialité plus large, celle du monde dans sa globalité. Y a-t-il un principe capable de fonder une morale partagée au sein de l'espace public ou sommes-nous en permanence confrontés à des choix moraux déterminés par les communautés particulières dans lesquelles nous sommes insérés et dont les langages sont incommensurables les uns par rapport aux autres ? On peut sérieusement se demander où se trouve la capacité d'un accord moral au sein d'une même société.

Si la vie morale correspond au déploiement dans l'existence individuelle d'une grammaire spécifique portée par une communauté de langage, c'est désormais à la spécificité de cette grammaire qu'il nous faut porter attention. Car c'est bien le récit chrétien de la Révélation qui forme la source d'une grammaire partagée au sein de

⁴⁵ Stanley HAUERWAS, « Natural Law, Tragedy and Theological Ethics », dans *TT*, p. 57-70.

⁴⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Ia IIae, q. 90-108.

l'Église. Hauerwas s'inscrit de façon originale dans le courant de la théologie narrative qui entend remettre au cœur de la théologie chrétienne la notion de récit.

3.3. La « théologie narrative » de Hauerwas : L'Église comme référent du récit

Il nous faut maintenant appréhender le programme théologique le plus important de la théologie de Stanley Hauerwas. À la suite de MacIntyre, Hauerwas passe du caractère indispensable de la prise en compte du récit pour la formation du caractère de l'agent moral à la dimension proprement théologique de la catégorie de récit, et à sa dimension proprement ecclésiologique. Selon les termes de Samuel Wells, Hauerwas passerait d'une narrativité d'en bas à une narrativité d'en haut⁴⁷. Or, cette transition n'est pas si évidente qu'elle n'apparaît. Car Hauerwas résiste fortement à faire dériver une théologie d'une catégorie anthropologique, démarche qu'il assimile à la stratégie apologétique de la théologie moderne qui cherche à accorder, selon une démarche transcendantale, la particularité du fait chrétien à une recherche religieuse inhérente à la condition de l'être humain.

Le récit arrive bien, cependant, comme un point d'aboutissement d'un moment de la pensée théologique de Hauerwas et de son parcours de théologie morale qui va de son entrée à Notre Dame à son départ vers l'université méthodiste de Duke. Cet aboutissement se trouve très bien résumé dans cette phrase de *Peacable Kingdom*, livre qui clôt le parcours d'enseignement à Notre Dame, phrase par laquelle Hauerwas résume la place qu'il cherche à donner au récit en théologie selon une triple acception :

En un mot, insister sur le récit (*narrative*) comme théologiquement central pour rendre compte de l'existence chrétienne nous rappelle au moins trois affirmations cruciales. *Primo*, le récit expose de manière formelle notre existence et celle du monde en tant que créatures – c'est-à-dire en tant qu'êtres *contingents*. Or, le récit est nécessaire, précisément parce que le monde et les événements qui s'y produisent n'existent pas par nécessité.

⁴⁷ Samuel WELLS, *Transforming Fate into Destiny*, *op. cit.*, p. 42-55.

Toute tentative de dépeindre notre monde et de nous dépeindre nous-mêmes sans employer de forme narrative est vouée à l'échec, dans la mesure où elle nie notre nature contingente. Corrélativement, le récit est essentiel d'un point de vue épistémologique pour connaître Dieu et nous connaître nous-mêmes, puisque nous ne parvenons à nous connaître qu'au sein de la vie de Dieu.

Secundo, le récit est la forme particulière de notre conscience que nous sommes des êtres *historiques* tenus de rendre compte du rapport voulu entre des réalités séparées dans le temps. De fait, l'aptitude à donner une telle explication et à soutenir son développement dans une tradition vivante est le critère essentiel pour identifier un groupe de personnes comme communauté. La communauté nous met en relation avec d'autres personnes, pour que grandisse une tradition dont les multiples fils narratifs sont destinés à aider des individus à identifier la voie vers le bien et à l'emprunter. [...] *Tertio*, Dieu s'est révélé de manière narrative dans l'histoire d'Israël et dans la vie de Jésus. Même si une grande partie des Écritures n'a pas une forme littéraire narrative, il n'est peut-être pas accessoire que les Évangiles soient, quant à eux, des récits. (...) Cette notion du caractère essentiel du *récit comme la forme du salut de Dieu* est la raison même qui nous permet de reconnaître légitimement l'Écriture comme la vérité nécessaire pour notre salut⁴⁸.

Cette citation rend difficile la tentative de situer Hauerwas au sein du courant née au début des années 1970, celui de la théologie narrative⁴⁹. Hauerwas repousse d'ailleurs clairement l'idée d'être identifié à un « théologien narratif ». Il n'approuve pas plus l'idée même de « théologie narrative », une telle expression laissant penser pour lui que la théologie s'attacherait plus à la question du récit qu'à la question de Dieu. Il ne prétend pas non plus faire une « théologie du récit » ou une « théologie en récit »⁵⁰. Il ne suffit donc pas de crier haut et fort, selon Hauerwas, le terme de « récit » pour que la théologie devienne d'un seul coup pertinente.

⁴⁸ *RP*, p. 79-81.

⁴⁹ De nombreuses typologies de la théologie narrative plus ou moins convergentes ont été proposées, mais ce qu'elles relèvent c'est que l'utilisation de la notion de « récit » en théologie a été multiforme. Il est donc difficile d'identifier un courant unifié de la théologie narrative. L'existence d'un groupe de travail sur cette question au sein de l'académie américaine de religion, groupe dénommé « Narrative, Theology and Hermeneutics » montre l'importance de ce courant. Mais ce groupe fut principalement le lieu du conflit entre l'école de Yale d'un côté avec Lindbeck et Frei, et l'école de Chicago de l'autre avec Ricœur et Tracy. Pour quelques-unes de ces typologies, voir : Gabriel FACKRE, « Narrative Theology : An Overview », *Interpretation* 37/4 (1983, p. 340-352 ; George W. STROUP, « A Bibliographical Critique », *Theology Today* 32/2 (1975), p. 133-143 ; Gary L. COMSTOCK, « Two Types of Narrative Theology », *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1984), p. 687-717 ; Paul NELSON, *Narrative and Morality. A Theological Enquiry*, University Park & Londres, The Pennsylvania State University Press, 1987 ; Michael GOLDBERG, *Theology and Narrative*, Nashville, Abingdon, 1981.

⁵⁰ Pour ces deux dernières formes de la théologie narrative, voir Terrence W. TILLEY, *Story Theology*, Wilmington, Michael Grazier, 1985.

Et pourtant, Hauerwas est bien déterminé à donner une place décisive au récit à partir de la question éthique, mais pour mieux l'articuler avec la question dogmatique et ultimement, nous le verrons, avec la question ecclésiologique. Il reviendra par la suite sur cette citation qui est le résultat de son itinéraire à Notre Dame, non pas pour la remettre en cause, mais pour l'explicitier tout en critiquant le développement théologique « malheureux [que] le retour au récit en théologie a engendré⁵¹. » Ce n'est donc pas à une nouvelle mode théologique à laquelle le théologien de Notre Dame aurait succombé, lui qui refuse d'être étiqueté comme théologien narratif, que cette citation renvoie. Car celui-ci se situe bien dans un rapport critique aux grands courants de la théologie narrative que sont le retour à la forme littéraire du récit biblique d'un côté, à partir de la narratologie, et d'un autre côté, une théologie qui, dans une démarche transcendantale, partirait d'une anthropologie mettant au centre la structure narrative de l'existence humaine pour justifier l'importance du récit comme forme du salut.

Pour Hauerwas, on ne peut qualifier théologiquement le récit comme forme du salut de Dieu seulement à partir de ce que ce récit produit dans la communauté qui le porte au milieu du monde. Une telle qualification du récit nous renvoie au type d'épistémologie théologique déployée par Hauerwas. Cette épistémologie est tributaire d'une double influence. D'un côté, Hauerwas s'inscrit dans le modèle cognitif de Lindbeck sur ce qui constitue une vérité doctrinale, en privilégiant l'approche culturelle-linguistique, à savoir qu'un énoncé de foi nous informe non pas sur le mystère visé par cet énoncé, mais sur le type de pratiques que cet énoncé génère dans la communauté⁵². Ce sont ces pratiques distinctives qui en retour authentifient la vérité de cet énoncé. D'un autre côté, Hauerwas doit une dette fondamentale à Frei sur le statut du récit de la Révélation, et en particulier à son approche réaliste et particulière du récit biblique. L'Église porte un récit particulier, celui de Jésus-Christ, pour contrer toute tentative

⁵¹ *PF*, p. 136.

⁵² Nous ne reprenons pas la typologie célèbre de Lindbeck qui a été largement commentée. Pour une évaluation et une critique très pertinente de cette typologie en langue française, nous renvoyons à l'article suivant : Emmanuel DURAND, « De la rectitude de nos concepts à la vérité de nos paroles vis-à-vis de Dieu », *Transversalités* 110 (2009), p. 103-124.

hégémonique de contrôle de nos vies et pour offrir à la place une narration « qui possède [...] une fonction interprétative et régulatrice par rapport à toutes les autres histoires⁵³ ».

3.3.1. Rationalité narrative et épistémologie théologique

Nous l'avons vu précédemment, Hauerwas a opéré implicitement un choix entre la position de Ricœur du retour à l'identité du soi comme identité narrative et celle de MacIntyre qui situe cette identité narrative à l'intérieur de son existence sociale. Il semble même avoir amplifié cette nature sociale de l'identité narrative à partir de l'interprétation qu'il fait des jeux de langage, même s'il a eu l'occasion de répondre à la critique de fidéisme que certains, tel Gustafson, lui ont porté.

En fait Hauerwas a dès le départ une approche proprement théologique de la notion de récit en ce que cette notion s'inscrit dans son épistémologie qui consiste à concevoir la pertinence des énoncés théologiques dans leur rapport à la *praxis* qu'ils engendrent et qui vient vérifier en retour l'authenticité et la crédibilité de ces énoncés. La vérité (*truth*) est intrinsèquement liée à sa véridicité (*truthfulness*), ce qui veut dire que l'assentiment à cette vérité rend juste notre action et en retour accrédite de façon incorporée (*embodied*) la vérité de l'énoncé cru.

3.3.1.1. Le mouvement de réhabilitation de la rationalité narrative

Hauerwas s'inscrit dans un vaste mouvement de réhabilitation d'une rationalité narrative par la critique d'une rationalité moderne qui a fait du récit une catégorie infra-rationnelle que l'on doit toujours dépasser pour entrer dans le domaine de l'argumentatif. Il y a comme un mouvement de fond et commun dans la théologie narrative qui consiste

⁵³ John MILBANK, *Théologie et théorie sociale*, trad. Française de Pascale Robin, Paris, Cerf-Ad Solem, 2010, p. 630.

en une critique du constat d'un âge post-narratif, constat assumé d'abord par Walter Benjamin et souvent repris par les tenants d'un retour à la narrativité :

Le conteur – si familier que nous soit ce nom – est loin de nous être entièrement présent dans son activité vivante. Il est à nos yeux déjà un phénomène lointain, et qui s'éloigne de plus en plus. (...) C'est comme si nous avions été privés d'une faculté qui nous semblait inaliénable, la plus assurée entre toutes : la faculté d'échanger des expériences⁵⁴.

Partant de ce constat de l'oubli du conteur, Jean-Baptiste Metz va plutôt insister sur la valeur critique du récit par rapport aux allégeances idéologiques de la société. Hauerwas, de son côté, pense le récit comme instance critique du modèle libéral de la société qualifiant régulièrement ce modèle dans son œuvre comme le récit de l'absence de récit. En effet, à plusieurs reprises, Hauerwas parle de la stratégie libérale qui vise à produire des vies sans récit, ou plutôt de manière plus ironique encore, à « produire des gens qui croient qu'ils ne devraient avoir aucune autre histoire que celle qu'ils ont choisie quand ils n'en avaient pas⁵⁵. »

Hauerwas peut donc partager la perspective de Jean-Baptiste Metz qui, pourrait-on dire, réintroduit l'aspect décisif de la notion de récit en théologie, à partir de la question de la pertinence du christianisme dans le monde moderne⁵⁶. À l'annonce d'un âge post-narratif liée au triomphe d'une rationalité supposée universelle, répond, du fait du constat d'un échec de cette rationalité à empêcher les tragédies absurdes du 20^{ème} siècle, une redécouverte de la pertinence du récit comme fondement d'une rationalité pratique au sein de la société. La société ayant fait l'expérience d'une crise à l'issue de laquelle on a découvert l'impossibilité de la culture à empêcher une impensable et absurde barbarie⁵⁷.

⁵⁴ Walter BENJAMIN, « le conteur », *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 114.115.

⁵⁵ Stanley HAUERWAS, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps. Établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même », in Denis MÜLLER, Michael SHERWIN, Nathalie MAILLARD, Craig Steven TITUS, *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 49.

⁵⁶ C'est à Pierre-Yves Materne que nous devons d'avoir montré ce qui relie Hauerwas et Metz à partir de la redécouverte de l'importance du récit en théologie. Cf. Pierre-Yves MATERNE, *La condition de disciple. Éthique et politique chez J.B. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei n. 289, 2013.

⁵⁷ Cf. Jean-Baptiste METZ, « Petite apologie du récit », *Concilium* 85 (1973), p. 57-69.

Mais le retour vers la narrativité ne s'impose par simplement dans le domaine de l'agir moral individuel ou communautaire. Il s'impose aussi comme critique d'une rationalité théologique qui aurait privilégié le concept au récit. Ceci en reléguant le récit à une forme d'expression pré-critique de la pensée dogmatique, teintée d'une grande part de subjectivité, privilégiant la contingence de l'événement à l'universalité ou, pour le dire plus prosaïquement, dotée d'un « caractère d'occupation pour bonne d'enfants⁵⁸. » Le problème du récit est qu'il ne permettrait pas une discussion rationnelle au-delà des narrations particulières. La théologie est donc ramenée à un problème d'épistémologie théologique, celui de l'articulation entre le récit comme catégorie fondamentale et l'argumentation conceptuelle. Là aussi, Jean-Baptiste Metz a voulu réaffirmer cette articulation fondamentale n'hésitant pas à dire qu'« il y a un temps de l'argumentation et un temps du récit ! Et cette différence reste encore à apprendre ⁵⁹ ! » C'est bien cet apprentissage qui, de fait, semble le plus difficile.

Eberhart Jüngel a lui aussi montré en quoi le moment narratif est un moment décisif dans l'appréhension de la Révélation divine. Mais Jüngel est bien conscient que cette appréhension narrative ne peut constituer qu'un moment avant la mise en concept de cette appréhension narrative. L'acte de raconter l'histoire n'est pas une possibilité parmi d'autres. Raconter l'histoire consiste d'abord à « aborder sa réalité unique et irrévocable en faisant retour sur la possibilité *passée* dont elle est venue et en tenant compte de ses possibilités *futures*, et justement assurer ainsi un avenir à la réalité passée⁶⁰. » Finalement l'art de raconter consiste en une ouverture au possible de ce dont l'expérience passée rend compte à travers le récit qui en est fait en laissant la liberté au lecteur ou à l'auditeur d'entrer dans cette ouverture au possible par le récit. Ainsi, du point de vue d'une épistémologie théologique, l'histoire racontée de Jésus-Christ est toujours proposition d'ouverture à une expérience nouvelle pour celui qui la reçoit.

⁵⁸ Eberhart JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, t. 2, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 117, 1983, p. 140.

⁵⁹ Jean-Baptiste METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 99, 1979, p. 236.

⁶⁰ Eberhart JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, *op. cit.*, 1983, p. 130.

Metz, Jüngel et Hauerwas s'inscrivent bien dans une redécouverte de la dimension performative du récit. Mais si nous y regardons de plus près, il ne suffit pas de dire que la visée du narrateur est proprement pratique. Nous aurons à nous poser la question de la différence entre une fonction performative et une fonction en quelque sorte sacramentelle du récit. Et cette différence se joue très probablement du côté de la référence de ce récit. Il ne suffit pas que le récit ait une dimension performative, la question se joue du côté du rôle de celui qui raconte l'histoire et de la référence visée par le récit.

L'apologie du retour du récit en théologie proposée par Metz du côté européen et par McClendon outre-Atlantique cherche donc à contredire une thèse ancienne parcourant l'histoire de la théologie selon laquelle le récit biblique et biographique aurait une valeur épistémologique inférieure à l'argumentation rationnelle. Il s'agit de se rappeler que le mythe est antérieur au *logos* et que la métaphore est antérieure au concept.

Mais Hauerwas ne se satisfait pas du fait que le moment narratif soit l'un des moments clés de l'argumentation rationnelle. Il estime que ceux qui en appellent à ce dépassement ne prennent pas assez en compte le type de rationalité déployé dans la narration et ses effets sur l'auditeur ou le lecteur. C'est à cette tâche que Hauerwas s'est employé pour articuler la notion de récit avec une épistémologie théologique d'ensemble.

3.3.1.2. Le positionnement de Hauerwas au sein de la théologie narrative

Notre objectif n'est pas de retracer l'histoire et les raisons d'une redécouverte de la narrativité en théologie⁶¹, mais d'identifier la manière dont Hauerwas se positionne de façon originale au sein d'un tel mouvement, d'abord comme théologien moraliste. Or, Hauerwas va justifier la place du récit dans la rationalité théologique à partir de la place de la *praxis* dans le discours théologique. Il va en cela pousser plus loin l'intuition de Metz sur le sens pratique et performatif du récit.

⁶¹ Cf. Alexander LUCIE-SMITH, *Narrative Theology and Moral Theology. The Infinite Horizon*, Londres, Taylor and Francis, 2016, 221p.

On voit bien ici l'influence d'un modèle pragmatiste anglo-saxon. Hauerwas a eu l'occasion de donner un cours à deux voix sur le récit en théologie avec James McClendon⁶². Ce dernier l'a aidé à redécouvrir la dimension performative et non simplement évaluative du récit grâce à la rencontre de la théologie avec la philosophie de John Austin⁶³. Le récit ne peut être un simple motif apologétique d'opposition à une conception pré-critique de la narrativité, piège dans lequel sont tombés trop de théologiens, selon Hauerwas, mais il est une clé de compréhension du rapport essentiel de la théologie à la *praxis*. Car, pour Hauerwas, le rôle et la tâche de la théologie sont de permettre de situer le Soi de façon appropriée à la Révélation divine. Elle constitue ce que nous avons déjà désigné auparavant avec Hauerwas comme un « exercice de la raison pratique⁶⁴. »

Hauerwas après McClendon a cherché à déterminer plus précisément ce que l'on entend sous la dénomination de récit (*narrative*). Au niveau le plus basique, il s'agit d'une connexion entre des événements contingents vécus par des agents et formant une structure intelligible. MacIntyre a montré comment le personnage de Roquentin dans *La Nausée* de Sartre refuse la dimension narrative des actes humains en les considérant comme des occurrences inintelligibles. Ce constat provoque la fin de son projet de biographie historique⁶⁵. Au contraire, pour MacIntyre comme pour Hauerwas, une vie ne devient intelligible que dans l'inscription des différents moments et actes de cette vie au sein d'un récit.

⁶² Il est intéressant de noter qu'un baptiste et un méthodiste donnent ensemble un cours de théologie dogmatique à l'université Notre Dame au début des années 80. Dans ce cours, d'ailleurs, Hauerwas s'excuse, de parler comme méthodiste à des catholiques, au moment où il traite de « l'Église et les sacrements ». Il finit par se définir lui-même comme un « anglo-catholique avec une ecclésiologie de type sectaire ». Dans les archives, nous avons retrouvé ces cours non datés mais probablement dispensés autour de l'année 1982 selon le souvenir même de Stanley Hauerwas que nous avons interrogé à ce sujet. Cf. « Theology 527 » in Volume/box : Acc. 02/236/ Box 5 c. 1 / Stanley Hauerwas Papers 1962-2008.

⁶³ John Langshaw AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.

⁶⁴ *AE*, p. 5.

⁶⁵ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, *op.cit.*, p. 208.

Hauerwas va un peu plus loin encore en montrant que le récit constitue une appréhension de la réalité sous une forme narrative. Cette appréhension de la réalité prend la forme d'une intrigue. L'intrigue articule des éléments différents qui vont s'enchaîner mais de manière non nécessaire. Ainsi, la rationalité narrative n'est pas de l'ordre d'une rationalité logique, dans le sens où il serait possible de prévoir les actions ou les événements suivants à partir des précédents. Mais la narration, et l'intrigue qui lui est associée, dévoilent des caractères qui se révèlent à travers la récurrence d'actions au sein d'un jeu dialectique de concordance et de discordance. Ce sont les caractères qui sont le principal outil analytique du récit en ce qu'ils nous fournissent des modèles d'actions responsables et cohérents. Le récit chrétien, bien loin d'être infra-rationnel, déploie sa rationalité propre à travers le type de caractère qu'il déploie et qui, en retour, atteste la véridicité de ce récit (*truthfulness*). C'est véritablement la clé épistémologique de Stanley Hauerwas que de faire du locuteur et du récepteur du récit le critère de véridicité de toute conviction chrétienne. C'est l'intérêt de notre travail que de chercher à voir le type de communauté ecclésiale accordé à une telle conception épistémologique.

La puissance rationnelle du récit se révèle dans sa capacité à produire des vies morales intelligibles. En effet, être une personne morale, pour reprendre les termes de MacIntyre, c'est être à la fois acteur et auteur de sa vie, c'est permettre aux histoires d'être racontées à travers nos vies, « de telle manière que nos différentes activités trouvent leur cohérence, ce qui nous permet d'affirmer que ces expériences sont nôtres⁶⁶. » Mais ce qui rend un agent moral, pour Hauerwas, ce n'est pas simplement de pouvoir être l'auteur de sa vie, c'est surtout de pouvoir inscrire sa vie dans un récit qui la rende meilleure. Il rejoint en fait l'idée de Wittgenstein selon laquelle nous sommes plutôt parlés avant de parler.

Finalement, la position d'Hauerwas sur le récit se réduit-elle à la réduction praxéologique de la théologie dénoncée par Jüngel ? Il semble que son adhésion au modèle culturel-linguistique de Lindbeck le ramène à évaluer la pertinence des convictions chrétiennes en fonction de la manière dont elles transforment l'agir moral de

⁶⁶ Stanley Hauerwas, « The Self as Story », *op.cit.*, p. 76

ceux qui en sont les destinataires au sein des communautés chrétiennes. Car Hauerwas semble remettre en cause de prime abord la triangulation fondamentale entre les mots énoncés, la réalité signifiée à travers ces mots et la saisie par l'intelligence du rapport entre ces mots et la réalité à travers le concept⁶⁷. Ce qui l'intéresse c'est avant tout ce que les récits opèrent comme relation entre le sujet émetteur et le sujet récepteur, et la transformation qui en ressort, sans que la réalité du mystère, lui-même déployé dans le récit, soit l'objet d'une conceptualisation. Nous voyons bien en quoi l'épistémologie théologique d'Hauerwas est fortement influencée par une démarche pragmatiste et non par une démarche herméneutique.

3.3.2. Récit et contingence : porter un récit singulier à l'époque de la fin des métarécits

Nous avons mis en exergue cette citation décisive de Hauerwas cherchant à justifier l'introduction de la notion de « récit » en théologie. Il nous faut alors revenir au premier point de la citation placée en exergue de cette section, à savoir le rapport entre la nécessité du récit et le caractère contingent de nos existences⁶⁸. Lu trop vite, ce passage semble justifier un fondement anthropologique d'une théologie narrative fondée sur la notion d'identité narrative. Or chez Hauerwas, la notion de narrativité est proprement théologique dès le départ en ce qu'elle s'appuie sur une théologie de la création.

Certains, il est vrai, comme Samuel Wells, ont vu dans cette première approche du récit par Hauerwas, un premier moment de la théologie narrative de Hauerwas qualifiée de « narrativité d'en bas »⁶⁹. Celui-ci ferait alors partie de ces nombreux

⁶⁷ Sur ce point nous nous référons à l'analyse du *Peri Hermeneias* de Saint Thomas d'Aquin par Emmanuel Durand. Cf. Emmanuel DURAND, « De la rectitude de nos concepts à la vérité de nos paroles vis-à-vis de Dieu », *Transversalités*, 110 (2009), p. 103-124.

⁶⁸ Cf. *RP*, p. 79 : « *Primo*, le récit expose de manière formelle notre existence et celle du monde en tant que créatures – c'est-à-dire en tant qu'être *contingents*. Or, le récit est nécessaire, précisément parce que le monde et les événements qui s'y produisent n'existent pas par nécessité. Toute tentative de dépeindre notre monde et nous-mêmes sans employer de forme narrative est vouée à l'échec, dans la mesure où elle refuse notre nature contingente. Corrélativement, le récit est essentiel d'un point de vue épistémologique pour connaître Dieu et nous-mêmes, puisque nous ne parvenons à nous connaître qu'au sein de la vie de Dieu ».

⁶⁹ Samuel WELLS, *Transforming Fate Into Destiny*, *op.cit.*, p. 42.

théologiens ayant découvert à nouveau l'importance de la structure narrative de l'existence humaine pour la théologie⁷⁰. Or Hauerwas ne parle pas de la nécessité d'un retour au récit en théologie à cause de la structure fondamentalement narrative de l'existence humaine, mais plutôt de la nécessité de ce retour en raison de la dimension fondamentalement contingente de la nature créée que révèle cette nature narrative de nos existences et du monde. La perspective théologique, celle d'une conception de la création *ex nihilo*, et de sa conséquence sur la nature contingente de l'ordre créé, est déjà présente dès le début de la citation. Il s'agit de prendre au sérieux la contingence comme lieu de la rencontre avec le divin. Car le récit dont parle Hauerwas est bien celui qui nous dit que la contingence du monde n'est pas de l'ordre d'une simple nécessité mais que cette contingence s'inscrit dans le projet de la vie de Dieu, issu de sa libre initiative. En effet, la théologie de la création *ex nihilo*, si on la prend au sérieux, nous indique que Dieu ne peut être connu qu'à travers ses effets. Et ces effets représentent la création continuée de Dieu à partir de sa libre initiative d'avoir créé le monde. Cette création a une orientation qui est eschatologique, elle a donc un commencement et une fin mais cette histoire n'est pas de l'ordre d'une simple nécessité. Son ordre requiert une réponse libre de celui qui en est le destinataire, réponse que nous apportons dans nos histoires particulières et communautaires. Cette affirmation de la création *ex nihilo* et son corrélat qu'est le caractère contingent de nos existences constituent pour Hauerwas une caractérisation métaphysique fondamentale pour justifier le besoin de revenir au récit chrétien de la Révélation. Une telle métaphysique permet de nous comprendre nous-mêmes et notre monde comme faisant partie d'un projet issu du don gracieux de Dieu. Ce qui est premier, c'est bien le récit de la Révélation comme continuité du récit de la libre initiative de Dieu d'avoir créé le monde, récit à l'intérieur duquel nos récits particuliers doivent se situer et s'ajuster par l'apprentissage d'une grammaire communautaire. La priorité est donnée à ce méta-récit quant à l'orientation narrative de l'existence humaine ce qui, nous le verrons, pose la question de la revendication d'autonomie de la modernité par rapport aux méta-récits. Cependant il reste à s'entendre sur cette fonction « méta » du récit qui n'est pas forcément à identifier avec « au-dessus ».

⁷⁰ C'est notamment la perspective qu'adopte Bernard Sesbouë quant à la pertinence d'une redécouverte du récit comme catégorie anthropologique fondamentale pour rendre compte de la forme narrative de la Révélation du salut. Cf. Bernard SESBOUË, « De la narrativité en théologie », *Gregorianum* 75/3 (1994), p. 413-429.

Conformément à cette première position proprement théologique, Hauerwas s'oppose donc à l'utilisation de la notion de « récit » en théologie comme motif apologétique à partir d'une structure anthropologique de l'être humain, en l'occurrence son identité narrative, pour rendre crédible le récit de salut de Dieu vis-à-vis de la démarche existentielle de l'homme cherchant à orienter sa vie vers une fin. Ce motif apologétique chercherait en effet à rendre une crédibilité au discours théologique dans un monde postmoderne, à partir du besoin de récits. Or la caractéristique de l'époque postmoderne semble plutôt être de l'ordre de ce temps où les individus ne sont « plus souverains de leurs histoires⁷¹. » Nous découvrons que les histoires nous sont données plutôt que nous en sommes les maîtres, même si nous ne sommes pas entièrement déterminés par ces histoires qui nous ont façonnés.

Le constat est bien celui d'une crise épistémologique profonde qui ne permet pas de penser l'existence d'un récit fondateur. Pourtant, Alasdair MacIntyre analyse l'importance donnée au récit à partir de cette crise épistémologique profonde⁷². Une crise épistémologique est décrite par MacIntyre comme une crise du sujet dans la culture. Le sujet ne parvient plus à se situer dans les schémas culturels qui ont été les siens jusqu'alors du fait de schémas rivaux qui viennent remettre en cause la manière dont le sujet interprétait son comportement au sein de la culture⁷³. Cette crise épistémologique rejoint finalement l'analyse de Lyotard pour qui la postmodernité correspond à la perte d'attractivité et de crédibilité des métarécits, laissant les individus se mouvoir dans un monde marqué par une multiplicité de récits et par leur autonomie fondamentale. Nous sommes chacun les narrateurs de notre propre histoire et nous pouvons en changer chaque jour. Parmi les métarécits légitimants de nos vies individuelles et collectives, déclarés morts, Lyotard nomme celui du christianisme dans la modernité comme « salut des

⁷¹ Gerard LOUGHLIN, *Telling God's Story : Bible, Church, and Narrative Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 32.

⁷² Cf. Alasdair MACINTYRE, « Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science », *The Monist*, 60/4 (1977), p. 453-472.

⁷³ Pour MacIntyre, le *Hamlet* de Shakespeare représente une telle crise, puisque lors de son retour de Wittenberg, il dispose d'un trop grand nombre de schémas d'interprétation des événements d'Elsinore. Sa tâche va alors être de reconstituer le récit des événements pour comprendre cette crise et sa place dans la société du royaume du Danemark. Ceci ne peut passer que par la reconstitution d'un récit à la fois intelligible et véridique.

créatures par les conversions des âmes au récit christique de l'amour martyr⁷⁴. » La postmodernité est ainsi conçue comme un processus de délégitimation de ces métarécits à prétention de sens universel.

Prenant fait et acte d'un tel contexte, Hauerwas semble déployer un autre type de stratégie apologétique, aux influences plus anciennes, en tant que stratégie défensive, consistant à poser le christianisme comme alternative à la crise d'un sujet sans histoire⁷⁵. La question est bien de savoir si Hauerwas recherche ou non à justifier la pertinence du christianisme en postmodernité en sauvant le récit de la Révélation comme métarécit englobant. Pourtant, ce n'est pas un métarécit qui légitime le témoignage chrétien dans le monde postmoderne mais un récit particulier qui semble cependant avoir une valeur prépondérante sur les autres récits particuliers qui prétendent avoir une légitimité sur nos vies.

Hauerwas pense que le défi de l'Église est de sortir d'une assimilation du rôle de la civilisation avec l'extension d'un récit chrétien universellement valide. Un tel défi est assimilé à l'entrée de l'Église dans un âge post-constantinien. Ainsi, aux États-Unis, le souvenir de la politique d'oppression des conquistadores espagnols reste présent dans la culture. On ne peut oublier que des textes de lois stipulaient que le Christ est le maître de l'Histoire humaine et qu'il confère son pouvoir au Pape, autorisant les Espagnols à prendre possession du continent américain au nom de cette autorité reçue d'en-haut⁷⁶.

Le tournant postmoderne situe donc, après la mort des métarécits, la notion de récit de façon inédite. Sa caractéristique est la diversité des récits qui traversent le monde et qui viennent former en nous une identité. La question d'une distinction entre ces différents récits se pose alors pour l'individu pour qu'il puisse déterminer l'histoire qui

⁷⁴ Jean-François LYOTARD, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 2005, p. 35.

⁷⁵ Lindbeck parle d'apologétique *ad hoc*. Cf. George LINDBECK, *La nature des doctrines*, *op. cit.*, p. 131 : « Une approche postlibérale n'a pas besoin d'exclure une *apologétique ad hoc*, mais seulement celle qui est systématiquement antérieure et dominante à la manière du [...] libéralisme ».

⁷⁶ Cf. Stanley HAUERWAS, « On Witnessing Our Story : Christian Education in Liberal Societies », in Stanley HAUERWAS et John H. WESTERHOFF, *Schooling Christians*, *op.cit.*, p. 219.

va devenir normative pour sa propre vie. Et cette distinction ne peut se faire de façon purement arbitraire. Cette distinction ou ce discernement est de l'ordre de la juste vision et de la description dont nous avons parlé précédemment grâce à l'appui de Murdoch et Wittgenstein. Ceci nous ramène à la seconde justification de la notion de récit en théologie chez Hauerwas consistant à affirmer que notre existence sociale est historique et que l'intelligibilité d'un comportement humain se vérifie dans le temps à travers le type de caractère qu'il constitue⁷⁷. Ce qui est historique dans l'existence sociale c'est la formation d'une capacité à discerner les récits vrais et les récits illusoires. Hauerwas lie alors l'aptitude à rendre compte de l'intelligibilité d'un ensemble d'actions à l'existence d'une communauté au sein de laquelle se déploie une tradition dont les multiples fils narratifs sont destinés à aider des individus à identifier la voie vers le bien et à l'emprunter. Le développement d'une identité cohérente est lié à un enracinement communautaire dans la durée, pour que notre vie puisse s'enraciner dans une tradition vivante accueillie et sans cesse interprétée au sein de la communauté. Nous retrouvons là tout ce que nous avons pu développer à propos du caractère au sein d'une tradition narrative portée par une communauté.

Il nous faut donc encore plus habiter cette contradiction selon laquelle la pertinence du témoignage chrétien dans le monde dépend d'un retour à la grammaire propre de la communauté chrétienne et de ce qu'elle génère comme pratiques distinctives. Cette grammaire propre est déterminée par la manière dont le récit chrétien de la Révélation façonne des histoires de vies particulières, dans la mesure où une identité narrative se construit, dans la perspective de MacIntyre et d'Hauerwas, par l'insertion dans une tradition. Mais cette question se renforce en nous depuis le début, et le moment est venu de l'affronter : de quel récit parlons-nous s'il n'est plus un méta-récit englobant ? Le troisième point de la citation de *Peacable Kingdom* nous ouvre à cette particularité du récit de la Révélation comme « *forme du salut de Dieu* ». Mais il ne suffit pas de parler du récit comme « forme du salut de Dieu » sans voir le type de rapport herméneutique entretenu avec ce récit. C'est à ce niveau que l'influence de Hans Frei va s'avérer décisive.

⁷⁷RP, p. 80.

3.3.3. L'Église, référent du récit chrétien de la Révélation

Si l'Église, comme nous souhaitons le définir, est une clé épistémologique de la théologie de Stanley Hauerwas, il nous faut être plus précis sur ce que nous entendons par la notion de « clé » épistémologique. Comme nous venons de le voir, l'Église est la clé d'une épistémologie théologique fondamentalement narrative, en ce que le sujet moral chrétien construit ses choix, ses comportements, ses décisions éthiques par la manière dont il est exposé à une grammaire chrétienne narrative au sein de la communauté chrétienne. Mais plus précisément, c'est le type de rapport de l'Église au récit qui est en jeu ici. Nous allons voir que c'est du côté de la référence du récit que tout se joue d'un point de vue épistémologique.

3.3.3.1. Un récit vrai n'est pas un récit hégémonique

En contexte pluraliste, qu'est-ce qui fait que le récit de la Révélation comme forme du salut est plus formateur que d'autres récits qui traversent le monde ? Ne sommes-nous pas finalement dirigés vers une forme de relativisme permanent où tous les récits se valent, un monde de récits particuliers dans lequel l'individu peut se mouvoir de façon non contrainte pour choisir ceux qui vont former sa manière d'être au monde ? Le récit de la Révélation chrétienne porté par l'Église n'est-il plus alors qu'un récit parmi d'autres et dont la pertinence dépend des efforts de communication déployés pour qu'il ait une pertinence plus grande que d'autres récits de notre monde ?

La réponse de Hauerwas à ces questions semble claire. Elle consiste à donner la prédominance à une histoire parmi d'autres et, pour lui, cette histoire est celle que nous trouvons dans les Écritures. C'est cette histoire qui va rendre cohérente la vie d'une personne en ce qu'elle a « le pouvoir de nous libérer d'alternatives destructrices⁷⁸ » ; elle

⁷⁸ *TT*, p. 35.

nous donne « des moyens de voir à travers les déformations courantes⁷⁹ » ; elle nous fournit « un refuge qui nous épargne d’avoir recours à la violence⁸⁰ » ; enfin elle nous aide à situer les aspects tragiques de notre existence dans l’horizon eschatologique de la Révélation. Certains se sont demandé légitimement si ces critères étaient véritablement propres au récit chrétien. Avant de répondre à cette question, il nous faut voir comment le récit fonctionne dans son lien à la communauté qui le porte.

Hauerwas dirige notre attention vers le sens pratique et performatif du récit biblique, mais toujours en référence à la communauté qui est à la fois le destinataire et le narrateur de ce récit. Si le récit a cette fonction formatrice du sujet chrétien, c’est d’abord en vertu de sa nature même. Nous trouvons dans la thèse de Pierre-Yves Materne l’affirmation selon laquelle « Hauerwas place l’histoire (*story*) judéo-chrétienne au fondement du discours théologique⁸¹. » Nous voudrions justement rendre attentif au fait que si Hauerwas s’oppose à une réduction anthropologique de la théologie à partir d’une redécouverte de l’importance de la forme narrative de l’existence humaine, il se veut aussi critique d’une théologie qui chercherait à se fonder uniquement sur la forme narrative du récit biblique. Il est insuffisant pour Hauerwas de générer une théologie à partir du style littéraire du récit biblique car bien souvent « ces textes proviennent du peuple concret qui reconnaît l’autorité de la Bible⁸². » Hauerwas cherche justement à éviter de faire du récit biblique un nouveau principe fondationnel.

La prédominance de l’histoire biblique ne tient donc pas à sa portée morale universelle ou à son caractère hégémonique. Hauerwas insiste sur l’aspect contingent du récit, ne niant pas le fait que cette histoire du Christ est une histoire parmi d’autres. Comme nous l’avons vu précédemment, Dieu lui-même a choisi d’entrer dans la contingence du temps pour que nous puissions entrer en relation avec lui et forger en nous un être de disciple dans la contingence des événements de notre vie. La forme du salut de

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Pierre-Yves MATERNE, *La condition de disciple*, op. cit., p. 107.

⁸² *CET*, p. 55.

Dieu est donc paradoxalement une forme de salut universel à travers la particularité d'un récit contingent.

La forme narrative du salut de Dieu qu'est le récit de la Révélation a une fonction proprement heuristique en ce qu'elle permet de discerner la véridicité et l'authenticité des autres histoires qui prétendent dominer nos vies. Car toutes les histoires sont incluses dans l'histoire de Jésus, de telle manière que la fin de son histoire est la fin de toutes les histoires. Et cette histoire continue dans l'histoire de l'Église si bien que « l'Église est la communauté qui raconte l'histoire du Christ en étant elle-même l'histoire continue du Christ ; incorporant l'histoire du Christ dans les circonstances de ce temps⁸³. » L'histoire du Christ a d'une certaine manière un caractère impérial, mais ce caractère requiert non la contrainte mais le témoignage. Cette histoire ne se substitue pas aux autres histoires mais cherche à montrer sa pertinence à travers les pratiques vertueuses qu'elle génère.

Si l'on peut parler de métanarration à propos du récit biblique, ce n'est pas à la manière de Lyotard qui nous parle d'une raison fondatrice de tout agir et de manière universellement valide. Cette métanarration a une fonction heuristique de discernement par rapport à toutes les histoires qui prétendent posséder nos vies. Et cette métanarration n'est pas seulement l'histoire de Jésus, mais elle est aussi « l'histoire continue de l'Église, déjà réalisée d'une manière exemplaire par le Christ et qui doit pourtant être réalisée de manière universelle, en harmonie avec le Christ, et différemment, par chaque génération de chrétiens⁸⁴. » Pour le dire autrement, il n'y a pas de « récit christique de l'amour martyr », pour reprendre l'expression de Lyotard déjà utilisée, sans prise en compte de l'incorporation d'un tel récit dans la contingence du temps, et d'un temps de l'histoire inachevé, au sein du corps social qu'est l'Église. C'est à cette continuité entre le récit chrétien et l'Église qu'il nous faut donc nous attacher à travers la notion de référence attachée au récit.

⁸³ Gerard LOUGHLIN, *Telling God's Story*, op. cit., p. 84.

⁸⁴ John MILBANK, *Théologie et théorie sociale*, op. cit., p. 630.

3.3.3.2. Le référent du récit c'est l'Église

Pour entrer dans cette articulation fondamentale entre le récit et l'Église il s'agit de revenir à ce qui fait la caractéristique fondamentale et commune du récit, à savoir « la présence d'une histoire (*story*) et d'un narrateur (*story-teller*)⁸⁵. » Cette définition nous permet d'opérer une distinction, difficile à faire dans la langue française, entre « récit » et « histoire » à cause de l'ambivalence du mot « histoire ». Nous pouvons donc retenir cette définition claire du « récit » que propose Michael Goldberg pour lever l'ambiguïté : « le récit (*narrative*) est le fait de raconter une histoire dont le sens se dévoile à travers le jeu des caractères et des actions dans le temps⁸⁶. »

Il ne s'agit donc surtout pas de faire du récit biblique un nouveau fondement de la théologie, mais il s'agit de lier le caractère fondamental du récit biblique avec celui qui raconte l'histoire pour former la vie de ceux qui se réclament de cette histoire. Le récit biblique n'a pas de valeur en soi, il n'en a qu'en rapport avec la communauté qui raconte et qui est destinataire de ce récit. Car le récit biblique a une fonction incontournable dans la formation du caractère chrétien de la communauté et de ses membres. La théologie n'a pas d'autre fondation que la communauté qui raconte l'histoire par laquelle elle est constituée. L'acte d'interprétation et l'acte de re-narration du récit par la communauté constituent deux actions essentielles de la constitution de l'identité chrétienne. Car la bible crée par elle-même un monde linguistique auquel doivent s'accorder nos propres vies. La bible est appelée suivant l'expression bien connue de Lindbeck, en cela très proche de Frei, à incorporer le monde et non l'inverse car c'est le texte, pour ainsi dire, qui absorbe le monde plutôt que le monde qui absorbe le texte. Il s'agit d'interpréter sa propre histoire selon les termes de l'histoire d'Israël et de Jésus.

L'herméneutique intra-textuelle au sein de la communauté, proposée par la théologie postlibérale, renvoie finalement à la question du statut de vérité du récit biblique. Nous sommes là encore ramenés à un débat très vif entre deux écoles : l'école

⁸⁵ Robert SCHOLLES & Robert KELLOG, *The Nature of Narrative*, Londres, Oxford University Press, 1966, p. 4.

⁸⁶ Michael GOLDBERG, *Theology and Narrative*, Nashville, Abingdon, 1981, p. 35.

de Yale et l'école de Chicago, avec ses deux principaux chefs de file, Ricœur et Frei⁸⁷. Comme William Placher l'a si bien montré, ce débat a trait à la question de la référence du texte⁸⁸. Quand on pense le statut de vérité du récit, il faut se pencher sur la question de la référence. Il s'agit en fait d'opérer une distinction entre le sens du texte (ce qu'il dit) et sa référence (à propos de quoi). La référence est donc de l'ordre de ce qui se rapporte à une réalité extra-linguistique.

Pour Ricœur, le sens ne réside pas derrière le texte, c'est-à-dire dans les conditions d'écriture du texte, mais devant le texte, c'est-à-dire dans le type d'être au monde que le texte nous ouvre. Frei n'est pas en désaccord avec cette question du sens. Si nous continuons le point de vue de Ricœur à propos de la référence, celui-ci estime que le texte ouvre à l'expérience humaine, en tant que nouveaux modes possibles d'être au monde. C'est bien sur cette question de la référence que le débat s'engage avec Frei et Hauerwas. Car pour Lindbeck et Frei, suivant le modèle culturel-linguistique, le texte ne se réfère à rien d'autre que lui-même et à l'activité de la communauté qui en est le narrateur et le destinataire. Le texte offre une grammaire d'action pour la communauté chrétienne et rien d'autre que cela. Placher pense que Lindbeck opère finalement une distinction dans le texte entre, d'un côté, ce qui a une valeur normative pour la communauté, ou plutôt ce qui contient une autorité doctrinale et, d'un autre côté, ce qui dans le texte est de l'ordre de convictions historiques ou ontologiques qui dépassent la perspective doctrinale du texte. Lindbeck est de tradition luthérienne et sa conception de l'interprétation du texte biblique est bien sûr marquée par cette tradition.

Ce qui nous intéresse dans cette question de la référence, c'est ce qui constitue le statut de vérité du texte biblique par rapport à ce qu'il vise. Pour les postlibéraux il vise l'ajustement de la vie de la communauté chrétienne à la grammaire de la foi dont le texte

⁸⁷ Cf. Gary L. COMSTOCK, « Two Types of Narrative Theology », *Journal of the American Academy of Religion*, 53 (1984), p. 687-717. Comstock propose une typologie de la théologie narrative qui distingue les « théologiens de la stricte narrativité » (*pure narrative theologians*) des « théologiens d'une narrativité souple » (*impure narrative theologians*). Les premiers sont décrits comme anti-fondationalistes, adoptant le modèle culturel-linguistique selon la catégorisation de Lindbeck, wittgensteiniens et descriptivistes. Les seconds sont les tenants d'un courant herméneutique et corrélationniste inspiré de Gadamer. Hauerwas est classé parmi les acteurs du premier courant avec Frei, Lindbeck et Kelsey.

⁸⁸ William PLACHER, « Paul Ricoeur and Postliberal Theology : A Conflict of Interpretations ? », *Modern Theology*, 4/1 (1987), p. 35-52.

est porteur. Pour Ricœur, la visée va au-delà de ce cercle communautaire et le statut de vérité des récits de l'Écriture peut donc être approché à partir d'éléments extérieurs relevant de la rationalité scientifique. Il résulte du primat de la structure narrative de l'Écriture non seulement pour l'organisation interne du texte, mais également pour son impact externe sur la communauté réceptrice, une nécessité du primat d'une démarche descriptive sur une démarche herméneutique. La théologie elle-même est d'abord concernée par l'interprétation d'un texte proposant une grammaire pour l'action à la communauté à laquelle ce texte est destiné.

Hauerwas perçoit bien qu'une telle conception du texte biblique, de son interprétation intra-textuelle et de sa destination à une communauté particulière nous ramène à la critique d'incommensurabilité des récits et des pratiques entre l'Église et les autres communautés langagières qui constituent le monde. Si l'Évangile absorbe le monde, alors le monde perd de son autonomie et cela restreint la portée de la Révélation divine à un peuple particulier, un peuple exclusif des autres réalités du monde. Hauerwas va insister sur le fait que le référent du texte est bien l'Église en ce que le récit est sujet du récit tout comme agent du récit.

Si le texte n'est pas immunisé de toute critique en dehors d'une logique confessante, la vérité de ce texte ne peut être isolée de la communauté qui le porte dans sa manière de vivre en accord avec ce texte. Le texte est de l'ordre d'un langage métaphorique qui est rendu compréhensif par la manière dont celui qui l'utilise le rend significatif. La référence a donc une dimension fortement sociale en ce qu'elle est liée à l'appartenance à une communauté linguistique qui donne corps au texte. Le récit n'est donc pas « auto-référentiel », car il « crée un peuple capable d'être la continuation du récit en témoignant au monde que toute la création est ordonnée à la fin bonne de Dieu⁸⁹. » C'est d'ailleurs en cela qu'il est un récit, c'est-à-dire en sa capacité de continuer dans nos vies ce qu'il signifie d'une manière qui soit intelligible et vraie. C'est le récit qui me rend vrai et non l'inverse. Ce récit est vrai en ce qu'il produit des vies en vérité. C'est d'ailleurs dans cette perspective que Hauerwas trouve très pertinente la démarche de McClendon

⁸⁹ *CET*, p. 61.

d'une théologie comme biographie, en ce que des vies en vérité donnent à rendre compte de la vérité du récit chrétien⁹⁰.

Quand Lindbeck dit que le texte absorbe le monde et non l'inverse, Hauerwas fait un pas de plus en affirmant que ce n'est pas le texte comme texte qui absorbe le monde, mais que c'est le texte mis en acte au sein de la communauté chrétienne qui absorbe le monde, en ce que l'Église vivant ce texte, elle révèle au monde sa vraie vocation, l'ordonnement de la réalité créée à la fin que Dieu lui destine et actualise sans cesse. L'Église a pour vocation de redire au monde son histoire en incorporant en elle l'histoire d'Israël et de Jésus, car finalement, « sans l'Église, le monde n'aurait pas d'Histoire⁹¹. »

On peut se demander si au-delà du cercle herméneutique formé entre le texte de l'Écriture et la communauté qui se reconnaît fondée dans son être et son agir par la réception de ce texte, il ne faudrait pas penser un autre cercle qui engloberait les précédents et qui correspondrait à l'auto-compréhension de chaque croyant vis-à-vis de la prédication dans l'Église de cette Parole reçue. Une telle auto-compréhension se construit dans un rapport dialectique entre le récit chrétien porté dans l'Église et les autres récits qui prétendent à une influence sur la vie du croyant. C'est en tout cas ce que suggère Ricœur qui, encore une fois, vient s'inscrire en complément d'une démarche narrative qui éviterait peut-être un peu trop vite les apports d'une démarche herméneutique et de son impact sur ce qui constitue l'Église dans son rapport au récit de la Révélation.

À trop vouloir se focaliser sur la notion de référence du texte, Hauerwas risque d'en oublier le sens et la réalité qu'il signifie au-delà même des frontières de l'Église qui est appelée à incarner ce récit. Car il y a une altérité inaltérable au cœur du récit de la Révélation qui est le mystère même de la foi. Juger du statut de vérité du récit en se fondant sur ce qu'il produit dans les vies qui sont formées par ce récit est au cœur de l'épistémologie théologique de Hauerwas. Ce que Jüngel a appelé la « réduction

⁹⁰ Cf. James McCLENDON, *Biography as Theology*, Eugene, Wipf and Stock, 2002.

⁹¹ *Ibid.*

praxéologique du mystère de la foi⁹² » semble bien souvent à l'œuvre dans la théologie de Hauerwas, ceci venant altérer la possibilité d'une communicabilité de la foi. Car nous le savons, la fidélité de l'Église au récit chrétien dans la vie de ses membres fut mise à rude épreuve au long de l'histoire. Et les contre-témoignages à la cohérence de ce récit et à son statut de vérité sont là pour attester cette difficile fidélité.

À cela, Hauerwas répondrait certainement en deux temps. Dans un premier temps il affirmerait que sa démarche théologique vise à montrer ce que sont la nature et la vocation de l'Église telles qu'envisagées dans le projet même de Dieu. Il nous faut pourtant toujours envisager l'articulation du mystère de l'Église avec ce qu'elle est comme institution, ce qui comprend d'un côté le pôle instituant et d'un autre côté le pôle institué. Il nous faut encore vérifier ce qui se joue du rapport entre l'institution ecclésiale et le récit au cœur d'un monde libéral et pluraliste, ou pour le dire plus trivialement, la manière dont cela fonctionne d'un point de vue institutionnel.

À la critique de l'épreuve du réel, Hauerwas répondrait dans un second temps que l'Église est une communauté dans le temps en marche vers le Royaume. Si le référent du récit est l'Église, c'est toujours l'Église en marche vers le Royaume. Cette ecclésiologie du signe sacramentel du Royaume telle que louée par Lindbeck à son retour du concile Vatican II et adaptée au projet théologique d'Hauerwas, est à approfondir, notamment sur le versant de la tension entre ce que l'Église vérifie du récit de la Révélation dans ses pratiques et l'inaccomplissement qui est le sien dans la réponse au projet révélé de Dieu. La perspective eschatologique de l'ecclésiologie de Hauerwas est ainsi à approfondir pour voir en quoi son projet se prémunit d'une logique simplement sectaire selon la typologie de Troeltsch. Une alternative au projet de Hauerwas serait de voir le référent du récit, non dans l'Église, mais dans le Royaume. Là encore le secours de Ricœur pourrait bien être utile dans une telle perspective.

⁹² Eberhart JÜNGEL, *Dieu mystère du monde*, t. 2, Paris Cerf, Cogitatio Fidei 117, 1983, p. 136.

Ricœur parle d'un référent ultime du texte et pour lui, c'est Dieu lui-même⁹³. Car quand on parle du récit de la Révélation, le terme de « révélation » ne renvoie pas pour Ricœur, et là-dessus Hauerwas serait pleinement d'accord, à l'auteur, « mais il est du côté de la "chose" que disent les textes⁹⁴. » Or pour Hauerwas, il n'y a pas d'autre façon de nommer Dieu qu'à travers ce qu'il produit dans la contingence des vies qui lui sont offertes au sein de l'Église. La chose que disent ces textes c'est l'histoire continuée du mystère du Christ dans la vie de l'Église au milieu du monde.

Ainsi si, pour Hauerwas, le référent c'est l'Église, ne peut-on pas parler, par analogie avec les termes de Ricœur, d'un référent ultime que serait le Royaume, le Royaume désignant Dieu à travers ses œuvres ? Un référent qui est désigné par l'Église qui est à la fois l'auteur de la narration et le sujet du récit mais qui est aussi un sujet signe d'une réalité inachevée.

Conclusion

Si la notion de récit se trouve être au cœur de la théologie morale de Stanley Hauerwas en ce qu'il pense l'action morale à partir de l'agentivité, nous avons découvert en fait un lien profond entre l'Église et le récit. L'auteur d'un acte moral est inscrit dans une histoire où s'est formé un caractère, ce qui lui permet de poser des actes intelligibles. Cette histoire, pour MacIntyre inspirant Hauerwas, est une histoire de pratiques communautaires partagées, des pratiques véhiculant une idée du bien à accomplir.

Hauerwas opère un déplacement épistémologique vers le motif ecclésial, à partir d'une conception apologétique classique, insistant sur le fait qu'il n'y a de morale chrétienne qu'à partir de la forme de vie particulière suggérée par le récit de la Révélation

⁹³ Paul RICŒUR, « Nommer Dieu », *Études Théologiques et Religieuses*, 47/4 (1977), p. 493 : « Dieu que nomment les textes que mon désir d'écouter tient ouverts, est, d'une façon qui reste à dire, le référent ultime de ces textes ».

⁹⁴ *Ibid.*

chrétienne. Car la morale ne saurait être déliée, pour Hauerwas, des lieux de son expérimentation, du milieu de vie dans lequel des caractères moraux sont forgés.

Dans un monde pluraliste, Hauerwas suggère qu'il est nécessaire qu'un milieu de vie unifiant soit prépondérant au sein de toutes les communautés qui prétendent être pourvoyeuses de sens pour la vie et l'action d'un individu. Ce milieu de vie unifiant est celui dont le récit se réfère à l'Église.

Hauerwas n'entend pas proposer une théologie narrative, il ne se reconnaît pas du tout dans le qualificatif de théologien narratif, dans le sens où sa théologie dériverait de l'identité narrative comme catégorie anthropologie fondamentale. Le récit est d'abord la forme du salut de Dieu qui se révèle à un peuple et qui constitue l'*Ekklesia* comme une communauté dans le temps à laquelle s'adresse ce récit transformant du salut.

L'originalité de la théologie de Stanley Hauerwas est donc de prendre au sérieux la rationalité narrative comme constitutive de l'accès à la Révélation même de Dieu. C'est à partir de la notion d'intrigue que Hauerwas fait retour vers la pertinence de la rationalité narrative pour la théologie. L'intrigue révèle le déploiement de caractères au sein de la contingence du réel. C'est à cet endroit précis de la théologie que Hauerwas entend s'affronter au défi de la postmodernité. Comment dire l'universalité du salut chrétien dans un monde qui, déçu par les grands récits à prétention universelle, ne fait confiance qu'à la singularité de l'expérience concrète ? Ce défi est posé à l'Église dans sa capacité de communiquer la forme du salut de Dieu. Cette forme est fondamentalement narrative en ce qu'elle révèle le déploiement du projet de Dieu à l'intérieur de la contingence du réel. Pour le dire autrement, la vérité de ce récit par rapport à de multiples récits doit pouvoir être vérifiée dans ce que cela produit de l'engagement concret de ceux qui s'y exposent.

L'originalité de Hauerwas tient à montrer que cette vérification de la pertinence du récit chrétien ne peut être que communautaire. Cela tient à la nature même du récit qui est d'être un récit qui s'adresse à une communauté. A quoi réfère le récit si ce n'est à la

constitution, à la préservation et à la fécondité d'une communauté que Dieu a appelé au cœur de l'histoire humaine pour être signe d'un âge nouveau. C'est bien ce qui rend problématique la théologie de Hauerwas en ce qu'apparemment elle ne réfère à rien d'autre qu'à la communauté qui porte ce récit au milieu d'un monde qui ne le connaît pas. Le problème surgit quand la référence devient une auto-référence, une auto-référence qui ne trouve la source de sa vérité qu'à l'intérieur de ses pratiques. C'est bien cet élément problématique de la théologie de Stanley Hauerwas que nous avons choisi de vérifier dans la suite de ce travail.

Conclusion de la première partie

Nous avons choisi d'entrer dans le déploiement d'une épistémologie théologique mettant au centre l'Église dans son rapport au récit à partir de l'itinéraire biographique de Stanley Hauerwas. Accéder à la théologie par la voie de la biographie nous semble être un acte parfois oublié par une conception trop systématique de la théologie. La parole théologique elle-même peut connaître d'une certaine manière une crise lorsqu'elle est simplement assimilée à « une parole sur des vérités raisonnables valables pour tous, d'une révélation accomplie une fois pour toutes et consignée dans un livre saint, ou comme la parole de l'Église, mère infallible demandant la confiance de ses enfants⁹⁵ ». S'il nous fallait résumer la vie intellectuelle du théologien Hauerwas, le terme de « rencontre » serait certainement le plus approprié. Il s'agit de la rencontre intellectuelle avec ceux qui ont inspiré les tournants de sa propre pensée. Et nous avons placé au premier rang de ces rencontres Alasdair MacIntyre ou Iris Murdoch. La suite de notre travail envisagera d'autres rencontres tout aussi décisives. Mais nous pourrions aussi parler des rencontres qui n'ont pas eu lieu dans la vie intellectuelle de Stanley Hauerwas et dont l'absence a eu un impact aussi décisif dans sa pensée. Nous pensons bien sûr à Paul Ricœur, puisque nous avons pu montrer que la question de la mise en intrigue était au cœur de l'épistémologie théologique de Hauerwas mais qu'une différence essentielle se jouait quant à la question du référent du récit, quand pour l'un c'est le monde projeté par le texte, alors que pour l'autre, c'est d'abord et avant tout l'Église. Il nous faut aussi parler de la rencontre plus institutionnelle que Hauerwas a alors vécu pendant toute la période qui nous a intéressé avec l'université catholique Notre Dame. Derrière la rencontre avec cette université, c'est la rencontre avec le catholicisme qui s'est joué dans la vie du théologien. Cette rencontre eut lieu dans un contexte bien précis et à une époque bien précise. Ce fut le contexte des conséquences des révoltes universitaires et de la contestation d'un certain modèle social États-unien. Mais ce furent aussi les conséquences pour la vie de l'Église et la réflexion théologique de la réception du concile Vatican II. Nous avons pu montrer que le méthodiste Hauerwas, disciple intellectuel du luthérien Lindbeck, a alors été influencé par une lecture théologique de la place de

⁹⁵ James W. McCLENDON, *Biography as Theology*, *op.cit.*, p. v.

l'Église dans le monde que nous allons pouvoir approfondir à partir de cette articulation fondamentale entre l'Église et le récit qu'elle porte au monde.

Le passage par la biographie nous a permis de discerner l'épistémologie originale déployée par Hauerwas. Se distinguant d'une simple définition de la théologie comme théologie pratique ou comme théologie des pratiques, Hauerwas nous propose une voie pratique de la théologie qu'il définit lui-même comme « occasionnelle ». Hauerwas a su prendre au tournant une « occasion », durable tout de même, de faire de sa théologie une réponse à la question que pose la conception de la socialité dans la pensée du libéralisme politique contemporain. Ce tournant étant à dater pour Hauerwas à la publication de la *Théorie de la justice* de John Rawls en 1971. La réponse se joue pour lui dans une articulation fondamentalement circulaire entre les convictions et les pratiques au sein de l'Église.

Le théologien de Notre Dame entendait alors penser la réponse pratique à la mise en cause d'un modèle social soumis à la critique dans les milieux universitaires en pensant la crise du sujet moral comme une crise de l'agentivité. L'agent moral ayant été pensé entre autonomie et théonomie dans la théologie, il revenait à Hauerwas d'insérer un troisième terme de l'agentivité, celui du rapport à la communauté, ou, si nous pouvons nous exprimer ainsi, de la pensée d'une « ecclésionomie » de l'agentivité. Il le faisait sur la base d'une redécouverte de la rationalité pratique fondant l'agir moral, une rationalité pratique marquée par le passage par le récit comme source d'une refiguration morale de l'existence. Le récit chrétien est une ressource essentielle de l'agir moral en contexte postmoderne dans sa capacité même d'articuler le contingent avec l'universel, ou plutôt de fonder l'universel en repartant de la contingence du créé.

La question se pose tout de même de la possibilité de passer d'une rationalité pratique narrative pour fonder l'agir moral à la capacité de rendre compte de manière argumentative de la fondation de l'agir au sein d'un espace public marqué par d'autres traditions narratives que la tradition chrétienne. Sommes-nous condamnés à une incommensurabilité des langages portés par les diverses communautés d'appartenance du

sujet sans qu'un dialogue raisonnable ne soit possible au-delà des distinctions propres à chaque communauté ?

Si Hauerwas refuse de penser le récit chrétien comme un métarécit au sens d'un récit immédiatement universel tel que Lyotard décrit les grands récits de la modernité, il donne cependant une supériorité praxéologique au récit chrétien par rapport aux autres récits. Le problème que nous avons identifié, c'est l'identification, voire la confusion, que fait Hauerwas entre récit de Dieu, récit biblique et récit porté par l'Église dans sa tradition. Une telle confusion rend invalidante l'action de Dieu en dehors de la communauté et la juste description du monde à laquelle Hauerwas convoque la communauté - sans donner les moyens à prendre pour une telle description communautaire du monde - semble partir du préjugé que Dieu est absent en dehors des pratiques communautaires chrétiennes. Stanley Hauerwas a affirmé qu'il n'est aucune affirmation importante qu'il n'ait emprunté à Iris Murdoch. Mais ne serait-il pas pertinent de prolonger sa théorie de l'action morale à partir d'une juste vision du monde dans un sens théologique et ecclésiologique ? Cependant, il faudrait s'entendre sur la manière dont est qualifié le monde. Nous allons voir que Hauerwas le qualifie théologiquement et laisse entendre que son autonomie est toute relative si ce n'est dans sa capacité de refuser le projet créateur et ses implications.

S'il paraît clair que la théologie de Hauerwas posant comme clé épistémologique l'Église comme référent du récit apporte un correctif important à la question de la construction de l'identité du sujet moral et du sujet croyant dans une culture libérale détraditionnalisée, il n'en reste pas moins que le théologien de Notre Dame semble risquer ce que Jüngel appelle une réduction praxéologique du mystère de la foi. Et par là-même, l'Église réduit le récit de Dieu à la performativité des pratiques chrétiennes qui en résultent. Il nous semble alors nécessaire d'entrer plus en avant dans une qualification proprement théologique du récit pour répondre à ce défi du risque de réduction praxéologique du mystère de la foi.

Deuxième partie : L'Église au service du récit eschatologique du Royaume

La question de la constitution narrative de l'Église est résolument située par Hauerwas dans le contexte postmoderne de la fin des métarécits. Il s'agit de s'échapper de la tentation hégémonique du christianisme à fournir un langage universel de salut. Ceci en face du nouveau récit hégémonique identifié par Hauerwas comme étant le récit libéral dont la prouesse est de faire penser que nous n'avons plus besoin de récit pour construire le vivre-ensemble. Bien au contraire, pour Hauerwas, l'identité narrative fait partie intégrale de l'engagement de l'individu dans l'espace social et il n'est pas possible de se passer du récit. La raison d'être de l'Église, ou sa vocation, se situe dans sa capacité à porter le récit chrétien de la révélation comme un récit de vie et de réconciliation dans un monde fragmenté. Mais le principe d'unité ne peut résider dans un récit coercitif imposable à tous de façon hégémonique. Il s'agit alors d'approfondir la portée légitimante du récit chrétien dans un monde pluraliste où s'entrecroisent de nombreux récits de sens.

L'objectif de Hauerwas, nous l'avons montré, n'est pas de faire découler d'une catégorie anthropologique un principe théologique de la constitution fondamentale de l'Église. Il s'agit plutôt de situer la constitution fondamentale de l'Église comme narrative à l'intérieur même de la dimension contingente du récit de la Révélation. L'Église ne porte pas en elle et n'apporte pas au monde une idée de salut, elle inscrit la forme du salut, proprement narrative et particulière en Jésus Christ, comme forme de vie au sein de la communauté ecclésiale, pour ensuite en porter témoignage.

Hauerwas est donc tout à fait en phase avec la critique des grands récits modernes par Lyotard, à l'intérieur duquel ce dernier situe le grand récit chrétien, comme déploiement d'une Idée universelle, celle de l'amour en attente d'accomplissement. Le salut chrétien est devenu un récit hégémonique justement à cause d'une universalité qui n'avait pas à être vérifiée dans ses conséquences pratiques. Or le type d'autorité légitimante du récit chrétien dépend du type de rapport qui existe entre l'Église et le récit. Le récit chrétien est une instance critique pour le monde, en l'étant d'abord pour l'Église qui en est le référent. Pour le dire autrement, que disons-nous quand nous parlons d'une

autorité canonique de l'Écriture dans la vie de l'Église ? De quoi découle sa légitimité à devenir un récit universel pour tous ou plutôt sur quelle base herméneutique ?

Lyotard avait identifié une autre caractéristique du métarécit, après celle de l'Idée universelle hégémonique, une caractéristique trouvant son origine dans la forme chrétienne du récit : le rapport à l'eschatologie. Un métarécit est un récit qui trouve en lui-même sa légitimité selon une finalité supposée de l'histoire à travers le schème de l'accomplissement. Si bien que l'eschatologie est définie par Lyotard comme le récit de « l'expérience d'un sujet affecté par un manque [qui] prophétise que cette expérience s'achèvera à la fin des temps par la rémission du mal, par la destruction de la mort, et par le retour à la maison du Père, c'est-à-dire au signifiant plein¹. » Or pour Hauerwas le récit qui forme la vie de l'Église est clairement un récit eschatologique. Il faudra s'entendre alors sur la question eschatologique prépondérante dans la pensée de Hauerwas. Nous allons voir en quoi le principe d'eschatologie réaliste qu'il emprunte à Frei fait sortir Hauerwas d'une conception idéaliste de l'eschatologie construite autour du schème de l'accomplissement.

La critique postmoderne des métarécits, telle que l'entend Lyotard, suggère de passer de la perspective d'un récit clos hégémonique à un « récit ouvert »². Pour Lieven Boeve, l'ouverture du récit se joue dans la manière dont l'événement de grâce ouvre à une vie nouvelle, une vie nouvelle qui vérifie la Vérité de l'événement dans la *praxis*³. Lyotard affirmait déjà dans *le différend* que « la narration chrétienne ne raconte pas seulement ce qui est arrivé, fixant ainsi une tradition, mais elle prescrit la *caritas* pour ce qui peut arriver, quoi que ce soit⁴. » Le problème est d'avoir ramené cette ouverture pratique à une éthique de l'obligation qui légitime cette obligation à l'intérieur même du

¹ Cf. Jean-François LYOTARD, « la fable postmoderne », in *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 90. Lyotard identifie l'origine de la modernité dans le geste de Paul réconciliant la tradition classique païenne avec l'eschatologie chrétienne.

² Nous devons cette expression à Lieven Boeve qui propose une recontextualisation de la théologie en postmodernité et en contexte pluraliste en pensant justement le passage à un récit ouvert comme expression de l'ouverture radicale et permanente à une Vérité non-objectifiable comme événement de grâce toujours radicalement nouveau. Cf. Lieven Boeve, « Bearing Witness to the Differend. A Model for Theologizing in the Postmodern Context », *Louvain Studies* 20 (1995), p. 362-379.

³ *Ibid.*, p. 374-376.

⁴ Jean-François LYOTARD, *Le différend*, Paris, les Éditions de Minuit, 1983, n. 233, p. 230.

récit, circonscrivant par exemple la volonté de Dieu à une volonté originare inscrite dans le récit. Pour Hauerwas, il y a une ouverture prophétique de l'Église à ce jeu de la grâce communiquée liée à la manière d'inscrire le récit, d'une manière singulière, dans la vie des témoins que sont les saints. La catégorie de témoignage apparaît comme le lieu d'une vigilance critique de l'Église à l'égard du récit clos hégémonique, avec cependant le problème d'une référence très exclusive à l'Église qui ne permet pas toujours de percevoir le jeu de la grâce à l'extérieur de la communauté formatrice de la sainteté qu'est l'Église. Il nous faudra vérifier comment Hauerwas envisage le témoignage comme ouverture du récit au monde, en particulier à un monde pluraliste.

CHAPITRE 4.: L'Église, communauté façonnée par le récit de Dieu

Dire que l'Église en tant que *congregatio fidelium*⁵ tire son orientation de l'Écriture semble peu original a priori. Mais une approche narrative de l'ecclésiologie vise à aller plus loin que ce premier constat. Car le type de référence fait à l'Écriture a un impact très important sur la manière dont l'Église se pense dans un contexte où la rationalité narrative et symbolique est souvent perçue comme difficilement conciliable avec une approche argumentative des relations inter-communautaires et inter-individuelles au sein de l'espace public.

Nous pouvons cependant constater, comme le fait Kenneth Surin, qu'« au cours de l'histoire, beaucoup de compréhensions de la relation normative entre le monde linguistique de la Bible et l'identité de la communauté des croyants ont été avancées⁶. » Nous pensons avec Hauerwas que nous sommes à l'heure d'une étape fondamentale de cette relation. Car se joue la question d'une articulation d'une identité fondamentalement narrative de l'Église et du témoignage évangélique à vivre dans un espace public pluraliste.

Notre objectif ne sera pas de proposer une nouvelle description de la démarche narrative de Hauerwas et de ses apories. Ces apories ont souvent été démontrées. Cependant, nous constatons que nous associons un peu vite Hauerwas à l'approche intratextualiste de la théologie dont Hans Frei semble porter la paternité contemporaine. Tout se joue dans la question du type d'interaction entre le texte et le lecteur, en particulier

⁵ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa, q. 8, a. 4.

⁶ Kenneth SURIN, *The Turnings of Darkness and Light : Essays in Philosophical and Systematic Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 201. Cf. Richard B. HAYS, « Mapping the Field : Approaches to New Testament Ethics », in Jan G. van der WATT (ed.), *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2006, p. 3-19. Hays propose une typologie de ce rapport en six catégories, et propose sa propre approche dans la sixième catégorie. Hauerwas est classé dans la cinquième catégorie sous l'appellation de « la formation du caractère et l'éthique de la lecture ».

du type de réception du texte par le lecteur, en l'occurrence le lecteur communautaire qu'est l'Église.

Il nous faut envisager la manière dont Hauerwas conçoit l'Église à travers ce type d'interaction entre le texte de l'Écriture et le lecteur de cette Écriture. Car la constitution narrative de l'Église se pose comme un défi à la conception d'un espace social libéral qui tend à reléguer le narratif et le symbolique à la sphère privée. Hauerwas semble assumer cette relégation en insistant sur la différence du récit chrétien dans le monde et ce qu'elle façonne comme type d'être au monde. Cette différence chrétienne ne s'impose pas comme un universel disponible pour tous à tout moment et en tout temps, mais elle se manifeste dans un récit dont la dimension contingente est essentielle.

Hauerwas nous invite finalement à redécouvrir la fonction instituante du récit à l'égard de la communauté chrétienne, par ce qu'il produit comme pratiques communautaires, mais aussi par la manière dont les pratiques communautaires elles-mêmes produisent une certaine lecture du récit chrétien de la révélation.

4.1. Autorité du récit : le récit canonique et son interprétation dans la vie de l'Église

Nous avons beaucoup utilisé le terme de récit sans véritablement en proposer jusqu'à présent une qualification précise quand nous identifions ce récit au récit chrétien de la révélation. Qu'est-ce qui est entendu sous le terme de récit chrétien ? Comment ce récit est-il formateur d'un être disciple ? En quoi ce récit propose-t-il une différence ?

Le récit dont parle Hauerwas est le récit canonique des Écritures. Il entend porter la question de l'autorité du Canon des Écritures dans la constitution même de la nature et de la mission de l'Église. On ne peut résoudre cette question sans peser les termes en jeu, à savoir les notions de Canon, d'Écriture et d'autorité, et voir comment ces termes

s'articulent entre eux quand ils sont reliés à l'Église et à son travail d'interprétation du récit de l'Écriture.

Ce qui est certain, c'est que le récit constituant la vie de l'Église au milieu du monde n'est pas de l'ordre d'un texte clos par la fin de sa rédaction dans un contexte donné. À cet égard, Hauerwas renvoie dos à dos une position historico-critique radicale et une position fondamentaliste, les voyant toutes les deux comme « des produits d'une radicalisation du principe protestant de la *sola scriptura*⁷. » Ces deux positions traduisent l'illusion de pouvoir approcher le texte comme texte sans regard pour la communauté qui reçoit le texte dans son agir. Conformément à la position de Hauerwas selon laquelle le référent du récit est l'Église, il s'agit de voir comment le texte de l'Écriture dépend de sa réception dans l'Église. L'Église étant à la fois le sujet et l'objet de ce récit, en ce qu'il décrit le caractère de l'action divine à l'adresse d'un peuple qui est appelé à une transformation à travers la réception de cet agir divin.

Le processus de canonisation de l'Écriture est lui-même le résultat d'un processus ecclésial d'accueil des textes bibliques dans la pratique des communautés et d'une autorité qui leur est conférée. Ce processus résulte bien souvent d'un accueil liturgique de ces textes. Il nous paraît essentiel de consacrer une partie de ce développement au rôle de la prédication dans la liturgie de l'Église, rôle éminent dans la pensée ecclésiale de Stanley Hauerwas, car au cœur de la réception du texte comme « performance » de ce texte par la communauté croyante.

4.1.1. Église et récit canonique

La notion de canon des Écritures renvoie, dans sa constitution même, à son rapport à l'Église comme communauté. Il serait erroné de penser que le canon s'est uniquement constitué à partir de la décision d'une autorité magistérielle s'imposant de haut en bas aux

⁷ Stanley HAUERWAS, « Interpreting the Bible as a Political Act », *Religion and Intellectual Life*, 6/3-4 (1989), p. 135.

différentes communautés chrétiennes⁸. Les recherches récentes sur la constitution du canon, bien qu'encore discutées, accréditent la thèse d'une constitution par voie de consensus progressif lié aux usages liturgiques des textes bibliques. Le travail d'une instance magistérielle locale correspondrait davantage à celui de corrections ou de confirmation de ces usages. Ainsi les « listes canoniques » n'apparaissent qu'à partir du IV^{ème} et V^{ème} siècle à l'issue de ce processus, fruit de ce qu'Yves-Marie Blanchard appelle des « consensus intercommunautaires⁹ », par ailleurs confirmés ou corrigés par le travail magistériel¹⁰.

La logique de la *sola scriptura* tend à négliger ce processus ecclésial de la constitution canonique du corpus des Écritures, ce qui affecte ensuite la manière de concevoir l'autorité de l'Écriture sur la vie de l'Église. Car l'Écriture ne reçoit une force normative pour la vie de l'Église que parce qu'elle est elle-même le résultat d'une décision ecclésiale dont la clôture du canon est l'aboutissement. L'Écriture devient Écriture à travers ce processus de canonisation. Elle sort alors du statut de simple texte comme texte. Parler de l'Écriture, c'est donner une certaine totalité à un ensemble de textes. Mais c'est aussi reconnaître l'autorité de cet ensemble de textes sur la vie de l'Église. David Kelsey a bien montré qu'il y a comme un rapport dialectique entre la notion d'Église et celle d'Écriture. L'Écriture a autorité sur la vie de l'Église et sur sa tradition alors même que l'Église se constitue en reconnaissant une autorité à un ensemble de textes pour sa vie commune à partir même de sa tradition¹¹. La théologie de l'Inspiration de l'Écriture a d'ailleurs pu négliger ce processus de réception ecclésiale en insistant unilatéralement sur l'auteur de l'Écriture. S'il y a bien initiative divine, cette initiative doit passer par les médiations de la rédaction, de la conception du livre, mais doit aller jusqu'à « son utilisation par le lecteur¹². »

⁸ Cf. Yves-Marie BLANCHARD, « Le canon des Écritures : genèse et statut de la Bible chrétienne », in François-Marie HUMANN et Jacques-Noël PERES (eds.), *Les apocryphes chrétiens des premiers siècles : mémoire et traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 245-264.

⁹ Yves-Marie BLANCHARD, « Nouveau Testament et canon biblique », in Jean-Michel POFFET (ed.), *L'autorité de l'Écriture*, Paris, Cerf, 2002, p. 47.

¹⁰ Cf. Bernard SESBOÛE, « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration », in Pierre GIBERT & Christoph THEOBALD, *La réception des Écritures inspirées*, Paris, Bayard, 2007, p. 37-73 ; Hans F. Von CAMPENHAUSEN, *La formation de la bible chrétienne*, trad., fr. Denise APPIA et Max DOMINICE, Paris, Delachaux & Niestlé, 1971, p. 199-249.

¹¹ David KELSEY, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, p. 100.

¹² Bernard SESBOÛE, « La canonisation des Écritures et la reconnaissance de leur inspiration », in Pierre GIBERT & Christoph THEOBALD, *La réception des Écritures inspirées*, Paris, Bayard, 2007, p. 71.

Le canon correspond à l'affirmation par l'Église, par le biais d'une régulation de type magistérielle, de la reconnaissance de l'autorité de son Écriture sur la vie de l'Église. L'Église affirme, par la reconnaissance d'un canon, que « ces écrits suffisent pour les fins pour lesquelles ils doivent être utilisés dans l'Église¹³. » L'identité de l'Église dépend alors de l'utilisation de ces écrits dans sa vie commune.

Le canon correspond à l'aboutissement d'un processus ecclésial, ce qui révèle un rapport dialectique entre la notion d'Écriture et la notion d'Église. Hauerwas va plus loin encore dans sa lecture théologique de la notion de canon. Car pour lui, le terme d'aboutissement serait en effet impropre. La clôture du canon ne constitue pas un aboutissement mais véritablement une tâche pour l'Église¹⁴. Quand Hauerwas parle de tâche, c'est bien celle d'être une communauté interprétative de ce texte, reçu dans une tradition ecclésiale, car « le canon ne contient pas sa propre auto-justification, mais dirige plutôt notre attention vers la tradition qu'il médiatise¹⁵. » On ne peut jamais s'extraire de ce rapport entre canon et tradition car le canon est lui-même conçu au sein d'une tradition ecclésiale et le texte canonique reçu et interprété est lui-même façonnant pour la tradition ecclésiale. Dans ce sens, Hauerwas se sent très proche de l'affirmation de la Constitution dogmatique sur la Révélation divine quand elle affirme que :

La Sainte Tradition et la Sainte Ecriture sont [donc] reliées et communiquent étroitement entre elles. L'Église ne tire pas de la seule Écriture sa certitude sur tous les points de la Révélation. C'est pourquoi l'une et l'autre doivent être reçues et vénérées avec un égal sentiment d'amour et de respect¹⁶.

Pour Hauerwas, cela veut dire que l'intelligibilité même de l'Écriture prend sa place seulement à l'intérieur de la communauté interprétative qu'est l'Église. Le canon des

¹³ *Ibid.*, p. 104.

¹⁴ *CC*, p. 68 : « le canon n'est pas un accomplissement mais une tâche, car il nous met au défi d'être le type de peuple capable de rappeler les récits de nos pères et de nos mères, sur lesquels notre existence continue de dépendre ».

¹⁵ Joseph BLENKINSOPP, *Prophecy and Canon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, p.152.

¹⁶ Constitution dogmatique sur la Révélation Divine *Dei Verbum*, n. 9.

Écritures trouve lui-même son autorité au sein du processus de communication qui va de l'inspiration par son auteur divin jusqu'à la réception en passant par la médiation de l'Écriture au sein d'une tradition croyante.

Un dernier point théologique lié à la question du récit canonique sera très important pour la suite de notre travail. Il vient identifier comme Écriture des textes marqués par une grande diversité ou par des désaccords. Le canon rassemble ces textes en maintenant ces diversités et ces désaccords, laissant alors à l'Église la tâche de gérer ces tensions liées à la diversité interne au canon. La question de la gestion de cette diversité interne dans l'interprétation des Écritures au sein de l'Église est une question déterminante dans un monde pluraliste. Hauerwas montrera que le vrai défi du pluralisme ne se situe pas d'abord dans la manière pour l'Église de gérer la relation de sa tradition propre avec les autres traditions présentes dans la vie du monde, mais d'être un peuple témoignant d'une diversité interne, diversité présente dans la réception même de la Révélation divine à son peuple. Il nous faudra encore montrer la manière dont cette diversité interne s'inscrit dans la pratique ecclésiale.

Avant d'en venir à la question de l'interprétation de l'Écriture au sein de l'Église, il nous faut encore opérer un passage par la notion même d'autorité que nous avons déjà esquissé sur la constitution d'un corpus canonique faisant autorité. En quoi l'Écriture peut-elle être considérée comme une autorité ?

4.1.2. L'autorité de l'Écriture et la vie communautaire

L'étude de la constitution du canon des Écritures comme processus ecclésial permet de distinguer le type d'autorité que constitue l'Écriture pour la vie de l'Église. Une telle autorité devient intelligible quand elle est mise en regard de cette communauté qui reçoit l'Écriture comme une force normative pour sa vie. Hauerwas conçoit cette autorité, à la suite d'Yves Simon, comme procédant « d'une vie commune rendue

possible par la tradition¹⁷. » Elle n'est pas une autorité qui s'impose de l'extérieur à la communauté, mais elle est une autorité parce qu'elle est reçue et interprétée par la communauté comme le principe de vie de sa propre tradition.

L'autorité de l'Écriture ne provient pas non plus du fait qu'elle est un récit vrai, au sens de pur de toute erreur. Cette autorité est à considérer au regard de ce qu'elle produit dans la vie de ceux qui la reconnaissent. Elle est à rapprocher d'une vérité au sens pragmatique du terme, à savoir ce qu'elle produit comme témoignage de la communauté qui la considère comme informant sa vie. Cependant, le récit canonique est là pour interroger la tradition de l'Église elle-même et non seulement la confirmer. C'est au niveau des conditions de cette interrogation de la tradition par l'Écriture que Hauerwas semble moins clair. Car pour qu'il y ait possibilité d'interrogation de la tradition de la communauté par l'Écriture, il est nécessaire de maintenir le caractère transcendant de cette dernière par rapport à la vie de la communauté. La tentation pour Hauerwas semble toujours de subordonner l'Écriture à la vie de l'Église et non l'inverse, en insistant de manière quasi-unilatérale sur l'agent récepteur de l'Écriture. Nous allons voir très vite que sa référence à Stanley Fish accentue cette prépondérance du lecteur sur l'auteur. Cependant, pour faire droit à la démarche de Hauerwas jusqu'au bout, il nous faut considérer le type de rapport entre l'autorité de l'Écriture et la tradition. Hauerwas serait foncièrement d'accord avec François Martin quand il affirme que « la tradition précède l'écriture apostolique, elle la précède sur une courte période historique, mais elle la précède *absolument*, dans le principe¹⁸. » Car l'écrit est postérieur à « la trace que la transmission du don a laissée sur un apôtre, sur un homme, une femme, un Juif, un Grec ou un barbare, quand le don originaire de la Parole a en lui retenti et que sur sa chair unique au monde une *lettre* s'est inscrite en signature de cette venue reconnue¹⁹. » La trace conférée par la transmission du don originaire de la Parole se renouvelle sans cesse dans la tradition vivante de l'Église. Cette trace met le croyant dans une certaine disposition pour recevoir la Parole qui se donne dans l'interprétation ecclésiale de l'Écriture.

¹⁷ CC, p. 62.

¹⁸ François MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 196, 1996, p. 403.

¹⁹ *Ibid.*

Mais Hauerwas va plus loin quand il parle de la tradition ecclésiale comme la pratique interne à l'Église qui permet une juste réception du texte biblique. La tradition est pour Hauerwas le lieu de formation de la communauté pour une juste interprétation de l'Écriture. La tradition, comme pratique d'entraînement communautaire à l'accueil du récit, semble donc clairement précéder le récit lui-même. Cette tradition correspond au juste enracinement de la communauté dans l'exemple des saints. Nous voyons poindre encore chez Hauerwas cette tentation de subordonner l'Écriture à la tradition de l'Église. Nous verrons si cela se vérifie dans les principes d'interprétation de l'Écriture au sein de l'Église proposés par Hauerwas.

4.1.3. Une communauté interprétative du récit

Hauerwas est clairement à la recherche d'une *via media* entre une certaine vision du principe protestant de la *sola scriptura* et une certaine vision du principe catholique de l'interprétation comme seule prérogative du magistère²⁰. Il veut redonner à la communauté un vrai pouvoir d'interprétation du récit, dans une démarche dialogale de réception qui doit se vérifier dans les pratiques que génère une telle réception. Nous verrons par la suite qu'une lecture récente de cette réception ecclésiale dans l'Église catholique va dans le sens d'un rapport dialogal interne à l'Église de la réception de l'Écriture au sein des communautés, en lien avec la pratique de la prédication. Hauerwas considère que l'Église s'est d'ailleurs constituée à travers une pratique dialogale d'interprétation du récit biblique jusqu'à en faire son Écriture dans le processus même de canonisation.

²⁰ Hauerwas fait lui-même référence à la notion de magistère, citant *Dei Verbum* n. 10 qui donne au seul magistère « la charge d'interpréter de façon authentique la parole de Dieu, écrite ou transmise », puisque « son autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ ». Si le mot de magistère s'avère assez récent dans l'histoire de l'Église, Hauerwas la comprend comme instance de régulation de l'interprétation des Écritures. Il voit en l'Église catholique l'avantage d'une régulation hiérarchique de cette interprétation, et le comprend selon le mode du magistère ordinaire qui fait l'unité entre les communautés ecclésiales. C'est ainsi qu'Hauerwas assigne un rôle important d'unité entre communautés.

La notion de communauté interprétative²¹ vient de Stanley Fish qui, selon une thèse très provocatrice, affirme que ce sont les lecteurs qui font les livres et non les caractéristiques objectives du texte en lui-même. Nous avons terminé le chapitre précédent sur la question du référent du texte. Et nous avons montré que, chez Hauerwas, le référent est l'Église. Nous pouvons affiner cela en disant que la source de l'Écriture, selon Hauerwas, se trouve véritablement dans l'acte de lecture de la communauté interprétative qu'est l'Église. Pour le dire autrement, selon cette approche, le texte de l'Écriture dépend de ce que la communauté en fait. Ainsi les lettres de Saint Paul n'ont pas de signification en elles-mêmes en dehors de l'acte d'interprétation de la communauté qui les lit de manières non isolées, si bien qu'il est possible d'affirmer que « les textes eux-mêmes émergent comme la conséquence des actes interprétatifs²². »

Suivant une telle logique, on peut se demander en quoi Hauerwas ne court pas le risque du fondamentalisme qu'il semble dénoncer, et encore plus du relativisme. Mais Fish ne parle pas d'une liberté interprétative radicale ouvrant la voie à toute forme de relativisme. Il part de l'idée que « la signification de l'énoncé n'est pas fonction de la valeur de ses mots dans un système linguistique qui serait indépendant du contexte ; au contraire, c'est parce que les mots sont entendus comme déjà inclus dans un contexte qu'ils ont une signification²³. » Fish ne revendique pas une liberté interprétative absolue mais il renvoie au conditionnement préalable de l'acte d'interprétation du texte. Pour le dire autrement, en lien avec le tournant linguistique de Wittgenstein, celui qui reçoit le texte est toujours inscrit dans un jeu de langage qui fait qu'il donne aux mots une signification déjà normée par cette inscription sociale et communautaire. On ne saurait donc simplement résumer l'acte d'interprétation au face à face entre un auteur autonome et un lecteur autonome. Il faut revoir la théorie herméneutique classique se focalisant sur la signification du texte en soi, en y introduisant le principe de l'inscription communautaire et langagière de l'individu face au texte. Il n'y a jamais d'objectivité pure du texte biblique. Celui-ci dépend toujours de la manière dont le lecteur le reçoit à travers les réseaux linguistiques qui ont façonné son mode de raisonnement. Le texte biblique

²¹ Cf. Stanley FISH, *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, 137p.

²² *US*, p. 19.

²³ Stanley FISH, *Quand lire c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, Paris, Les prairies ordinaires 2007, p. 36.

étant lui-même le résultat d'un acte de réception et d'interprétation communautaire du processus de révélation.

Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est de voir que Hauerwas relie explicitement cette conception de l'interprétation héritée de Fish avec la conception catholique affirmant que « Stanley Fish et l'Église catholique romaine sont d'accord sur le fait qu'un texte ne peut pas exister en dehors d'une communauté interprétative²⁴. » Il nous semble intéressant à ce point de voir comment la tradition catholique parle de l'Église comme communauté interprétative.

Le document de la *Commission biblique pontificale* de 1993 faisait le point sur la manière catholique d'interpréter le texte biblique²⁵. Tout d'abord, le document revient sur la lecture proposée par Hauerwas, à savoir la lecture canonique de l'Écriture. Il accrédite l'idée que la Bible doit être reçue comme « norme de foi par une communauté de croyants²⁶. » Cependant, le document s'empresse également de dire que l'approche canonique « ne prétend pas se substituer à la méthode historico-critique, mais elle souhaite la compléter²⁷. » On voit bien en filigrane la critique toujours latente d'une interprétation « autorisée » qui se substituerait à une exigence scientifique de l'étude du texte qui respecte le texte et son contexte dans son altérité par rapport au lecteur. Le document de la Commission critique d'abord la théorie herméneutique de Bultmann qui tend à réduire la réalité objective du texte à sa portée existentielle. Pour se garder d'une telle tentation, la commission biblique pontificale redit l'importance de vérifier par le texte lui-même les présupposés de lecture. La commission ne réfute pas le fait qu'il existe des présupposés de lecture du texte biblique. Parmi ces présupposés, deux doivent particulièrement retenir l'attention : « la foi vécue en communauté ecclésiale et la lumière de l'Esprit²⁸. » Nous notons que la commission relie ces deux présupposés entre eux, puisque la foi vécue en communauté est au service de la croissance de la vie dans l'Esprit,

²⁴ Stanley HAUERWAS, « Intepreting the Bible as a Political Act », *op. cit.*, p. 137.

²⁵ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *l'interprétation de la Bible dans l'Église*, (15 avril 1993), Paris, Cerf, 1994.

²⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 69.

ce qui permet d'entrer dans une compréhension toujours plus ajustée « des réalités dont parle le texte biblique²⁹. » Nous notons cela parce que, chez Hauerwas, le présupposé de la formation communautaire par une vie de vertus comme préalable à l'interprétation du texte biblique est toujours menacé d'une certaine forme de pélagianisme si elle n'est pas complétée par l'œuvre de l'Esprit dans la vie de la communauté à l'écoute de la Parole. N'est-ce pas d'ailleurs ainsi que l'on pourrait interpréter cette citation d'Athanase que Hauerwas place en exergue de sa partie christologique de *A Community of Character* et que nous reproduisons de façon plus développée pour le bien de la suite du propos :

Mais outre l'étude des Ecritures et la science véritable (Αλλα προς την εκ των γραφων ερευναν και γνωσιν αληθη), il faut une vie bonne, une âme pure, et la vertu selon le Christ, pour que l'esprit, marchant dans ce sens, puisse obtenir et saisir ce qu'il désire. Car sans une pensée pure et l'imitation de la vie des saints, personne ne saurait comprendre les paroles des saints. Si quelqu'un veut voir la lumière du soleil, il faut de toute façon qu'il essuie et éclaire son œil, le purifiant pour le rendre presque semblable à l'objet de son désir, afin que d'un œil ainsi devenu lumière, il puisse voir la lumière du soleil ; ou si quelqu'un veut voir une ville ou une contrée, il faut nécessairement qu'il aille sur les lieux pour la voir ; ainsi celui qui veut comprendre la pensée de Dieu doit au préalable purifier et laver son âme par sa manière de vivre, et se rendre près des saints eux-mêmes par l'imitation de leurs actions, afin que, uni à eux par la conduite de sa vie, il comprenne aussi ce que Dieu leur a révélé, et, désormais lié à eux, il échappe au danger qui menace les pécheurs et au feu préparé pour eux au jour du jugement ; afin qu'il reçoive ce qui est réservé aux saints dans le royaume des cieux, « ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, et qui n'est pas monté au cœur des hommes, mais qui a été préparé pour ceux » qui vivent vertueusement, et « qui aiment leur Dieu et Père », dans le Christ notre Seigneur, par qui et avec qui soit à ce Père, avec ce Fils, dans le Saint-Esprit, l'honneur, la puissance et la gloire dans les siècles des siècles. Amen.³⁰

Nous avons retranscrit le texte grec pour montrer que le terme « outre », choisi dans cette traduction pourrait aussi être entendu par un « antérieurement » à l'étude des Écritures. Chez Hauerwas, s'appuyant sur sa proximité supposée avec l'Église catholique, le présupposé de la formation par la vie de la communauté pour une juste interprétation de l'Écriture est tellement premier que nous avons du mal à repérer ce qu'il en est de l'hétéronomie laissée au texte biblique par rapport à la vie de la communauté, le rapport

²⁹ *Ibid.*

³⁰ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, 57, 1, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 199, 1973, p. 467-468.

dialectique entre tradition et Écriture semblant souffrir d'un déséquilibre du côté de l'agent récepteur du texte biblique.

C'est à ce point que nous voudrions à nouveau convoquer la pensée de Paul Ricoeur pour renvoyer à l'autonomie du texte par rapport à la tradition ecclésiale. Nous percevons mieux pourquoi dans nos entretiens avec Stanley Hauerwas, quand nous l'interrogeons sur le peu de référence à Ricoeur dans ses travaux, il nous répondit : « j'ai préféré Wittgenstein à Ricoeur³¹. » Nous voudrions revenir en particulier sur la fonction de distanciation comme respect d'une altérité fondamentale du texte par rapport à la tradition ecclésiale.

Ricoeur va décrire cinq étapes fondamentales d'un énoncé langagier mis en écrit³². La première distanciation correspond à la mise en discours du langage où un locuteur s'adresse à un auditoire. La seconde distanciation concerne la mise par écrit du discours dans une œuvre littéraire. Le locuteur devient alors un auteur entourant son œuvre de caractéristiques liées au style de l'œuvre littéraire. La troisième distanciation est liée au fait que l'auteur devient un écrivain. En posant des mots devant lui, l'auteur crée lui-même une distance entre lui et son texte. Le texte acquiert alors une autonomie qui rend toute personne capable de le lire et de le comprendre indépendamment de la présence de l'auteur. La quatrième distanciation concerne la référence du texte. Le texte déploie un monde dans lequel le lecteur peut se retrouver, et par un effet de mimésis, trouver pour sa vie une signification et des raisons d'agir. Enfin, la cinquième distanciation, concerne la réception du texte par le lecteur dans sa vie concrète. Le texte a imposé une certaine distance au lecteur par rapport à sa propre vie en le projetant dans le monde déployé par ce texte, non pas comme un sens caché *derrière* le texte, mais comme une potentialité d'existence déployée *devant* le texte. Au bout du processus de distanciation, le lecteur retrouve une nouvelle compréhension de soi-même à travers ce détour, car « contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons

³¹ Entretien de Stanley Hauerwas du 17 octobre 2016, Duke University.

³² Paul RICOEUR, « La fonction herméneutique de la distanciation », in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 101-117.

que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture³³. » L'interprète s'expose au texte jusqu'à devenir interprété par le texte ou plutôt par le monde que déploie le texte devant lui. Nous verrons que Hauerwas est très réticent par rapport à cette idée de monde du texte pour préférer l'approche d'une œuvre littéraire comme récit réaliste selon la proposition de Hans Frei.

Cette fonction de distanciation nous paraît cependant essentielle dans le processus herméneutique de l'Écriture et de son rapport dialectique d'autonomie et d'hétéronomie par rapport à la communauté ecclésiale, mais aussi dans le rapport de l'Église à une société pluraliste. La situation pluraliste nous renvoie à une altérité et nous oblige à nous exposer à cette altérité. La présence de l'Autre dans le texte, à travers notamment les différences internes au texte, mais aussi un monde qui nous expose à la présence de l'autre et à ses traditions narratives propres nous convoque sans cesse à une nouvelle compréhension de soi par un détour du récit de l'autre.

Il semble manquer chez Hauerwas cette fonction de distanciation par le détour du texte où la communauté ecclésiale retrouve son identité en passant par le détour de l'autre à l'œuvre dans le processus même de l'Écriture. Cette même fonction de distanciation semble manquer à l'égard des autres traditions narratives à l'œuvre dans un monde pluraliste. Avant d'approfondir ce passage de l'Église par le détour de l'Autre qu'est le Christ constituant l'Église, cœur du récit de la Révélation, nous souhaitons approfondir cette question de la réception de l'Écriture pour la vie de l'Église dans l'acte liturgique de la prédication.

4.1.4. La pratique de la prédication et l'autorité du récit de Dieu

Il y a dans l'Église un lieu fondamental pour l'exercice de la pratique de l'interprétation communautaire de l'Écriture, à savoir la prédication. Ce lieu ecclésial

³³ *Ibid.*, p. 116.

correspond pour Hauerwas à un véritable lieu théologique. Sans avoir cherché à développer une théorie homilétique, il considère cette activité comme l'activité ecclésiale correspondant le plus à la tâche politique de l'Église. Or, nous portons encore relativement peu d'attention à une analyse théologique de l'acte de prédication³⁴.

Hauerwas resitue la prédication comme un acte ecclésial accordé à l'autorité même de l'Écriture. Elle n'est pas l'acte isolé du prédicateur en direction d'une communauté qui n'aurait qu'à écouter le discours d'un prédicateur plus ou moins habile dans l'exercice. La prédication est de l'ordre d'une pratique communautaire. La notion de pratique communautaire est héritée de MacIntyre qui parle d'une pratique comme « toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes d'excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l'excellence et des conceptions humaines des fins et des biens impliqués³⁵. » En accord avec cette définition, la prédication peut alors être conçue comme une pratique « coopérative » au sein de l'Église où le prédicateur et l'assemblée se tiennent ensemble dans une attitude d'obéissance à la Parole de Dieu. Ainsi, dit autrement, avec les mots de Hauerwas, « l'Église se tient joyeusement sous l'autorité de la Parole³⁶ » pour accueillir les biens internes à cette Parole et s'en trouver transformée comme communauté. En ce sens, Hauerwas regrette une dérive de certaines Églises qui laissent le choix du texte au prédicateur au lieu de se soumettre au rythme du lectionnaire.

La soumission à l'autorité de la Parole dans la prédication concerne donc autant le prédicateur que l'assemblée. C'est tout un peuple, ministres et fidèles laïcs, qui est formé par la Parole de Dieu. La perspective de Hauerwas est très proche de celle rappelée par la commission biblique pontificale sur l'acte de réception de la Parole par l'ensemble de l'Église locale :

³⁴ Pour une analyse théologique de l'acte de prédication dans le contexte contemporain, Hauerwas se trouve en phase avec la proposition postlibérale développée par Charles Campbell et fondée sur l'approche théologique de Frei. Cf. Charles L. CAMPBELL, *Preaching Jesus. New Directions in Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*, Eugene, Wipf & Stock, 2006.

³⁵ Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu. Étude de théologie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 183.

³⁶ Stanley HAUERWAS, « Practice Preaching », *Journal for Preachers*, 18/1 (1994), p. 21-24.

En tant que présidents de la communauté eucharistique et éducateurs de la foi, les ministres de la Parole ont pour tâche principale, non pas simplement de donner un enseignement, mais d'aider les fidèles à entendre et discerner ce que la Parole de Dieu leur dit au cœur lorsqu'ils écoutent et méditent les Ecritures. C'est ainsi que l'ensemble de l'*Eglise locale*, selon le modèle d'Israël, peuple de Dieu (*Ex* 19, 5-6), devient une communauté qui sait que Dieu lui parle (cf. *Jn* 6, 45) et qui s'empresse de l'écouter avec foi, amour et docilité envers la Parole (*Dt* 6, 4-6)³⁷.

En ce sens, Hauerwas distingue ce que serait la prédication comme exposition du texte, ce qui serait pour lui insuffisant, et l'acte fondamental de la prédication comme « re-narration » du texte qui a pour but de situer la communauté dans la continuité du récit chrétien de la révélation³⁸. La prédication a donc pour principal enjeu de situer la vie de la communauté au cœur même de la narration continue du récit chrétien.

Il est intéressant de constater que l'exhortation apostolique issue de l'Assemblée ordinaire du synode des évêques sur la nouvelle évangélisation, après avoir caractérisé un certain nombre de conditions ecclésiales de l'évangélisation, consacre un long développement sur le rôle de la prédication dans l'Église, en insistant notamment sur la commune obéissance du prédicateur et de l'assemblée vis-à-vis de la Parole de Dieu³⁹. Nous retrouvons des affinités avec la défense de l'importance de la prédication pour Hauerwas, en ce qui concerne le fait qu'elle n'est pas un exercice rhétorique d'enseignement du peuple par les ministres de l'Église, mais plutôt « le moment le plus élevé du dialogue entre Dieu et son peuple, avant la communion sacramentelle⁴⁰. » Au fait que le prédicateur doive se mettre en état d'obéissance à la Parole, François ajoute l'écoute du peuple de Dieu et de son désir de Dieu. Nous voulons aussi dès à présent noter le rôle de l'Esprit qui inspire le type d'écoute du peuple de Dieu par le prédicateur⁴¹. Nous notons ces deux points d'insistance de François pour souligner ce qu'il nous faudra

³⁷ Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, op. cit., p. 90.

³⁸ *US*, p. 42.

³⁹ Pape FRANÇOIS, *Exhortation apostolique Evangelii Gaudium*, (24 novembre 2013), n. 135-159.

⁴⁰ *Ibid.*, n. 137.

⁴¹ *Ibid.*, n. 139 : « L'Esprit, qui a inspiré les Évangiles et qui agit dans le peuple de Dieu, inspire aussi comment on doit écouter la foi du peuple, et comment on doit prêcher à chaque Eucharistie. La prédication chrétienne, par conséquent, trouve au cœur de la culture une source d'eau vive, tant pour savoir ce qu'elle doit dire que pour trouver la manière appropriée de le dire ».

aborder par la suite, à la fois le rôle d'une juste description du monde, croyant ou non, et le rôle de l'Esprit dans ce qui constitue l'Église comme signe sacramentel du Royaume.

À l'obéissance commune à l'autorité de la Parole dans la pratique de la prédication s'ajoute pour Hauerwas un aspect prophétique de l'exercice de la prédication avec autorité, une autorité qui vient de l'Écriture. Car cette obéissance est liée au fait que la Parole n'est pas celle que le prédicateur et l'assemblée ont choisi, mais celle qui les choisit pour les inclure en elle. C'est là que la dimension prophétique est importante dans la culture des démocraties libérales. Nous avons déjà dit et nous l'approfondirons encore, que la thèse libérale vis-à-vis de laquelle Hauerwas développe sa théologie est celle de l'histoire de la modernité comme le fait que « nous ne devrions pas avoir d'autre histoire que celle que nous avons choisi quand nous n'avions pas d'histoire⁴². » Or le peuple des baptisés est celui qui a conscience qu'il a été choisi par Dieu. Dans ce sens, la prédication trouve tout son sens dans la liturgie de l'Église comme convocation de Dieu puis comme envoi de Dieu. Pour le dire autrement, le peuple de Dieu qui se rassemble dans la liturgie est « un peuple qui a été choisi par Dieu, ce qui signifie en fin de compte que nous sommes un peuple constitué par une histoire que nous n'avons pas choisie⁴³. »

Finalement, l'autorité de l'Écriture à travers la prédication réside dans sa capacité à raconter (*narrate*) nos vies comme situées dans la longue narration de la révélation de Dieu. Nous retrouvons là le rapport entre la tradition narrative de l'Écriture et l'identité narrative individuelle et communautaire. En entrant dans le monde du texte de l'Écriture, à travers l'exercice de la prédication, la communauté croyante approfondit son identité propre et la mission qui est la sienne au cœur du monde.

L'Église est une communauté interprétative, non pas dans le sens où elle chercherait simplement à entrer dans une compréhension plus fine du texte biblique, mais en ce qu'elle est invitée par le texte lui-même à entrer dans une « performance » commune

⁴² Stanley HAUERWAS, « Practice Preaching », *op. cit.*, p. 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

de ce texte⁴⁴. Nous devons à Nicolas Lash d'avoir montré l'importance de la proclamation liturgique du texte de l'Écriture comme texte qui doit faire l'objet d'une performance par la communauté ecclésiale⁴⁵. Les textes, lus comme récits de l'histoire de Jésus, sont des textes qui accordent les caractères des disciples du Christ au caractère de l'agir divin. Le terme de « caractère », que nous avons analysé lorsque nous avons abordé l'éthique de Hauerwas, prend ici toute sa signification, le caractère s'entendant dans le type de place permanente qu'une personne prend au cœur d'un récit. Il est ce qui confère une place dans le récit dont le caractère principal est le Christ dans sa mission de service du Royaume. Mais l'Écriture, à la différence d'un récit de fiction, ne prétend pas seulement dévoiler le sens et la signification de l'homme Jésus, elle renvoie proprement à l'agir divin et son influence sur ceux qui choisissent d'être ses disciples. Ainsi, la performance du texte biblique trouve seulement sa juste compréhension à l'intérieur de l'action liturgique dans son ensemble. Car à la différence de la performance de l'action théâtrale du *Roi Lear*, « la scène dans laquelle nous mettons en acte notre performance est l'histoire humaine dans laquelle l'Église existe comme "sacrement"⁴⁶. » En interagissant avec l'Écriture, l'Église acquiert un caractère approprié à sa mission sacramentelle dans le monde.

À cet égard, Hauerwas a souvent redit l'importance qu'il accordait à l'action liturgique comme mise en acte ou représentation (*enactment*) du récit de Dieu. Il affirme d'ailleurs que beaucoup de ses amis méthodistes pensent que l'importance qu'il accorde à la liturgie a fait de lui un catholique⁴⁷. La liturgie est en soi, pour Hauerwas, un acte politique, dans lequel le récit qui donne au monde sa vraie signification, est incorporé par la vie de la communauté dans des rites qui décrivent l'entrée dans le monde nouveau dont le récit est témoin. Mais là encore, il faut à la communauté l'apprentissage d'une discipline pour adorer Dieu en vérité dans la liturgie. Hauerwas est suspicieux des pratiques liturgiques qui insistent plus sur la recherche de sens que sur la louange de Dieu

⁴⁴ Il faut entendre le terme de « performance » dans sa proximité avec la terminologie théâtrale de mise en scène par un jeu d'acteurs d'un récit.

⁴⁵ Cf. Nicolas LASH, « Performing the Scriptures », in *Theology on the Way to Emmaus*, Londres, SCM, 1986, p. 37-46.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁷ Stanley HAUERWAS, « Worship, Evangelism, Ethics : on Eliminating the « And » », in Byron ANDERSON & Bruce T. MARILL (ed.), *Liturgy and the Moral Self : Humanity at Full Stretch Before God*, Collegeville, The Liturgical Press, 1998, p. 95-106.

comme lieu de sanctification⁴⁸. La description de cette discipline n'est pas explicitement développée dans l'œuvre de Hauerwas. On peut percevoir aisément comment la formation éthique procède de la lecture ecclésiale de l'Écriture, mais on voit moins comment elle la précède dans l'institution ecclésiale. Il semble cependant que la pratique liturgique soit en soi pour Hauerwas formatrice de l'interprétation de l'Écriture.

En dehors du rapport proprement dit à la liturgie, il pourrait être intéressant de poursuivre cette réflexion à partir de la pratique médiévale de la *Lectio Divina* dans la vie de l'Église. Les termes utilisés pour décrire cette pratique réfèrent d'ailleurs à une véritable incorporation du texte de l'Écriture : mastication, ingestion, digestion. Nous retrouvons dans cette tradition, le lien que Frei a fait entre la redécouverte du sens littéral de l'Écriture et l'Église comme communauté interprétative⁴⁹.

Mais Hauerwas va plus loin encore dans les circonstances contemporaines de la prédication dans la vie de l'Église. Il a participé à un exercice très intéressant, celui de commenter les homélies de son ami Will Willimon à la chapelle de Duke University⁵⁰. Dans l'introduction de cet ouvrage, Hauerwas décrit le contexte d'une prédication dans la chapelle de Duke University, en Caroline du Nord, située au cœur du campus ouest. À la communauté étudiante, s'ajoutent bien souvent des personnes de passage visitant l'université, mais aussi des personnes ne se situant pas dans un lien d'appartenance à la communauté chrétienne en ce lieu. Hauerwas doit alors constater que son ami était la plupart du temps contraint de prêcher à des « étrangers ». On sait pour Hauerwas et Willimon le poids de ce mot puisque les deux ont co-écrit *Resident Aliens* qui a été traduit en français par *étrangers dans la cité*⁵¹. Le terme « étranger » renvoie à la conception de l'étranger dans la cité grecque, à savoir celui qui ne partage pas la même histoire que les citoyens mais qui est capable « de l'apprécier et de l'écouter avec compréhension⁵². » Ceci à la différence du barbare qui se situe en conflit et en opposition à l'histoire des

⁴⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁹ Cf. Hans FREI, *Theology and Narrative*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 118-127.

⁵⁰ Stanley HAUERWAS & William WILLIMON, *Preaching to Strangers*, Westminster/John Knox Press, 1992.

⁵¹ Pour l'édition française, cf. Stanley HAUERWAS & William H. WILLIMON, *Étrangers dans la cité*, trad. fr. de Grégoire QUEVREUX et Guilhem RIFFAUT, Paris, Cerf, 2016.

⁵² S. HAUERWAS & W. WILLIMON, *Preaching to Strangers*, *op. cit.*, p. 5.

citoyens. Hauerwas renvoie alors à l'idée que la prédication aujourd'hui ne se fait pas toujours en direction d'une assemblée bien constituée et homogène. De plus la notion d'être étrangers les uns vis-à-vis des autres est renforcée par la place de la subjectivité dans la culture moderne.

Le problème pour Hauerwas est ce qui résulte de cette situation pour le type de prédication mise en œuvre. Car la tentation au sein d'un tel contexte correspond au désir de rendre intelligible l'Évangile à travers la stratégie apologétique moderne que nous avons décrite précédemment, et dont le père fondateur, selon Hauerwas, se nomme Paul Tillich. Hauerwas fait d'ailleurs référence à un ouvrage de Tillich, *The Shaking of the Foundations*, où ce dernier parle de la prédication comme la recherche d'un langage qui exprime en d'autres termes l'expérience humaine désignée par la terminologie biblique et ecclésiale⁵³. Hauerwas dirait que Tillich se situe dans le piège de la traduction propre au modèle expérientiel-expressiviste, selon la typologie de Lindbeck. Le prédicateur va donc chercher à accommoder le texte biblique avec une compréhension commune de l'humain. À cette approche de la prédication s'oppose une approche selon le modèle culturel-linguistique où le langage chrétien particulier prend sens dans le contexte de ces pratiques fondamentales qui constituent l'Église. Seule l'inscription dans ce contexte permet à l'Écriture de raconter (*narrate*) nos vies. Encore faudrait-il s'entendre sur ces pratiques partagées de la communauté comme préalable fondamental à la réception de l'Écriture.

4.1.5. Une subordination de l'Écriture à l'Église ?

Pour Hauerwas, la participation à la vie communautaire est un préalable pour pouvoir lire l'Écriture. La capacité à faire une lecture juste de l'Écriture suppose une conversion préalable au sein de la communauté chrétienne. Mais n'est-il pas vrai que la lecture de l'Écriture débouche aussi sur la conversion ? Le respect du principe dialectique entre la Tradition et l'Écriture se pose vraiment dans cette fonction transformatrice de la Parole de Dieu au sein de l'Église. Pour Hauerwas, l'Église est la communauté

⁵³ Paul TILLICH, *The Shaking of the Foundations*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948, Preface.

interprétative dans la mesure où elle développe des vertus permettant d'avoir une vision droite du récit. Mais ce qui est à l'œuvre dans cette tradition vivante de préparation évangélique à la réception ecclésiale de l'Écriture ne peut être dissocié de l'attestation de la lettre elle-même et de la trace d'altérité dont elle est toujours porteuse. C'est peut-être à cet endroit que manque une véritable théologie de l'Esprit qui opère ce lien dialectique entre la tradition vivante et la lettre de l'Écriture inspirée. Cette question d'une théologie de l'Esprit dans la constitution de l'Église chez Hauerwas occupera nos développements ultérieurs.

Il semble que Hauerwas élude également les difficultés concernant la relation entre le rôle de la communauté interprétative du récit qu'est l'Église et les interprètes autorisés, à savoir d'un côté le magistère dans sa fonction de régulation de l'interprétation, mais également des ministères différenciés dans cet acte interprétatif et, d'un autre côté, la responsabilité des exégètes au sein de l'Église⁵⁴. Si la commission biblique pontificale rappelle que « les Écritures sont le trésor commun du corps complet des croyants », et que, par conséquent, « tous les membres de l'Église ont un rôle dans l'interprétation des Écritures⁵⁵ », le corps est constitué de membres différenciés dont le rôle d'interprétation est propre, bien qu'au service de tout le corps. Hauerwas insiste donc particulièrement sur le pôle instituant de l'Écriture pour la vie de l'Église, mais s'étend très peu sur le pôle institué, alors même qu'il semble donner une prépondérance à ce pôle institué comme préparation évangélique à la réception de l'Écriture, formatrice à son tour de la vie et du témoignage de l'Église dans le monde. Nous sommes donc en attente d'une description du principe de formation de la vie des croyants comme présumé fondamental de l'interprétation de l'Écriture. Nous la trouverons peut-être un peu plus quand nous aborderons quelques principes du rôle de la ministérialité dans l'Église chez Hauerwas.

⁵⁴ Sur la tâche des exégètes, cf. Michel QUESNEL, « Le statut proprement théologique de l'exégèse croyante », in François BOUSQUET (ed.), *La responsabilité des théologiens*, Paris, Desclée, 2002, p. 369-377.

⁵⁵ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, op. cit., p. 89.

Hauerwas a cependant le mérite de ne pas substantialiser le texte de l'Écriture, prolégomènes à toute démarche fondamentaliste, en le situant dans la tradition de réception du don de la Parole qui se donne dans le texte, Parole dont la référence est l'Église en processus de transformation par l'obéissance au caractère propre de l'agir divin. La question demeure de savoir si l'on peut réduire l'Écriture à sa dimension performative. C'est la question permanente qui reste posée à Hauerwas, à savoir que l'expression des énoncés sur Dieu tels que nous les trouvons dans l'Écriture ne peut pas simplement être jugée en fonction de ce que cela génère dans les pratiques des membres de la communauté chrétienne.

N'y a-t-il pas toujours à respecter la distance qui existe en permanence en théologie entre le terme de la connaissance et l'acte de connaître ? Le risque d'une théologie fondée sur une philosophie pragmatiste n'est-il pas de réduire le terme même de la connaissance à l'acte de réception dans l'agir de la connaissance du mystère divin ? D'autant plus qu'en théologie, on se réfère à Celui qui prend l'initiative de sa révélation. L'objet de connaissance ne peut donc jamais être réduit à la disposition de celui qui cherche à le connaître. Hauerwas lui-même affirme que la question « est de savoir comment distinguer sans séparer la vérité cognitive et la vérité morale⁵⁶. » Il avoue juste après qu'il « peut avoir établi la distinction et la relation de manière erronée, mais [qu']il peut être au moins clair que [son] insistance sur le caractère narratif des convictions chrétiennes n'a pas été une tentative d'éviter les affirmations de vérité mais de mieux comprendre comment les affirmations à propos de Dieu entraînent des affirmations fondamentales à propos de la narrativité (*narrability*) du monde et de nos vies⁵⁷. » En fait, comme nous l'avons déjà fait remarquer, le travail théologique de Hauerwas est motivé par une stratégie apologétique ancienne, en réaction à l'apologétique moderne, qui vise à penser le type de témoignage ecclésial en contexte libéral à partir de la différence chrétienne. Ce type de témoignage est de l'ordre de l'inscription d'une identité narrative dans un monde qui résiste à sa condition historique propre, celle qui lui est conférée par le récit de la révélation qui s'accomplit dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

⁵⁶ Stanley HAUERWAS, « Why the Truth Demands Truthfulness : An Imperious Engagement With Hartt », *Journal of the American Academy of Religion* LII/1 (1984), p. 145.

⁵⁷ *Ibid.*

Nous voulons vérifier comment Hauerwas fait fonctionner ce rapport entre d'un côté le terme de la connaissance de la Révélation qu'est le Christ et de l'autre le référent de cette Révélation que constitue l'Église en permanente transformation de son agir. Il demeure quelque chose d'irréductible à la communauté qui interprète le texte, c'est la réalité des événements qui trouvent leur unité dans la personne même du Christ. Comment Hauerwas envisage-t-il cette altérité ? C'est là qu'il nous faut saisir ce qu'il dit quand il parle de l'Église comme la forme organisée du récit de Jésus.

4.2. Contenu du récit : la forme organisée du récit de Jésus

C'est bien du projet théologique d'ensemble de Hauerwas qu'il nous faut repartir pour comprendre sa proposition christologique, ses inspirations et son rapport à la vie de l'Église. Ce projet correspond à la proposition d'offrir au monde, par l'Église, une histoire, ou plutôt, comme Hauerwas aime à le répéter très souvent dans ses différents essais, lorsqu'il caractérise la première tâche sociale de l'Église, d'aider « le monde à connaître ce que signifie être le monde⁵⁸. » La vraie signification du sens du monde trouve sa vérité dans le mystère de la croix et de la résurrection, elle-même en continuité avec le caractère déployé par le Christ dans toute sa vie publique. Comprendre le sens du monde, c'est donc entrer dans le caractère de l'agir divin révélé en Jésus-Christ dans le récit de sa vie.

Nous avons essayé d'établir dans la première partie de cette thèse en quoi une rationalité narrative était fondamentale pour comprendre la pertinence des convictions chrétiennes, en particulier dans un contexte postmoderne de la fin des méta-récits. Or le méta-récit de la Révélation trouve son centre dans le récit de Jésus, récit porté et continué à travers la vie de l'Église. C'est ce que Hauerwas décrit à travers le concept de « narrabilité » (*narrability*) :

⁵⁸ CC, p. 50.

Par 'narrabilité' j'entends le fait que le monde doit être une réalité contingente qui suppose une compréhension narrative. Si le monde existait par nécessité, une telle compréhension narrative ne serait pas requise, car le monde serait ouvert à une explication théorique. La ruse métaphysique, d'un point de vue chrétien, est de montrer simultanément comment « ce qui est » ne peut être autrement et pourquoi « ce qui est » est contingent et fini. Finalement la « narrabilité » n'entraîne pas le fait que les chrétiens doivent fournir une « super-histoire » qui englobe toutes les autres sous-histoires, mais elle suppose plutôt le fait qu'aucune conception du monde ne peut se penser aboutie avant la seconde venue⁵⁹.

La fonction « méta » du métarécit de la révélation ne peut être pour Hauerwas une fonction englobante et immédiatement universelle. Or, tel que Lyotard l'a défini, le métarécit de la modernité correspond à une idée d'émancipation universelle, qui fait que tous les événements de l'histoire sont englobés dans cette idée universelle avec une portée eschatologique d'émancipation pour l'humanité toute entière⁶⁰. Nous avons vu que cette idée a dû faire face à une « liquidation », pour reprendre le terme de Lyotard, associée au symbole de cet échec se trouvant à Auschwitz. La fonction du récit est depuis lors une critique de tout récit qui prétend enclorre l'histoire dans une idée universelle. La fonction *méta* du métarécit est alors à penser autrement.

Mais la critique des grands récits modernes va plus loin. Lyotard estime que l'erreur de la modernité est de ne pas avoir maintenu la distance ou plutôt le « différend » permanent entre le discours prescriptif déontologique et le discours descriptif ontologique. Traduite en termes d'annonce du fait chrétien, on entend par là le fait que l'on ait ramené justement le salut à une idée à réaliser, Jésus devenant alors la réponse immédiate à une quête universelle. Face à cette erreur, le christianisme est convoqué à penser de façon nouvelle la relation entre la description de l'œuvre de salut révélée en

⁵⁹ Stanley HAUERWAS, « Why the Truth Demands Truthfulness : An Imperious Engagement With Hartt », *Journal of the American Academy of Religion* LII/1 (1984), note 7, p. 145-146.

⁶⁰ Cf. Jean-François LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 2005, p. 35-36 : « les "métarécits" dont il est question dans *La Condition postmoderne* sont ceux qui ont marqué la modernité : émancipation progressive de la raison et de la liberté, émancipation progressive ou catastrophique du travail (source de la valeur aliénée dans le capitalisme), enrichissement de l'humanité tout entière par les progrès de la technoscience capitaliste, et même, si l'on compte le christianisme lui-même dans la modernité (opposé alors au classicisme antique), salut des créatures par la conversion des âmes au récit christique de l'amour martyr ».

Jésus-Christ et l'œuvre sotériologique qui se réalise dans le type de réponse croyante à cette révélation. Pour la théologie postlibérale en général, la Révélation ne peut être ramenée à une Idée à réaliser, mais à une personne dont l'identité particulière suppose une description permanente par la communauté, non pour forger une décision éthique, mais pour forger un caractère accordé à l'identité narrative de cette personne. Le fait de la révélation ne peut être ramené à une Idée si on prend au sérieux l'entrée des personnes divines dans la contingence du monde créé. Et c'est à cette entrée que le récit chrétien de la révélation ne cesse de renvoyer.

Hauerwas estime que le récit chrétien ne peut avoir une portée universelle qu'en prenant au sérieux la médiation fondamentale qu'est l'Église pour l'accès au récit. La matérialité de l'Incarnation du récit de Dieu en Jésus-Christ trouve son prolongement dans la matérialisation ou l'incorporation (*embodiment*) de ce récit dans la vie de communautés précises au milieu du monde. Ce qui le prémunit alors d'une réduction mythologique, car les récits bibliques sont « des récits à propos d'événements particuliers, survenant à un peuple particulier, dans des temps particuliers⁶¹. » Le mythe étant de son côté un récit dont le caractère intemporel permet de tirer immédiatement des enseignements à portée universelle.

Il y a donc une triangulation fondamentale dans l'œuvre théologique de Hauerwas entre la christologie, la sotériologie et l'ecclésiologie, pour laquelle la personne du Christ est centrale. Et cette articulation est liée à une approche intratextuelle de la théologie, même si l'intratextuel en question ne saurait échapper à la manière dont l'Église se réfère au texte. On ne cherche pas à déduire un message de salut à partir des données de l'Écriture, c'est plutôt le sens littéral de l'Écriture qui dévoile, dans la personne du Christ, le salut à l'œuvre dans la manière dont l'Église reçoit et est transformée par la matérialité du salut en la personne de Jésus Christ. La tâche théologique est donc celle d'une description de la personne du Christ dans cette œuvre de salut qui se dit dans son identité même. Hauerwas ajoute que la réception d'une telle identité par le lecteur communautaire qu'est l'Église est décisive dans l'économie du salut.

⁶¹ William PLACHER, « Scripture as Realistic Narrative », *Perspectives in Religious Studies*, 5/1 (1978), p. 31.

On peut dire que Hauerwas choisit de privilégier Jésus comme histoire plutôt que Jésus comme personne. Il est une personnalité inclusive en tant que c'est son histoire qui est inclusive. On pourra se demander ce qu'il en est, dans une telle conception, de la réalité extra-textuelle du Christ et de son rapport à la personne de l'Esprit-Saint.

Il est clair que la fin du grand récit moderne englobant ne signifie pas la fin de toute pertinence du récit chrétien adressé à toute l'humanité. Mais pour Hauerwas, le tort de la théologie libérale est d'être tombée trop souvent dans le piège de la modernité pensée à partir du paradigme de l'Idée universelle d'émancipation. Le texte du récit de l'Écriture ne nous renvoie pas à une signification universelle cachée derrière la matérialité de ce texte, mais nous convoque, en prenant au sérieux sa matérialité, contre toute tentation docétiste, par une activité de description au sein de l'Église, à accueillir Celui qui se donne dans cette matérialité pour le salut de tous.

4.2.1. Le *discrimen* d'Hauerwas : l'insubstituable individualité de Jésus-Christ et sa réception dans l'Église

Avant d'entrer dans l'étude de la christologie de Hauerwas et de son rapport à l'ecclésiologie, il nous faut faire un petit excursus méthodologique sur le rapport du théologien à l'Écriture et ce que nous entendons par l'importance d'un retour à la matérialité du texte biblique. À ce stade nous ne pouvons que dire l'influence décisive qu'opèrent Hans Frei et David Kelsey, deux théologiens de Yale, sur Hauerwas.

4.2.1.1. Excursus méthodologique sur le rapport au récit biblique

La responsabilité du théologien par rapport à la vie de l'Église est évidente pour Hauerwas. Parmi les activités qui se déploient à l'intérieur de l'Église, la pratique de la

théologie est essentielle, justement comme activité pratique et critique afin d'envisager la fidélité de l'Église à la fin qui lui a été assignée par la révélation de Dieu en Jésus Christ⁶². Il ne suffit pas d'établir l'importance de la théologie pour la vie de l'Église, mais il faut alors se demander comment cette activité se déploie. Sachant qu'il est clair que, pour Hauerwas, le premier lieu de la théologie se trouve dans l'Écriture comme récit dont le référent est l'Église.

La théologie comme travail dans l'Église et pour l'Église est vue comme l'argumentaire continu sur la manière dont l'Écriture devrait être entretenue et lue. C'est à ce niveau que Hauerwas rejoint Kelsey sur le rôle de l'imagination figurative dans le travail théologique. Selon cette perspective, la théologie tient pour point de départ « *l'image* concrète, l'image personnelle paraissant dans le récit biblique⁶³. » Kelsey traduit cela en affirmant que tout travail de théologie critique est guidé par ce qu'il nomme un « *discrimen*⁶⁴ », qu'il distingue d'une norme ou d'un critère, car la norme a une connotation absolue, alors que le critère a plutôt un sens juridique d'autorité relative. Le *discrimen* signifie plus subtilement peut-être, « une configuration de critères qui sont d'une certaine manière organiquement reliés les uns aux autres comme des coefficients réciproques⁶⁵. » L'activité théologique est perçue comme une activité synthétique à partir de l'expérience esthétique de la révélation. Pour le dire autrement, il y a une certaine force logique cohérente dans l'Écriture et la tradition à laquelle le théologien se réfère. Cette force logique a toujours quelque chose à voir avec « le mode selon lequel Dieu est présent parmi les fidèles⁶⁶. »

Ce *discrimen* est souvent lié à une certaine utilisation de l'Écriture par le théologien. Le théologien dans son propre travail d'interprétation de l'Écriture peut constituer un canon dans le canon. Il va la plupart du temps conférer une autorité à l'Écriture en fonction de critères totalisant de lecture.

⁶² Cf. David KELSEY, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, op. cit., p. 159-160.

⁶³ Stephen CRITES, « Unfinished Figure : On Theology and Imagination », in Mark C. TAYLOR, *Unfinished. Essays in Honor of Ray L. Hart*, Chico, Scholar Press, 1981, p. 163.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁶⁵ Robert C. JOHNSON, *Authority in Protestant Theology*, Philadelphia, Westminster, 1959, p. 15.

⁶⁶ David KELSEY, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, op. cit., p. 160.

Kelsey distingue alors trois types d'autorités conférées à l'Écriture⁶⁷. Selon un premier aspect, l'autorité conférée à l'Écriture peut résulter de son contenu doctrinal. On fait appel aux doctrines qui ressortent de l'Écriture en pensant l'inter-relation entre différentes doctrines au sein de la doctrine biblique pensée comme un tout. Deuxièmement, cette autorité peut dépendre de concepts reliés les uns aux autres dans un tout organique. Enfin on peut faire appel aux récits reliés entre eux comme une histoire organique de la Révélation. Ce qui constitue alors un récit, au sens de récit unifié d'une seule histoire de la Révélation.

Pour Hauerwas, le *discrimen* le plus approprié est celui « de narration (*narrative*) ou de récit (*story*)⁶⁸ », narration dont le centre est clairement christologique. Bien sûr, l'ensemble du récit biblique ne relève pas d'une narration, mais le matériel biblique non narratif doit être conçu en rapport à cette narration fondamentale qui s'adresse à une communauté qui acquiert une histoire et un caractère en se situant à l'intérieur de l'histoire du récit de Dieu. Car la narration biblique est là pour dévoiler le caractère de Dieu.

L'approche christologique de Hauerwas est donc guidée par une conception intratextualiste du rapport au récit biblique. Cette approche est le fruit d'une critique de l'exégèse moderne par Frei et Kelsey. Cette exégèse moderne aurait oublié la primauté donnée au sens littéral dans la lecture de l'Écriture. Cette approche intratextualiste conçoit le récit biblique comme un récit réaliste en ce sens qu'il décrit le développement de caractères dans des circonstances précises. On cherche à voir quel type d'agentivité se déploie à l'intérieur de la narration biblique, sans se poser d'abord la question de l'historicité du récit qui paraît comme secondaire pour rendre compte de la réalité même du récit. Le sens se situe à l'intérieur du texte et la question de la vérité du récit est secondaire. Ou plutôt, la vérité, dans un sens pragmatique, se trouve dans ce qu'il produit comme pratiques authentiques, c'est-à-dire vertueuses. Sur cette question, le débat avec

⁶⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁸ *TT*, p. 66.

Ricoeur fut essentiel, quant à la question du statut de vérité du récit⁶⁹. Ricoeur a resitué la question de la vérité du récit en rapport à la référence du texte, en proposant une véritable esthétique de la réception, où le référent est le monde ouvert par le texte au lecteur, un monde qui ne se réduit ni au texte, ni au lecteur, mais « dans la fusion des horizons entre le texte et le lecteur⁷⁰. »

Le problème essentiel d'une approche intratextualiste se joue dans le type de rapports entre le texte et le lecteur. Hauerwas a vu chez Frei lui-même une tentation de négliger le rôle du lecteur. Chez Hauerwas, le lecteur est éminemment communautaire, dans l'acte d'interprétation du récit. Le sens est alors délié de sa réception chez le lecteur⁷¹. Là encore, nous trouvons une affinité chez Hauerwas avec Ricoeur qui développe une esthétique de la réception. Mais à la différence que, si pour Hauerwas, le référent du texte semble parfois être de type interne et auto-référencé, pour Ricoeur la référence pointe vers un horizon plus large, à savoir le Royaume comme processus non clos. Hauerwas semble associer un peu vite l'Église d'aujourd'hui avec l'Église primitive qui est le premier agent récepteur du texte. Là encore une herméneutique de la distanciation semble fondamentale.

Après avoir fait ces remarques épistémologiques importantes, il nous faut voir comment ce type d'interprétation fonctionne, au regard de l'importance du caractère de Jésus pour la communauté chrétienne. Car le récit biblique, selon cette conception intratextualiste, est à percevoir comme un développement autour d'un kérygme qui a lui-même une structure fondamentalement narrative⁷². Le sens du récit est donc à découvrir au cœur même de la description et de l'interaction entre les événements et les personnages du récit, avec au cœur la personne divine qui s'y révèle, puisqu'au cœur même du

⁶⁹ Cf. Gary COMSTOCK, « Truth or Meaning : Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative », *The Journal of Religion* 66/2 (1986), p. 117-140.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁷¹ Cf. Hans FREI, « The « Literal Reading » of Biblical Narrative in the Christian Tradition : Does It Stretch or Will It Break ? », in Franck McCONNELL (ed.), *The Bible and the Narrative Tradition*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 63.

⁷² S'appuyant sur les travaux de Gerhard von Rad, G. Ernest Wright insiste sur les expressions significatives d'un kérygme au cœur de l'Ancien Testament, l'expression la plus significative de ce kérygme se trouvant en Dt 26, 5-9. Cf. G. Ernest WRIGHT, *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, Londres, SCM Press, 1952, p. 70-76.

Nouveau Testament se trouve le kérygme par lequel est mis en récit « l'œuvre de Dieu dans la vie et la mort d'une personne historique⁷³. » Il s'agit de s'intéresser alors au rapport entre les intentions et les actes de la personne du Christ, comme révélant son identité.

4.2.1.2. L'identité insubstituable de Jésus Christ

La perspective christologique de Hauerwas s'inscrit dans une critique des christologies qui ont cherché à réduire le mystère de la personne de Jésus Christ à une Idée universellement disponible, que cette Idée soit cosmologique, anthropologique ou sotériologique. Qu'il nous soit permis de convoquer la manière dont Kasper problématise la question christologique contemporaine puisque Hauerwas lui-même l'a citée à plusieurs reprises dans *A Community of Character*⁷⁴. Si on suit la problématisation de Kasper, on pourrait inscrire Hauerwas dans « la deuxième vague de la réflexion christologique de notre temps (...) placée sous la redécouverte de la question du Jésus historique⁷⁵ », bien que cette redécouverte ait pris des formes multiples aux conséquences théologiques diverses.

Selon cette deuxième vague de la christologie contemporaine, les grandes affirmations christologiques des premiers conciles œcuméniques sont à relier à la signification de la personne même de Jésus qui nous est dévoilée de façon narrative dans les Évangiles. Kasper cite Jean-Baptiste Metz comme père fondateur d'une christologie narrative. Il pointe le danger d'une dérive de cette christologie vers une préoccupation uniquement centrée sur le Jésus historique pour laquelle la foi christologique en la résurrection n'est que la pure continuité de la mission terrestre de Jésus. Nous serons amenés à évaluer le rapport que Hauerwas établit entre le mystère pascal et l'existence terrestre pour voir comment il résiste à cette dérive possible. La spécificité christologique de Hauerwas n'est pas simplement de revenir au fondement narratif de la christologie, mais plutôt de rapporter cet ancrage fondamental dans le récit particulier et déterminé de

⁷³ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁴ Cf. Walter KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 88, 1996, p. 13-29.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

Jésus au « nécessaire témoignage de vies et de communautés chrétiennes par rapport à la signification de [cette] histoire⁷⁶ ». Là encore, il nous faudra nous demander si Hauerwas ne substitue pas une réduction praxéologique à une réduction anthropologique de la christologie. Car il y a bien un principe herméneutique mis en œuvre par Hauerwas, à savoir le fait que nous n'avons pas d'accès au « Jésus historique » en tant que tel mais au Jésus « que nous montre l'Église primitive, qui agissait selon ses propres intérêts⁷⁷. » Le risque que nous avons pointé est que la pratique de la communauté chrétienne et sa tradition n'est plus remise en question par la signification transcendante de la personne du Christ au regard de la communauté chrétienne.

Car il est clair pour Hauerwas que l'accès à l'identité particulière de Jésus-Christ n'est pas immédiatement accessible à tous. Chez Hauerwas cet accès dépend d'une inscription communautaire du sujet croyant dont le désir est de devenir disciple de cet homme particulier donnant accès au Royaume de Dieu, car « l'universel peut être invoqué seulement en apprenant la forme particulière de l'être disciple requise par cet homme particulier⁷⁸. » Il nous faudra, bien sûr, discuter cette affirmation selon laquelle on ne peut avoir accès à cette identité du Christ qu'à partir du désir d'être son disciple.

Le retour au Jésus historique pourrait supposer, comme le fit remarquer Walter Kasper, une confrontation « aux problèmes compliqués et épineux de la recherche historique moderne⁷⁹. » Cependant, il complète immédiatement cette affirmation par le fait que la question historique ne peut être déliée de la question théologique de la vérité historique de l'Écriture. Pour Hauerwas, cette question théologique revient à accorder le « ce que » nous dit l'Écriture de l'histoire de cet homme particulier qu'est Jésus avec le « comment » cette histoire nous rend disciples. Ainsi nous sortons de la séparation, jugée artificielle, entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, sachant que le Jésus de

⁷⁶ *CC*, p. 41.

⁷⁷ *RP*, p. 144. Nous choisissons une traduction plus littérale nous paraissant moins ambiguë de cette phrase : « il n'y a pas de possibilité de connaître le "Jésus historique", mais seulement le Jésus qui nous est donné par l'Église primitive, qui avait ses propres motivations à poursuivre » (plus littéralement encore, « ses propres couteaux à aiguiser »). Nous insistons sur cette traduction pour montrer la tendance de Hauerwas à se focaliser sur la compréhension de soi de l'Église primitive et son incidence pour le lecteur d'aujourd'hui.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Walter KASPER, *Jésus le Christ, op. cit.*, p. 22.

l'histoire nous est connu à travers la réponse d'une communauté de disciples qui a fait l'expérience concrète de la rencontre de cet homme particulier qui dans sa vie, sa mort et sa résurrection nous révèle la souveraineté de Dieu.

Nous avons vu précédemment que le travail du théologien par rapport à l'Écriture est à relier avec la recherche d'un *discrimen* qui est relatif au mode de présence de Dieu parmi son peuple. C'est la question à laquelle s'affronte Frei dans *The Identity of Jesus Christ*, en commençant par poser la question de la relation entre présence du Christ et identité du Christ pour l'Église. Le problème, pour Frei, c'est que nous avons trop souvent commencé par la question de la présence, alors qu'il serait utile de commencer par poser la question de l'identité de Jésus. Par identité, Frei entend « le cœur (*core*) d'une personne autour duquel tout est ordonné, comme des rayons au centre d'une roue⁸⁰. » Ou encore, « l'identité est le caractère unique spécifique d'une personne, ce qui compte vraiment à son sujet, mis à part les comparaisons et contrastes avec d'autres personnes⁸¹. » L'identité a une dimension temporelle importante, en ce qu'elle suppose une relation au cœur du sujet entre son passé et son présent, cette relation ayant un caractère dialectique de concordance et de discordance. Elle dit la persistance du caractère d'une personne à travers les changements qui ont lieu dans sa vie. L'identité relève d'un acte intentionnel supposant que la personne est telle qu'elle agit, si bien que « ce qu'elle fait dans une séquence d'événements sur une période limitée nous dit ce à quoi elle ressemble⁸². » L'approche du Nouveau Testament devra donc prendre en compte cette description de l'intention et de l'action dans la personne du Christ.

Approcher l'identité de Jésus, comme une identité narrative, permet d'appréhender la manière dont il est le Sauveur. C'est dans cette identité narrative que se déploie son caractère de Sauveur. Frei décrit en quoi une telle conception narrative du Sauveur est différente des mythes gnostiques de rédemption qui font du Sauveur un archétype, alors que « le récit de l'Évangile est une démythologisation du mythe du sauveur du fait que la figure du sauveur dans le récit de l'Évangile est pleinement identifiée avec Jésus de

⁸⁰ Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, Eugene, Wipf and Stock, 1997, p. 52.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 58.

Nazareth⁸³. » Il était impensable de substituer un autre nom à celui de Jésus de Nazareth pour parler du Sauveur. Ainsi, le caractère narratif des Évangiles nous dévoile l'identité narrative de Jésus de Nazareth et par là même sa signification rédemptrice.

Le mystère pascal est le sommet de la révélation de cette identité particulière et insubstituable. La question qui est posée au moment de la crucifixion de Jésus est décisive. Comment cet homme Jésus peut-il être Dieu alors que son impuissance à agir divinement se révèle ? La question corrélatrice est celle de la remise de cette puissance entre les mains du Père et dans l'Esprit. Mais le Fils se décharge-t-il alors de sa prétention divine ? Pour résoudre cette question, il faut revoir comment l'identité de Jésus, comme vie orientée par son obéissance à la volonté du Père révèle en lui la coexistence d'une puissance et d'une impuissance qui disent le caractère même du Christ car elles reflètent l'interaction entre la décision du Fils et la remise de la puissance entre les mains du Père. Frei note l'accroissement parallèle de l'initiative des opposants à Jésus et celle du Père, alors que l'initiative du côté de Jésus semble décroître. Jésus se révèle là comme le Sauveur « sauvé et sauvant »⁸⁴. Lorsque la capacité de Jésus pour agir dans sa puissance divine semble altérée, celle-ci est révélée parfaitement. Ainsi la croix est ce moment pivot que la résurrection confirme, du dévoilement de l'identité inclusive que constitue Jésus dans sa particularité.

Nous touchons là à la signification de la Résurrection en face de deux pôles opposés de compréhension de cet événement. D'un côté, ceux qui démythologisent les récits de Résurrection pour en retenir la dimension existentielle, le miracle étant plus spirituel que physique. De l'autre, ceux qui lisent littéralement ces récits et font de leur sujet principal la question du corps ressuscité de Jésus. Entre ces deux approches, il est possible d'insister sur le principal motif qui réunit les deux, à savoir l'expérience que font les disciples que celui qui est ressuscité est le même que celui qu'ils ont connu pendant la vie publique. En même temps, il y a bien une radicale nouveauté dans l'événement de la résurrection qui ne se résume ni à son sens existentiel, ni à la question physique qu'elle pose. Car la résurrection est d'abord « l'acte eschatologique final par Dieu à travers lequel

⁸³ *Ibid.*, p 71.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 125.

le sceau du Royaume est marqué sur cet homme Jésus comme la vie décisive pour l'inauguration d'un nouvel âge⁸⁵. » La dimension historique et existentielle n'est pas à inférer de l'événement, mais elle se dit dans la personne singulière du Christ comme advenue du Royaume en sa personne.

La foi de l'Église primitive consiste à voir dans cette identité singulière une personne représentative et inclusive. Ce que représente la personne de Jésus, c'est ce type de messianité qui se révèle en la personne de Jésus, et qui n'apparaît pas de soi évident, comme le révèle l'incompréhension des disciples sur le chemin d'Emmaüs. Jésus n'est pas un exemplaire parmi d'autres d'une figure de sauveur, il est plutôt « le Messie eschatologique du Dieu d'Israël qui rend possible l'appel de l'Église à l'existence, pour que le monde puisse connaître que notre destinée est déterminée par un Royaume que le monde ne peut pas connaître en dehors de cet homme⁸⁶. » La reconnaissance de cette messianité suppose un entraînement communautaire, sur lequel il nous faudra revenir, pour saisir le lien entre le type de mort de Jésus sur la croix et le type de résurrection de ce même Jésus.

4.2.1.3. La question de l'universalisation de cette figure particulière

Comme l'a bien montré Wolfhart Pannenberg, dans son œuvre magistrale que constitue son *esquisse d'une christologie*, « la singularité et l'individualité historiques de Jésus n'ont pas d'intérêt pour elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où elles ont une *signification universelle*⁸⁷. » Encore faut-il s'entendre sur les conditions de cette universalisation de la particularité de Jésus. Car si à partir de cette identité singulière et insubstituable s'est constitué « le sens de l'homme en général, et que ce sens n'est accessible au reste des hommes que par cet individu⁸⁸ », la question de l'accès à cet individu demeure la question fondamentale.

⁸⁵ *US*, p. 52.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁸⁷ Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 62, 1971, p. 235.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 236.

Karl Barth a porté aussi cette question de l'universalisation de la figure du Christ, à partir même de sa singularité qui se révèle dans un récit, en posant le problème du « centre même de la dogmatique de l'Église⁸⁹. » Pour Barth, l'accès au « Dieu avec nous » passe par un récit qui décrit l'action même de Dieu à l'égard de sa création, comme un « événement qui s'introduit dans notre propre histoire – précisément parce que notre propre histoire n'existe que par Dieu et que, procédant de lui, elle retourne à lui⁹⁰. » C'est dans sa singularité même que cet événement de l'action de Dieu en faveur de la réconciliation avec l'homme vaut pour tous les temps et tous les lieux. Barth continue par poser la question de l'accès à cet événement singulier, en spécifiant que cet accès se fait à travers le nom de Jésus lui-même, lequel nom comporte en soi une force inclusive. Cet accès semble alors dépendre du témoignage de ceux qui, à l'intérieur de la communauté, se tiennent sous la souveraineté de ce nom inclusif. Mais Barth ne va pas plus loin dans les pratiques requises de la communauté pour avoir accès à cette figure singulière et pourtant universelle.

Poussant la logique de Barth, Hauerwas voit la condition de l'universalisation de la signification du Christ pour l'humanité moins dans la capacité d'un passage du narratif à l'argumentatif, que la capacité d'inscrire cette identité dans un témoignage communautaire de l'Église au milieu du monde. L'accès est clair et lui-même insubstituable, c'est l'Église qui rend compte de ce que la particularité de cet homme Jésus a inauguré, la possibilité d'un âge nouveau que l'on signifie sous le terme du « royaume ». Cette particularité, c'est celle de son identité dont la corrélation entre intention et action est totalement orientée vers l'accomplissement de cette mission d'inauguration du royaume.

4.2.2. Le récit eschatologique du Royaume

Le point d'insistance de Hauerwas est donc celui de la différence chrétienne que nous trouvons uniquement en prenant au sérieux le récit de la vie, de la mort et de la

⁸⁹ Karl BARTH, *Dogmatique IV/1*, § 57, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 1.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 6.

résurrection de Jésus, tout en l'envisageant par ce qu'il suppose comme transformation pour la communauté de disciples qui a choisi d'en faire le récit informant le tout de sa vie. Un des ouvrages qui a célébré la carrière théologique de Hauerwas au moment de son départ à la retraite, avec plusieurs contributions de ceux qui ont pu suivre cette carrière, a pris pour titre *The Difference Christ Makes*⁹¹. Cette différence que révèle le récit particulier de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus est véritablement l'entrée dans un âge nouveau, celui du Royaume dont il est l'initiateur.

L'Église devient alors la communauté de disciples qui désigne par son témoignage l'entrée dans ce Royaume nouveau inauguré par Jésus. Elle le fait en étant fidèle au récit du Royaume incarné par Jésus lui-même en personne. Le problème de la théologie contemporaine du Royaume est pour Hauerwas d'avoir insisté sur des valeurs du Royaume tirées de l'Écriture telles que l'amour ou la justice. On retrouve là la critique de Schweitzer qui tend à faire du Royaume l'accomplissement d'une idée morale⁹². L'autre problème de la théologie contemporaine, selon Hauerwas, est de s'être concentré d'abord sur le « quand ? » du Royaume, insistant sur la tension du « déjà là » et du « pas encore » au lieu de s'être concentré sur le « quoi ? » du Royaume⁹³. Hauerwas refuse d'entrer dans les débats entourant la question de cette tension⁹⁴. En cela, Hauerwas se trouve très proche de l'approche de Walter Kasper dans *Jésus le Christ* qui estime que ces interprétations s'enferment dans une dialectique temps/éternité lointaine par rapport à la conception biblique du temps⁹⁵. Car le Royaume doit moins se concevoir comme une grandeur quantitative que comme qualitative. Cette qualité correspond à la rencontre entre le type de Seigneurie révélée et mise en œuvre par Dieu en Jésus Christ et la réponse qu'elle suscite de la part de ceux qui acceptent que cette Seigneurie prenne le pouvoir sur leur propre vie.

⁹¹ Charles M. COLLIER (ed.), *The Difference Christ Makes. Celebrating the Life, Work and Friendship of Stanley Hauerwas*, Eugene, Wipf & Stock, 2015.

⁹² Cf. Albert SCHWEITZER, *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1961.

⁹³ *RP*, p. 158.

⁹⁴ Pour une synthèse des positions théologiques, depuis Schweitzer jusqu'à Boff, concernant l'articulation entre le royaume et l'eschatologie, cf. Jon SOBRINO, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, Londres, SCM Press, 1978, p. 61-66.

⁹⁵ Cf. Walter KASPER, *Jésus le Christ, op. cit.*, p. 110.

S'il est vrai qu'il semble y avoir un accord sur le fait que « le Royaume est d'abord et avant tout l'affirmation de la Seigneurie de Dieu, son autorité sur l'ensemble de la création et de l'histoire⁹⁶ », le risque est de séparer la proclamation de cette souveraineté de celui qui l'incarne. Hauerwas reprend donc à son compte la définition devenue classique en théologie depuis Origène de Jésus comme *autobasileia*, à savoir le Royaume en personne⁹⁷. Jésus est donc la voie unique de la connaissance du Royaume de Dieu. Sa vie, sa mort et sa résurrection sont décisives pour « le statut du monde comme une partie du Royaume⁹⁸. » Mais dire cela n'est pas encore suffisant car des interprétations différentes et peut-être très éloignées de l'intention de Hauerwas peuvent ressortir de cette définition classique. S'il est vrai que Hauerwas situe son point de départ sur le Royaume de manière christocentrée, comme le firent d'autres avant lui, pensons alors à Rahner ou Balthasar, cette concentration christologique peut donner des résultats bien différents. Il ne suffit donc pas de dire que Jésus est l'*Autobasileia*, si nous n'analysons pas la manière dont il incarne en sa personne le Royaume de Dieu.

Certains seraient tentés par un « désenclavement », au moins provisoire, entre la notion de Royaume de Dieu et la personne de Jésus pour réhabiliter sa valeur politique et sociale, invoquant pour ce faire un décentrement de la personne de Jésus par rapport à l'adhésion au Royaume⁹⁹. Hauerwas fait exactement le pari contraire en affirmant justement la dimension sociale et politique de la personne de Jésus dans le récit narratif de sa vie, sa mort et sa résurrection¹⁰⁰. Car pour lui, on ne peut pas faire du Royaume un idéal éthique séparé de la personne de Jésus, puisque c'est l'Écriture même qui « refuse

⁹⁶ CC, p. 45.

⁹⁷ ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Saint Matthieu*, Livre X, 5, SC 162, p. 158-159 : « Donc les réalités célestes et le royaume des cieux ont été décrits, comme en image, par les Écritures qui sont le royaume des cieux, ou bien le Christ lui-même, le roi des siècles, est ce royaume des cieux comparé au trésor caché dans le champ ».

⁹⁸ RP, p. 159. La traduction ici est relativement ambiguë sur le rapport entre le monde et le royaume, rapport que nous allons approfondir. Nous préférons donc traduire à partir de la version originale : « le statut du monde comme partie prenante du royaume de Dieu ». Cette traduction reflétant à notre avis une conception plus dynamique de la relation entre le monde et le royaume. Cf. Stanley HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, p. 83.

⁹⁹ C'est la tentative de Christoph Théobald. Cf. Christoph THEOBALD, « le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume », *Recherches de Science Religieuse* 100/3 (2012), p. 365-380.

¹⁰⁰ Alors que Benoît T. Viviano classe la notion d'« *autobasileia* » dans le courant mystico-spirituel de la théologie du royaume chez les Pères de l'Église, Hauerwas estime que cette notion a une forte connotation politique et sociale. Cf. Benedict T. VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1992, p. 65-74.

de séparer le Royaume de Celui qui le proclame¹⁰¹. » Cette question du caractère inséparable du Royaume et de Jésus Christ, est, il nous semble, le point non négociable de la théologie de Stanley Hauerwas dont les conséquences pour son ecclésiologie sont décisives.

S'il est vrai que Jésus semble se retirer derrière l'annonce qu'il fait du Royaume, ce retrait ou cette discrétion disent justement de quel type de Seigneurie il est porteur. La signification sociale et politique du Royaume est profondément liée à la signification sociale et politique de l'ensemble du récit de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Hauerwas retrouve le vocabulaire de l'agentivité pour qualifier ce lien, Jésus étant « l'agent suprême du Royaume, à la fois dans le sens de quelqu'un qui agit, et dans le sens de quelqu'un qui représente les intérêts d'un autre¹⁰². » Sa Seigneurie se révèle dans le service du Royaume pour lequel il donne toute sa personne. Ce retrait a donc en lui-même une signification sociale et politique, celle de la Seigneurie du Christ, et ne permet pas, bien au contraire, une séparation même provisoire, entre une pensée du Royaume et la personne de Jésus Christ. Cette question concerne alors la séparation entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. Or pour Yoder, « le Jésus de l'histoire est le Christ de la foi. C'est en écoutant le rabbi révolutionnaire que nous comprenons la liberté existentielle demandée à l'Église¹⁰³. » Et c'est le motif du Royaume qui fait le lien entre les deux.

Comprendre la forme politique du Royaume présente en Jésus consiste d'abord à le situer au sein de l'attente d'Israël et de sa vocation comme peuple constitué par Dieu, si bien que par cet appel, Israël ne peut plus voir le monde comme il le voyait auparavant, mais de manière eschatologique. Il y a bien une attente et une espérance de l'entrée dans le Royaume à laquelle Jésus vient apporter une réponse, qui « a son fondement unique dans l'expérience historique concrète d'Israël¹⁰⁴. » Voir le monde de manière eschatologique, c'est le considérer dans « les termes d'une histoire avec un début, un

¹⁰¹ CC, p. 45.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ John Howard YODER, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 107.

¹⁰⁴ Walter KASPER, *Jésus le Christ*, *op. cit.*, p. 104.

drame qui se déroule et une fin¹⁰⁵. » Israël en ce sens est en permanence convoqué à se situer dans une telle histoire par un acte de mémoire de l'acte libérateur de Dieu et du don de la Loi qui en est le complément, constituant alors comme les gages de « l'avenir sous une forme intensifiée¹⁰⁶. » Voir le monde de manière eschatologique, c'est situer la création du monde dans une trame narrative au sein de laquelle Dieu révèle son caractère et par là son identité la plus cruciale. En nous situant dans ce temps eschatologique, nous découvrons alors notre caractère, et par là notre identité la plus fondamentale. Jésus s'inscrit dans l'annonce du Royaume à Israël, il est dans sa personne même l'histoire récapitulée, incorporée, et identifiée à son individualité décisive par laquelle le peuple entier « reçoit son identification¹⁰⁷. »

Il est vrai qu'au moment où Jésus intervient dans l'histoire humaine, des attentes différentes du Royaume traversent le judaïsme de son temps. Jésus remet en cause les interprétations militaristes ou ritualistes du Royaume. La première forme de ce rejet est son refus radical d'utiliser la violence, et la seconde est constituée par l'hospitalité défendue pour l'impur et l'étranger.

Finalement, le caractère inséparable du Royaume et de la personne de Jésus est lié au fait que sa vie même nous fait percevoir et comprendre la possibilité d'une entrée dans le Royaume, une possibilité qui correspond à une attente de paix et de réconciliation, face aux puissances ennemies. Cette ouverture possible est pleinement réalisée au cœur de la séquence narrative de sa mort et de sa résurrection. Ce qui avait été entrevu de cette possibilité, et de la réponse de foi qu'en ont fait ceux qui ont entendu cette proposition d'entrer dans le Royaume durant la vie publique de Jésus, devient pleinement manifeste sur la Croix, la Croix étant « l'ultime dépossession de Jésus par laquelle Dieu a vaincu les puissances de ce monde¹⁰⁸. » La croix constitue une interruption du temps de l'histoire pour reconstituer le temps dans sa dimension eschatologique, ce qui fait qu'elle détermine

¹⁰⁵ *RP*, p. 157.

¹⁰⁶ Walter KASPER, *Jésus le Christ*, *op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁷ Hans FREI, *The Identity of Jesus Christ*, *op.cit.*, p. 159.

¹⁰⁸ *RP*, p. 164-165.

le sens de l'histoire et la réponse chrétienne¹⁰⁹. Si bien que la foi en la résurrection est la foi en la victoire de l'amour et du pardon sur la logique de « coercition que le monde tient pour nécessaire à son existence¹¹⁰. » Nous retrouvons là l'opposition entre Royaume et monde si importante dans la pensée de Hauerwas. Le monde est défini par son refus d'entrer dans le projet eschatologique de Dieu et par le refus corrélatif de la reconnaissance de la Seigneurie de Dieu sur la création. D'où une conception alternative du Royaume et de l'Église par rapport au monde, ce que nous allons aborder très vite à travers l'étude de la typologie Église-monde privilégiée par l'approche théologique de Hauerwas.

L'entrée dans le temps eschatologique est donc l'entrée dans ce temps ouvert par le Royaume initié et rendu présent par la personne de Jésus. À cette entrée dans le temps correspondent des pratiques alternatives par rapport à la logique de maîtrise de l'histoire. Cette entrée dans le temps eschatologique n'est possible, selon Hauerwas, que par un entraînement communautaire afin d'entrer dans ce que signifie ce temps nouveau. C'est le rôle de l'Église comme communauté formatrice de la réponse des disciples à la proposition d'entrée dans le Royaume. C'est en ce sens que Hauerwas envisage l'Église comme la forme organisée du récit de Jésus, comme récit en sa Personne unique et insubstituable de l'entrée dans le temps eschatologique.

En liant la spécificité de la personne de Jésus, son identité insubstituable, le récit particulier de sa vie, sa mort et sa résurrection et le Royaume, Hauerwas ne nous informe pas encore sur le principe d'universalisation à l'œuvre dans une théologie du Royaume. Hauerwas reconnaît cependant que « la vie du Royaume est encore plus vaste que celle de l'Église¹¹¹. » Comment le Royaume peut-il s'ouvrir à tous comme un universel concret ? Faut-il écarter si rapidement le motif de discrétion à l'œuvre entre la prédication du Royaume par Jésus et sa personne¹¹² ? De plus, nous n'avons pas encore repéré le

¹⁰⁹ Cf. Stanley HAUERWAS, *Disrupting Time. Sermons, and Sundries*, Eugene, Wipf and Stock, 2004, p. 5.

¹¹⁰ *RP*, p. 165.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 178.

¹¹² Cf. John P. MEIER, *Un certain juif nommé Jésus. II : la parole et les gestes*, Paris, Cerf, 2005, p. 380-381. La prédication du Royaume prend parfois chez Jésus une tournure plus implicite qu'explicite.

principe herméneutique fondamental qui permet à la communauté chrétienne de ne pas rester enfermée dans sa propre construction d'un récit du Royaume mais d'accueillir l'altérité irréductible de ce que Dieu révèle de l'originalité fondamentale de son Royaume en dehors de toute projection des attentes humaines et ainsi devenir à son tour formateur d'une communauté toujours en quête d'un accueil ajusté de ce Royaume pour le service du monde. Le principe herméneutique proposé par Hans Frei risque d'éviter cette altérité fondamentale propre au principe de distanciation à l'œuvre dans toute transmission d'une parole mise par écrit en vue de la transformation d'un auditoire.

Il nous est alors nécessaire de revenir à ce rapport de continuité, voire de discontinuité entre le récit de la vie, la mort et la résurrection de Jésus et l'Église dont la mission première dans la théologie de Hauerwas est d'être sa forme organisée.

4.2.3. L'Église comme forme de vie du récit de Jésus-Christ

En définissant l'Église comme « forme de vie », l'allusion à l'influence de Wittgenstein sur Hauerwas est évidente. L'Église est cette communauté langagière constituée par des pratiques, des paroles et des rites en continuité avec l'œuvre de prédication du Royaume. Alors que Christoph Theobald propose une suspension provisoire du lien entre Jésus et le Royaume¹¹³, Hauerwas continue d'invoquer exactement le contraire, à savoir une continuité entre la prédication du Royaume par Jésus comme cœur de son identité messianique, et la demande faite au Douze puis aux soixante-douze, et son extension aux disciples, tels que définis dans les Actes comme membres de la communauté primitive. Ainsi, le Royaume de Dieu peut clairement être invoqué comme « un marqueur de continuité entre Jésus et l'Église¹¹⁴ », si bien que l'Église peut être définie comme cette forme organisée du récit de l'annonce en Jésus de l'advenue du Royaume.

¹¹³ Cf. Christoph THEOBALD, « Le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume », *op. cit.*, p. 370.

¹¹⁴ Cf. Nathalie SIFFER, « La proclamation du Royaume de Dieu comme marqueur de continuité entre Jésus et l'Église dans l'œuvre de Luc », *Recherches de Science Religieuse* 99/3 (2011), p. 349-369.

4.2.3.1. Caractère évangélique et caractère communautaire

Hauerwas serait certainement en accord profond avec l'affirmation de Nathalie Siffer pour qui c'est l'être disciple qui constitue l'Eglise dans sa mission de rendre témoignage au Royaume prêché par Jésus. Elle décrit bien le passage, dès le ministère terrestre de Jésus, de la prédication directe par Jésus du Royaume, à la demande faite aux Douze de porter l'annonce, puis au fait de constituer l'être disciple par cette annonce, prenant notamment la demande au candidat disciple du chapitre neuf de l'Évangile de Luc de laisser les morts enterrer leurs morts pour annoncer le Royaume (Lc 9, 60)¹¹⁵. Le terme *mathètès*, par extension, dans le récit des Actes, semble désigner, non plus les seuls compagnons de Jésus, mais les premiers chrétiens, faisant ainsi le lien entre la prédication du Royaume dans le temps de Jésus et celle du temps de l'Église, entrée pleinement réalisée par la mort et la résurrection de Jésus dans le temps eschatologique. Siffer conclut son article par la triple interprétation possible de la réponse de Jésus en Luc 17, 21 à l'interpellation sur la venue du Règne de Dieu qui lui est faite : « *hè basileia tou theou entos humôn estin* »¹¹⁶. Le « *humon estin* » peut conduire à une interprétation intériorisée du Règne de Dieu (« au-dedans de vous »), une interprétation communautaire (« au milieu de vous ») ou une interprétation activiste, ou nous préférierions dire extensive (« à votre portée »). Hauerwas a clairement choisi l'interprétation communautaire de la présence du Royaume.

L'Église est la forme organisée du récit de Jésus, qui porte le récit de la prédication du Royaume, en apprenant à être constituée par ce récit même. Ce qui est en jeu c'est la formation du caractère de la communauté chrétienne selon une perspective de l'*imitatio christi* désindividualisée et ecclésiocentrée. Après avoir fait ce parcours christologique, il nous faut préciser le type de formation opéré par ce récit de l'annonce du Royaume en Jésus Christ sur la communauté chrétienne.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 355.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 369.

Nous retrouvons d'abord le langage moral du caractère car l'Église est cette communauté de disciples dont le caractère est formé par cette *imitatio christi* communautaire. C'est d'abord la question de la formation du caractère d'une communauté depuis l'itinéraire d'Israël qui imite Dieu en se souvenant de la « voie du Seigneur », où « Dieu demande aux hommes de refléter son propre caractère à l'intérieur des limites de la vie humaine¹¹⁷. » Pour Hauerwas, il nous faut nous situer dans le type de question que l'Église primitive se posa à propos du récit de la vie de Jésus. La question décisive est bien celle du type de communauté à être pour maintenir comme signifiante la vie de Jésus. Or, la signification de la vie de Jésus se manifeste d'abord dans le type de Royaume que Jésus prêchait et dont il demande à ses disciples d'être les témoins. Et cette signification, à savoir son identité et son caractère qui se révèlent dans le récit, correspond au type de messianité incarné par Jésus¹¹⁸. Cette messianité trouve son accomplissement dans l'acte du salut décrit dans la trame narrative de sa mort et de sa résurrection.

Nous retrouvons ici une seconde notion morale de la théologie de Hauerwas que nous avons relevée dans la première partie, celle d'illusion. Le signe qu'une communauté chrétienne est accordée au caractère divin qui se déploie dans la trame narrative du récit biblique, est la capacité qu'elle a et qu'elle donne à chacun de ses membres d'éviter l'illusion (*self-deception*). En se reconnaissant comme créature relevée par la mort et la résurrection de Jésus, le disciple de Jésus Christ reconnaît sa tentation permanente d'outrepasser son pouvoir de créature. La communauté, comme communauté narrative, est formatrice d'une juste vision du monde. Sans anticiper sur le chapitre suivant qui traitera du rapport entre l'Église et le monde, nous ne trouvons pas dans l'œuvre de Hauerwas une analyse sur cette pratique de la juste vision du monde au sein des communautés chrétiennes. Il y a bien un défi pour Hauerwas à voir le monde comme le lieu de la Seigneurie du Christ sur l'histoire, et donc de discerner ce qui dans le monde

¹¹⁷ Harold Henry ROWLEY, *The Unity of the Bible*, Londres, Carey Kingsgate, 1953, p. 25.

¹¹⁸ Cela est d'ailleurs bien relevé par Nathalie Siffer quand elle montre que la question de l'Église primitive est bien le type de messianité incarnée par Jésus. Cf. Nathalie SIFFER, « La proclamation du Royaume de Dieu comme marqueur de continuité entre Jésus et l'Église dans l'œuvre de Luc », *op. cit.*, p. 364-365 : « tout en maintenant intacte sa fidélité à l'égard du message de Jésus, cette annonce apostolique du Royaume s'associe, dans la nouvelle étape du salut inaugurée par la résurrection et l'Ascension du Christ, à la proclamation sur la messianité de Jésus. (...) Non seulement les témoins de Jésus prolongent sa prédication du Royaume, mais surtout ils l'actualisent en la combinant à l'annonce christologique ».

est accordé ou non à cette Seigneurie et à l'ouverture du Royaume en Jésus Christ, mais la manière de le vivre de façon ecclésiale n'est pas décrite. Il affirme bien que « l'Église sert (...) le monde en lui donnant de se voir en vérité¹¹⁹. » On a l'impression que l'Église est d'abord au service d'un discernement, privilégiant la question « que se passe-t-il » à la question « que devons-nous faire ? ». Or ce service du monde semble passer uniquement chez Hauerwas par sa propre fidélité au récit chrétien de la révélation qui correspond à sa fidélité au Royaume. Mais au même moment, Hauerwas reconnaît et assigne à l'Église la tâche de reconnaître que « Dieu a le pouvoir de rendre son Royaume présent dans des lieux et par des voies tout à fait étonnants¹²⁰. » Nous allons voir très vite que l'enjeu de la place et de la tâche de l'Église au cœur du monde est fondamental pour comprendre l'orientation de la théologie de Stanley Hauerwas.

L'illusion provient du refus de laisser la Seigneurie du Christ prendre le contrôle de nos vies. Car nous sommes toujours soumis à cette tentation d'avoir nous-mêmes le contrôle de notre vie, et ce désir de contrôle a un impact social qui se traduit souvent par le refus de la particularité de l'autre, le désir d'avoir un contrôle sur les autres. La résistance à une telle illusion dépend alors du type d'« image maîtresse que nous avons incorporé à notre caractère¹²¹. »

La rencontre avec le récit de l'insubstituable individualité permet ensuite au croyant de situer sa vie au sein d'un peuple de façon particulière. Parce que les chrétiens, au contraire des croyants de sectes gnostiques, sont façonnés au quotidien par le récit d'un Sauveur qui ne prétendait être rien d'autre que ce qu'il était dans l'obéissance à la volonté de son Père pour le bien de l'humanité. En étant ce Fils de Dieu insubstituable, il apprend au chrétien à vivre sa particularité, non pas en opposition avec celle des autres, mais en accueillant sa profonde identité de racheté, il peut accueillir la particularité des autres au sein de l'histoire de la création continuée de Dieu par l'acte de rédemption en Jésus Christ. Ici, Hauerwas introduit l'enjeu de la diversité dans l'Église comme forme organisée du

¹¹⁹ *RP*, p. 185.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ David BURRELL, « Reading *Confessions* of Augustine : An Exercise in Theological Understanding », *The Journal of Religion*, 50/4 (1970), p. 331.

récit de Jésus. Cette diversité s'enracine, de façon analogique, dans la diversité présente au cœur même du récit évangélique. Cette diversité narrative du récit de Jésus est au service d'une diversité dans la rencontre du Christ comme identité insubstituable, si bien même que « nous apprenons la vraie nature du récit par la manière dont il est vécu dans la vie des autres¹²². » Il s'agit alors de regarder l'autre « comme un membre associé du Royaume¹²³. » Pour le dire autrement, le type de socialité vécu dans l'Église est fondamental. La communauté chrétienne se doit, par exemple, d'être le lieu d'apprentissage des vertus de gentillesse et d'amitié, si bien qu'« un des engagements les plus profonds d'une communauté est de fournir un contexte qui nous engage à avoir confiance et à dépendre les uns des autres¹²⁴. » En cela elle s'inscrit comme une communauté alternative, expression chère à Hauerwas, sur laquelle nous reviendrons, car c'est l'expression qui a donné le plus de prise à la critique de sectarisme qui lui a été adressée.

Ce qui paraît moins clair encore chez Hauerwas, c'est la limite de l'extension de cette notion de peuple de Dieu. Pour le dire autrement, la notion de peuple de Dieu est-elle inclusive ou exclusive ? Il nous faut encore avancer pour le vérifier, mais nous voyons bien que cet apprentissage d'être un peuple racheté est largement dépendant de la vie dans la communauté chrétienne. Mais avant cela, il nous faudra montrer que la signification du récit de Jésus est une signification politique et sociale, et qu'ainsi la forme organisée du récit de Jésus est une forme politique et sociale, mais selon une acception particulière du terme « politique ». De fait, le type de messianité incarné par Jésus est pour Hauerwas d'ordre politique, même s'il faut bien s'entendre sur cette caractéristique pour ne pas la confondre, par exemple, avec la messianité attendue des zélotes. Ici l'influence de Yoder est décisive. En postulant, selon l'axiome Barthien, que l'Église tire son ordre comme forme de la vie de Jésus Christ¹²⁵, Hauerwas ne s'intéresse cependant pas d'abord, selon cet ordre à ce qui en découle en termes d'organisation interne, mais est d'abord motivé par le type de témoignage que l'Église doit apporter au monde, et donc à la signification politique alternative que constitue l'Église pour le monde.

¹²² Stanley HAUERWAS, « The Church in a Divided World, *The Journal of Religious Ethics*, 8/1 (1980), p. 59.

¹²³ CC, p. 51.

¹²⁴ CC, p. 11.

¹²⁵ Karl BARTH, *Dogmatique*, IV/2, §67, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 1-127.

4.2.3.2. Une forme de vie sociale et politique

Il est essentiel pour Hauerwas de retrouver la signification politique et sociale du Royaume advenu en Jésus Christ. Car la forme de vie du récit de Jésus Christ est clairement une forme politique, et une forme politique alternative, même si « cela signifie d'abord le fait que nous devons repenser notre sens actuel du terme "politique" ¹²⁶».

Nous n'allons pas nous étendre ici sur cette forme politique qu'est l'Église, car celle-ci dépend du type de rapport entre l'Église et le monde que Hauerwas conçoit, ce qui fera l'objet du chapitre suivant. Cependant, nous pouvons dire à présent qu'elle est une forme de vie politique et sociale. Elle a une direction proprement politique dans le type de peuple qu'elle produit. Ce type de peuple est déterminé par « la narration qui lui fournit son identité et son but¹²⁷. »

C'est ici qu'il nous faut mentionner une influence décisive, toujours liée à cette année 1970-1971, date de la sortie concomitante de la *théorie de la justice* de John Rawls, et de la rencontre de Hauerwas avec la pensée de MacIntyre. Mais de manière beaucoup plus discrète, en 1970, la rencontre avec un théologien mennonite, John Howard Yoder, fut certainement d'autant plus décisive sur l'approche ecclésiologique de Hauerwas dans son rapport au monde. C'est d'ailleurs à cause de Yoder que Hauerwas se définit lui-même comme un « mennonite High Church ». Il le rencontra d'abord parce qu'il l'avait découvert à propos de Barth, Yoder ayant écrit en 1970 un essai sur Barth. C'est à la suite de cette rencontre que Hauerwas écrivit *Vision and Virtue*, livre dans lequel nous trouvons un hommage à la théologie de Yoder, sur laquelle nous allons revenir. Yoder fait partie d'un mouvement de redécouverte des sources du mouvement anabaptiste. D'ailleurs, juste après la fin de la seconde guerre mondiale, il vint en France pour aider les communautés mennonites à retrouver ses racines. Au même moment il vint étudier à Bâle

¹²⁶ CC, p. 46.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 51.

où il écrivit un mémoire sur l'histoire anabaptiste. Sa théologie est donc très imprégnée de la critique de l'attitude des Réformateurs à l'égard du pouvoir politique. Ce qui bien sûr est le plus typique de Yoder, c'est le développement d'une théologie de la non-violence. Mais bien souvent, on passe assez vite sur les racines christologiques et ecclésiologiques d'une telle théologie. Hauerwas, en pointant ce danger va donc approfondir ces racines. C'est ce qui le marquera profondément dans sa propre ecclésiologie.

L'œuvre la plus significative de Yoder qui fut publiée pour la première fois en 1972 s'intitule *The Politics of Jesus*. Dans cet ouvrage, Yoder entend faire redécouvrir la signification politique et sociale du Jésus historique. Le Royaume a bien une dimension politique pour Yoder, comme pour Hauerwas, et cette dimension politique n'est pas à délier de la personne du Christ et de sa manière de manifester sa Seigneurie sur le monde.

La thèse principale de cet ouvrage est que l'inauguration du Royaume en Jésus Christ correspond à l'affirmation et à la déclaration de sa Seigneurie sur la création par le fait qu'il soumette les *Puissances* à sa volonté. Le chrétien, s'il veut se libérer de ces Puissances qui prétendent avoir un droit sur sa vie, doit se conformer à la suite du Christ. Ce qui importe, bien sûr, c'est la manière dont le Christ se soumet ces Puissances. Yoder regrette notamment le fait que l'on ait mis de côté le langage paulinien des anges, des démons et des puissances au nom d'une forme de démythologisation¹²⁸. Les puissances mentionnées par Paul sont considérées la plupart du temps comme des puissances déchues, étant donné qu'elles faisaient partie du projet même de la création de Dieu. Ces Puissances étaient donc comprises dans l'ordre de la Création « comme médiatrices de l'intention créatrice et salutaire de Dieu¹²⁹. » Leur chute les a entraînées dans un projet contraire, à savoir celui de nous séparer de notre lien à l'amour Créateur de Dieu.

Malgré leur chute, ces Puissances continuent d'exercer une fonction régulatrice au sein de l'ordre créé. C'est à ce niveau que Yoder opère une analogie avec les pouvoirs

¹²⁸ Cf. John Howard YODER, *The Politics of Jesus*, *op.cit.*, p. 134-161.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 141.

politiques de gouvernement, rapprochant ainsi les autorités de l'épître aux Romains au chapitre 13 avec ces Puissances, à l'appui du même terme grec (*exousiai*). Sans ces puissances, il n'y aurait ni société, ni histoire, ni humanité, la soumission à ces puissances fait partie de l'ordre du créé.

En refusant d'utiliser les armes du pouvoir politique, Jésus manifeste la puissance de son amour non-violent. La Croix est en ce sens le Royaume, le nouveau règne de la Seigneurie et de la souveraineté de Dieu, en même temps que la sujétion des Puissances à cette autorité souveraine. La Croix a donc un sens politique qui est celui du type de messianité du Christ, qui vient transformer la réalité sociale. La tâche de l'Église, par le témoignage alternatif de cet amour non violent, est de rappeler au monde qu'il ne peut s'enfermer dans une autoglorification mortifère. Elle a pour tâche le témoignage de la Seigneurie du Christ envers les Puissances dont elle a commencé à se libérer, montrant ainsi que le monde « se dirige vers l'ultime sujétion au Royaume du Christ¹³⁰. » L'Église est un lieu de formation au discernement de ces Puissances qui prétendent contrôler nos vies¹³¹.

Nous introduisons là les termes du chapitre suivant, à savoir cette articulation entre Église, Royaume et monde. L'objectif est ici d'insister sur la dimension politique alternative que le récit de Jésus suppose quant à la place de l'Église qui porte en elle ce récit. Ce récit est un récit politique, car la personne même du Christ porte un projet politique de sujétion des Puissances de ce monde.

Yoder ne fut pas le seul à développer une théologie du royaume à partir de la question du type de Seigneurie que le Christ exerce sur les Puissances de ce monde. Ou plutôt, il fut certainement lui-même influencé par un de ses professeurs en la personne d'Oscar Cullmann. Ce dernier a montré que la confession de foi primitive qui s'exprime par les mots « Jésus Christ Seigneur », se réfère à cette souveraineté du Christ sur la création visible et invisible. Cullmann est allé plus loin que Yoder sur la relation entre le

¹³⁰ *IV*, p. 207.

¹³¹ Cf. *CC*, p. 50.

règne du Christ et l'Église du Christ. Il apporte notamment une distinction essentielle quant à l'eschatologie entre le Règne du Christ et le Royaume de Dieu, affirmant qu'ils sont « deux concepts aussi peu interchangeable que ceux d'Église et de Royaume de Dieu¹³². » Cullmann ramène la notion de Royaume de Dieu à une eschatologie future et non réalisée alors que le Règne du Christ est de l'ordre d'une eschatologie réalisée en attente d'accomplissement dans le Royaume de Dieu. L'Église participe alors de ce règne du Christ, elle est dans ce temps eschatologique réalisé en attente d'accomplissement, elle en est même « *le centre, le point vital*¹³³ », en ce sens qu'elle est comme le reflet visible de ce règne du Christ par son obéissance à la Seigneurie du Christ sur la création dont elle fait partie. Cette Seigneurie du Christ s'exerçant en dehors des limites visibles de l'Église, cette dernière ne peut s'identifier purement et simplement au Royaume, mais elle est le centre rayonnant du règne du Christ en attente d'accomplissement dans le royaume de Dieu. Hauerwas, s'il n'a pas fait mention de Cullmann dans ses travaux est en phase avec une telle pensée, tout en portant son attention sur la manière dont l'Église est au service du Royaume du Christ, à savoir par les pratiques ecclésiales reposant sur le récit de Dieu, qui permettent de porter témoignage de la Seigneurie du Christ sur la création toute entière et en particulier sur les « puissances » de ce monde. L'Église sera signe du Royaume d'autant plus qu'elle sera ce que nous appelons une « communauté narrative », une communauté qui donne une identité historique à ses membres accordée au récit de Dieu. S'il est important que les membres de la communauté ecclésiale connaissent la situation des autres membres du Royaume du Christ, en particulier l'État qui se situe lui-aussi sous la Seigneurie du Christ, il est encore plus important pour eux de connaître leur propre position, « celle d'hommes qui croient à leur rédemption par la mort du Christ, qui croient à la souveraineté du Christ, et à l'Église, corps du Christ – qu'ils forment eux-mêmes¹³⁴. » Pour Hauerwas, cette connaissance est décisive et passe par un apprentissage communautaire de la grammaire chrétienne. Ce retour à l'Église ne signifie pas pour autant que l'Église n'a pas une tâche spécifique au regard du royaume. La tâche, cependant, est interne, avant que d'être externe, Cullmann insistant comme Hauerwas sur le premier rôle d'une fonction grammaticale interne à l'Église.

¹³² Oscar CULLMANN, *Royauté du Christ et Eglise selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1971, p. 21.

¹³³ *Ibid.*, p. 53.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 70.

Nous allons voir cependant que Hauerwas a du mal à résoudre cette tension existant entre le déjà là du Royaume du Christ et le pas encore du Royaume du Père. Si bien que la forme de vie du récit de Jésus-Christ mort et ressuscité, incorporée dans l'Église, semble abolir le « pas encore » et, de ce fait, négliger les avancées du Royaume en dehors même de la communauté incorporant le récit chrétien, ainsi que les infidélités de l'Église à sa mission de rendre visible le Royaume inauguré par la mort et la résurrection du Christ.

Conclusion

Si chez Hauerwas, l'Église est une communauté interprétative du récit canonique de la Révélation, et par cet acte d'interprétation ecclésiale constitue l'identité individuelle et communautaire de ses membres à partir de l'interprétation de ce récit au sein de l'Église, Hauerwas ouvre cependant une autre perspective herméneutique sans pour autant la développer. Il s'agit d'une tâche herméneutique qui semble complémentaire de la tâche ecclésiale d'interprétation et de discernement des pratiques à partir du récit du Royaume. Voici la manière dont il décrit une telle tâche :

La première tâche sociale de l'Église est de fournir un espace et un temps nécessaire pour développer des aptitudes d'interprétation et de discernement aptes à nous aider à reconnaître les possibilités et les limites de notre société¹³⁵.

L'Église serait alors une communauté interprétative du récit capable aussi d'interpréter les conditions et les limites dans lesquelles ce récit construit le sens et l'identité des individus¹³⁶. Mais ce qui est surprenant, c'est que la tâche herméneutique chez Hauerwas

¹³⁵ *CC*, 74.

¹³⁶ L'Église semblerait être à certains moments chez Hauerwas une communauté interprétative en ce qu'elle est une communauté descriptive. Or la description n'est jamais neutre, elle dépend des récits qui ont façonné notre manière de voir et donc de décrire la réalité. Les descriptions sont toujours des descriptions apprises au sein des communautés. La priorité épistémologique du récit est clairement établie dans son rôle d'appréhension de la réalité par le sujet en tant que sujet social. Cf, *RP*, p. 100.

nécessite obligatoirement un retour à l'Église dans son caractère distinctif par rapport au monde. Ainsi Hauerwas poursuit son propos de la manière suivante :

En développant de telles aptitudes, l'Église et les chrétiens doivent être désengagés des affaires politiques (*politics*) de notre sociétés et engagés dans le régime politique (*polity*) qu'est l'Église¹³⁷.

Si l'on suit un tel propos, alors on comprend que chez Hauerwas, l'Église est une contre-société dont la tâche herméneutique est de retrouver le potentiel social spécifique de sa propre tradition narrative à l'encontre de la tradition politique libérale qui est marquée exclusivement par son refus d'entrer dans la perspective du royaume. Il y a comme une antithèse fondamentale entre la conception sociale du libéralisme et la tâche sociale de l'Église qui est de porter au monde le récit eschatologique du Royaume de Dieu, avec ce paradoxe fondamental sur lequel est fondé l'ecclésiologie de Hauerwas, à savoir que le Royaume est porté au monde par un retour aux pratiques distinctives de l'Église. Un tel retour est fondé sur un soupçon fondamental porté par Hauerwas à l'égard de la démocratie libérale contemporaine et sa prétention d'autorité universelle déracinée des récits constituant l'identité des individus.

Il nous faut alors envisager la lecture que Hauerwas fait de la société libérale à partir de la critique qu'il pose de sa théorisation contemporaine en la figure de John Rawls.

¹³⁷ *Ibid.*

CHAPITRE 5.: L'Église porte le récit de Dieu au monde comme alternative politique au récit libéral

La pertinence d'une théologie du Royaume appliquée à l'Église chez Stanley Hauerwas est clairement occasionnelle au sens fort que Hauerwas donne à ce terme. Elle tient à la rencontre qu'il a fait avec la pensée du libéralisme politique contemporain. C'est à cette rencontre que nous voudrions nous attacher maintenant. Car la théologie de Hauerwas semble souvent dépendre de sa lecture de la théorie libérale contemporaine. Nous avons bien conscience que nous allons passer d'un registre sémantique à un autre en passant d'une pensée théologique, et plus précisément christologique, du Royaume, à un registre lié aux sciences politiques, celui de la question du lien social, de la gouvernance démocratique, de la place des communautés dans l'espace public. Au cours de ce passage, il nous faudra d'ailleurs évaluer la manière dont Hauerwas articule ces deux registres de discours. Il y a bien quelque chose de fondamental qui se joue dans le passage d'un ordre de discours, celui du Royaume, à un autre, celui de la gouvernance politique, d'une rationalité narrative à une rationalité publique. La théologie au XX^{ème} siècle a été très prudente avec ce passage de l'ordre du discours du Royaume à celui de l'espace public, ne serait-ce que parce que le 3^{ème} Reich s'est désigné lui-même comme « la troisième incarnation du Saint Empire romain qui, dans les termes d'Eusèbe, est le royaume de Dieu sur la terre¹. » Ainsi, au lendemain de la seconde guerre mondiale, les théologiens qui appréciaient la dimension eschatologique du Royaume se sont méfiés dans le même moment des implications politiques de la redécouverte de la place centrale du Royaume dans la prédication de Jésus². Hauerwas, à la suite de Yoder, entend relever à nouveau cette dimension politique du Royaume eschatologique de Dieu, dans un contexte nouveau, celui du pluralisme des démocraties libérales modernes.

Jusqu'à présent, c'est la théologie politique qui a traité de la question du rapport de la réalité théologique à la question politique du lien social, de la gouvernance

¹ Benedict T. VIVIANO, *Le royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1992, p. 80.

² Cf. Rudolf SCHNACKENBURG, *Règne et royaume de Dieu. Essai de théologie biblique*, Paris, Ed. de l'Orante, 1965.

démocratique. Or, très vite, dans sa vie de théologien, nous avons vu que Hauerwas s'est démarqué de la nouvelle théologie politique. Car il entend se départir d'une vision libérale de ce rapport de la théologie à la chose politique, résultant en une réflexion sur le mode de participation des chrétiens à la chose publique, mais mettant trop souvent de côté la réalité politique portée par le fait chrétien en lui-même, ainsi que l'affirme Hauerwas :

Les tenants de la « théologie politique » ont donc raison d'affirmer que le sens et la vérité des convictions chrétiennes ne peuvent être séparés de leur implication politique. Ils ont cependant tort d'associer le terme « politique » seulement avec des questions de changement social. La question « politique » fondamentale pour l'Église est le type de communauté qu'elle doit être pour être fidèle aux récits centraux des convictions chrétiennes³.

La démarche de Hauerwas n'est pas celle de la théologie politique dans la mesure où cette dernière insiste selon lui sur le type d'engagement des chrétiens dans la société. Arne Rasmusson a montré, en mettant d'ailleurs en vis-à-vis la théologie politique de Moltmann et la position théologique de Hauerwas, que ce dernier développe plutôt une « politique théologique » qu'une « théologie politique ». Et cette politique théologique est constituée par la politique alternative que constitue l'Église dans ses pratiques et dans le récit qu'elle porte au monde libéral⁴.

Si Hauerwas émet une réserve par rapport à une certaine forme de théologie politique, il a cependant consacré une partie de ses écrits à la théologie politique de Dietrich Bonhoeffer. Hauerwas voit en Bonhoeffer l'importance de la redécouverte de la visibilité de l'Église dans un monde qui s'est éloigné du christianisme⁵. A partir de Bonhoeffer, Hauerwas va commencer par situer la manière dont il conçoit le rapport entre

³ CC, p. 2.

⁴ Pour Arne Rasmusson la théologie ne vient pas apporter, à partir de ses ressources propres, une critique de la réalité politique, elle propose, à partir de ses fondements mêmes, une alternative politique qu'elle incarne dans l'Église. Cf. Arne RASSMUSSON, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, p. 174-374.

⁵ Hauerwas consacre *Performing the Faith* à sa filiation avec la pensée de Bonhoeffer. Cf. en particulier Stanley HAUERWAS, « Dietrich Bonhoeffer's Political Theology », *The Conrad Grebel Review* 20/3 (2002), p. 17-39. Robert J. Dean a récemment aussi rapproché la théologie politique de Bonhoeffer du projet ecclésiologique de Hauerwas. Cf. Robert J. DEAN, *For the Life of the World. Jesus Christ and the Church in the Theologies of Dietrich Bonhoeffer and Stanley Hauerwas*, Eugene, Pickwick Publications, 2016.

l'Église et le monde, à partir d'une critique de deux grandes typologies de ce rapport, celle de Troeltsch⁶ et celle, complémentaire, de H. Richard Niebuhr⁷. Il est intéressant de voir comment cette question du rapport Église-monde constitue un débat à l'intérieur même du monde protestant luthérien. Hauerwas s'immisce à l'intérieur de ce débat à partir de la manière dont Bonhoeffer interroge la conception luthérienne du rapport entre l'Église et le monde.

Beaucoup d'interprètes de Hauerwas ont voulu séparer une analyse de sa conception du rapport entre l'Église et le monde de la question théologique, et plus précisément christologique. Hauerwas lui-même a répondu en pointant l'erreur de ces analyses⁸. Car pour Hauerwas, il n'est pas possible de saisir la question du rapport entre l'Église et le monde en dehors de son appréhension du récit de Jésus Christ. Pour le dire autrement, la tâche sociale de l'Église correspond à sa capacité à « écouter le récit de Dieu que nous trouvons dans l'Écriture et de vivre d'une façon fidèle à ce récit⁹ », afin que le monde sache que son histoire est celle d'une réconciliation avec le récit de Dieu par la mort et la résurrection du Christ. Le monde a donc une portée théologique dans la pensée de Hauerwas qu'il va nous falloir préciser.

Il nous faut alors considérer comment Hauerwas se confronte à trois typologies de ce rapport entre l'Église et le monde pour proposer sa propre interprétation théologique de ce rapport.

⁶ CF. Ernst TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

⁷ CF. H. Richard NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York, Harper & Row, 2001.

⁸ Par exemple, Stanley Hauerwas répond à la critique de Miscamble, dans : Stanley HAUERWAS, « Will the Real Sectarian Stand Up ? », *Theology Today*, 44/1 (1987), p. 87-94. Pour la critique de Miscamble, cf. Wilson D. MISCAMBLE, « Sectarian Passivism ? », *Theology Today*, 44/1 (1987), p. 69-77.

⁹ CC, p. 1.

5.1. La position théologique de Hauerwas au sein des typologies Église-monde

Du fait d'un décentrement de la question ecclésiologique à partir de la question du Royaume, la définition même de l'Église est dépendante de sa relation au monde. Hauerwas reprend alors l'idée de Niebuhr selon laquelle « l'Église vit et se définit elle-même dans son action vis-à-vis du monde¹⁰. » C'est ce type de définition par rapport au monde qui fut longtemps mise en question par les meilleurs détracteurs de Hauerwas. Pendant longtemps, et d'une certaine manière encore aujourd'hui, la lecture de Hauerwas a été influencée par la typologie de Troeltsch et son prolongement dans la typologie de Niebuhr.

L'idée de typologie, bien souvent héritée de la sociologie wébérienne, est utile, mais le risque est de lire l'ensemble de la théologie d'une époque donnée à travers ces catégories. Nous avons vu d'ailleurs combien Hauerwas est réticent par rapport à l'idée d'enfermer la théologie dans des systèmes. Cependant, Hauerwas a souvent été critiqué à partir de ces lectures typologiques. Il nous semble donc intéressant d'analyser la manière dont Hauerwas pose le rapport Église-monde à partir d'une critique du caractère limité de ces typologies dans le contexte actuel.

5.1.1. Critique de la typologie de Troeltsch

Aux États-Unis la typologie de Troeltsch, a été influente pendant des années, même si nous le verrons, elle a été approfondie, corrigée et développée par celle de Niebuhr¹¹. En ce sens, Hauerwas a été lu pendant des années selon l'alternative Église-

¹⁰ Helmut Richard NIEBUHR, *The Purpose of the Church and Its Ministry*, New York, Harper and Row, 1956, p. 26.

¹¹ Cf. Roland ROBERTSON, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, Blackwell, 1980, p. 112-149.

secte¹², et cette lecture garde encore de nos jours une certaine pérennité¹³. S'il est vrai qu'il a lui-même assumé au départ être inscrit dans une telle typologie¹⁴, il s'en est ensuite écarté¹⁵, critiquant les hypothèses qui se trouvent derrière la construction de la typologie de Troeltsch entre le type-secte, le type-Église et le type-mystique. Hauerwas voit chez Troeltsch une préférence pour le type-Église quant à la capacité des Églises à avoir une responsabilité pour le monde :

La plupart pensent que dans la description des trois types de stratégies sociales en lien avec l'Évangile chez Troeltsch (l'Église, la secte et la mystique), seul le type-Église fournit une éthique sociale qui est accordée à la « responsabilité » chrétienne pour le monde¹⁶.

Hauerwas reprend ici l'analyse de Duane Frisen qui montre l'aspect normatif du type-Église par rapport aux autres types¹⁷. Pourtant, chez Troeltsch, le type mystique est premier généalogiquement dans la mesure où l'expérience religieuse est d'abord vue dans la sphère de l'intime relation avec le divin. C'est seulement dans un second temps qu'elle se traduit par un enracinement culturel et social. Au contraire, nous avons vu comment Hauerwas s'emploie à montrer que la première expérience du religieux est fondamentalement sociale en ce que la rencontre avec le divin correspond à la rencontre avec la révélation du Royaume dans la personne même de Jésus Christ, Royaume qui a une portée sociale et politique essentielle. La relation au divin a pour Hauerwas une concentration christologique dont le centre est la prédication du Royaume. Ce Royaume a une dimension sociale en ce qu'il est l'affirmation de la Seigneurie du Christ sur les puissances.

¹² Ainsi, Henri-Jérôme Gagey, pour citer une étude récente en langue française de la théologie de Stanley Hauerwas, se propose d'entrer en débat avec la conception « sectarienne » de l'existence chrétienne chez Hauerwas. Cf. Henri-Jérôme GAGEY, *Les ressources de la foi*, Paris, Salvator, 2015, p. 102s.

¹³ Cf. James GUSTAFSON ; Wilson D. MISCAMBLE, « Sectarian Passivism ? », *Theology Today* 44 (1987), p. 69-77 ; Paul NELSON, *Narrative and Morality : A Theological Inquiry*, p. 139 ; Scott HOLLAND, « The Problems and Prospects of a 'Sectarian Ethic' : A Critique of the Hauerwas Reading of the Jesus Story », *Conrad Grebel Review* 10 (1992), p. 157-168.

¹⁴ Cf. Stanley HAUERWAS, « The Ethicist as Theologian », *The Christian Century*, 92/15 (1975), p. 411 ; *TT*, p. 215.

¹⁵ *AN*, p. 7 ; *CET*, p. 1-18 ; *RA*, p. 39-43 ; *AC*, p. 16-19.

¹⁶ *CC*, p. 38.

¹⁷ Cf. Duane FRIESEN, « Normative Factors in Troeltsch's Typology of Religious Association », *Journal of Religious Ethics* 3/2 (1975), p. 271-283. Les typologies Église-monde ne sont donc pas des réalités neutres mais partent d'un modèle privilégié de ce rapport.

Mais la critique de Troeltsch par Friesen, reprise par Hauerwas, ne va pas jusqu'à montrer comment le type-secte et le type-Église sont reliés fondamentalement l'un à l'autre. Car Troeltsch a davantage montré le lien qui peut exister entre les deux que leur distinction fondamentale. Ainsi, le type-Église dépend de la vitalité du type-secte pour sa propre dynamique. C'est la thèse que reprend Rasmusson pour contester l'enfermement de la théologie de Hauerwas dans une qualification sectarienne :

Nous avons le paradoxe intéressant selon lequel le soi-disant sectarisme de Hauerwas est vu comme une position déficiente parce qu'il marginalise l'Église et la rend publiquement et socialement impuissante, alors que la raison pour laquelle le sujet du sectarisme a été si central pour Troeltsch est justement l'influence politique et sociale des formes sectaires de christianisme dans la société occidentale¹⁸.

Ainsi, par exemple, Troeltsch analyse d'un côté la structure religieuse de la civilisation catholique occidentale au Moyen-Âge, l'affirmation du concept de loi naturelle, une vision universelle de la société fondée sur cette morale naturelle, avec d'un autre côté la résurgence parallèle de mouvements de types sectaires s'appuyant sur la radicalité évangélique. Le type-Église et le type-secte sont tous les deux « en étroite relation avec la situation réelle et le développement de la société¹⁹. » Le type-Église est davantage associé aux classes supérieures et gouvernantes alors que le type-secte influence la société par en-bas. Ainsi, par exemple, Troeltsch analyse le développement du mouvement franciscain sous cet angle, montrant que par certains aspects, il correspond au type-secte, notamment à travers une conception d'un certain radicalisme évangélique promu aussi parmi les laïcs. L'Église hiérarchique, si elle semblait parfois remise en cause par ce mouvement, sut aussi s'accommoder avec le développement de ce type de vie chrétienne promu par les franciscains²⁰.

¹⁸ Arne RASMUSSON, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, p. 236.

¹⁹ Ernst TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, p. 331.

²⁰ *Ibid.*, p. 355-357.

Si Hauerwas a dans un premier temps revendiqué son appartenance au type-secte, c'est parce qu'il affirme que ce type peut avoir une pertinence sociale²¹, pertinence qui se trouve dans le témoignage du Royaume, puisque l'Église se pose « comme une société alternative qui témoigne de sa propre vie sociale et politique dans laquelle un peuple se forme faisant de la vérité et de la charité plutôt que de la survie son premier objectif²². » Le motif de l'Église comme société alternative, n'est pas d'abord vu par Hauerwas, sous l'angle du retrait, mais sous l'angle d'un service contre-culturel, encore que ce terme sera à préciser, et en vis-à-vis d'une culture bien particulière, à savoir celle d'un certain libéralisme politique que nous allons décrire par la suite.

Ainsi, résumer le sectarisme de Hauerwas à une stratégie de retrait par rapport au monde n'est pas une lecture que Hauerwas désire assumer. Hauerwas entend au contraire affirmer un type de visibilité de l'Église dans le monde, mais une visibilité différente de celle que la pensée politique libérale entend circonscrire pour les communautés religieuses dans l'espace public.

Il aura l'occasion de préciser l'alternative qu'il cherche à mettre en lumière à travers la critique d'une autre typologie héritière de Troeltsch, celle de Niebuhr.

5.1.2. Critique de la typologie de Niebuhr

La typologie de Troeltsch a dû sa pérennité du fait de son prolongement et de son approfondissement par la proposition d'une autre typologie, celle de Niebuhr. Celui-ci, de son côté, identifie cinq types de relation entre l'Église et le monde : le Christ contre la culture, le Christ de la culture, le Christ au-dessus de la culture, le Christ et la culture en paradoxe, le Christ transformant la culture²³. Hauerwas est alors placé dans la catégorie

²¹ Sur la pertinence sociale des Églises évangéliques de type secte, selon la terminologie de Troeltsch, voir l'étude intéressante de David Martin qui analyse le développement de ces Églises en Amérique Latine et de leur influence sur les sociétés. Cf. David MARTIN, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Blackwell, 1990.

²² Stanley HAUERWAS, « The Ethicist as Theologian », *op.cit.*, p. 411.

²³ Cf. H. Richard NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York, Harper Collins, 2001.

du Christ contre la culture, d'où l'intégration de la pensée de Hauerwas par beaucoup dans une approche contre-culturelle de la proposition évangélique²⁴. Il eut l'occasion de répondre à cette catégorisation, contestant également les présupposés de cette typologie fondée selon lui sur la préférence pour le type du « Christ transformant la culture »²⁵.

Le problème, pour Hauerwas, est d'abord que Niebuhr introduit un rapport non suffisamment critique avec le concept même de « culture ». Car Niebuhr n'aurait pas encore suffisamment pris en compte le fait pluraliste dans sa définition de la culture²⁶. Peut-on parler d'un concept unifié de culture dans nos démocraties libérales modernes ? La question n'est plus simplement pour les Églises de se positionner par rapport à une culture dominante mais elle concerne plutôt la manière d'établir pour les chrétiens « un rapport critique aux cultures et à leurs formes politiques correspondantes²⁷. »

Ce qui est intéressant, c'est que Hauerwas s'inscrit dans un débat interne au protestantisme, celui qui viserait à classer deux grands types d'Église. D'un côté celles qui seraient en dehors du processus de la culture au nom d'une attente eschatologique du Royaume à venir. D'un autre côté, celles qui incitent les chrétiens à une transformation de la culture par leur insertion dans les structures de la société. Ainsi, les Églises de la tradition anabaptiste sont perçues comme des modèles contre-culturels, et Hauerwas associée à la pensée mennonite de Yoder, est associée au retrait sectaire de ces Églises, lui qui assume une sorte de grand écart en se qualifiant lui-même à plusieurs reprises de « Mennonite High-Church ». Hauerwas voudrait alors proposer une alternative à cette seule alternative du retrait ou de l'acceptation de la culture.

²⁴ Hauerwas admet par moment que sa proposition est contre-culturelle, mais il remet en cause l'existence d'un concept unifié de culture vis-à-vis duquel se positionnerait l'Église comme contre-culture. C'est bien à l'égard d'un certain modèle culturel que l'Église est une communauté alternative. Cf. Stanley HAUERWAS, *Étrangers dans la cité*, Paris Cerf, 2016, p. 73 : « L'appel à s'engager pour l'Évangile est une invitation joyeuse à se laisser adopter par un peuple étranger, à rejoindre un phénomène contre culturel, une nouvelle *polis* appelée l'Église ».

²⁵ Cf. *RA*, p. 39-43.

²⁶ Niebuhr essaie de se démarquer de ce qu'il considère comme un sens étroit de la culture pour propose un concept général de culture de ce que l'homme construit comme se superposant à la nature. Cf. H. Richard NIEBUHR, *Christ and Culture*, *op. cit.*, p. 29-39.

²⁷ Stanley HAUERWAS, « Will the Real Sectarian Stand Up ? », *Theology Today*, 44/1 (1987), p. 87.

Il commence par contester une telle vision, affirmant d'ailleurs que les premiers anabaptistes « n'avaient aucun désir de se retirer du monde²⁸ », mais qu'ils ont été l'objet d'une mise à l'écart, voire d'une persécution. Paradoxalement, Niebuhr, qui fut pour Hauerwas au centre de la redécouverte de la dimension historique de l'être social, vient remettre en cause la logique du retrait de ces Églises, sans percevoir leur besoin de préservation de la dimension narrative de la socialité.

Finalement, pour Hauerwas, la question demeure de savoir comment sortir de l'alternative entre le retrait du monde ou l'accommodation au monde. Tout d'abord l'Église n'a pas à s'inquiéter d'être ou non dans le monde, car elle l'est de fait. La question décisive concerne le « *comment* être dans le monde, sous quelle forme et dans quel but²⁹. » C'est à partir de ce « comment » de la place de l'Église dans un certain contexte culturel, celui porté par le récit libéral, qu'il décrit comme le récit de l'absence de récit, que Hauerwas va critiquer la stratégie constantinienne de la visibilité de l'Église pour proposer une alternative à ce type de visibilité.

5.1.3. Une vision postconstantinienne de la place de l'Église dans le monde

Nous pensons que le « sectarianisme » de Hauerwas ne semble pas pouvoir être assimilé à une stratégie de retrait par rapport au monde et à la culture en général. Car Hauerwas affirme la nécessité de la visibilité de l'Église dans le monde, mais une visibilité qui s'extrait de la stratégie constantinienne, pour retrouver une visibilité, certes minoritaire, mais non moins signifiante de la Seigneurie du Christ. Il nous semble très clairement que Hauerwas pense la place de l'Église en termes de retour à un mode de présence pré-constantinien de l'Église³⁰.

²⁸ *Ibid.*, p. 42. Hauerwas affirme que les anabaptistes furent plutôt poussés hors du monde à cause de leur contestation du type de place qu'avaient les calvinistes, les luthériens et les catholiques romains dans des sociétés violentes. Cf. Catherine DEJEUMONT, Bernard ROUSSEL (dir.), « Anabaptismes, de l'exclusion à la reconnaissance », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 148 (2002).

²⁹ Stanley HAUERWAS, William H. WILLIMON, *Étrangers dans la cité*, *op. cit.*, p. 91.

³⁰ Hauerwas souscrirait certainement à la définition des trois grands paradigmes de la présence de l'Église au monde et des conséquences théologiques tels que Jean-Baptiste METZ les décrit dans « la théologie face à l'époque moderne et avant sa fin », *Concilium* 191 (1984), p. 36-37 : « pour éclaircir le rang théologique

5.1.3.1. Critique du modèle Constantinien de l'Église

Hauerwas pense que par un certain nombre d'aspects nous ne sommes pas sortis du paradigme constantinien du rapport de l'Église au monde. Pourtant, Hauerwas reconnaît que s'ouvre pour l'Église une ère post-constantinienne. Il perçoit en ce sens le tournant du concile Vatican II comme le début d'un processus « à travers lequel l'Église de Rome a abandonné ses ambitions constantiniennes³¹. »

Hauerwas est largement tributaire de l'analyse de Yoder quant à sa caractérisation du tournant constantinien, qui correspond d'abord au passage d'une situation de minorité dans un monde hostile à celui d'une majorité dans un monde sociologiquement chrétien³². Ainsi, avant Constantin l'adhésion à l'Église supposait un certain courage au regard de l'hostilité environnante. Après Constantin, c'est le fait de ne pas adhérer à l'Église qui devient un acte courageux.

Mais le changement majeur concerne une question d'épistémologie théologique du rapport au politique. Hauerwas et Yoder montrent, qu'avant Constantin, les chrétiens se situent dans un rapport eschatologique au politique. La victoire de la résurrection du Christ constitue une victoire de domination sur les principautés et les puissances, dans la mesure où Dieu reprend le contrôle de l'histoire, même si ces puissances, de par leur caractère peccamineux, tiennent bien souvent leurs distances par rapport à la domination du pouvoir du Christ. L'Église vit alors dans cette assurance de la domination du Christ tout en restant assujettie à un pouvoir qui montre sa domination de manière coercitive sans référence à cette victoire du Christ. Avec le tournant constantinien, on change de

de cette nouvelle situation, je voudrais diviser l'histoire antérieure de l'Église et de la théologie en trois époques : l'époque du judéo-christianisme, relativement courte mais fondamentale pour l'identité de l'Église et de la théologie ; ensuite la très longue époque au sein d'une civilisation unique (bien qu'extrêmement complexe), c'est-à-dire l'époque de l'hellénisme et de la culture et de la civilisation européenne jusqu'à nos jours ; et finalement l'époque d'une Église mondiale culturellement polycentrique, qui se manifeste en premières traces et amorces à Vatican II ».

³¹ *WGU*, p. 226.

³² Cf. John Howard YODER, « The Constantinian Sources of Western Social Ethics », in *The Priestly Kingdom*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001, p. 135-147.

compréhension épistémologique dans la mesure où le futur de cet accomplissement de la victoire du Christ est ramené au présent, entre les mains du souverain chrétien, en ce sens que « le souverain civil devient l'agent privilégié de Dieu³³. » La conséquence d'un tel tournant épistémologique se répercute sur l'ensemble de l'éthique sociale et du type de conception universelle du salut qui en résulte.

Le problème pour Hauerwas est de l'ordre d'une mauvaise lecture de l'universalisme du christianisme qui fut alors « sujet d'une perversion idéologique³⁴. » Sur ce point, Hauerwas reprend l'analyse de Ruether, selon qui « le christianisme catholique s'est regardé lui-même comme l'accomplissement messianique universel de l'élection des juifs³⁵. » L'analogie du rassemblement des nations en son sein avec la portée universelle de l'Empire fut alors le commencement d'une doctrine de l'Église universelle résultant dans un impérialisme culturel et social. Mais les conséquences de cette logique constantinienne sont encore plus profondes selon Hauerwas. Car elles concernent la conception universelle de la foi. Cet universalisme de la foi fut trop souvent le fait de convictions conçues comme universellement valides à propos de ce qu'est être humain, avant d'être fondées sur la conviction selon laquelle « le Dieu qui a fait de nous son peuple en Jésus Christ est le Dieu de tous les peuples³⁶. » À l'universalisme révélé par l'acte rédempteur de Dieu s'est substitué un universalisme fondé naturellement sans référence à cet acte rédempteur.

Pour Hauerwas et Yoder, il existe une forme de néoconstantinisme opérant dans la justification chrétienne de la démocratie. S'il ne s'agit pas de nier le fait que le régime démocratique est celui qui garantit l'existence de principes en accord avec les répercussions sociales de l'Évangile, les chrétiens ne sont pas là pour légitimer l'existence de tel ou tel régime. Ils ont d'abord à garder le témoignage propre de l'Évangile plutôt que sa dissolution dans des modes de gouvernements particuliers. Le problème de la place du christianisme dans la démocratie américaine, c'est que s'est opérée une transformation

³³ *Ibid.*, p. 138.

³⁴ *AN*, p. 76.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 77.

de la foi chrétienne en religion civile au nom de principes et valeurs adaptables à la vie civile. Le revers d'un tel processus est la perte du caractère critique de la foi chrétienne par rapport à toute forme de gouvernement et du témoignage particulier que constitue une vie radicalement évangélique.

Si Hauerwas n'a pas renoncé à penser la visibilité de l'Église dans l'espace public, c'est à une autre conception de cette visibilité qu'il entend nous ramener, une visibilité pensée à partir d'une critique de la stratégie constantinienne du protestantisme.

5.1.3.2. Une vision non théocratique de la visibilité de l'Église dans le monde : l'apport de Bonhoeffer

Hauerwas a vu en Bonhoeffer une « tentative de réaffirmer la visibilité de l'Église comme une condition nécessaire pour la proclamation de l'Évangile dans un monde qui ne privilégiait pas pour autant le christianisme³⁷. » Ce qui nous semble intéressant encore, par cette référence à Bonhoeffer, c'est de voir que Hauerwas s'inscrit à l'intérieur d'un débat traversant le protestantisme luthérien, et qui a pour origine la théorie des deux règnes de Luther. Nous pensons que ce débat interne au protestantisme, va avoir une influence assez considérable sur la définition théologique de l'Église et sa mission dans le monde jusqu'à l'influence majeure de Lindbeck en particulier, et de l'école de Yale en général, sur Hauerwas.

L'analyse de la place de l'Église dans le monde par Hauerwas s'inscrit dans la remise en cause de la théorie des deux règnes de Luther, remise en cause qui s'est accentuée du fait de l'attitude des Églises chrétiennes à l'égard de la montée du pouvoir nazi en Allemagne. Car la théorie des deux règnes aurait finalement introduit une dichotomie dangereuse entre un ordre de la création autonome et un ordre de la rédemption hétéronome.

³⁷ Stanley HAUERWAS, « Dietrich Bonhoeffer's Political Theology », *op. cit.*, p. 18.

Il n'est pas dans notre objet ici de reprendre cette théorie, mais juste de montrer la pérennité d'une telle théorie, dans un débat à l'intérieur même du luthéranisme et au-delà sur le rapport entre le spirituel et le temporel. L'Église est définie par Luther comme « l'assemblée de tous les croyants en Christ sur la terre (...) de tous ceux qui vivent dans une juste foi, dans une juste espérance et dans une juste charité, de telle sorte que l'essence, la vie et la nature de la chrétienté n'est pas une assemblée corporelle, mais bien une assemblée des cœurs dans une seule foi³⁸ », ou pour le dire autrement, de ceux qui sont nés de la grâce de Dieu. Luther continue sa caractérisation d'une telle Église par la réponse de Jésus à Pilate, sur le fait que son royaume n'est pas de ce monde, ce royaume ayant alors une dimension proprement spirituelle au sens d'intériorité. L'Église, ainsi définie, se différencie en cela du pouvoir civil en ce que ceux qui y sont soumis le sont du fait de la loi et non de la grâce. Luther, dans un premier temps, en réaction à la visibilité institutionnelle de l'Église hiérarchique, a donc une vision assez minimaliste de la visibilité de l'Église, pour la définir avant tout comme « le règne tout spirituel et invisible³⁹. »

Luther va infléchir par la suite cette vision très distincte du spirituel et du temporel, à partir d'événements qui nous intéressent à cause de leur pérennité dans la pensée théologique, à savoir la réaction des anabaptistes à cette existence des deux règnes. Nous constatons alors à partir de ce moment une évolution de Luther vers une plus grande considération du pouvoir temporel⁴⁰. La vie intérieure du chrétien est marquée par cette cohabitation entre la fidélité au Christ et l'obéissance à l'autorité temporelle. Le chrétien conserve une clause de conscience par rapport à ce qui relève de la vie spirituelle, vis-à-vis de laquelle le pouvoir temporel pourrait s'immiscer dangereusement, mais il y a bien, en même temps, un impératif d'obéissance à la puissance temporelle correspondant à l'ordre même de la création.

³⁸ Martin LUTHER, « de la papauté à Rome », *Œuvres, t. II*, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 21-22.

³⁹ Cf. Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, Unam Sanctam 72, 1969, p. 350.

⁴⁰ Cf. Martin LUTHER, « l'Appel à la Noblesse chrétienne de la Nation Allemande sur l'Amendement de l'État chrétien », *Œuvres, t. II, op. cit.*, p. 59-156.

Ainsi, le règne temporel dépend de la création. Nous sommes intégrés dans ce règne par la naissance. Et puisque le péché est venu semer le désordre au sein de ce règne, il est légitime que le pouvoir temporel puisse avoir recours à une forme de coercition pour maintenir cet ordre de la création. Cette légitimité n'est cependant pas absolue en ce qu'elle ressort d'un mandat reçu de l'autorité divine. Cependant elle garantit l'autonomie du temporel à l'égard du spirituel.

C'est la lecture de ce mandat, et de l'autonomie qui lui est liée, qui fut l'objet d'une critique à l'intérieur même du luthéranisme. Bonhoeffer remet en cause cette dichotomie entre l'ordre de la création et celui de la rédemption. Pour Bonhoeffer, comme pour Barth, signataire de la déclaration de Barmen, la résistance à l'hégémonie nazie et l'allégeance d'une partie de l'Église protestante à cette hégémonie, notamment du fait du silence de l'Église vis-à-vis des violences contre les juifs lors de la nuit des longs couteaux, provoqua une réelle réponse théologique à ce qui était perçu comme une conséquence d'une interprétation progressive de la doctrine de l'État par Luther dans le sens d'une absorption de l'Église par l'État.

Bonhoeffer revient alors à une définition proprement théologique de la notion de mandat pour remettre en cause la séparation des deux ordres :

Les mandats sont suspendus à *l'unique* commandement de Dieu, tel qu'il est révélé en Jésus-Christ. Ils ont été plongés dans le monde, d'en haut, comme articulation ou « ordres » de la réalité christique, à savoir de la réalité de l'amour divin pour le monde et pour les hommes, révélé en Jésus Christ. Ils ne sont donc nullement issus de l'histoire ; loin d'être des forces terrestres, ce sont des missions divines⁴¹.

Le Christ est au centre de la réalité, y compris de la réalité sociale et politique, même s'il y a bien une autonomie de l'ordre politique et social, lieu où l'homme doit assumer sa responsabilité, mais cette responsabilité s'exerce autant face à Dieu que face à l'histoire humaine. Il y a chez Bonhoeffer comme une christonomie qui se trouve à la

⁴¹ Dietrich BONHOEFFER, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 238.

jointure de l'autonomie du temporel et de l'hétéronomie de l'acte rédempteur dans la vie du croyant.

Ainsi, pour Bonhoeffer, l'ordre de la rédemption doit trouver sa visibilité car il est essentiel à la révélation de Dieu en Jésus Christ qu'elle occupe une place dans le monde, même si cette visibilité ne relève pas d'un pouvoir d'ordre temporel. Pour dépasser la dichotomie entre ordre de la création et ordre de la rédemption, Bonhoeffer propose alors la notion d'ordre de préservation. Les ordres de préservation correspondent au soin continu de Dieu pour sa création à partir de la vie nouvelle inaugurée par la mort et la résurrection du Christ. Bonhoeffer n'entend pas remettre en cause l'autonomie des réalités sociales et politiques. L'homme doit pleinement assumer sa responsabilité au sein de la création en attente d'accomplissement. Mais le Christ reste bien le « milieu de l'Histoire en tant qu'il est tout à la fois sa frontière et son milieu, c'est-à-dire que l'Histoire vit entre la promesse et la réalisation⁴². » Cependant l'Histoire ne parvient pas à accomplir la promesse par elle-même car elle est toujours dans la tentation de s'auto-glorifier, au lieu de se glorifier dans le Messie porteur de la promesse, mais toujours porteur caché de cette promesse.

Hauerwas a apprécié une telle concentration christologique de la pensée de Bonhoeffer, mais surtout son implication ecclésiologique quant au sens de la visibilité de l'Église car Bonhoeffer poursuit justement sa réflexion du Christ comme milieu de l'Histoire par le type de visibilité que doit incarner l'Église au milieu du monde. L'Église comme milieu de la présence du Christ est bien milieu de l'Histoire mais « milieu caché⁴³ », en ce sens que l'idée messianique est cachée dans l'ordre temporel. Être au milieu ne veut pas dire être au centre. C'est certainement là la pointe ecclésiologique centrale qui fait se rejoindre Bonhoeffer et Hauerwas. Être au centre signifierait que l'Église ait une place légitime conférée par l'État lui-même, or elle « ne fait pas la preuve

⁴² Dietrich BONHOEFFER, *Qui est et qui était Jésus Christ. Cours de christologie à Berlin – 1933*, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 61.

⁴³ *Ibid.*, p. 62.

de son être-au-milieu en étant placé au milieu visible de l'État, en devenant Église d'État⁴⁴. »

Hauerwas perçoit cependant une limite à l'analyse christologique de Bonhoeffer. Ce dernier s'est beaucoup préoccupé de dire la place que ne devait pas avoir l'Église, mais il n'a pas vraiment traduit ce que pourrait signifier être-au-milieu sans être-au-centre. Le projet de Hauerwas aimerait résoudre cette apparente contradiction par le type de témoignage alternatif que donne l'Église au milieu du monde.

Avant d'analyser le prolongement que propose Hauerwas à la pensée de Bonhoeffer quant au type de visibilité de l'Église dans l'espace public, nous souhaitons approfondir la manière dont Hauerwas cherche à sortir de ce qu'il considère comme une fausse alternative entre accommodation à la culture et modèle contre culturel. C'est à partir d'une troisième typologie du rapport entre l'Église et le monde que Hauerwas entend sortir du dilemme en question. Cette typologie sort de la distinction entre le Christ et la culture pour affirmer la présence du Christ dans le processus même de la culture.

5.1.3.3. La typologie Église-monde chez Yoder

Aux typologies de Troeltsch et de Niebuhr du rapport entre l'Église et le monde, Hauerwas va opposer celle de Yoder qui organise le rapport selon trois grands types : l'Église militante (*activist*), l'Église conversionniste (*conversionist*) et l'Église confessante (*confessing*)⁴⁵. L'Église militante vise à honorer Dieu à travers la transformation de la réalité sociale, appelant ses membres à s'engager en faveur de la justice sociale. Hauerwas voit dans ce premier type la justification chrétienne du libéralisme.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cf. John Howard YODER, « Report of the Findings Committee », in James Leo Garrett, *The Concept of the Believer's Church. Addresses From the 1967 Louisville Conference*, Scottdale, Herald Press, 1969, p. 252-283.

Le second type est celui de l'Église conversioniste. Selon ce type, l'engagement dans la société est insuffisant à atténuer la nature pécheresse de l'homme, si bien qu'à l'engagement extérieur est opposé le changement intérieur de chaque membre de l'Église.

Enfin, le troisième type est celui de l'Église confessante. Elle voit son rôle proprement politique dans le type de construction d'une communauté chrétienne dont la fidélité au Christ est le premier fondement. Cependant, au contraire de l'Église conversioniste qui insiste d'abord sur le changement intérieur personnel, « elle conçoit la conversion comme un long processus visant à greffer sur un peuple nouveau, une nouvelle réalité baptismale, une *polis* alternative, une structure sociale contre-culturelle appelée Église⁴⁶. » C'est en étant fidèle au Christ et aux implications de cette fidélité dans ses pratiques, que l'Église cherche à influencer le monde. La visibilité de l'Église c'est d'abord la visibilité de la fidélité aux promesses reçues du Christ, d'une humanité nouvelle, à travers les pratiques formées et développées au sein de l'Église. Sa visibilité dépend donc du type de témoignage qu'elle offre au monde, ce qui sera l'objet du développement du prochain chapitre.

En étant fidèle au récit de Dieu en Jésus Christ, l'Église est alors au service d'une compréhension de ce qu'est le monde sous sa finalité proprement théologique, c'est-à-dire dans son lien au Royaume. C'est à ce niveau que nous retrouvons le triptyque entre Église, monde et Royaume si essentiel à l'œuvre de Hauerwas. Ainsi, l'Église, par la visibilité de ses pratiques alternatives, aide « le monde à se comprendre comme monde⁴⁷. » Refusant avec Yoder, le dualisme post-luthérien entre un ordre de la création et un ordre de la rédemption, ou encore entre le naturel et le surnaturel, le monde doit être pensé théologiquement comme « tout ce qui, dans la création, a pris la liberté de ne pas croire encore⁴⁸. »

⁴⁶ Stanley HAUERWAS, William H. WILLIMON, *Étrangers dans la cité*, op. cit., p. 95.

⁴⁷ *RP*, p. 183.

⁴⁸ John Howard YODER, *The Original Revolution*, Scottsdale, Herald Press, 2003, p. 110.

Il nous faut approfondir cette lecture théologique du monde proposée par Hauerwas pour saisir la tâche sociale qui revient à l'Église par rapport au monde. Nous allons voir que c'est à ce niveau-ci que la notion de récit revient si fortement. Car l'Église est le peuple dans le temps eschatologique, c'est-à-dire ce temps formé par Dieu lui-même, ce temps du nouvel éon ouvert par la mort et la résurrection du Christ, par lequel Dieu donne une histoire au monde. Or, pour Hauerwas, le monde appelle l'Église s'il ne veut pas se réduire à une réalité anhistorique, ce sont des « concepts relationnels – inintelligibles l'un sans l'autre⁴⁹. » Pour reprendre les catégories de Luther, l'ordre de la création appelle l'ordre de rédemption, et le lien entre les deux ordres est assuré par le témoignage de l'Église vivant au milieu du monde comme le peuple de cette histoire de salut, comme témoin de l'œuvre de Dieu, c'est-à-dire incarnant dans sa vie et ses pratiques « l'histoire du monde comme créé et sauvé par Dieu⁵⁰. »

La visibilité du témoignage de l'Église au milieu du monde n'appelle donc pas son retrait. Mais pour Hauerwas, la seule alternative au retrait ne peut être celle de la simple « responsabilité » à l'égard du monde selon la logique constantinienne. Car la « responsabilité » a souvent été perçue comme la nécessité d'adresser au monde un langage éthique acceptable par tous.

La distinction entre l'Église et le monde est rendue nécessaire par la différence radicale existant au niveau théologique entre le règne du Christ et la forme de ce monde. Le monde, dans la pensée de Hauerwas est d'abord perçu selon son caractère peccamineux de refus de Dieu. Il suit en cela la vision de Yoder qui introduit fortement cette dualité entre l'Église portant en elle le règne du Christ et le monde refusant encore de se soumettre à la Seigneurie du Christ. Si bien que Hauerwas affirme que « le chrétien doit apprendre à regarder la société dans son ensemble comme l'institutionnalisation structurée de l'incroyance et du péché structuré⁵¹. » La tâche sociale de l'Église consiste alors en un témoignage suffisant pour « appeler le monde à revenir de son étrangeté par

⁴⁹ *RP*, p. 184.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 53.

⁵¹ *VV*, p. 206.

rapport à Dieu⁵². » Le monde est identifié à l'ancien éon que la réalité de rédemption est venue renverser. Le nouvel éon est incarné dans les pratiques distinctives de l'Église qui signifie au monde la nécessité de se laisser rejoindre par le règne du Christ dirigeant l'humanité entière vers le Royaume de son Père.

La question que pose une telle conception est bien sûr le dualisme qu'elle introduit entre l'Église et le monde, comme deux récits distincts. Reprenant le fil de notre réflexion sur la narrativité de Hauerwas, nous nous interrogeons alors sur le fait que le récit du monde puisse être aussi distinct du récit de Dieu dont l'Église est à la fois le sujet et l'objet. Hauerwas, nous le voyons a été amené à atténuer un tel dualisme, en affirmant que « l'Église apprend aussi ce qu'elle devrait être de la part du monde⁵³. » Cependant, nous n'avons pas encore perçu comment Hauerwas se défend de faire du métarécit de la révélation un récit hégémonique, si ce n'est en affirmant sa nécessaire contingence et sa vérification dans les pratiques accordées à ce récit au sein de l'Église. Ce qui se joue de décisif dans l'œuvre de Hauerwas, et qui correspond au débat post-luthérien que nous avons essayé de décrire à partir de Bonhoeffer, c'est la tentative de réconciliation de l'unique narration de l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu. La question reste de savoir si la narration de l'œuvre créatrice est suffisamment prise en compte et comment elle l'est dans l'écoute de l'œuvre de Dieu dans sa création à travers l'autonomie du temporel.

Mais loin de promouvoir une politique de retrait du monde, Hauerwas affirme que l'Église est le lieu d'un discernement éclairé sur le monde. Si l'Église offre une alternative contre-culturelle, c'est à partir d'une critique de la culture, en particulier dans son versant libéral. Pour Hauerwas, le propre du projet libéral désigne « l'essai de produire des gens qui croient qu'ils ne devraient avoir aucune autre histoire que celle qu'ils ont choisie quand ils n'en avaient pas⁵⁴. » C'est à l'encontre de cette politique de sujets sans histoire, que la communauté politique que constitue l'Église est une alternative, en ce qu'elle

⁵² Ibid.

⁵³ CC, p. 74, note 8.

⁵⁴ Stanley HAUERWAS, « Contre le sujet libéral sans histoire, une Église qui a du temps, établir des liens, un essai pour me comprendre moi-même », in Denis MÜLLER, Michael SHERWIN, Nathalie MAILLARD, Craig Steven TITUS, *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 49.

inscrit l'identité de sujets en relation à une histoire qui les façonne toujours plus chaque jour, et qui les façonne dans des pratiques résultant de l'incorporation du récit dans le corps social qu'est l'Église.

5.2. La lecture du libéralisme par Hauerwas

L'ecclésiologie de Stanley Hauerwas est une ecclésiologie en contexte en ce qu'elle est une réflexion sur la place de l'Église et la pertinence de son témoignage, à partir d'une conception théologique de sa nature et de sa mission, mais au regard du contexte des démocraties libérales contemporaines.

Si Hauerwas parle de stratégie pour envisager la tâche sociale et politique de l'Église, c'est aussi parce qu'il entend décrire la stratégie sociale et politique portée par une partie influente du libéralisme politique contemporain. D'ailleurs, la première tâche sociale de l'Église consiste en un apprentissage pour ses membres d'un discernement de cette stratégie du libéralisme pour s'assurer d'être véritablement une alternative à son modèle politique.

Nous sommes toujours à la recherche de la manière dont Hauerwas conçoit l'inscription ecclésiale de cette première tâche sociale de l'Église, tâche de description et de discernement, qui nous paraît en effet décisive. Nous essaierons de discerner justement ce type de pratiques ecclésiales dans le prochain chapitre consacré à la conception théologique du témoignage chez Hauerwas.

5.2.1. Hauerwas et la conception Rawlsienne du libéralisme politique

Les critiques de Hauerwas associent bien souvent sa lecture du libéralisme politique avec ce que certains conçoivent comme une stratégie du retrait. Nous pensons,

à la suite notamment d'Arne Rasmusson, qu'une telle stratégie du retrait n'est pas ce qui peut qualifier la conception du rapport Église-monde chez Hauerwas. Au contraire, Hauerwas entend remettre en cause le retrait imposé par la stratégie libérale aux traditions particulières au sein de l'espace public.

Si Hauerwas propose que l'Église se situe comme une alternative, ce n'est pas une simple alternative par rapport au monde en général, mais plutôt par rapport à une certaine conception de la société incarnée par le libéralisme politique contemporain. La proposition théologique de Hauerwas est donc fortement dépendante du type de lecture qu'il a de cette théorie libérale dont nous avons pu noter précédemment que son représentant le plus emblématique était John Rawls qui publie son ouvrage majeur en 1971, année décisive comme nous l'avons noté précédemment, dans la carrière théologique de Stanley Hauerwas, puisque c'est la période de rencontre des deux influences décisives de la pensée de Hauerwas, à savoir Alasdair MacIntyre et John Howard Yoder. Dans son essai de 1971 John Rawls développe alors une nouvelle épistémologie libérale à partir d'une critique des paradigmes dominants du libéralisme, celui de l'utilitarisme et du « nouveau » libéralisme privilégiant tous les deux la maximisation du bien-être et l'auto-régulation du principe de justice. Rawls remet en cause cette conception d'une auto-régulation de la justice sociale pour envisager un accord de type procédural comme renouveau de la notion de « contrat social ».

Il nous faut essayer de percevoir plus clairement la lecture que fait Hauerwas de la pensée libérale pour envisager la vocation spécifique de l'Église à être témoin du royaume de Dieu au milieu du monde comme proposition d'un modèle alternatif à la conception libérale du lien social. Hauerwas a eu l'occasion de répondre à la critique de son analyse du libéralisme politique, à savoir qu'elle semblait peu précise, en répondant que le libéralisme en lui-même est un phénomène mouvant, ou encore un « phénomène historique ambigu possédant de multiples facettes⁵⁵ » quand il est observé, au moins dans la société américaine. Il se risque tout de même à une qualification de sa compréhension du libéralisme en ces termes :

⁵⁵ CC, p. 78.

En termes généraux, je comprends le libéralisme comme étant ce mouvement provenant du projet des Lumières cherchant à libérer les peuples des chaînes de leur particularité historique au nom de la liberté. En tant que position épistémologique, le libéralisme est la tentative de défendre un fondationalisme afin de libérer la raison du déterminisme des traditions particulières. Politiquement, le libéralisme fait de l'individu l'unité suprême de la société, et envisage sa tâche politique comme une sécurisation de la coopération entre des unités arbitraires de désir. Bien qu'il n'y ait pas de conséquence logique entre ces formes de libéralisme, je pense qu'on peut dire qu'elles sont toujours en interrelation⁵⁶.

Depuis le début de ce travail, nous cherchons à élucider ecclésiologiquement une position épistémologique, celle de l'Église au cœur du monde contemporain des démocraties libérales. Nous souhaitons donc être très attentifs à la manière dont le libéralisme lui-même est envisagé comme position épistémologique. Nous nous limiterons à l'analyse de ce versant épistémologique, et sa confrontation à l'épistémologie narrative déployée précédemment, sans envisager les conséquences politiques dans le mode de gouvernement des démocraties libérales.

5.2.1.1. Critique de la « position originelle » de Rawls

La question qui se pose inévitablement à la lecture de Hauerwas est de savoir de quel libéralisme politique il parle. Lorsqu'il le décrit en termes généraux, on perçoit bien que le libéralisme est identifié au projet moderne issu des Lumières. Il l'utilise à priori dans un sens plus large que celui que l'on conçoit en Europe en opposition au socialisme. Il le caractérise comme la principale théorie politique de la modernité articulant l'importance de l'émancipation de l'individu à l'égard du déterminisme des traditions particulières avec le rôle prépondérant de l'État comme régulateur bureaucratique des intérêts en jeu dans la société.

⁵⁶ AN, p. 18.

Hauerwas part de l'hypothèse qu'un mode de gouvernement réduit à être un gestionnaire bureaucratique des intérêts divergents au sein de la société n'est pas viable. Sa viabilité suppose un peuple vertueux. Ce qui ne veut pas dire qu'un certain versant du libéralisme abandonne le langage des vertus dans l'espace public⁵⁷. Cependant, selon cette conception libérale, ces vertus ne doivent pas être dépendantes de traditions particulières comme dans la conception d'Alasdair MacIntyre. Elles doivent être immédiatement reconnues comme communes au sein de l'espace public et cela d'un point de vue purement raisonnable. Au contraire, pour Hauerwas, à la suite de MacIntyre, le comportement d'un agent vertueux est de l'ordre de la formation de son caractère au sein d'une communauté à l'histoire et à la tradition particulière partagée.

La critique fondamentale de l'épistémologie libérale que Hauerwas pose quand il pense à John Rawls comme son meilleur représentant, est justement la construction d'un sujet moral libéré de son histoire. Hauerwas part de la « position originelle » de Rawls pour critiquer le caractère anhistorique de la théorie politique libérale, « le soi [étant] affranchi de son histoire et laissé simplement à ses préférences et ses opinions personnelles⁵⁸. »

Il est intéressant de situer à nouveau Rawls et Hauerwas dans leur contexte historique. Ils ont pour point commun fondamental d'avoir construit leur position théologique ou politique dans un contexte similaire. Ce contexte est celui que nous avons décrit dans la première partie, à savoir celui de la contestation d'un certain modèle libéral de la fin des années 1960 aux États-Unis ne garantissant pas une redistribution équitable des biens ou générant des inégalités et des discriminations au sein de la population. Ce fut aussi le contexte de la contestation étudiante par rapport à un certain modèle consumériste de la société. Le mouvement des droits civiques ou la contestation à l'égard de la guerre du Vietnam a également fondamentalement marqué les deux hommes dans leur position intellectuelle. Mais leur réponse à ces mouvements fut foncièrement

⁵⁷ Cf. Peter BERKOWITZ, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Rawls parle lui-aussi des vertus politiques souhaitables pour assurer le consensus démocratique ; ce sont les vertus de civilité, de tolérance, de modération et de sens de l'équité (Cf. John Rawls, *Théorie de la justice*, Éditions Points, 2009, p. 247-271).

⁵⁸ CC, p. 82.

différente. C'est cette différence épistémologique fondamentale qui, nous le pensons, nous aide à penser la position théologique ecclésiocentrée et narrative de Hauerwas.

Hauerwas va critiquer la « position originelle » de Rawls pour la première fois dans *A Community of Character*. Nous rappelons brièvement que la « position originelle » correspond à la métaphore du voile d'ignorance⁵⁹. Selon cette métaphore, les individus entrent dans l'espace public, défini comme le lieu de délibération commune et raisonnable des principes de justice à mettre en œuvre dans la société démocratique, à partir d'une position impartiale par rapport à toutes les traditions et les histoires particulières qui les ont façonnées jusqu'à présent. Ce sont les mêmes critères qui doivent informer le désir de justice de tous les citoyens et ces critères sont disponibles avant tout dans l'espace public et non dans des communautés d'appartenance spécifique. Ce qui marque cette « position originelle » c'est la notion de réciprocité qui fait que chaque citoyen peut se mettre à la place de l'autre, de ses aspirations et de ses besoins. La notion de justice s'affranchit d'une vision transcendante du bien et du vrai pour être du domaine de la raison pratique et instrumentale partagée au sein de l'espace public.

Au long de notre analyse de la pensée de Hauerwas, nous avons acquis cette conviction que le problème épistémologique fondamental de la question du lien social et de la place de l'Église concerne le type de rationalité mis en œuvre pour la construction de ce lien social. Nous avons montré précédemment que c'est une rationalité narrative et symbolique qui est le ciment de la construction de l'Église comme communauté pour Hauerwas. Cette conception de la construction du lien social entre alors en conflit avec une conception instrumentale et procédurale de la raison comme ciment de la construction démocratique de la société. La question se pose alors de l'articulation de ces deux types de rationalité au sein d'un espace public pluraliste. Le narratif et le symbolique étant alors relégué au stade de l'infra-rationnel.

⁵⁹ John RAWLS, *Théorie de la justice, op.cit.*, p. 44-48.

Hauerwas prend l'exemple de la position des noirs américains dans la société états-unienne pour illustrer sa critique du caractère anhistorique de la construction du lien social dans l'espace public selon la pensée de Rawls. Il évoque le fait que l'histoire de la souffrance des noirs américains « pourrait et devrait être reconnue comme une ressource politique de valeur⁶⁰ » pour l'ensemble de la société américaine en estimant comme décisif pour le lien social le fait que les blancs aux États-Unis puissent s'approprier cette histoire comme faisant partie de leur propre histoire⁶¹.

Un tel libéralisme politique semble « nier la contingence qui réside au cœur de la politique⁶². » Rawls a eu l'occasion de revenir bien plus tard sur sa « position originelle » comme impartialité, dans son autre ouvrage majeur qu'est le *libéralisme politique*. Dans cet ouvrage, Rawls ne nie pas qu'il puisse y avoir des traditions particulières qui puissent informer la manière dont le citoyen entre dans l'espace public. Rawls parle alors de doctrines « compréhensives »⁶³. Mais pour qu'une doctrine « compréhensive » puisse trouver sa place dans le processus de délibération collective sur la justice, elle doit avoir acquis un caractère « raisonnable » ayant dépassé sa prétention à la vérité. C'est bien ce passage du narratif au raisonnable qui est le point de contradiction fondamentale entre la position de Hauerwas et celle de Rawls. Car, comme nous l'avons vu précédemment, le narratif met en œuvre une rationalité autour de la notion d'intrigue qui n'est pas sans pertinence sur la manière dont l'agent moral va se situer socialement.

Une telle conception des doctrines « compréhensives » vient largement informer de nos jours le type de place qu'ont les traditions religieuses dans l'espace public au sein des démocraties libérales. Cette conception est de l'ordre d'une dichotomie entre une sphère publique, conçue comme un espace raisonnable et promouvant l'autonomie du

⁶⁰ CC, p. 83.

⁶¹ Hauerwas est ici en phase avec la notion d'histoire partagée développée par H.R. Niebuhr. Cf. Helmut Richard NIEBUHR, *The Meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1960, p. 114-132.

⁶² Stanley HAUERWAS, « Democratic Time. Lessons Learned from Yoder and Wollin », *Cross Currents* 55/4 (2006), p. 545.

⁶³ Cf. John RAWLS, *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995, p. 38 : une doctrine est « générale si elle s'applique à une large gamme d'objets et, à la limite, à tous universellement. Elle est compréhensive quand elle inclut les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel comme ceux de l'amitié ou des relations familiales ou associatives, enfin tout ce qui donne forme à notre conduite et, à la limite, à notre vie dans son ensemble ».

sujet, et une sphère privée, conçue comme un espace de traditions particulières et marqué par une hétéronomie. A cet égard, il est intéressant de se rappeler sans cesse que le libéralisme classique de John Locke s'est construit autour du souci de la paix civile à la suite des conflits religieux du XVII^{ème} siècle. Mais comme le constate Hauerwas, « les présupposés épistémologiques qui garantissaient l'engagement libéral pour les droits individuels – la distinction public-privé, les principes de non-nuisance – sont devenus problématiques⁶⁴. » Le pluralisme culturel et religieux des démocraties libérales occidentales est venu remettre au cœur de la pensée théorique libérale la question de la place des doctrines ayant prétention à la vérité dans l'espace public. Rawls ne nie pas cette problématique pluraliste en tant que telle. Mais il ne perçoit que deux solutions possibles dans le cadre des démocraties libérales. La régulation des intérêts divergents par l'État ou, celle qu'il préconise, l'accord raisonnable garanti par une démarche procédurale de conversation au sein de l'espace public. Car Rawls ne se satisfait pas de cette réponse du libéralisme qui consiste à promouvoir le rôle d'un État fort comme arbitre entre des intérêts divergents. Il pense que l'accord raisonnable au sein de l'espace public est supérieur au pouvoir de régulation ou de coercition de l'État par rapport à ces intérêts.

La question que pose Hauerwas à Rawls revient finalement au type d'entrée du citoyen dans l'espace public. Derrière cette question se pose la question du type d'entrée d'un sujet formé par des traditions particulières. Là encore nous retrouvons la théorie morale des vertus selon Hauerwas, pour qui l'agentivité se construit comme la rencontre du récit de sa vie et du récit de la révélation divine dans l'Écriture et la Tradition portée par l'Église. Le problème du libéralisme de Rawls, selon Hauerwas, c'est d'avoir supprimé « la mémoire dans l'intérêt de la coopération⁶⁵ », ou pour le dire autrement, d'éviter la mémoire des traditions particulières pour forger un consensus sur des valeurs raisonnables immédiatement disponibles, comme la tolérance, la réciprocité, l'équité, la non-discrimination. Hauerwas estime, au contraire de Rawls, que la mémoire de l'histoire peut apporter une fécondité au sein de l'espace public. La force des chrétiens, dans cet acte mémoriel, résiderait dans leur capacité à assumer leur histoire à partir de la reconnaissance du caractère peccamineux de l'humanité, ou pour le dire autrement, à

⁶⁴ *AC*, p. 31.

⁶⁵ *PF*, p. 238.

assumer la dimension tragique de l'histoire. C'est ce témoignage que les chrétiens peuvent apporter au monde. La mémoire de l'histoire est toujours en procès de vérité. À cet égard, Hauerwas voit dans l'acte de repentance des évêques de France un exemple de cette acceptation du caractère tragique de l'histoire⁶⁶, et pense que la société états-unienne aurait besoin de ce type d'acte mémoriel concernant la relation des noirs et des blancs aux États-Unis.

5.2.1.2. La place de l'Église dans l'espace public

Pour Hauerwas, il est évident que le désir d'engagement des chrétiens dans la tâche politique ne suffit pas, car cet engagement s'est bien souvent fait selon les termes et les exigences de la stratégie libérale de l'espace public, à savoir un espace de délibération procédurale « raisonnable ». Une telle stratégie a amené les chrétiens à adopter une contre-stratégie apologétique pour rendre crédible les affirmations de la foi et leurs conséquences éthiques dans l'espace public. Ainsi, une telle stratégie nous a fait perdre de vue la tâche politique plus profonde que porte l'Église⁶⁷.

La question fondamentale que pose Hauerwas est celle de la place de la rationalité narrative dans l'espace public. Car Hauerwas voit dans le passage du narratif au « raisonnable », une sorte d'obligation d'apprentissage d'un autre langage, celui d'une politique commune raisonnable fondée sur des principes constitutionnels indépendants des traditions particulières traversant les sociétés démocratiques. Pour le dire autrement, il ne croit pas à l'existence d'un langage politique neutre indépendant des langages particuliers de chaque tradition.

La question reste de savoir comment se construit le lien social dans un contexte de pluralisme religieux, moral et philosophique. Sachant, comme nous l'avons vu, selon la conception de MacIntyre renforcée par la lecture des jeux de langage de Wittgenstein,

⁶⁶ *BH*, p. 151-152.

⁶⁷ Cf. *CC*, p. 73.

que nous faisons face à une forme d'incommensurabilité entre les traditions particulières. Comment peuvent-elles alors entrer en dialogue si ce n'est par leur capacité à entrer dans un espace commun de dialogue raisonnable ?

Hauerwas pense que la guerre du Vietnam fut un moment paradigmatique de cette difficulté à construire le lien social uniquement sur la base d'un discours neutre au sein de l'espace public. Le conflit que cette guerre a généré à l'intérieur de la société états-unienne est pour lui lié au fait qu'une conversation n'a pas pu être soutenue à cause de cette difficulté à intégrer les différences au nom d'une fausse idée du pluralisme comme recherche d'un consensus neutre.

L'Église a une tâche particulière dans une société devant assumer une histoire partagée à travers la multiplicité des récits individuels et collectifs composant une nation. Cette tâche est celle de témoigner de l'aspect tragique de cette histoire, le péché étant présent dans cette histoire, mais la réconciliation toujours possible. L'Église se pose comme communauté politique alternative par sa capacité à générer en son sein une conversation continue à propos de la tradition façonnant la vie de ses membres.

Hauerwas pourrait nous inviter à sortir de cette alternative entre les communautariens, dont MacIntyre est certainement un des principaux chefs de file, et les libéraux dont Rawls est une figure emblématique. S'agit-il simplement de laisser les traditions particulières s'exprimer et entrer en conversation dans l'espace public ? Ou bien s'agit-il de découvrir un langage neutre et universel au-delà même des traditions particulières comme base d'une rationalité publique ? La question se pose de savoir comment une tradition particulière se ressaisit de sa tradition propre en contexte pluraliste. Elle semble se ressaisir de sa tradition propre au regard de la manière dont d'autres traditions viennent interroger l'interprétation continue de sa tradition propre.

Loin d'encourager un retrait de la société, il apparaît à certains moments que Hauerwas estime que le récit chrétien devient « une histoire maîtresse soutenant une

république qui n'a officiellement aucune histoire maîtresse⁶⁸. » C'est le type de soutien procuré par cette histoire maîtresse, dont nous avons vu qu'elle est une histoire dont l'universalité est médiatisée par la contingence du rapport entre le Christ et l'Église qui incorpore le Royaume annoncé en Jésus-Christ, qui est en jeu dans une juste compréhension de la tâche sociale et politique de l'Église. Il nous faut donc essayer de saisir un peu plus profondément ce qui se cache derrière le terme « alternatif » pour parler de l'Église comme communauté politique alternative.

5.2.1.3. Particularité de la foi chrétienne et pluralisme culturel

Hauerwas entend se confronter à la question pluraliste à partir même de la particularité de l'incarnation. Cette particularité de l'incarnation accueillie et incorporée dans la vie de la communauté chrétienne ne fait pas pour autant de cette dernière un ghetto. En cela, l'influence de Yoder fut encore décisive. Yoder analyse les différentes options qui s'ouvrent au croyant d'un récit particulier lorsqu'il se trouve en contexte pluraliste⁶⁹. Ces options vont de la fidélité à une vérité particulière, en prenant en compte le fait que les conditions de cette fidélité ne sont pas les mêmes en contexte majoritaire qu'en contexte pluraliste⁷⁰, à l'adaptation à un métalangage neutre, en passant par d'autres postures comme celle de la stratégie apologétique décrite précédemment. Yoder montre que la question n'est pas nouvelle et qu'elle se pose au commencement de la vie de l'Église. La révélation de Jésus-Christ constitue une affirmation particulière au regard du pluralisme du monde romain hellénistique. Dans un tel contexte, la question semblait a priori de savoir si le judaïsme messianique devait ajuster ses concepts au monde hellénistique ou pas. Mais Yoder comme Hauerwas pense que la question ne doit pas se poser ainsi. Il ne s'agit pas de savoir s'il faut adapter les concepts au monde culturel majoritaire, mais plutôt *comment* rendre pertinent le message évangélique dans la culture pluraliste. Et ce *comment* ne peut pas être un simple ajustement ou une traduction des concepts pour les rendre raisonnables et acceptables par tous, puisque ce serait diluer la

⁶⁸ BH, p. 33.

⁶⁹ John Howard YODER, *The Priestly Kingdom*, op. cit., p. 47-60.

⁷⁰ Il ne suffit plus aujourd'hui de dire : « je crois cela parce que l'on me l'a appris ». Il s'agira de vérifier la pertinence de ce que l'on croit au regard du spectre plus large des autres particularités avec lesquelles l'individu est nécessairement en contact en contexte pluraliste.

particularité dans un métalangage neutre. Il s'agit plutôt de savoir comment dire que « Jésus est Seigneur » dans le langage pluraliste, d'où la nécessité, selon Yoder, d'une « grammaire interculturelle transformationnelle » (*interworld transformational grammar*)⁷¹. Mais cette expression apparaît dans la pensée de Yoder sans que celle-ci ne soit réellement approfondie. D'ailleurs, il envisage cette grammaire interculturelle, semble-t-il, uniquement dans le sens d'une transformation que le monde aurait à opérer « si la collision du message de Jésus avec notre monde pluraliste et relativiste [devait] mener à une reconfiguration de la structure du monde, plutôt qu'à rendre Jésus optionnel ou insipide⁷². »

Hauerwas et Yoder s'éloignent un moment de la conception d'une incommensurabilité radicale entre les traditions au sein d'un espace public pluraliste pour penser la possibilité d'énoncer le langage de l'Évangile dans cet espace. Et ce d'abord parce que le monde pluraliste n'est pas étranger à la tradition judéo-chrétienne et en est même certainement le produit comme « retombée de la mobilité missionnaire, de l'amour des ennemis, de la relativisation de la souveraineté politique, d'une vision dialogique de l'Église, d'une vision charismatique des nombreux membres de l'Église, du désaveu de l'empire et de la théocratie⁷³. »

Toutefois ils n'envisagent pas, dans l'autre sens, la manière dont le message évangélique est affecté par la cohabitation permanente avec d'autres traditions particulières au sein de l'espace public. Encore une fois, leur démarche est apologétique au sens antique de ce terme. Ils choisissent de résister à une stratégie de traduction de la foi chrétienne en des termes raisonnablement acceptables au sein de l'espace public pour discerner la manière dont le récit particulier de la révélation chrétienne peut consister dans le témoignage de la Seigneurie du Christ sur les puissances.

⁷¹ John Howard YODER, *The Priestly Kingdom*, op. cit., p. 56.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, p. 60.

Nous le voyons bien aujourd'hui, un contexte décrit comme post-séculier vient interroger la manière dont les traditions narratives et symboliques religieuses peuvent trouver place dans un espace public raisonnable.

5.3. La place des traditions narratives et symboliques dans un âge postséculier

La critique du libéralisme par Hauerwas s'inscrit pleinement dans la remise en cause plus large du modèle séculier des démocraties libérales, si bien que nous pouvons parler maintenant de l'entrée dans un nouvel âge traduit par le terme de « post-sécularité⁷⁴ ». Si Habermas semble discerner une différence fondamentale entre la post-sécularité européenne et la post-sécularité états-unienne, du fait de la présence religieuse permanente des Églises aux États-Unis, il n'en reste pas moins que l'analyse libérale du modèle pluraliste de l'espace public, depuis Rawls, est au cœur de la notion de post-sécularité. Hauerwas inscrit sa réflexion au sein d'une telle interrogation.

5.3.1. L'interrogation « postséculière » du modèle libéral de l'espace public

Nous suivons ici l'analyse de Jean-Marc Ferry qui, à la suite d'Habermas, depuis *les grammaires de l'intelligence*⁷⁵ jusqu'à *Raison et Foi*⁷⁶ engage une critique du

⁷⁴ Nous choisissons comme définition de la société « post-séculière », celle que propose Jean-Marc Ferry, dans la continuité de la réflexion d'Habermas. Cf. Jean-Marc FERRY, *La Raison et la Foi*, Paris, Pocket, 2016, p. 49 : « On dira "*post-séculière*" une société qui, sur une base séculière, engage un dépassement du caractère privé de la religion en direction d'une société radicalement ouverte ». Cf. Jürgen HABERMAS, « Qu'est-ce qu'une société « post-séculière » ? », *Le Débat*, 152/5 (2008), p. 4-15. Habermas distingue trois phénomènes associés à la post-sécularité : 1/ La perte de la certitude d'une causalité entre avancée dans la modernité et perte de la signification personnelle et publique de la religion ; 2/ le renforcement de la place des groupes religieux comme communautés d'interprétation du sens de la vie publique alors que la sécularité semblait aller de pair avec un renforcement de la dimension privée de la vie religieuse ; 3/ l'impact de l'immigration sur l'accueil dans des pays sécularisés de communautés religieuses à forte vitalité, provoquant en écho un renforcement des communautés autochtones. La notion de post-sécularité vient interroger le rapport entre le droit positif à la liberté religieuse et la nécessité d'un accord raisonnable dans un monde aux visions du bien différenciées. Elle vient questionner les bases sur lesquelles le paradigme libéral semblait être parvenu à un consensus qui s'avère au final provisoire.

⁷⁵ Cf. Jean-Marc FERRY, *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004.

⁷⁶ Cf. Jean-Marc FERRY, *Raison et Foi*, *op. cit.*

consensus raisonnable de John Rawls pour proposer un autre modèle de conversation dans l'espace public, celui du *consensus par confrontation*. La question que pose Ferry est bien celle de l'accès dans l'espace public à des registres de discours « qui ne se limitent pas au style de l'argumentation juridique⁷⁷. » Il s'agirait d'ouvrir la raison publique à des discours narratifs, des récits de vie individuels et communautaires, des grammaires symboliques. Il s'agit de reconnaître dans ces traditions sous-jacentes à la raison publique une capacité de production de sens fournissant par ailleurs « une adhésion solide aux principes de justice politique⁷⁸. » La contrepartie de cette ouverture de la raison publique aux traditions narratives particulières est la mise à l'épreuve de ces dernières, épreuve de leur capacité à entrer dans une société ouverte.

Hauerwas estimerait certainement qu'une telle conception de la post-sécularité entraîne pour les traditions particulières une obligation de traduction de leur langage propre en un langage acceptable pour le récit libéral. C'est d'ailleurs ce que semble suggérer Habermas quand il affirme que « la séparation de l'Église et de l'État, requiert entre ces deux sphères la présence d'un filtre, qui ne laisse que des contributions "traduites", c'est-à-dire séculières, sortir de la confusion babylonienne des voix dans l'espace public et accéder aux ordres du jour des institutions étatiques⁷⁹. » Une telle traduction chez Hauerwas ramènerait la tradition chrétienne à son projet d'apologétique moderne visant à rendre accordable les convictions chrétiennes dans un espace public libéral.

La question fondamentale est certainement celle qu'a posée Marcel Gauchet dans son analyse du phénomène post-séculier, entre autonomie de l'espace public et hétéronomie des traditions religieuses. Les démocraties libérales se sont construites sur la base d'une conquête de l'autonomie du politique par rapport aux traditions hétéronomes à prétention normative, si bien que la gouvernance démocratique « demande

⁷⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁹ Jürgen HABERMAS, « Qu'est-ce qu'une société "postséculière"? », *op.cit.*, p. 14.

simplement aux croyants de réserver leurs espérances individuelles de salut pour l'autre monde et d'accepter de jouer le jeu coopératif de l'autonomie en ce monde⁸⁰. »

Hauerwas, de son côté, estime que l'hétéronomie que porte la tradition chrétienne n'a pas en soi une revendication normative pour l'espace public, comme ce fut le cas au cours de toute la période constantinienne. Mais l'Église apporte plus que des critères normatifs du lien social, elle façonne le caractère de ses membres, à travers l'incorporation dans sa vie du récit de Jésus Christ, et c'est en façonnant des agents moraux qu'elle participe à l'éthos de la société plus globale, alors que, de son côté, la politique libérale n'a pas le souci du façonnement d'un caractère vertueux nécessaire à la vie en société, pensant qu'un « régime juste est possible sans que le peuple soit juste⁸¹. »

Il reste que si Hauerwas critique le modèle de conversation dans l'espace public porté par le modèle libéral, il ne semble pas proposer un modèle alternatif de cette conversation au sein de l'espace public. Il se restreint à un modèle de conversation interne à l'Église qui en soi devrait être exemplaire pour le type de rapports sociaux au sein de sociétés pluralistes. Nous essaierons de voir comment Hauerwas envisage une telle gestion du pluralisme à l'intérieur du corps social qu'est l'Église.

5.3.2. L'Église comme alternative politique à la stratégie libérale

Il nous faut désormais voir comment Hauerwas pense l'alternative politique à la stratégie libérale qu'il critique, celle d'un sujet sans histoire au sein de l'espace public. L'alternative politique est de l'ordre de la dimension fondamentalement politique du salut chrétien⁸². Cette alternative politique est d'abord portée et incarnée par des pratiques ecclésiales qui font signe. Pour Hauerwas, une telle alternative politique ne suppose pas une expression publique, ce qui risquerait d'ailleurs d'enfermer l'Église dans la position

⁸⁰ Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 78.

⁸¹ CC, p. 73.

⁸² Cf. AC, p. 23-44.

d'un groupe d'intérêt parmi d'autres et de relativiser la valeur universelle du salut. Hauerwas pense qu'il nous faut revenir à la compréhension pré-constantinienne du témoignage de l'Église au milieu du monde. Avant Constantin, l'expression politique du salut chrétien était contestée voire réprimée mais l'Église vivait dans l'assurance de la victoire du Christ sur les puissances de ce monde. La question était de savoir comment l'Église incarnait cette conviction dans un témoignage parlant pour le monde, un témoignage qui ne soit pas lié à un pouvoir direct sur les affaires politiques temporelles. La quête de Hauerwas consiste à trouver une pertinence sociale de la séparation de l'Église avec le monde qui ne soit pas en même temps un retrait du monde, mais qui soit de l'ordre d'un témoignage alternatif⁸³. La ligne de crête, nous le voyons est particulièrement ténue, ce qui nous amène à comprendre les critiques nombreuses dont il a fait l'objet.

La question grammaticale est au cœur de cette conception de l'Église comme alternative par rapport à la société libérale. Car la communauté chrétienne est porteuse d'une grammaire propre et distincte, grammaire qui correspond à la mise en pratique, au sein de la communauté, du langage de la révélation de Dieu en Jésus Christ. De son côté l'État libéral porte en son sein une grammaire propre, même si cette grammaire est le fruit d'un consensus au sein de l'espace public. Il y a comme un rôle de discernement au sein de la communauté pour aider les membres de l'Église à comprendre leur propre langage et le langage de l'État, qui n'est en général pas le leur. C'est en discernant cette différence que les chrétiens sont rendus aptes à agir dans le monde de manière accordée à leur propre récit, si bien que « l'Église existe pour exprimer cette différence, pour montrer le monde à lui-même⁸⁴. » L'Église, par son témoignage alternatif, révèle au monde ce qu'il est comme ce qui n'a pas encore pleinement accueilli en son sein l'acte rédempteur de Dieu.

À l'époque pré-constantinienne, l'Église se posait alors dans le monde comme une cité alternative. Ce qui ne veut pas dire pour autant une confusion entre l'Église et la cité céleste, pour reprendre la terminologie augustinienne. Hauerwas suit la réflexion de

⁸³ CC, p. 1 : « si l'Église se doit de servir notre société libérale et toute société, il est crucial pour les chrétiens de retrouver un sens approprié de la séparation de la société ».

⁸⁴ Herbert MCCABE, *Law, Love and Language*, Londres-New-York, Continuum, 2003, p. 142.

Rowan Williams qui estime que loin d'offrir une conception dualiste du domaine public et du domaine privé, Augustin s'attache à une redéfinition du public lui-même⁸⁵. L'Église est alors une *polis* alternative qui fait signe en étant « ce que le monde est appelé à être ultimement⁸⁶. » Elle est comme une micro-société alternative, qui incarne en son sein des pratiques vertueuses qui doivent être un signe pour le monde.

On pourrait se demander si, en face d'une conception de plus en plus procédurale de la politique, Hauerwas n'a pas accentué une conception utopique de la politique. Car la question est posée à Hauerwas de la capacité du récit chrétien particulier d'entrer en conversation avec la raison publique procédurale et argumentative sur un autre registre que ce qu'il décrit comme une stratégie apologétique de la théologie⁸⁷. Il nous reste alors à analyser la manière dont Hauerwas conçoit le témoignage de la communauté alternative que constitue l'Église. Car il s'agit pour Hauerwas de « témoigner du gouvernement de Dieu à travers l'Église sans gouverner⁸⁸ ». L'Église fait signe pour le monde dans la manière d'incorporer dans ses pratiques le récit au sein duquel des vies prennent sens et des caractères formés et accordés au caractère du Dieu de la révélation. Il nous faut alors entrer dans ce que nous pouvons considérer chez Hauerwas comme une théologie du témoignage qui constitue comme une qualification de la sacramentalité dans sa dimension politique.

Conclusion

Nous remettons en cause l'idée commune selon laquelle Hauerwas encouragerait un retrait de l'Église vis-à-vis du monde à partir de ses propres critiques des typologies Église-monde actives en théologie contemporaine. La critique de ces typologies va de

⁸⁵ Cf. Rowan WILLIAMS, « Politics and The Soul : A Reading of the City of God », *Miltown Studies* 19/20 (1987), p. 55-72.

⁸⁶ John Howard YODER, *The Priestly Kingdom*, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁷ Jean-Marc Ferry nous aide à percevoir que la place des traditions religieuses particulières dans l'espace public implique un jeu d'interaction réciproque entre une raison narrative et une raison argumentative, y compris et surtout quand il est question de justice. Cf. Jean-Marc FERRY, *Les lumières de la religion. Entretien avec Elodie Maurot*, Paris, Bayard, 2013, p. 69-113.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 43.

pair chez Hauerwas avec la remise en cause d'une logique constantinienne de l'Église au cœur du monde.

Une telle critique du modèle Constantinien, nous le voyons fut opérée assez tôt par Bonhoeffer avec lequel Hauerwas se trouve avoir une grande proximité. Hauerwas pense, à la suite de Bonhoeffer, que l'Église a cette vocation spéciale d'être au milieu sans être au centre. La réflexion de Bonhoeffer rejoint une notion aujourd'hui féconde en théologie, à savoir celle de frontière. Pour Bonhoeffer, si le Christ est au milieu de mon existence, c'est qu'il l'est en tant que frontière, une frontière qui opère le passage d'un Moi ancien à un Moi nouveau. En reconnaissant cette frontière qui passe en lui, l'homme retrouve son véritable milieu⁸⁹. La reconnaissance d'une telle frontière n'est possible que par la rencontre entre le récit évangélique et le récit de ma vie. Mais une telle reconnaissance n'est possible qu'au sein de l'Église qui incorpore dans sa vie le récit évangélique du Royaume, frontière entre le monde ancien et le monde nouveau. Le Christ est jugement du monde ancien et accomplissement du monde nouveau, et c'est en cela qu'il est au milieu.

Hauerwas récuse donc, à la suite de Bonhoeffer, l'idée selon laquelle ce qui est au milieu doit nécessairement être au centre. Le milieu est un milieu caché dont la pleine visibilité est de l'ordre d'une promesse en voie d'accomplissement. Ainsi chez Bonhoeffer, « le sens de l'histoire est englouti par un événement se produisant dans la profondeur cachée de la vie humaine, dans la croix⁹⁰. » Ceci ne veut pas dire pour autant que le témoignage de ce milieu est vain et voué à l'échec car la croix est bien jugement de l'histoire, jugement des puissances de ce monde. L'Église comprise comme milieu caché, c'est l'Église qui, en face de l'État hégémonique propose une alternative à l'hégémonie en se posant comme frontière même de l'État. Encore une fois, cette frontière est rendue visible par l'incorporation d'un récit alternatif au récit hégémonique libéral. L'Église joue donc un grand rôle par rapport à l'État car elle en est sa frontière, lieu du passage d'un monde ancien à un monde nouveau. L'Église est, dans le Christ,

⁸⁹ Dietrich BONHOEFFER, *Qui est et qui était Jésus-Christ – cours de christologie à Berlin – 1933*, trad. fr. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2013, p. 58-63.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 61.

comme signe sacramentel du Royaume, le milieu de l'histoire, mais elle est toujours en même temps sous le jugement du Christ, frontière de l'Église.

L'Église est signe de cette frontière en tant que témoin de l'advenue du monde nouveau en incorporant le récit décisif de la mort et de la résurrection du Christ dans son propre corps. Il nous faut alors prendre en compte les caractéristiques d'un tel témoignage narratif de l'Église au milieu du monde.

CHAPITRE 6.: Visibilité de l'Église et témoignage du Royaume

Stanley Hauerwas n'a de cesse d'essayer d'illustrer dans son œuvre cette phrase qu'il emprunte lui-même au Cardinal Suhard : « être témoin, ce n'est pas faire de la propagande, ni même faire choc : c'est *faire mystère*. C'est vivre de telle façon que la vie soit inexplicable, si Dieu n'existe pas¹. » « Faire mystère » implique un type de visibilité particulier qui renvoie à l'Autre qui se dévoile à travers la vie de ceux qui ont osé l'accueillir.

Hauerwas a cette intuition, quand il décrit comme un programme de recherche et de travail théologique à son entrée à l'université Notre Dame, que George Lindbeck, son professeur de Yale, a su décrire ce que pouvait dire « faire mystère » pour l'Église au sein des démocraties libérales modernes, dès son retour comme observateur au concile Vatican II. Hauerwas le suit pleinement quand il parle d'une vision nouvelle de l'Église, c'est-à-dire une vision eschatologique de la nature et de la mission de l'Église comme peuple pérégrinant dans l'histoire en marche vers le royaume de Dieu. La mission de l'Église qui vit du récit eschatologique, dont le centre est la mort et la résurrection du Christ, est d'être « un témoin concret pour le monde, un signe sacramentel et une anticipation en tout ce qu'il est et fait, pour Christ et son royaume². » Lindbeck ajoute que cette vision nouvelle est « partagée dans ses diverses versions par beaucoup de protestants comme de catholiques, et (...) trouve une expression étendue quoique fragmentaire dans les documents du concile³. » Le chantier d'une nouvelle vision était ouvert, mais il s'agissait alors de déployer cette vision nouvelle pour la théologie.

¹ Emmanuel SUHARD, *Le Prêtre dans la Cité. Lettre Pastorale, carême de l'An de Grâce 1949*, Editions A. Lahure, 1949, p. 49.

² George LINDBECK, *Le catholicisme a-t-il un avenir ? Un point de vue protestant*, Paris, Casterman, 1971, p. 61.

³ *Ibid.*

Hauerwas s'attela à la tâche en décrivant la relation de l'Église avec le récit eschatologique. Il affirme alors que l'Église est le référent du récit chrétien de la Révélation. En tant que référent, il lui fallait alors incorporer ce récit dans toute sa vie pour en être pleinement le signe sacramentel. C'est à partir de l'approfondissement d'une théologie du témoignage que Hauerwas réalisa cette œuvre.

Partir de la catégorie de témoignage pour parler de l'Église comme signe sacramentel du Royaume au milieu du monde nous force à préciser ce que l'on doit entendre plus précisément par une catégorie souvent utilisée dans le milieu catéchétique de l'Église sans que celle-ci soit précisément définie. Or, en anglais, le terme de témoignage relève d'une polysémie intéressante qui nous montre la difficulté de l'utilisation d'un tel terme dans le langage théologique. En effet, si l'on se tourne vers le substantif du terme *witness*, il peut s'agir de la personne qui est témoin ou du contenu du témoignage qui est rapporté. Si l'on se dirige du côté des acceptions du verbe, il peut renvoyer à l'acte d'observer ou à l'acte de témoigner. Cette polysémie a de fortes conséquences quand on envisage son utilisation dans la pensée de Hauerwas. Si on se rapporte au nom, il est clair que la catégorie de témoignage fait référence à la communauté ecclésiale plutôt qu'au croyant individuel, et à la posture morale de cette communauté plutôt qu'au contenu même du message. Si l'on se rapporte au verbe, la catégorie de témoignage fait d'abord référence à l'acte même de témoigner plutôt qu'à celui d'observer contrairement aux nombreuses affirmations du moraliste Hauerwas selon lesquelles toute action juste dépend d'une description juste du contexte où cette action doit prendre place. Cela aura des conséquences décisives sur la manière dont le témoignage du royaume est envisagé. Il ne s'agit pas d'abord d'observer les signes d'avancée du royaume dans le monde, mais plutôt d'incorporer les marques du royaume qui correspondent à la Seigneurie du Christ dans nos vies à travers les pratiques formatrices de l'Église.

Le mérite de Hauerwas est d'avoir mis cette catégorie du témoignage au centre d'une épistémologie théologique dont nous avons essayé de montrer qu'elle était essentiellement narrative et déployait une articulation originale entre *theoria* et *praxis*. En effet, cette catégorie de témoignage se trouve au cœur des *Gifford Lectures* données

par Hauerwas en 2000-2001 à Saint Andrews, ce qui constitue comme une exposition de son programme théologique après des grands noms comme William James, Reinhold Niebuhr ou bien sûr Karl Barth.

Nous souhaitons donc montrer comment Hauerwas nous invite à approfondir et revisiter la catégorie de témoignage en théologie pour qualifier l'être et la mission de l'Église à partir du récit qu'elle incorpore dans sa vie et ses pratiques. Nous verrons donc d'abord comment la catégorie de témoignage entend faire jouer de manière pragmatiste et performative la relation entre récit et Église. C'est bien le type de relation entretenu entre le récit, le témoin et l'Église qui nous intéresse ici⁴.

6.1. Le témoin, le récit et l'Église

Notre parcours historique semble nous ramener souvent au tout début des années 1970, début d'un moment narratif fondamental pour Hauerwas, par le biais de grandes rencontres qui ont façonné profondément sa vie intellectuelle. Nous pourrions évoquer tout autant les rencontres que Hauerwas n'a pas faites et qui auraient pu être si fécondes, et peut-être source d'inflexions par rapport à un ecclésiocentrisme si marqué. Dans ce sens, il se trouve - et Hauerwas n'y fera jamais référence - que Paul Ricœur eut l'occasion d'intervenir sur la notion de témoignage lors d'un colloque organisé en 1972 à partir de son travail sur la philosophie du témoignage dans la pensée de Jean Nabert⁵. Si le témoignage est bien de l'ordre d'un acte de re-narration associé à la rencontre d'un événement, cet acte n'est pas qu'un acte simplement discursif. Il est plutôt de l'ordre d'une manière d'engager sa vie en rapport à l'événement lui-même. Cet engagement du témoin est « le point fixe autour duquel pivote l'éventail du sens⁶ », si bien que nous pouvons éprouver à partir de l'engagement du témoin, non seulement la vérité de son témoignage, mais également la vérité de l'événement pour lequel il engage sa vie.

⁴ Pour une étude plus générale de la notion de témoignage chez Hauerwas, voir Arian W. BAAN, *The Necessity of Witness. Stanley Hauerwas's Contribution to Systematic Theology*, Eugene, Pickwick, 2015.

⁵ Paul RICŒUR, « l'herméneutique du témoignage », in Enrico Castelli (ed.), *Le témoignage. Actes du 12^e colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, 5-11 janvier 1972, Paris, Aubier, 1972.*

⁶ *Ibid.*, p. 45.

Hauerwas serait certainement pleinement d'accord avec une telle définition du témoignage à l'exception près, et nous retrouvons là l'opposition entre l'option de Ricœur et celle de Wittgenstein, que le témoignage dépend de la manière dont un individu reçoit ces événements au sein d'une communauté de langage.

Nous verrons à quel point se joue l'influence pragmatiste propre à la théologie de Stanley Hauerwas, influence qu'il admet lors des *Gifford Lectures*. Cette influence en théologie se ramène à trois termes qu'il nous est parfois difficile de traduire : *embodiment*, *enactment*, *performance*.

6.1.1. Le témoignage comme nécessité pour la foi

Parler d'une nécessité du témoignage par rapport à la foi chrétienne, c'est déjà faire une affirmation fondamentale sur le statut de la foi chrétienne, à savoir qu'elle n'est ni auto-référentielle ni auto-justificatrice. Elle a besoin de témoins pour faire preuve de sa crédibilité.

Une telle nécessité est fondée, pour Hauerwas, dans l'acte même de la Création et de la Rédemption. La Création nous indique que l'ordre créé ne l'est pas par nécessité mais qu'il est de l'ordre d'une contingence dans laquelle se trame l'histoire dramatique du rapport du créé au Créateur et au Rédempteur. Nous sommes insérés dans une histoire dramatique avec la capacité, à travers le récit de nos vies, de vérifier la vérité de cette histoire. Hauerwas ne dit pas pour autant que le christianisme fonctionne simplement à partir d'une définition pragmatique de la vérité. Le témoignage des chrétiens se doit d'être le reflet, non pas seulement de vies crédibles moralement, mais d'un monde crédible, le monde selon l'ordre de la Création et de la Rédemption. Leur vie s'insère dans ce monde crédible, non seulement, en montrant par leur vie qui s'y rapporte, la cohérence des événements passés, mais aussi, la réalisation de la promesse du monde à venir par leur

insertion dans un âge nouveau qui est rendu présent, non par la force ou la puissance, mais par le témoignage d'une paix nouvelle qui dépasse les volontés de puissances anciennes. Ce témoignage pacifique dit déjà l'échec des puissances et principautés à vouloir contrôler la marche du monde en dehors de la Seigneurie du Christ.

Le témoignage chrétien ne surplombe donc pas le monde mais il vise à dire la vérité du monde selon Dieu, « le Dieu d'Israël, le même Dieu qui a relevé le Christ d'entre les morts⁷ ». Dit autrement, depuis notre baptême, nous sommes des caractères insérés dans le récit de Dieu. Par l'acceptation même d'avoir un caractère forgé par ce récit, notre vie témoigne de ce que produit ce récit. Même l'échec à accorder nos vies à ce récit peut constituer encore un témoignage car cet échec est mis en vis-à-vis de l'acte de rédemption qui relève l'homme pécheur. Le témoignage porte donc en lui-même la possibilité d'un contre-témoignage qui n'annule pas pour autant la vérité de la chose témoignée dans la mesure où l'événement dont est témoin le baptisé comprend, dans son drame, la possibilité d'une incohérence par rapport au récit de la révélation.

6.1.2. Témoignage, re-narration et engagement du témoin

Hauerwas a cherché à remettre en question la fondation d'une théologie pratique fondée sur l'antécédence du moment pratique par rapport au moment réflexif et argumentatif. Dans le même sens, il remet en cause la simple succession en théologie entre un moment narratif et un moment argumentatif. Le témoignage cherche à articuler ces deux moments et non à ancrer simplement le témoignage dans le temps de l'argumentation. C'est à ce niveau que l'affinité avec Ricœur nous semble si forte lorsqu'il affirme qu'une théologie du témoignage « qui ne soit pas simplement un autre nom pour la théologie de la confession de foi⁸ » puisse être possible. Il montre d'ailleurs qu'est attesté dans le témoignage primitif de l'Église une corrélation fondamentale entre

⁷ Stanley HAUERWAS & Charles PINCHES, « Witness », in Simon OLIVER, Karen KILBY, Thomas O'LOUGHLIN, *Faithful Reading. New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr*, Londres-New York, T&Y Clark, 2012, p. 135.

⁸*Ibid.*, p. 45.

la confession christologique et l'annonce narrative d'un événement central de l'histoire⁹. » En régime chrétien, la re-narration de l'événement central de la foi ne supprime pas la narration première. Bien au contraire, une telle re-narration suppose non seulement un retour permanent à la narration première, mais ce retour se vérifie dans la manière dont le récit est incorporé dans la vie de toute l'Église.

De plus, le témoignage suppose l'engagement du témoin dans son propre témoignage. Car le témoignage ne consiste pas en la communication de « quelque chose » par « quelqu'un », mais il est de l'ordre de « quelqu'un qui se communique lui-même ». C'est à ce niveau que nous voyons pleinement la cohérence entre la théologie morale narrative de Hauerwas et la théologie fondamentale. Au contact du récit chrétien de la révélation le croyant acquiert une identité narrative par l'acquisition et la formation d'un caractère au sein de la communauté narrative qu'est l'Église en ce qu'elle porte en sa vie et ses pratiques ce récit. Ce récit est porté au monde à travers des identités corporatives de ce récit. C'est en se communiquant lui-même comme caractère façonné par le caractère de Dieu que le croyant devient témoin. Son témoignage est indissociablement narratif, argumentatif et éthique.

Dans *Approaching the End*, Hauerwas parle de la manière dont Robert Wilken évoque la conversion de Justin. A la différence des autres philosophes de son temps qui fonctionnent par voie d'argumentation, Justin fait l'expérience que « la Parole de Dieu ne passe pas par l'argument mais par la manière dont des hommes et des femmes portent témoignage de ce qui s'est passé¹⁰. » Hauerwas pense qu'il ne faut pas opposer l'argument et le témoignage, mais les deux se doivent d'être articulés au nom même du type de révélation de Dieu dans l'histoire. Pour Hauerwas le modèle de l'apologie chrétienne primitive devrait être un modèle pour la manière de communiquer le mystère de la foi. Ce modèle ne fonctionnait pas d'abord par voie d'exposition d'arguments, mais sur le constat de la transformation que le mystère de la foi opère sur ceux qui le reçoivent.

⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰ Robert WILKEN, *The Spirit of Early Christian Thought. Seeking the Face of God*, Yale, Yale University Press, 2008, p. 8.

Un autre mot pour parler de l'engagement du témoin est celui d'expérience. L'expérience n'est pas un pré-requis de l'argumentation, mais elle est aussi une vérification postérieure de la mise en discours. Car la vérité du discours se vérifie dans l'authenticité des pratiques qu'elle génère. L'Église est donc le lieu de la *praxis* qui authentifie la cohérence et la vérité de la *theoria*. La vérité de la conviction chrétienne ne dépend pas simplement, comme chez Thomas d'Aquin, de l'adéquation entre le concept et la chose visée, mais elle dépend de la manière dont la chose visée est incorporée dans la vie même du corps ecclésial qui porte cette conviction. L'Église est ainsi le lieu premier du témoignage, en ce qu'elle est le lieu où nous testons la vérité de nos convictions chrétiennes. Par conséquent, s'il y a une preuve de la vérité des convictions chrétiennes dont il s'agit de porter témoignage, cette preuve ne peut résulter que de ses conséquences pratiques plutôt que d'une apologétique fondée uniquement sur la preuve argumentative.

On le voit donc, le témoignage chrétien, comme incorporation ecclésiale de la doctrine, est le lieu même de la vérification de la cohérence et de la vérité de cette doctrine. Si la grammaire chrétienne est le jeu de langage qui rend compte par la vie de l'Église du fait de la révélation, alors ce jeu de langage doit montrer les faits qui le rendent possible. Hauerwas exprime cette incorporation de la doctrine dans la vie ecclésiale de la communauté en faisant référence à plusieurs reprises dans son œuvre à trois termes relatifs à la notion de récit : « embodiment », « enacting » et « performing »

6.1.3. Trois termes fondamentaux d'une théologie du témoignage : « embodiment », « enacting », « performing »

Il nous semble décisif d'entrer dans un travail sémantique autour de l'œuvre de Hauerwas pour y discerner trois termes fondamentaux qui assurent cette articulation conceptuelle entre le récit et le témoin collectif qu'est l'Église. Pour le dire autrement, l'Église est cette communauté narrative qui porte le récit de la Révélation au monde par

trois actions fondamentales qui assurent ce que nous pouvons discerner comme la sacramentalité de l'Église au milieu du monde.

Nous sommes confrontés là à une vraie question de traduction de trois termes décisifs de la pensée de Stanley Hauerwas utilisés comme verbes d'action ou comme substantifs : *embodiment*, *enactment*, *performance*. Il nous faut faire un choix de traduction et justifier ce choix, puis voir la manière dont Hauerwas utilise ces termes dans son œuvre pour décrire le processus d'accueil du récit dans la vie de l'Église et de ses membres pour porter au monde le récit comme témoignage de l'œuvre de Dieu au milieu du monde.

Nous avons choisi de faire ce travail d'étude sémantique uniquement sur la période Notre Dame qui est le cœur de notre corpus d'étude. Mais puisque nous avons déjà parlé de la performance du récit concernant la prédication nous allons uniquement nous concentrer sur les deux premiers termes du témoignage que sont les termes *embodiment* et *enactement*.

6.1.3.1. « Embodiment »

Nous faisons le choix de traduire le terme *embodiment* par celui d'incorporation. Nous pensons que le terme d'incarnation, choisi dans la traduction française de *The Peaceable kingdom* ne rend pas suffisamment compte du processus d'incorporation sociale de la foi à l'intérieur du corps social et politique que constitue l'Église¹¹. Il nous faut préciser alors ce que l'entrée de ce terme dans le langage théologique doit à l'anthropologie contemporaine pour montrer ensuite la manière originale dont Stanley Hauerwas se rapporte à ce terme.

¹¹ Stanley HAUERWAS, *Le Royaume de Paix*, trad.fr. de Pascale-Dominique Nau, Paris, Bayard, 2006. Pour l'édition originale : Stanley HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

Si nous prenons d'abord ce terme d'un point de vue purement anthropologique, il provient de la rencontre entre les théories traditionnelles cognitives et les théories pragmatistes de l'agentivité morale. Les processus mentaux ne se réduisent pas à l'activité cérébrale en tant que telle. La relation du sujet à la chose connue prend en compte le fait que le connaissant est un être corporel et que la connaissance passe par une expérience matérielle. Cette expérience matérielle de la connaissance est elle-même incorporée dans un contexte biologique, psychologique et culturel¹². En anthropologie, on a aussi pensé l'inscription du sujet humain dans le drame social des relations intra-communautaires et inter-communautaires.

Le passage de l'anthropologie à la théologie morale nous a fait travailler chez Hauerwas le rôle de l'inscription sociale de l'agent moral comme décisif. La formation du caractère est déterminée par la vision des images véhiculées dans les récits portés par la communauté, si bien que « la sanctification est la formation du caractère chrétien qui est le résultat de son intention de voir le monde comme sauvé en Jésus Christ¹³. » L'agent moral est celui qui permet que le récit évangélique soit raconté à travers sa vie. La notion d'*embodiment* renvoie littéralement au fait de « caractériser » dans sa propre vie le récit porté par la communauté.

Si Hauerwas met en avant la notion d'incorporation du récit dans la vie du croyant, il applique d'abord ce terme au corps social qu'est l'Église avant le corps individuel de chaque croyant. Hauerwas n'a pas choisi, pour le dire autrement, une approche phénoménologique de la réception du récit chrétien dans la vie des croyants. La notion acquiert chez Hauerwas une connotation sociale et politique décisive. Le croyant est, dans le corps social de l'Église, témoin de la politique alternative du Royaume. Il incorpore le récit de Dieu à travers des pratiques alternatives au sein de ce corps social, des pratiques qui sont des mises en œuvre, ou plutôt des mises en acte du récit de la Révélation.

¹² Francisco J. VARELA, Evan THOMPSON, Eleanor ROSCH, *L'inscription corporelle de l'esprit : sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993.

¹³ *IV*, p. 67.

Ainsi la notion de mise en acte (*enactment*), chez Hauerwas, est un complément essentiel à la notion d'incorporation (*embodiment*), notion devenue trop généraliste en théologie pour qualifier le témoignage chrétien dans le monde.

6.1.3.2. « Enactment »

Hauerwas a repris la plupart des intuitions de ses dix premières années d'enseignement à Notre Dame dans son ouvrage intitulé *Christian Existence Today* publié en 1988. Cet ouvrage constitue en fait une compilation d'articles publiés dans les années 80. L'un de ces articles intitulé « The Church as God's New Language », originellement publié en 1986, soit trois ans après son départ de Notre Dame, revient sur le tournant narratif que nous avons identifié et qui nous semble épistémologiquement central dans la pensée de Stanley Hauerwas. Il y critique la théologie narrative pour y proposer sa propre conception du récit. Il décrit l'articulation fondamentale entre le récit et l'Église de la manière suivante : « [L'Église] est constituée par la Parole et le sacrement, car l'histoire que nous racontons, l'histoire que nous incorporons, ne doit pas seulement être racontée mais aussi mise en acte (*enacted*)¹⁴. »

Le concept d'*enactment* est le fait de donner sens à son environnement, d'y trouver sa place, d'y former la personne que nous sommes dans une histoire, et d'y agir en conformité avec le rôle que nous découvrons au sein de cet environnement. Le récit ne projette pas simplement un monde devant le lecteur, il l'invite à y trouver sa place au sein de sa propre histoire.

Le récit chrétien de la révélation est de l'ordre d'un drame dans lequel le croyant est engagé. Le croyant a un rôle à jouer dans ce drame du récit de la Création et de la Rédemption. Le drame est une manière de concevoir l'histoire comme lieu d'interaction entre des personnes dont les rôles sont façonnés à l'intérieur même de cette interaction. Le caractère se façonne dans l'interaction entre les événements objectifs auxquels il est

¹⁴ *CET*, p. 53.

confronté et leur expérience subjective de ces événements. C'est en ce sens que l'histoire est dramatique, dans la mesure où elle fait jouer la confrontation avec la réalité objective et l'expérience subjective de cette réalité. On peut dire qu'elle devient une histoire théodramatique lorsque l'engagement de l'homme est dirigé et répond à l'activité de Dieu dans le monde par l'action de l'Esprit Saint.

Chez Hauerwas, la notion se précise dans le sens que l'homme a un rôle à jouer dans le récit eschatologique du Royaume. Hauerwas préfère parler de tragédie que de drame¹⁵. La tragédie chez Hauerwas est associée à la relation entre le monde et le récit eschatologique du Royaume. Il y a le monde selon le projet de la Création et de la Rédemption à l'intérieur duquel le croyant se doit de trouver son rôle, par le biais d'un entraînement ecclésial. Et il y a le monde qui ignore ce projet, dans lequel le croyant est parfois inséré. C'est au cœur de cette division tragique que se joue le rôle du témoignage comme incorporation et mise en acte du récit eschatologique du royaume de Dieu.

Il y a comme un problème du monde chez Hauerwas qui est « parfois ennemi, parfois partenaire de l'Église¹⁶. » Il y a surtout un problème fondamental qui fait jouer l'autonomie du créé par rapport au projet divin de la Création et de la Rédemption.

Si l'Église, et non Dieu ou le monde, est le référent du récit chrétien, le problème risque de rendre l'Église auto-justificatrice de ce récit. Quels sont les moyens qu'a l'Église d'éprouver sa fidélité au projet de la Création et de la Rédemption ? Hauerwas semble voir lui-même la tentation pélagienne à l'œuvre dans sa théologie tout en ne parvenant pas à assurer une vocation du monde par rapport à l'Église dans ses propres infidélités au récit du royaume. S'il y a un questionnement possible de l'Église dans sa fidélité, ce questionnement ne peut qu'être interne à l'Église, et non du côté d'une critique du monde à l'égard de l'Église. Hauerwas, dans sa théologie, confère un rôle important à la communion des Églises locales entre elles dans le sens de cette critique d'une Église à l'égard de l'autre.

¹⁵ Cf. *RP*, p. 241-247.

¹⁶ H.R. NIEBUHR, *The Purpose of the Church and Its Ministry*, New York, Harper and Row, 1956, p. 26.

Il nous faut vérifier ce qu'il en est du rôle de l'Esprit par rapport au témoignage et voir comment la vie de l'Esprit agit ou non chez Hauerwas en dehors de la vie de l'Église pour une plus grande fidélité au récit de Dieu.

6.2. Le témoignage comme lieu pneumatologique de la théologie de Hauerwas

Si l'Église est le référent du récit chrétien de la révélation, nous pouvons constater les conséquences de cette concentration ecclésiologique à partir de la question du témoignage. En effet, le témoignage dépend essentiellement de la manière dont des pratiques distinctives sont mises en actes par l'Église à partir de l'incorporation du récit chrétien dans l'Église.

Le problème de la concentration ecclésiologique chez Hauerwas est qu'elle semble faire dépendre l'avancée du Royaume de cette incorporation ecclésiale, excluant des pratiques extra-ecclésiales accordées au projet rédempteur de Dieu. Hauerwas assume pleinement l'ancrage pragmatiste de sa théologie et le fait que la vérité chrétienne dépend de son incorporation ecclésiale, de sa performance et de sa mise en acte. Il affirmera pleinement un tel ancrage dans ses *Gifford Lectures* où il précise ce que veut dire le fait que le christianisme fonctionne selon une définition pragmatique de la vérité¹⁷. Il sent bien à nouveau que cette définition pragmatiste de la vérité risque de faire tomber l'Église dans une dérive pélagienne excluant le travail de la grâce¹⁸. C'est à ce niveau-là qu'il fait jouer le rôle de l'Esprit Saint.

¹⁷ Cf. *WGU*, p. 205-216.

¹⁸ *WGU*, p. 214 : « L'idée selon laquelle les pratiques de la communauté justifient ses croyances peut suggérer le fait que le christianisme fonctionne selon "une définition pragmatique de la vérité", c'est-à-dire que les chrétiens peuvent faire ce qu'ils veulent du monde s'ils travaillent suffisamment dur pour cela. »

La cohérence du récit du Royaume dans sa totalité est organisée autour de la personne du Christ comme *autobasileia*. La doctrine chrétienne est organisée autour des récits qui l'identifient comme Rédempteur et Sauveur. La vie chrétienne fonctionne comme un entraînement ecclésial consistant à former des disciples au cœur de cette histoire du Royaume. La vérité de ces pratiques dépend donc de son accord avec la Vérité ultime qu'est le Christ lui-même. A priori le Christ a le rôle épistémique central dans une doctrine ecclésiale de la sainteté. Nous avons été sanctifiés dans l'œuvre du Christ qui est non seulement une œuvre de justification et en même temps une communication par l'Esprit de la sainteté qui est dans le Christ. Le processus de sanctification dépend bien du travail de l'Esprit Saint dans la vie du croyant pour la conformer à celle du Christ. Hauerwas relie la conformation interne et externe à l'œuvre du Christ par la notion de caractère. Le travail de l'Esprit Saint dans le croyant n'est pas indépendant de l'œuvre de l'Esprit dans l'Église. La sainteté s'opère par la conformation de l'Église à l'œuvre du Christ à travers des pratiques alternatives à celles du monde qui ne connaît pas le Christ. Le caractère du croyant est conformé au caractère de Dieu révélé en Jésus Christ par le biais des pratiques ecclésiales permettant cette conformation.

Mais comment opérer le discernement nécessaire pour savoir si les pratiques ecclésiales sont en accord avec cette Vérité ultime ? C'est à ce niveau-là que joue le rôle épistémique spécifique de l'Esprit Saint. La tradition semble avoir attribué un tel rôle de vérification de la foi chrétienne à l'Esprit Saint¹⁹. Le travail de l'Esprit Saint par rapport à l'attestation de la Vérité chrétienne n'est pas « de persuader en ajoutant quelque chose à la totalité de la croyance, en nous donnant des raisons ou des évidences que nous n'avions pas auparavant, mais de susciter notre assentiment à une manière de structurer la totalité²⁰. » Cet assentiment, chez Hauerwas, est un assentiment pratique dans le sens d'un rôle à jouer au sein de cette totalité, à travers le rôle médiateur des pratiques ecclésiales. Le rôle épistémique de l'Esprit Saint est donc l'accord entre les pratiques communautaires

¹⁹ 1 Co 12, 3: « nul ne peut dire "Jésus est Seigneur" si ce n'est pas l'Esprit Saint ». Dans l'Évangile de Jean, si la Vérité est identifiée avec la personne du Fils (cf. Jn 14, 6), la première lettre de Jean identifie la vérité avec l'Esprit du fait du témoignage fidèle qu'il rend au Fils (cf. 1 Jn 5, 6: « c'est lui qui est venu par l'eau et par le sang, Jésus Christ, non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang; et c'est l'Esprit qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité ».)

²⁰ Bruce D. MARSHALL, *Trinity and Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 204.

et la doctrine de la foi dont le tout est organisé par le récit eschatologique du Royaume inauguré par la mort et la résurrection du Christ.

La question qui semble éludée chez Hauerwas est liée à la présence de l'Esprit dans le monde et de la capacité de discerner alors l'avancée du Royaume en dehors des pratiques distinctives de la communauté ecclésiale. Le récit du royaume semble alors identifié au récit de la fidélité de l'Église à des pratiques qui incorporent le royaume mais il ne semble pas pouvoir sortir d'une telle délimitation puisque le référent du récit c'est l'Église et non le travail de Dieu au cœur du monde. Il y a pourtant une courte phrase, ou plutôt une parenthèse, qui peut suggérer une autre option et que nous retranscrivons intégralement : « L'existence de l'Église est en soi le témoignage déterminant – bien qu'il n'en soit pas le seul²¹ – d'une politique alternative à l'âge ancien²². » On se rend compte alors que le témoignage externe à l'Église est lié à des propositions politiques alternatives aux loyautés demandées au sein des démocraties libérales modernes, à savoir des loyautés désengagées des traditions particulières qui façonnent la vie des individus.

Le problème de l'espace public, selon Hauerwas, est qu'il ne permet pas un vrai dialogue avec d'autres traditions narratives que la tradition chrétienne, étant donné son présupposé de neutralité par rapport aux traditions. Un tel modèle ne permet pas de discerner des pratiques alternatives à l'âge ancien dans d'autres traditions. Car si l'Église précède épistémologiquement le monde en ce qu'elle est le référent du récit de Dieu, cela ne veut pas dire pour autant que l'Église n'a rien à apprendre du monde. Hauerwas pense le témoignage à l'intérieur d'une vision dialogale de l'espace public, un espace public qui n'ait pas peur des conflits entre des traditions différentes. Il se retrouve ainsi très proche d'un penseur politique, critique du libéralisme politique de Rawls, à savoir Romand Coles²³, qui prône un dialogue constructif à l'échelon local, au sein de l'espace public, entre des communautés aux traditions narratives différentes.

²¹ Pour un développement concernant le témoignage en dehors de l'Église, voir Stanley HAUERWAS & Romand COLES, *Christianity, Democracy and the Radical Ordinary*, Eugene, Cascade, 2008, p. 17-30.

²² Stanley HAUERWAS & Charles PINCHES, « Witness », in Simon OLIVER, Karen KILBY, Thomas O'LOUGHLIN, *Faithful Reading. New Essays in Theology in Honour of Fergus Kerr*, Londres-New York, T&T Clark, 2012, p. 138.

²³ Le professeur Romand Coles fut enseignant en Sciences Politiques à *Duke University* avant de rejoindre l'institut pour la justice sociale à l'Université Catholique Australienne. Il est l'auteur de : *Self-Power-Other*:

Quand Hauerwas parle du témoignage, il insiste d'abord sur le récepteur du récit qu'est l'Église, et très peu sur le destinataire du témoignage. Il ne parle jamais de la préparation évangélique apte à l'accueil du royaume au sein du monde. Car le monde est d'abord vu dans son refus du projet eschatologique.

Pourtant Hauerwas n'a cessé de dire que la première tâche des chrétiens était d'acquérir une juste vision du monde à partir de la vision eschatologique de ce monde déployée dans le récit de la révélation. Il y a une vision distinctive chrétienne du monde grâce au travail de l'Esprit Saint, et cette vision distinctive produit des pratiques distinctives. En retour, les pratiques portées par l'action de l'Esprit Saint dans l'Église attestent de la crédibilité des affirmations de la foi. Il nous semble manquer alors une juste vision de la manière dont le Royaume avance à l'extérieur du cercle de l'Église. Ce qui fait que s'oppose, dans la théologie de Stanley Hauerwas, une conception libérale du monde caractérisée par son refus de l'identité narrative de l'individu et de la société, qui correspond au monde selon la terminologie johannique, celui du refus de l'accueil du témoignage justement, et de manière séparée, une vision proprement eschatologique du monde acquise au sein de l'Église. Il est alors difficile de voir sur quelle base peut être assuré le dialogue entre l'Église et le monde, et sur quelle base le témoignage peut atteindre ses destinataires, si ce n'est sur la base de la conviction que les pratiques alternatives de l'Église font signes en elles-mêmes, dans leur valeur proprement sacramentelle.

Il nous reste cependant une autre hypothèse à vérifier, à savoir que ce témoignage à l'égard du monde est celui des saints qui, façonnés par le récit de Dieu porté par l'Église, sont capables de le mettre en acte dans le monde.

Political Theory and Dialogical Ethics, Ithaca, Cornell University Press, 1992; *Rethinking Generosity: Critical Theory and Politics of Caritas*, Ithaca, Cornell University Press, 1997; *Beyond Gated Politics: Reflections for the Possibility of Democracy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005; *Visionary Pragmatism: Radical and Ecological Democracy in Neoliberal Times*, Durham, Duke University Press, 2016.

6.3. Le témoignage des saints

N'oublions jamais que la notion de sanctification fut la porte d'entrée de Hauerwas dans le travail théologique puisque ses premières recherches rassemblées dans *Character and the Christian Life*, publié en 1975, avaient trait à la sanctification chez Calvin et Wesley. Hauerwas y critiquait le caractère trop individuel d'une réflexion sur la sanctification détachée du travail communautaire d'entraînement à la sainteté. Rappelons-le, c'est dans cet ouvrage que Hauerwas développe la notion de caractère et qu'il fait le lien entre caractère, communauté et sanctification. La sanctification est alors associée à la formation du caractère au sein de la communauté. La notion de caractère a l'avantage de relier ce qui a pu parfois être dissocié, à savoir la transformation intérieure et extérieure du Soi au contact de l'œuvre de la grâce au sein de l'Église. Elle a l'avantage aussi de ne pas faire dépendre la sanctification uniquement d'actes extérieurs précis de sainteté, mais de la transformation dans le temps de la personne dont le cœur est tourné vers Dieu. Mais ce qui est au centre de la notion de caractère, c'est la nouvelle vision du monde fournie par le contact avec le récit chrétien de la révélation. La sainteté dépend de l'acquisition de cette vision et de l'entrée dans la grammaire chrétienne transmise par l'Église.

La théologie des saints présente dans la pensée de Hauerwas est d'abord une théologie du martyre qui est à relier aux pratiques quotidiennes, tel que Jean-Paul II l'entendait dans l'encyclique *Veritatis Splendor* lorsqu'il disait :

Il n'en existe pas moins un témoignage cohérent que tous les chrétiens doivent être prêts à rendre chaque jour, même au prix de souffrances et de durs sacrifices. En effet, face aux nombreuses difficultés que la fidélité à l'ordre moral peut faire affronter même dans les circonstances les plus ordinaires, le chrétien est appelé, avec la grâce de Dieu implorée dans la prière, à un engagement parfois héroïque²⁴.

²⁴ JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Veritatis Splendor*, n. 93.

Les martyrs sont ceux qui ont pleinement incorporés et mis en acte le récit chrétien dans leur vie de chaque jour. Ils incorporent la nouvelle forme de vie que la mort et la résurrection du Christ est venu inaugurer. Ils portent dans la particularité de leur vie et dans la contingence des lieux et des moments qui sont les leurs, l'universalité du message de l'Évangile, si bien que cette nouvelle vie « peut prendre des formes variées dans les différents lieux dans lesquelles elle vient s'implanter²⁵. »

Le témoignage des saints renvoie toujours au contexte spécifique de destination du témoignage. Les témoins sont envoyés dans des cultures particulières et sont eux-mêmes porteurs de la culture dans laquelle ils sont insérés. Il y a alors nécessité du dialogue du témoin avec l'autre concret. Mais il ne s'agit pas pour autant de traduire les données du récit de la révélation dans les codes culturels où le témoin est inséré. Le témoin doit d'abord apprendre à confronter les données de sa culture avec la forme de vie spécifique de la communauté chrétienne et la grammaire spécifique qui lui est associée. La communauté chrétienne ne fait pas qu'adapter le message chrétien dans la culture, elle le transforme par la grammaire spécifique dont elle est porteuse. Si nous reprenons les catégories du rapport Église-monde chez Niebuhr, que Hauerwas a contestées, nous serions plutôt dans la catégorie du « Christ transformant la culture » que du « Christ contre la culture », catégorie dans laquelle a souvent été rangée la théologie de Stanley Hauerwas.

Ainsi, pour Hauerwas, le témoin n'est pas un traducteur mais un porteur du récit chrétien par sa propre vie. S'il porte en lui les traces de la culture dans laquelle il témoigne, il porte aussi en lui les marques distinctives de la grammaire chrétienne avec des termes cruciaux « tels que le péché, la confession, la rédemption, l'espérance et l'Église²⁶. » Ces termes distinctifs peuvent constituer une menace pour l'imaginaire social qu'il vient perturber²⁷. Par extension, nous voyons bien combien Hauerwas estime

²⁵ Stanley HAUERWAS, « Witness », *op. cit.*, p. 146.

²⁶ *Ibid.*, p. 148.

²⁷ Hauerwas s'appuie sur le travail de Rowe qui montre combien le développement des communautés chrétiennes dans le monde méditerranéen vient perturber la culture païenne dans son imaginaire social fondé sur les sacrifices aux dieux ou les pratiques économiques liées à l'activité du temple. Le martyr est vu comme une conséquence de la menace qu'implique un nouvel ordre social religieux par rapport à

que le témoignage chrétien constitue une alternative, parfois menaçante si elle est vécue authentiquement, vis-à-vis de l'imaginaire social des démocraties libérales.

Il nous faut à nouveau ramener la question du témoignage des saints à la notion, centrale chez Hauerwas, d'*enactment*, comme mise en acte du récit chrétien comme récit tragique. Hauerwas eut l'occasion de décrire cette situation tragique dans un sermon prononcé en 1990, décrivant le combat apocalyptique propre au récit de Daniel au chapitre 7. Le saint est ce témoin qui se situe dans le combat contre les puissances du Mal et pour qui la vie est une question, justement, de vie ou de mort. La sainteté ne peut se comprendre qu'à l'intérieur même de ce combat, sinon nous ne comprenons les saints que comme des personnes éternellement bonnes. La sainteté est d'abord et avant tout une question de fermeté dans ce combat contre les puissances du Mauvais. La mémoire des saints est alors la mémoire permanente et actualisée de ce combat spirituel, mémoire de ceux qui avant nous sont entrés dans cette « aventure cosmique divine appelée "royaume"²⁸. »

Si le témoignage consiste en une mise en acte du récit du Royaume dans la vie des saints, c'est-à-dire de ceux qui ont accepté et résolument décidé d'entrer pleinement dans la tragédie du royaume et du combat que cela suppose, alors il s'agit de prendre au sérieux la dimension dramatique de l'histoire dans laquelle le récit de Dieu est incorporé par les croyants.

6.4. Envisager le contre-témoignage ecclésial

La question est lancinante et permanente en nous comme lecteur de Stanley Hauerwas : celui-ci n'a-t-il pas une vision d'abord utopique de l'Église ? Alors que, paradoxalement, nous venons de développer le contexte politique dans lequel il enracine

l'imaginaire social de la culture de l'époque. Cf. Kavin ROWE, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, New York, Oxford University Press, 2009.

²⁸ Stanley HAUERWAS, « On the Production and Reproduction of the Saints », *Reformed Journal* 40/2 (1990), p. 13.

sa vision ecclésiologique, c'est la question du témoignage qui nous ramène à cette question. Si, comme nous venons de le voir, le témoin est d'abord celui qui propose la cohérence d'un récit de vie accordé au récit fondamental du Royaume de Dieu advenu en la personne du Christ, cohérence liée à une vision et à un caractère forgé au sein d'une communauté, avouons tout de même qu'une telle cohérence n'est pas ce qui est le plus visible et que le contre-témoignage devient parfois flagrant. Hauerwas nous invite à approfondir en contexte libéral, une théologie du témoignage, mais il nous invite tout autant à approfondir ce que pourrait constituer une théologie du contre-témoignage. Car la vie concrète de l'Église nous amène à reconnaître qu'elle a échoué à bien des reprises à rendre compte de caractères accordés au récit de Dieu. Et ce contre-témoignage peut à la fois être perceptible à un niveau individuel comme à un niveau communautaire. Si nous sommes aujourd'hui conduits à envisager une théologie du témoignage comme incorporation du récit du Royaume au sein du corps ecclésial, il nous faut envisager aussi une théologie du contre-témoignage.

Une théologie du contre-témoignage, il nous semble, renvoie d'abord au type d'eschatologie qui informe la vie de l'Église. Nous avons vu qu'avec Hauerwas, disciple de Hans Frei, c'est à une eschatologie réaliste que nous sommes renvoyés. Une eschatologie réaliste est une eschatologie qui prend sérieusement en compte la dimension contingente de la révélation divine. Elle se méfie d'un message universel de salut acceptable par tous en tout temps, pour se concentrer sur la nécessité d'un accueil du Royaume en la personne concrète de Jésus-Christ, personnalité insubstituable et particulière. Cependant, on peut se demander parfois en quoi l'eschatologie réaliste de Stanley Hauerwas n'est finalement pas une eschatologie réalisée dans l'Église²⁹. Si le Christ, dans sa révélation, nous renvoie à la contingence du réel, cette contingence est marquée pour nous par la trace du péché, si bien que le péché fait partie de l'identité profondément théologique de l'Église dans sa marche vers l'*eschaton*.

²⁹ Cf. *RP*, p. 245 : « Les chrétiens mettent leur espérance non pas dans « les processus de l'histoire » mais en ce Dieu qui, nous le croyons, a déjà déterminé la fin de l'histoire dans la croix et la résurrection de Jésus Christ ». Si Dieu a déjà déterminé la fin de l'histoire, l'Église chemine au cœur d'une histoire marquée justement par le refus de cette victoire.

Une théologie du contre-témoignage doit donc comprendre la nature du drame qui se joue dans la marche de l'Église vers l'*eschaton*. Elle doit prendre au sérieux sa signification eschatologique, à savoir son caractère d'avoir été sauvée des puissances et dominations par la mort et la résurrection du Christ tout en reconnaissant le caractère pécheur de ceux qui se forment en son sein au contact du récit de Dieu. Hauerwas ne méconnaît pourtant pas la dimension tragique de l'histoire, puisqu'il consacre le dernier chapitre de son ouvrage *Le Royaume de paix* à la dialectique de la tragédie et de la joie au sein de la vie chrétienne. C'est véritablement le type de réponse au caractère tragique de l'existence qui est en jeu.

Dans ce 8^e chapitre du livre *Le Royaume de paix*, livre conclusif de la période Notre Dame, Hauerwas cherche à répondre au réalisme de Reinhold que nous avons déjà évoqué au début de ce travail, justifiant le rôle de coercition de l'État. La question de Hauerwas est la capacité de faire avancer le Royaume de paix dans un monde violent autrement que par la coercition légitimée de l'État libéral, arbitre des intérêts contradictoires. Le Royaume de paix étant une réalité présente en la personne du Christ victorieux des principautés et dominations, il est à trouver dans des communautés qui forgent leurs membres au caractère du Christ. Mais Hauerwas ne semble pas prendre en compte le contexte ecclésiologique qui affecte la vie et l'œuvre de l'Église, son histoire et sa forme présente concrète. S'il prenait au sérieux ce contexte, il pourrait vérifier comment s'enracine le témoignage de l'Église au milieu du monde. C'est ce que propose Nicholas M. Healy quand il propose de repartir de la vision théodramatique de l'histoire chez Balthasar pour étudier le contexte du témoignage de l'Église et y discerner la tension permanente entre l'agentivité divine et la réponse humaine au cœur de cette histoire en attente d'accomplissement³⁰. Il y a un combat dramatique qui se joue pour ou contre l'activité rédemptrice de Dieu, et ce combat ne se joue pas seulement entre l'Église et le monde, comme Hauerwas semble le suggérer si souvent dans son œuvre, mais il se joue aussi et souvent à l'intérieur de l'Église elle-même³¹. Pour Hauerwas, c'est la formation

³⁰ Cf. Nicholas M. Healy, *Church, World and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

³¹ Hans Urs von Balthasar a eu le mérite de montrer la dimension interne à l'Église de ce combat dramatique. Cf. Hans Urs Von Balthasar, *La Dramatique divine. III. L'action*, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 421 : « l'Église est une communauté de pécheurs, justifiés par le baptême, dont la faillibilité toujours rémanente ou renaissante conduit à la discorde selon une logique interne (...) ».

du caractère par les pratiques ecclésiales qui permet que ce combat se gagne à l'intérieur même de l'Église, ce qui lui fait décrire des pratiques alternatives et conformes au récit du Royaume. Mais le monde ne voit pas forcément cette incorporation et la reconnaissance du péché des membres de l'Église devient donc aussi une reconnaissance de la tension dramatique jamais résolue au sein même de l'Église.

Une théologie du contre-témoignage doit prendre en compte l'importance de la dimension de repentance quand il est question du témoignage de l'Église au milieu du monde. Et là encore nous allons revenir au rapport entre récit et témoignage. L'Église est ce lieu qui, au cœur du drame de l'histoire, accepte de relire son histoire en vérité, pour y discerner les incohérences fondamentales. Hauerwas insiste alors sur l'acte de mémoire de l'histoire, d'autant plus quand les divisions ou les violences concernent des personnes confessant le nom de Jésus Christ comme Seigneur. Il prend l'exemple de l'Irlande ou celui de la question raciale aux États-Unis³². L'Église est au service de la réconciliation opérée par Dieu en Jésus Christ avec l'ensemble du genre humain. Et cette réconciliation doit commencer par ceux qui confessent le nom de Jésus Christ et qui s'exposent à la puissance formatrice de l'Eucharistie, mémorial de ce pardon définitif de Dieu. Car l'Église est d'abord cette communauté de ceux à qui est conférée une nouvelle histoire, une histoire non-violence.

Les silences sur les blessures du passé ne font qu'accentuer les divisions, c'est ce que Hauerwas note concernant la question raciale aux États-Unis. Dans une telle situation la question est de savoir comment l'Église peut témoigner du Christ comme « mémoire qui rend possible la mémoire des erreurs commises aussi bien de celles dont nous avons été victimes³³. » Il s'agit de rompre les silences sur l'histoire, silences encore plus destructeurs. Or ceux qui ont été justifiés, pardonnés en Jésus Christ, Parole de Dieu sur le monde, parole de jugement et de promesse d'un monde non-violent, sont capables de sortir du silence. Le scandale suprême et le contre-témoignage par excellence est la non-reconnaissance des péchés de l'Église. Le travail de mémoire permet de sortir d'un silence destructeur pour participer à l'œuvre d'une humanité réconciliée.

³² Cf. *BH*, p. 139-154.

³³ *BH*, p. 146.

Hauerwas note que c'est ce que firent les évêques de France en 1997 lorsqu'ils reconnurent les péchés de l'Église de France pendant la seconde guerre mondiale et particulièrement le péché du silence de l'Église vis-à-vis de la déportation des juifs en camps de concentration³⁴. La démarche de repentance ne consistait pas en un jugement des actes ou des consciences des évêques de ce temps. Ils n'affirmaient pas plus que les évêques d'aujourd'hui sont fautifs du silence du passé. Ils reconnaissaient que « les intérêts ecclésiaux entendus d'une manière excessivement restrictive l'ont emporté sur les commandements de la conscience³⁵. » Les évêques de France reconnaissaient alors le péché du silence au regard de la vocation profondément théologique de l'Église, en particulier de sa vocation à être signe de cette communauté convoquée par Dieu, à la suite de la première communauté du peuple d'Israël, vocation à manifester que Dieu est le maître de l'histoire et non les puissances et dominations ayant la prétention de maîtriser le sens de l'histoire. L'Église a échoué dans cette tâche à cette époque, du fait de son silence complice et c'est en cela que ce silence a constitué un contre-témoignage de l'œuvre rédemptrice de Dieu.

Hauerwas analyse la possibilité de la démarche de repentance du fait de la baisse d'influence politique de l'Église catholique en France et par le fait qu'elle n'avait rien à perdre en faisant une telle confession. On retrouve là l'idée de l'importance de ne plus être au centre, d'un décentrement pour que l'Église puisse accomplir sa vraie vocation au milieu du monde. Mais Hauerwas méconnaît certainement qu'une telle démarche de repentance avait germé sur fond de réconciliation de l'Église catholique avec les protestants dans des conditions assez fortuites³⁶.

³⁴ L'objectif de la démarche des évêques de France à Drancy en 1997 est clairement affirmé dès la deuxième phrase de cette déclaration. Cet objectif redit la mission de l'Église au milieu du monde dans le travail de mémoire. Cf. « Déclaration de repentances des évêques de France, 30, septembre 1987 », dans Luigi Accattoli, *Quand le pape demande pardon*, Paris, Albin Miché, 1997, p. 285 : « L'Église catholique, loin d'en appeler à l'oubli, sait que la conscience se constitue par le souvenir et qu'aucune société, comme aucun individu, ne peut vivre en paix avec lui-même sur un passé refoulé ou mensonger ».

³⁵ *Ibid.*, p. 287

³⁶ 1997 était l'année des Journées Mondiales de la Jeunesse à Paris. Pour des raisons d'accord avec le gouvernement, le 15 août voulant être évité pour cause de trafic estival, c'est la date du 24 août, jour de la Saint Barthélémy, qui fut décidée. La fédération protestante avait émis quelques réserves par rapport à l'aspect symbolique d'une telle date. On décida alors de demander à Jean-Paul II une déclaration à son arrivée pour demander pardon. La question d'une demande de pardon pour le silence de l'Église pendant

Une théologie du contre-témoignage est une théologie qui opère une relecture du récit de l'histoire de l'Église afin d'en mesurer les cohérences profondes et les incohérences par rapport à l'œuvre rédemptrice de Dieu en Jésus, œuvre mise en récit et dont le référent est l'Église, communauté de récit, communauté de mémoire.

Conclusion

Il nous est apparu opportun de voir dans la notion de contre-témoignage une critique de la vision idéaliste du témoignage dans l'Église par Hauerwas. Nous nous sommes souvent demandés si l'eschatologie réaliste de Hauerwas n'était finalement pas une eschatologie réalisée dans le sens où le témoignage ne dépendrait que d'une incorporation du récit de la victoire du Ressuscité comme alternative proposée par l'Église au cœur du monde. La vie concrète de l'Église est venue souvent contredire le témoignage du Royaume comme renversement des principautés et dominations. L'Église est apparue bien souvent associée à ces puissances et dominations. Nous sommes bien conscients que Hauerwas ne cherche pas à dire ce que l'Église a été mais ce que l'Église devrait être. Nous touchons là certainement à une limite importante d'une ecclésiologie idéaliste pensée sous le mode alternatif.

Il semble alors important de penser la rencontre tragique entre le récit de Dieu et le récit des hommes marqué par la tragédie du péché comme refus du renversement ultime manifesté par la mort et la résurrection du Christ. Le péché et l'erreur font partie de l'identité concrète de l'Église en ses membres avant même la réalisation de l'*eschaton* final. La démarche de repentance est là pour signifier cette identité concrète de l'Église et constitue alors paradoxalement un témoignage pour le monde.

la seconde guerre mondiale est née dans ce sillage, mais avec une marge de temps entre les deux événements pour éviter la confusion. Cf. Olivier de BERRANGER, « Genèse de la "déclaration de repentance des évêques de France" (30 septembre 1997) », *Revue d'histoire de la Shoah*, 192/1 (2010), p. 447-459.

Ce constat nous pousse certainement à retrouver la première définition du témoignage, de celui qui est témoin d'un événement, comme le fait de rapporter ce qu'on a vu ou entendu. Et pour reprendre les termes de Hauerwas selon lesquels une juste action dépend d'une juste description, ne faudrait-il pas alors penser dans l'Église une pratique de la juste description avant même de penser le témoignage comme incorporation du récit de Dieu. Cette juste description a été au cœur de la démarche de repentance des évêques de France qui ont cherché à analyser ce que l'Église n'a pas fait par ses membres, en particulier ses responsables, à partir de ce que l'Évangile la pousse à être et à faire. C'est à une pratique du discernement constant dans l'Église que nous invite le constat du contre-témoignage, un discernement qui est lui-même de l'ordre d'un entraînement communautaire formant le caractère des membres de l'Église afin d'éviter l'illusion, dans le sens d'une avancée dans une voie qui ne serait pas accordée au récit du Royaume. Cette pratique a un caractère narratif essentiel en ce que celui qui rapporte les fruits de son observation le fait sous la forme d'une re-narration qui l'implique lui-même dans ce qu'il devient au contact du récit de Dieu porté par l'Église. Cette pratique se doit d'être communautaire en ce que celui qui entend le témoignage, par le biais de cette re-narration, construit son jugement sur cette situation et prépare l'action juste à venir. La re-narration permet un rapport critique au contexte du témoignage de l'Église mais aussi un rapport critique à son identité concrète.

Certaines ecclésiologies, comme celle de Hauerwas, qui insistent sur le témoignage à apporter au cœur du monde, ne prennent peut-être pas suffisamment en compte la distinction classique entre l'Église triomphante et l'Église militante. Une troisième catégorie, que nous pourrions désigner sous forme de néologisme par le terme d'Église conversionniste, vient prendre en compte le contexte et la tragédie du péché qui marque encore l'Église dans son témoignage, ou plutôt son contre-témoignage, à savoir l'Église pérégrinante comme Église concrète mais aussi comme Église en questionnement permanente sur elle-même à partir de pratiques de re-narrations au sein de l'Église comme communauté de disciples. Ce questionnement vise à mesurer la tension permanente entre l'idéal visé et conféré par le récit eschatologique du Royaume et sa réalité marquée par la finitude du péché.

Conclusion de la deuxième partie

Si l'Église est une communauté dans le temps façonnée par le récit de Dieu, et témoignant au milieu du monde de l'entrée dans un temps nouveau, il nous fallait déterminer précisément ce que Hauerwas entendait par ce qu'il qualifie si souvent comme le récit de Dieu, d'un point de vue théologique, à savoir sa nature, son type d'autorité sur l'Église, le type de relation entretenue entre le lecteur et la forme de ce récit.

La nature profonde de l'Église - et ce qui va déterminer sa mission - chez Hauerwas, est d'être une communauté interprétative située dans le temps eschatologique ouvert par la mort et la résurrection du Christ. Nous le voyons depuis le début chez Hauerwas, définir l'Église comme communauté, c'est envisager les interactions fondamentales forgeant l'identité même de la communauté. La plus fondamentale de ces interactions est celle qui existe entre la communauté lectrice et l'Écriture comprise à partir de son processus de réception dans l'histoire et la vie de l'Église en tant que communauté. Car avant de parler de la relation entre le sujet et la communauté, Hauerwas parle de la relation fondamentale entre la communauté et le récit qui la façonne, c'est-à-dire entre la communauté ecclésiale actuelle et la communauté qui relit son histoire, après la mort et la résurrection du Christ, histoire d'un monde nouveau inauguré par cet acte décisif de la Révélation de Dieu.

L'Église est fondamentalement une communauté interprétative du récit en ce que son identité dépend du type de rapport qu'elle entretient avec ce récit. Nous pourrions dire autrement qu'elle est une communauté interprétative en ce qu'elle est une communauté incorporatrice du récit. Car le récit est un récit vrai en ce qu'il suscite des performances vraies associées à ce récit. Pour le dire autrement, le récit de la Révélation, qui inclut la réception de l'Écriture dans la vie concrète de l'Église, fait jouer au sein de la communauté, une interaction fondamentale entre l'agentivité divine révélée dans ce récit et performée par la vie sacramentelle, et l'agentivité humaine des lecteurs communautaires qui se laissent transformer dans leur caractère par ce récit. Dans ce sens, il nous semble que Hauerwas fait avancer, grâce à son approche pragmatique, la question du témoignage si peu abordée dans son versant théologique. C'est ce que nous avons

voulu montrer en abordant successivement les trois termes clés de son ecclésiologie narrative. Il resterait encore certainement à approfondir théologiquement la question du contre-témoignage ecclésial à partir de ces trois notions performatives.

La seconde interaction fondamentale que fait jouer Hauerwas est celle qui existe entre la communauté interprétative et la société civile dans son ensemble. Hauerwas nous fait entrer résolument du côté d'une manière contemporaine d'envisager le rapport entre communauté et société libérale. Contrairement à ce qui a souvent été avancé comme critique de Hauerwas, ce dernier ne néglige pas la société civile, loin de là, mais il envisage son caractère éminemment problématique en contexte de démocratie libérale. Là où l'interaction aurait pu être facilitée par la fin d'une confusion des pouvoirs, elle s'avère d'autant plus problématique, pas simplement à cause d'un processus de sécularisation, mais à cause d'un point de fracture fondamental concernant la construction des identités au sein de l'espace public. La théorie libérale contemporaine dont John Rawls assure la paternité implique une nouvelle césure entre le principe d'une société civile raisonnable et celui de communautés porteuses de traditions particulières. C'est à l'intérieur de cette césure que Hauerwas entend poser la question de la nature et de la mission de l'Église à l'égard du monde. Du côté des sociétés libérales, Hauerwas estime que leur survie dépend de leur capacité à faire droit à un autre type de rationalité que la rationalité publique consensuelle. Les traditions narratives doivent pouvoir entrer au dialogue au sein de l'espace public. Cependant, Hauerwas reste réservé et discret sur la manière dont ce dialogue doit pouvoir s'opérer. Car ce qui l'intéresse d'abord c'est le récit du Royaume porté par l'Église. Encore une fois, la théologie politique est pour lui subordonnée à la question ecclésiologique. L'Église étant la communauté politique exemplaire comme communauté de vertu à partir du récit vrai de la Révélation. On a du mal parfois à voir comment se joue chez lui l'autonomie du politique. Si bien qu'on voit mal comment Hauerwas permet à l'entité politique autonome d'être au service du Royaume de façon différenciée par rapport à la vocation de l'Église.

Enfin, on voit encore mal comment joue chez Hauerwas la question pluraliste de l'appartenance possible à plusieurs communautés ou à plusieurs récits donnant sens et forme au caractère individuel. Hauerwas échapperait-il finalement à faire du récit

ecclésial un récit hégémonique difficilement conciliable avec le fait pluraliste propre aux démocraties libérales ? Il nous faut voir plus précisément comment se pose cette question pluraliste afin de relire le statut du récit chrétien en contexte pluraliste. C'est cette question pluraliste qui va désormais guider notre approfondissement du lien entre récit et communauté ecclésiale.

Troisième partie : L'incorporation du récit chrétien en contexte pluraliste

Nous avons cherché à répondre aux critiques communes en direction de Hauerwas faisant de ce dernier un apôtre du repli communautaire. La question que porte Hauerwas depuis le jour de son entretien d'entrée à l'Université Notre Dame est bien le type de présence de l'Église au monde et le type de formation individuelle du sujet croyant dans le contexte précis des démocraties modernes façonnées de leur côté par une théorie libérale contemporaine dont John Rawls semble jusqu'à ce jour un des plus grands inspirateurs.

Il n'y a pas de formation du sujet croyant dans un tel contexte sans des communautés porteuses du récit eschatologique du Royaume inauguré en Jésus-Christ, Royaume dont la caractéristique principale est l'entrée dans un nouveau temps, le temps de la victoire sur les principautés et dominations. L'Église incorpore cette victoire dans son témoignage au milieu du monde et dans la mise en acte de cette victoire bien que dans un temps dramatique où le récit de la paix acquise n'est pas encore pleinement accueilli.

La fonction « méta » du métarécit chrétien ne peut alors être considérée comme une fonction hégémonique ou encore comme un accès sans méditation à une idée universelle du salut imposable à tous. Le récit central de l'amour christique est le récit eschatologique qui se trouvant au milieu de l'histoire humaine, pour reprendre les termes de Bonhoeffer, se trouve ne pas être au centre. Le milieu est un milieu de vie, un milieu où s'opère le passage d'une vie ancienne à une vie nouvelle. Le milieu n'est plus au centre et se trouve être un milieu bien souvent caché au sein d'une pluralité de propositions de sens. La signification salvatrice du récit chrétien n'en retrouve-t-elle pas justement toute sa pertinence dans sa capacité à être un récit se jouant de toutes les médiations historiques et culturelles de la vie du monde ?

Si nous avons décrit notre projet comme celui d'un détour par une culture spécifique, celle de la question confessionnelle aux Etats-Unis, il ne nous est pas du tout indifférent de prendre au sérieux un tel contexte dans lequel est ancré l'ecclésiologie de

Stanley Hauerwas. Le détour par l'autre dans sa culture nous semble inévitable et fécond. C'est à la condition d'un tel détour que pourra s'opérer un possible retour. Nous n'avons pas pour objectif de ramener de manière immédiate l'ecclésiologie de Stanley Hauerwas à notre propre contexte. Bien au contraire, nous souhaitons prendre au sérieux le détour qu'elle nous impose et la suspension de nos préoccupations contextuelles propres.

Nous aurons ainsi le souci de prendre au sérieux les conséquences de l'ecclésiologie narrative en contexte dans des pratiques ecclésiales identifiées par Hauerwas lui-même. C'est à partir de son contexte ecclésial, certes souvent ambigu, que le théologien vient interroger les Églises dans leur capacité à être signe sacramentel du Royaume au milieu du monde. Nous avons été guidés sans cesse dans notre recherche par cette idée relevée par Lyotard selon laquelle « si quelque chose de nouveau surgit comme l'événement d'une œuvre dans la pensée et l'écriture, ce ne peut être que dans [un] désordre pragmatique¹. » Cet événement de l'œuvre de Hauerwas, au-delà de toutes les catégorisations dont il a été l'objet jusqu'à présent, fut pour nous l'accueil du motif de l'autre que représente Israël pour l'Église comme instance « dérangeante » ou plutôt comme empêchant la clôture du récit chrétien sur lui-même. Le statut du récit chrétien pensé dans sa dimension eschatologique est un statut ouvert et non hégémonique car en processus d'accueil permanent de l'autre qui vient et dont la figure de l'étranger est une interpellation permanente pour l'Eglise dont la pratique d'accueil se trouve ramenée au centre.

¹ Jean-François LYOTARD, « Aller et Retour », Dans John Rajchman, et Cornel West (dir.), *La pensée américaine contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 29.

CHAPITRE 7.: Sacramentalité de l'Église et pluralisme

Hauerwas incite à inscrire clairement la question ecclésiologique du type de témoignage de l'Église dans le monde en qualifiant le monde à partir de son contexte pluraliste. Mais parler d'un contexte pluraliste peut sembler aujourd'hui assez vague. La notion de pluralisme appelle deux précisions fondamentales. La première consiste à savoir si le pluralisme est considéré comme un état de fait sociétal marqué par la présence d'une diversité d'options religieuses, culturelles ou de styles de vie, ou si le pluralisme est déjà une option fondamentale choisie par la société pour assurer la possibilité d'une présence pacifique d'une telle diversité. La seconde précision concerne la prise en compte du contexte du pluralisme à l'œuvre quand le théologien choisit d'inscrire sa réflexion en contexte. Il demeure assez vague d'utiliser la notion de pluralisme sans entrer dans la complexité du type de pluralisme en question et de la manière dont ce pluralisme est informé aujourd'hui par une histoire plus longue du rapport à la diversité dans la vie de la société en question.

Il nous faut alors apporter un double correctif quand nous parlons du choix de Hauerwas d'inscrire sa réflexion dans un contexte pluraliste. D'abord, Hauerwas n'a pas une idée neutre du pluralisme, puisqu'il le regarde déjà comme issu d'une certaine conception idéologique du libéralisme. Ensuite, si Hauerwas semble bien souvent parler de l'Église sans considération confessionnelle, il considère clairement que sa propre réflexion est marquée par le contexte multiconfessionnel chrétien des États-Unis. Il nous faut prendre au sérieux cet enracinement afin de voir la manière dont la qualification narrative de l'Église comme signe sacramentel du Royaume peut s'avérer opérante dans ce contexte et dans d'autres contextes pluralistes.

Enfin, il nous apparaît très significatif pour notre travail ecclésiologique que la conscience du rôle sacramentel de l'Église dans le monde, manifestée lors du concile Vatican II, soit perçue comme décisive par des théologiens nord-américains inscrits dans

ce contexte multiconfessionnel, à une époque où se joue vraiment la question non pas seulement de l'inclusion des minorités dans la société des États-Unis, mais également de la participation effective de ces groupes. Ainsi, le moment du concile en Europe correspond à un moment de prise de conscience aux États-Unis de la construction de l'unité de la société non pas seulement à partir du paradigme du protestantisme blanc marqué par l'influence calviniste, mais aussi par l'inclusion constante de minorités actives au sein de cette société. Dans ce sens, le professeur Gilles Routhier nous invite à voir la fécondité de la notion de présence sacramentelle de l'Église au cœur du monde à partir du contexte où l'Église apparaît comme « l'autre du monde »². Et, point très intéressant pour nous, cette présence est décrite par Gilles Routhier dans un autre contexte pluraliste que celui dans lequel nous nous sommes inscrits jusqu'à présent, celui d'un contexte multi-religieux, notamment au Maghreb. Ainsi, Gilles Routhier note que la première qualification applicable à l'Église dans ce contexte est celle de signe ou de sacrement.

Il apparaît donc clairement qu'un lien peut se faire entre une conscience minoritaire de la présence de l'Église au monde et l'affirmation théologique de l'Église comme signe sacramentel du Royaume pour le monde. Mais ce lien demande encore à être qualifié à partir du contexte pluraliste propre de ceux qui établissent un tel rapport.

Nous souhaitons donc, dans un premier temps, revenir sur ce contexte multiconfessionnel américain dans lequel la réflexion ecclésiologique de Hauerwas s'inscrit, cela nous permettra ensuite de mieux percevoir comment la question de Hauerwas est une question qui s'inscrit dans un débat interne au monde protestant, et, finalement, vient rencontrer la manière catholique de penser le type de sacramentalité de l'Église au cœur du monde. Cette rencontre s'est opérée à partir de théologiens protestants qui ont effectué un déplacement vers la perspective eschatologique de la notion d'Église-sacrement. Ces théologiens font une lecture eschatologique de l'histoire au sein de

² Gilles ROUTHIER, « L'Église comme sacrement du salut. Une réception encore en attente », dans Mariusza Jagielskiego (dir.), *Receptcja I wyzwania soboru Watykańskiego II*, Zielona Góra, Instytut filozoficzno-teologiczny im. Edyty Stein, 2018, p. 10.

laquelle l'Église joue un rôle déterminant pour désigner le Royaume à partir de pratiques distinctives. Nous touchons là à la priorité épistémologique assignée à l'Église et qui risque souvent d'entraîner une forme de dualisme entre l'Église et le monde, celui-ci étant défini dans son opposition à la réalisation du Royaume. Or, il n'y a pas de service du Royaume pour l'Église qui ne soit lié à celui de l'unité quand on parle de la sacramentalité de l'Église. Comment servir l'unité à partir d'une vision négative du monde dans son opposition au Royaume ? C'est cela que nous aimerions enfin interroger dans le projet théologique de Hauerwas.

7.1. Le contexte multiconfessionnel des États-Unis et la place des minorités créatives

Comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail, la réflexion menée par Stanley Hauerwas sur la place de l'Église dans le monde l'a été dans le contexte états-unien de la fin des années 1960, au sein d'une université catholique, par un homme dont la dénomination confessionnelle est volontairement ambiguë. Quand nous parlons de contexte pluraliste, nous ne décrivons donc pas n'importe quel contexte. Nous parlons d'un moment de l'histoire du pluralisme états-unien marqué par une revendication des minorités à participer à la vie publique sans que l'ordre du jour ne soit fixé par une culture hégémonique.

7.1.1. Multiconfessionnalisme et unité de la nation états-unienne

Il n'est pas toujours évident, comme Européen, de se placer en observateur du fait religieux aux États-Unis. Stanley Hauerwas lui-même n'hésite pas à affirmer qu'il est difficile pour un Européen de « saisir la complexité de la place de la religion dans la vie américaine³. » Il est plus difficile encore de retracer une histoire générale de la construction du fait religieux aux États-Unis à partir de la diversité confessionnelle et des

³ADG, p. 65.

nombreuses sous-cultures qui déterminent cette société. Mais il semble opportun de qualifier l'histoire du pluralisme des États-Unis à partir de trois grandes étapes, comme le fait Hutchison: le pluralisme comme tolérance, le pluralisme comme inclusion, et le pluralisme comme participation⁴. Le XIX^e siècle fut lié aux États-Unis à la lente intégration d'une diversité confessionnelle par la voie d'une tolérance progressive à l'égard des minorités successives. Et la pluralité confessionnelle ne fut pas simplement le fruit d'une simple tolérance mais elle fut également l'objet d'une certaine fierté, celle d'une capacité à intégrer des minorités dans une même société. On peut même parler de l'incarnation d'un mythe américain célébrant ce pluralisme confessionnel et religieux. C'est notamment ce que fit Edward Hicks qui décrivait les États-Unis, dans sa peinture, comme la première incarnation au monde du règne de paix annoncé dans la prophétie d'Isaïe⁵. Cependant, malgré cet enthousiasme pour la reconnaissance du pluralisme, il fallait encore admettre que ce pluralisme était le fruit d'un lent processus contre des formes d'intolérance à l'égard des minorités chrétiennes.

S'il y a bien une diversité confessionnelle états-unienne dans laquelle s'inscrit la réflexion de Hauerwas il y a, en même temps, une aspiration à l'unité du peuple états-unien. Ce fut encore par un lent processus d'inclusion de minorités diverses au sein de la société états-unienne que se construisit cette unité. Mais, selon certains observateurs, au nombre desquels Philip Schaff, cette unité semble se faire en ramenant les minorités à la culture protestante dominante⁶. En tout état de cause, Schaff a perçu en tout cas l'influence calviniste comme une forme d'hégémonie. Il a décrit cinq grandes caractéristiques communes du protestantisme états-unien, définissant ce que l'on pourrait désigner comme son *ethos* : le biblicisme, l'individualisme, le moralisme, l'activisme religieux et l'optimisme millénaire.

⁴ Cf. William R. HUTCHISON, *Religious Pluralism in America. The Contentious History of a Founding Ideal*, New Haven & Londres, Yale University Press, 2003.

⁵ Edward HICKS, *Peaceable Kingdom* (1840-1845), Courtesy Brooklyn Museum, Dick S. Ramsey Fund (40.340).

⁶ Cf. Philip SCHAFF, *America : A Sketch of Its Political, Social and Religious Character* [1854], Cambridge, Harvard University Press, 1961.

Stanley Hauerwas confirme, de son côté, cette unité protestante de la nation états-unienne qui se résume selon lui à une synthèse « de protestantisme évangélique, d'idéologie politique républicaine et de raisonnement moral de bon sens⁷. » La conséquence, pour Hauerwas, est l'existence d'une religion civile dans laquelle « c'est l'Amérique qui constitue l'Église⁸. » Hauerwas s'inscrit volontairement dans une remise en cause de cette pensée hégémonique qui, pour lui, n'a fait qu'entraîner une allégeance des Églises à l'égard d'une idéologie dominante refusant de s'exposer à la critique évangélique pour mieux inscrire sa domination politique.

Le deuxième paradigme du pluralisme énoncé par Hutchison est celui du pluralisme d'inclusion. Les minorités ont le droit d'exister dans la société états-unienne mais dans une relation de dépendance à l'égard de la culture dominante. De plus, la participation à la vie sociale états-unienne dépend de l'inclusion dans les groupes majoritaires de la société.

C'est à partir du troisième paradigme du pluralisme que nous pouvons penser l'insertion de la pensée ecclésiologique de Hauerwas dans un contexte pluraliste.

7.1.2. Pluralisme et minorités créatives

La pensée ecclésiologique de Hauerwas émerge donc à la fin des années 1960 et au début des années 1970, époque du troisième paradigme pluraliste selon Hutchison, à savoir celui de la participation. Cette période correspond à une demande des minorités de participer à la vie de la société états-unienne. Il n'est pas du tout anodin que la carrière théologique de Stanley Hauerwas commence à l'heure des mouvements noirs états-uniens au sein des facultés. En 1969, Hauerwas écrivait un article dans *The Augustana Observer* sur le mouvement du « black power » en y développant la légitimité de la revendication

⁷ ADG, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 70.

par les Noirs états-uniens d'un autre style de vie que celui de la classe moyenne blanche dominante⁹.

En outre, Hauerwas développe sa pensée ecclésiologique au sein d'une université catholique, ayant pour président, en la personne de Theodore Hesburgh, un acteur prépondérant du catholicisme comme minorité active au sein de la société américaine pour faire avancer les droits civils. Hauerwas semble toutefois sceptique quant à la capacité des catholiques à représenter une alternative à la pensée dominante et à son injonction implicite d'opérer une synthèse entre la qualité de chrétien et celle d'Américain aux États-Unis.

Au-delà de son insertion dans le monde catholique, c'est l'influence de Yoder sur la pensée ecclésiologique de Hauerwas qui fut certainement déterminante. Cette influence est bien celle d'un mennonite, à savoir un membre d'une confession chrétienne qui se pense comme minoritaire depuis le départ, ou plutôt qui ne se résout pas à opérer une simple synthèse entre le fait d'être chrétien et le fait d'être citoyen des États-Unis. Hauerwas semble donc s'inscrire totalement dans une forme de critique de la présence hégémonique de ce protestantisme d'influence calviniste qui s'est transformé peu à peu, selon lui, en une religion civile¹⁰. Car les groupes religieux placés sous cette influence dominante ont défendu la nature séculière de l'organisation politique « en ce qu'elle semble permettre la libre expression des convictions religieuses sans limiter l'un ou l'autre groupe¹¹. » Hauerwas a trouvé chez les mennonites cette critique d'une politique guerrière menée par les États-Unis pour assurer leur puissance et d'une libération des confessions chrétiennes de leur allégeance à une religion civile promue par l'État.

⁹ Stanley HAUERWAS, « The Ethics of Black Power », *The Augustana Observer*, 67/14 (1969).

¹⁰ Cf. CC, 74, n. 9. SU, 60 : « À mon sens, le pluralisme est l'idéologie utilisée par les protestants libéraux pour se donner eux-mêmes l'illusion qu'ils ont toujours le contrôle de l'avenir de l'Amérique, ou au moins qu'ils ont encore une responsabilité en la matière (...). Je pense que la notion de droit religieux est une tentative désespérée du protestantisme pour se donner le sens d'une religion civile pour l'Amérique ».

¹¹ CC, 72.

Le modèle classique du pluralisme états-unien commence à être remis en question alors que se développe de façon concomitante la pensée de John Rawls sur le pluralisme au sein d'un espace public libéral. Hauerwas débute justement sa carrière théologique au moment où un professeur en sciences politiques, William Connolly, vient précisément critiquer les limites de l'idéologie pluraliste des États-Unis, en 1969, avec la publication de *The Bias of Pluralism*¹². Connolly propose une définition du pluralisme qu'il nous faut reprendre. Il distingue le pluralisme comme principe descriptif et le pluralisme comme principe idéologique. D'un point de vue descriptif, le pluralisme peut être défini comme un système « d'équilibre du pouvoir entre des regroupements économiques, religieux, ethniques et géographiques¹³. » Chaque groupe peut donner de la voix dans le domaine public pour façonner avec les autres groupes les politiques communes. Ce système pluraliste présuppose que les groupes majoritaires ont un système de croyances et de valeurs qui favorise la recherche de solutions de compromis en cas de points de vue divergents. Mais le pluralisme fut aussi développé aux États-Unis comme un idéal à poursuivre. Comme idéal, le système pluraliste « est célébré, non parce qu'il accomplit parfaitement une simple fonction, mais parce qu'il est réputé promouvoir, de manière plus efficace que toute autre alternative, une pluralité de fins publiques ou privées qui sont louables¹⁴. » Cet idéal est confronté à une revendication des minorités à participer légitimement à la vie publique sans pour autant avoir à passer par une légitimation de la culture dominante, de son récit et de ses pratiques.

Hauerwas a bien conscience que le peuple états-unien est un peuple formé de plusieurs histoires. Ce peuple ne peut avoir d'histoire partagée qu'à partir d'un récit hégémonique de l'homme blanc protestant d'influence calviniste. Mais au moment où le récit hégémonique était remis en cause par une volonté de participation des minorités, un système de gouvernement fondé sur une assise idéologique fournie par le sécularisme de John Rawls voit le jour. La critique du pluralisme de Hauerwas est donc fortement marquée par la critique du sécularisme de Rawls. Ce dernier, comme nous l'avons vu, considère que la participation des minorités au domaine public n'est possible que si ces

¹² William E. CONNOLLY, « The Challenge to Pluralist Theory », in William E. Connolly (éd.), *The Bias of Pluralism*, New York, Atherton Press, 1969, p. 3-34.

¹³ *Ibid.*, p. 3.

¹⁴ *Ibid.*

minorités sont capables de mettre entre parenthèses leurs particularismes narratifs et symboliques pour s'accorder avec les autres sur une idée de la justice compatible.

Hauerwas s'inscrit donc parmi les critiques de la pensée pluraliste de Rawls et de son sécularisme, qui lui est corrélé. Les personnes qui critiquent le pluralisme lié au libéralisme de Rawls estiment que la pensée rawlsienne est encore marquée de l'empreinte d'une culture dominante. Les minorités doivent avoir des ressources suffisantes pour accéder à l'espace public de manière à faire entendre leur voix. Or, bien souvent, ces minorités manquent de ces ressources liées de manière croissante à une culture médiatique et à une culture du réseau. La question de la possibilité d'un « *ethos* pluraliste » des démocraties libérales reste entière au regard de la persistance et de l'émergence de nouvelles minorités très actives. La question de la présence de l'Islam comme minorité active au sein des démocraties libérales en est un des aspects plus récents, facteur que Connolly a pris en compte dans un ouvrage plus récent¹⁵. William Connolly propose une critique du modèle rawlsien du libéralisme politique, qui permettrait aux traditions religieuses de ne pas mettre entre parenthèses leurs traditions particulières. Il propose de développer, à l'intérieur de ces traditions religieuses composant l'espace public pluraliste, des vertus pluralistes qui lui seraient accordées. Cela suppose d'abord de considérer l'espace public comme un espace de minorités interdépendantes, et d'abandonner la prétention de l'une de ces traditions à se penser au centre. C'est à un pluralisme multidimensionnel que nous avons affaire aujourd'hui. Mais pour que le vivre-ensemble soit possible dans un tel contexte, il faut promouvoir, à l'intérieur des différentes traditions religieuses, le développement de vertus d'accueil de la différence et d'hospitalité à l'égard de l'autre. Il s'agit alors de sortir de l'alternative entre la recherche d'un universalisme pour fonder le vivre-ensemble d'un côté, et le relativisme culturel de l'autre.

Hauerwas pourrait être d'accord avec un tel langage des vertus, nécessaire à l'entrée en conversation dans l'espace public. Mais ce, jusqu'au point décisif où, selon lui, le développement de telles vertus est uniquement possible quand une communauté

¹⁵ William E. CONNOLLY, *Pluralism*, Durham et Londres, Duke University Press, 2005.

soutient en elle-même un récit authentique qui permet d'éviter l'illusion du besoin d'assurer la vérité par la violence ou la coercition. Nous avons défendu Hauerwas jusqu'à présent, contre les critiques qui ne voient en lui qu'un sectarien promouvant le retrait de l'espace public, car le travail de biographie intellectuelle que nous avons fait nous a permis de voir en lui, bien au contraire, un défenseur du droit des minorités à s'exprimer dans l'espace public, mais à partir de leurs traditions propres, en dialogue avec les autres. Hauerwas rejette la prétention du libéralisme à construire le vivre-ensemble et un accord sur la justice en dehors des récits qui façonnent la vie des communautés. Dans un tel contexte pluraliste, l'Église, une fois qu'elle a perçu et dénoncé le piège libéral, peut et doit devenir une minorité créative.

L'Église ne doit pas avoir peur de se déterminer comme minorité, mais selon les termes de Benoît XVI, elle se doit d'être une minorité créative « qui possède un héritage de valeurs qui ne sont pas les choses du passé, mais qui sont une réalité très vivante et actuelle¹⁶. » En d'autres termes, la notion de minorité créative définit la communauté ecclésiale dans son rapport au temps, un temps eschatologique, et ainsi dans sa capacité de rendre présente et efficace la victoire du Christ sur la croix. Benoît XVI a eu l'occasion de s'expliquer sur cette notion de minorité créative dans un livre d'entretiens, *Voici quel est notre Dieu*, dans lequel il affirme qu'une Église considérée comme minorité créative, n'est pas l'équivalent d'une communauté sectaire, bien au contraire. C'est une Église fondamentalement ouverte sur le monde qui « porte une responsabilité permanente pour le monde entier¹⁷ », particulièrement à l'égard des plus pauvres. C'est une Église accueillante à tous ceux qui sont en recherche de sens. C'est une Église ouverte sur la totalité de la société, sans que Joseph Ratzinger ne précise le type d'ouverture dont il doit être question.

C'est bien ce problème du type d'ouverture nécessaire qui est au cœur de la pensée ecclésiologique de Hauerwas. Car cette ouverture ne peut faire abstraction du modèle

¹⁶ Benoît XVI, voyage apostolique en République tchèque, rencontre avec les journalistes au cours du vol vers Prague, samedi 26 septembre 2009.

¹⁷ Joseph RATZINGER, *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald*, Paris, Plon, 2001, p. 310.

même de société dont il est question dans les démocraties libérales. Et pour Hauerwas, cette ouverture ne peut, pour Hauerwas, être une simple traduction des convictions chrétiennes en vue de les rendre acceptables dans l'espace public. Hauerwas va alors poursuivre sa qualification théologique de l'Église comme minorité à partir de la redécouverte du motif d'Israël au milieu des nations.

7.1.3. Israël au milieu des nations

Pour Hauerwas, la conscience interne et externe de l'Église dans un contexte pluraliste doit recevoir une qualification d'abord théologique. L'Église est signe sacramentel du Royaume dans la mesure où elle est ce nouvel Israël au milieu des nations. Le pluralisme n'est pas un fait nouveau et doit être relu théologiquement à partir de la situation de ce petit peuple choisi par Dieu pour être une lumière pour les nations, car le salut est intrinsèquement lié à la création d'un peuple qui se situe dans le temps eschatologique. Ce temps eschatologique a pour centre la mort et la résurrection de Jésus. Quand on dit qu'il est le centre, on ne parle pas d'abolition du passé et de désintérêt à l'égard de ce qui est à venir. Bien au contraire, le centre éclaire le récit continu de l'action de Dieu au milieu des hommes, et lui donne pleinement sens, sans l'abolir.

Hauerwas est aussi enthousiaste que son maître Lindbeck quant à la portée de la redécouverte, au concile Vatican II, du lien entre l'Église et Israël, non pas simplement dans le sens d'une réparation des péchés commis par le passé à l'égard du peuple juif, mais aussi dans celui d'une redécouverte plus profonde de l'identité même de l'Église¹⁸. Identifier l'Église à la continuité du peuple d'Israël revient à comprendre l'Église dans un temps eschatologique d'attente du retour du Messie, si bien que Lindbeck percevait que « la santé de l'Église [dépendait] de la redécouverte de cette perspective eschatologique¹⁹. » Hauerwas estime qu'Israël avait appris à comprendre le monde de façon eschatologique dans le sens où l'histoire du monde est perçue à partir d'un

¹⁸ Cf. George LINDBECK, « Jews, Renewal and Ecumenism », *Journal of Ecumenical Studies* 2/3 (1965), p. 471-473.

¹⁹ *Ibid.*, p. 473.

commencement pour aboutir à une fin avec un drame qui se déroule. L'Église se situe dans la perspective du Royaume selon cette temporalité eschatologique avec, pour dénouement central du drame, la mort et la résurrection du Christ.

Ce motif de l'Église pensé en continuité avec le motif d'Israël au milieu des nations conduit Hauerwas à aller plus loin. Celui-ci en vient à décrire l'Église comme une diaspora, dans le sens d'une conscience d'un « être en exil » sur une terre étrangère. C'est sur ce motif qu'est fondé le livre de Stanley Hauerwas le plus lu aux États-Unis : *Resident Aliens*. En utilisant cette image de la « diaspora », Hauerwas insiste sur la dimension contre-culturelle de l'Église au regard du modèle libéral américain. L'Église est en diaspora quand elle n'est plus associée à un fait social majoritaire et hégémonique, ce que Hauerwas décrit comme le modèle constantinien de l'Église, modèle d'identification des intérêts de l'État avec ceux de l'Église. Dans une telle situation minoritaire, nous sommes alors « désormais libres de renouer avec nos racines, de ressembler davantage à la synagogue – une communauté de foi qui ne demande rien au monde pour elle-même²⁰. » Le terme de *diaspora* adapté à la culture libérale est toutefois très ambigu, quand il fait référence au mouvement de la diaspora juive. En effet, si certaines colonies juives de la diaspora ne sont pas très organisées politiquement, d'autres, comme à Alexandrie, le sont comme de véritables communautés politiques (*politeuma*), à côté de celle des Grecs. La colonie forme un corps social et politique particulier dont l'assemblée se nomme d'ailleurs l'*ekklesia* et dont le lieu d'unité est la synagogue²¹. Pour la *diaspora*, la synagogue est à la fois le lieu où l'on entend le commentaire de la loi et un lieu de vie de la communauté, jusqu'à être même un forum de discussion politique. La synagogue est un lieu essentiel de préservation de l'identité juive, une identité menacée par l'éloignement avec la Terre Sainte. On voit bien, par résonance, que chez Hauerwas, le concept de *diaspora* rejoint clairement la question d'une identité à préserver. Enfin le concept de *diaspora* peut être relié à celui d'une mission. C'est la *diaspora* qui a produit la traduction de la Bible en grec. Par cet acte de traduction, elle ne cherchait pas à rendre juifs les païens, mais à montrer aux païens la force du monothéisme juif. Là encore, la résonance avec la mission eschatologique de l'Église consistant à porter le récit de Dieu à un monde divisé paraît essentielle dans le projet ecclésiologique d'Hauerwas.

²⁰ S. HAUERWAS, *Étrangers dans la cité*, p. 57.

²¹ Cf. Claude TASSIN, « De la Terre sainte à la diaspora », *Transversalités* 119/3 (2011), p. 25-34.

L'image de l'Église comme Israël au milieu des nations implique, enfin, un dernier motif. Le rôle de l'Église, comme celui d'Israël au milieu des nations, est de porter le langage de Dieu au milieu d'un monde marqué par une multiplicité de langages. La question du méta-langage chrétien dans un contexte pluraliste, c'est-à-dire dans un monde marqué par une multiplicité de micro-récits, est bien la question centrale que porte Hauerwas. Or Hauerwas récuse « les tentatives d'assurer l'unité au moyen de la création d'un langage unique²². » C'est la tentation de Babel qu'Israël a connue dans son histoire. Hauerwas ne croit pas à l'existence d'un tiers-langage médiateur entre des traditions différentes, le tiers-langage étant souvent perçu comme le langage de la culture dominante.

Mais pour autant, insister sur une histoire particulière dans le contexte pluraliste des démocraties libérales d'influence Rawlsienne n'équivaut-il pas entrer pleinement dans une des formes de ce pluralisme qu'est le relativisme²³ ? Hauerwas n'évite pas cette difficulté, en affirmant lui-même qu'« insister sur l'histoire semble encourager l'attitude consistant à considérer que toute communauté – et pire, toute personne – a sa propre histoire et aucune n'est en mesure de décider qu'une histoire peut être préférée à une autre²⁴. » Mais pour Hauerwas, un récit vrai doit pouvoir forger la vie de la communauté, sa vision du monde qui l'entoure, si bien que ce récit vient déterminer la manière que cette communauté a d'être au monde. Le témoignage que l'Église est capable d'apporter au monde réside dans la manière que celle-ci a de vivre son propre pluralisme comme communauté distinctive.

La catégorie de l'Église comme signe du Royaume au milieu des nations pluralistes semble la plus adaptée au projet postlibéral de Hauerwas influencé par Lindbeck. L'Église est déjà signe des temps nouveaux dans la façon dont elle rend visible

²² *CET*, 52.

²³ Pour Marcel Gauchet, la *relativisation* est la première caractéristique du nouveau régime pluraliste dans lequel nous sommes, dans la mesure où la croyance s'inscrit au cœur d'une multiplicité d'options possibles. Cf. Marcel GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 98.

²⁴ *CC*, 94.

une manière d'être au monde qui se veut alternative. Penser l'Église comme signe sacramentel dans une perspective eschatologique semble déplacer la question première de l'Église comme signe sacramentel et le débat eschatologique qui lui est lié.

7.2. L'Église-sacrement : une question œcuménique en déplacement

Nous sommes parvenus au point où la réflexion ecclésiologique recherche une nouvelle fécondité à partir d'une sortie de la conscience majoritaire de la place de l'Église dans la société. Des ressources théologiques permettent de penser l'inscription de l'Église et son identité profonde.

Après avoir décrit le type de pluralisme dans lequel s'inscrit la pensée ecclésiologique de Stanley Hauerwas, nous souhaitons désormais faire un pas de plus en situant la manière que celui-ci a de penser l'Église comme signe sacramentel du Royaume à partir du débat que l'utilisation de cette inscription au concile Vatican II a pu susciter. Nous pourrions percevoir alors qu'à partir d'un acteur clé du dialogue luthéro-catholique, le débat classique est déplacé vers une perspective proprement eschatologique de la place de l'Église dans le monde.

Dès le début de notre travail, nous avons pu montrer que le programme ecclésiologique suivi par Hauerwas depuis son entrée à Notre Dame était un développement de la manière de penser l'Église comme signe sacramentel du Royaume, bien que Hauerwas n'ait que peu utilisé une telle expression. Cependant le théologien a très vite perçu que la réflexion de Lindbeck serait au cœur du développement de sa propre ecclésiologie.

Nous pensons que Hauerwas a approfondi cette intuition fondamentale de la perspective de Lindbeck quant à l'accueil de la dimension sacramentelle de l'Église

énoncée à Vatican II. Mais Lindbeck vient lui-même déplacer l'ancien débat sur la sacramentalité de l'Église entre catholiques et luthériens.

7.2.1. La compréhension du dialogue œcuménique par Lindbeck et Hauerwas

Nous avons l'opportunité de disposer d'un échange intéressant entre Lindbeck et Hauerwas sur leur conception de l'œcuménisme depuis le début des années 70, période au cours de laquelle Lindbeck a identifié un déplacement de la question œcuménique, d'un œcuménisme dit de « convergence » vers un élargissement de la question œcuménique au regard de la mondialisation et de la globalisation, et du pluralisme qui lui est lié²⁵.

Lindbeck s'est inscrit comme un acteur important du dialogue luthéro-catholique à partir de sa présence en qualité d'observateur au concile Vatican II, une fonction qu'il a assurée assez fortuitement de 1962 à 1965. En effet sa nomination comme observateur tint au fait que les États-Unis étaient le premier contributeur financier de la Fédération Luthérienne Mondiale. On a donc estimé opportun de nommer ce jeune professeur de Yale observateur au concile pour le compte de la Fédération luthérienne²⁶. Lindbeck sera membre de la commission mixte entre le Vatican et la Fédération Luthérienne Mondiale de 1968 à 1987.

Lindbeck, en qualité d'acteur du dialogue luthéro-catholique, eut plusieurs fois l'occasion de s'expliquer sur sa conception de ce dialogue et sur sa portée ecclésiologique. L'expérience qu'il fit du concile et sa recherche théologique ultérieure

²⁵ Cf. George LINDBECK, « Ecumenisms in Conflict. Where Does Hauerwas Stand ? », in L. Gregory Jones, Reinhard Hütter et C. Rosalee Velloso Ewell (éd.), *God, Truth, and Witness. Engaging Stanley Hauerwas*, Grand Rapids, Brazos Press, 2005, p. 212-228 ; Stanley HAUERWAS, « Which Church? What Unity? or, An Attempt to Say What I May Think about the Future of Christian Unity », *AE*, p. 98-119.

²⁶ Lindbeck revient lui-même sur les conditions de sa nomination et l'expérience conciliaire dans un article rapportant un entretien avec George Weigel. Cf. George LINDBECK, « Re-Viewing Vatican II: An Interview », *First Things* 48 (1994), p. 44-50.

le poussèrent à voir jusqu'où un protestant pouvait « être d'accord avec les affirmations ecclésiologiques que l'Église catholique formule à propos d'elle-même²⁷. » Lindbeck part de l'idée, qui fut ensuite oubliée au sein du monde protestant, que les premiers réformateurs ne souhaitaient pas créer une nouvelle Église, mais simplement réformer l'ancienne qui, selon eux, s'était fourvoyée dans des erreurs par rapport au dessein premier. Pour Lindbeck, la recherche concernant la sacramentalité de l'Église est un magnifique terrain de recherche commune, afin de discerner ensemble les pièges à éviter et la voie de ce que sont fondamentalement la nature et la mission de l'Église. Avant d'y voir un lieu où se jouent des divisions fondamentales, il y voit un vrai lieu de travail commun. C'est ainsi qu'il comprit assez vite sa présence d'observateur au concile.

Hauerwas eut l'occasion d'exprimer aussi sa position concernant le mouvement œcuménique. Car Hauerwas s'est toujours situé en marge d'un tel mouvement, en dépit de son engagement théologique constant concernant la signification de l'unité de l'Église. Lindbeck note à quel point Hauerwas, dans le même temps, est concerné par des questions œcuméniques et se trouve à la marge des figures institutionnelles de l'œcuménisme. Hauerwas, dans sa réponse à Lindbeck, eut cependant l'occasion de dire sa dette envers les observations théologiques formulées par ce dernier à l'issue du concile²⁸. Hauerwas situe la question œcuménique à partir d'une conviction profonde que Kinnamon a énoncée ainsi :

Si vous ne croyez pas que Dieu a agi en Jésus Christ pour le salut du monde, alors l'idée selon laquelle Dieu a créé une nouvelle communauté en Christ à partir des Juifs et des Gentils comme un signe et un instrument de la mission de Dieu, semblera comme un pur idéalisme. En l'absence d'une telle conviction, l'œcuménisme ne sera qu'un autre espace de poursuite de programmes politiques²⁹.

²⁷ George LINDBECK, « A Protestant View of the Ecclesiological Status of the Roman Catholic Church », *Journal of Ecumenical Studies*, 1/2 (1964), p. 243.

²⁸ Cf. George LINDBECK, *Le catholicisme a-t-il un avenir ? Un point de vue protestant*, Paris, Casterman, 1971.

²⁹ Michael KINNAMON, *The Vision of the Ecumenical Movement and How It Has Been Impoverished by Its Friends*, St. Louis, Chalice Press, 2003, p. 7.

Le travail œcuménique doit être pensé en premier lieu à partir de l'Église comme signe et instrument de la mission de Dieu dans le monde et non à partir de la question des différences et des convergences entre les diverses dénominations chrétiennes.

L'autre perspective œcuménique de Hauerwas, à la suite de la conception de Yoder, est d'abord une perspective locale de la catholicité « car elle commence avec la vie concrète des communautés³⁰. » La catholicité est d'abord comprise comme le processus d'un peuple engagé vers la communion et en procès de réconciliation, sous l'influence du travail de l'Esprit Saint, à travers même sa diversité. Ce processus est local, et passe par des étapes nécessaires que Mark Nation a identifiées ainsi : « 1) la renonciation à tout privilège ou à tout pouvoir visant à imposer notre compréhension de la Parole que nous croyons être catholique ; 2) la reconnaissance de la faillibilité de notre témoignage et de notre ministère par l'affirmation claire du besoin constant de réforme et, 3) l'expression de l'ecclésiologie de telle manière qu'elle puisse être exprimée ainsi ailleurs³¹. » Nous pensons qu'il est intéressant que Hauerwas, sous l'influence de Yoder, vienne interroger la notion de catholicité dans son rapport à l'unité, sachant que l'ecclésiologie que Hauerwas entend développer est dépendante du contact très étroit avec le développement conciliaire à l'œuvre quant à la notion de sacramentalité de l'Église.

L'insistance de Hauerwas sur la dimension locale de la catholicité semble situer le théologien dans un modèle congrégationaliste de l'Église, à savoir un modèle protestant où chaque communauté est autonome par rapport aux autres et se trouve gérée par l'assemblée des fidèles. Hauerwas répond à cette opinion qu'on se fait de lui-même et à laquelle il n'a pas forcément d'argument à opposer. Il a pourtant une affirmation forte selon lui du rôle des évêques, ne voyant pas forcément d'opposition entre une conception congrégationaliste de l'Église et l'assignation aux évêques d'un rôle fondamental de communion entre les Églises afin d'éviter leur isolement les unes par rapport aux autres. Cette remarque lui permet d'ailleurs de préciser la catholicité en termes de besoin des

³⁰ S. HAUERWAS, « Which Church? What Unity? or, An Attempt to Say What I May Think about the Future of Christian Unity », *op. cit.*, p. 111.

³¹ Mark NATION, *John Howard Yoder: Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, p. 95-96.

Églises les unes par rapport aux autres au service de leur fidélité au projet de Dieu. Cette fidélité est profondément liée pour Hauerwas à la qualité de vie des communautés qui passe notamment par « la préservation des vertus d'humilité et d'amour³². » Il y a chez Hauerwas un engagement très fort pour redéfinir la catholicité à partir même de la vie des Églises locales et de leur encouragement mutuel à mener une vie vertueuse et à livrer un témoignage authentique du récit chrétien.

Lindbeck et Hauerwas sont tous les deux conscients que la question œcuménique se joue par rapport au défi du type de place occupé par l'Église en contexte pluraliste. Leur point commun est de penser la place minoritaire de l'Église. Il semble important, pour comprendre la conception de Lindbeck relative à la sacramentalité de l'Église, de noter un point biographique qui concerne son enfance et sa jeunesse. En effet, Lindbeck est né en Chine et y a grandi jusqu'à l'âge de 17 ans. Il a donc fait l'expérience d'une Église en situation minoritaire. On peut donc dire que fait partie de son éducation la question de la vie de l'Église en contexte minoritaire. Une telle expérience aura une incidence sur sa manière de penser l'inscription de l'Église dans un contexte occidental pluraliste. Le modèle œcuménique de Lindbeck est donc largement porté par la manière dont les communautés chrétiennes postconstantiniennes incorporent dans leur prédication, leur vie et leurs pratiques, la grammaire chrétienne qui est la leur. Dans ce sens, Lindbeck va se retrouver avec d'autres confessions dans une attaque de la stratégie apologétique moderne de la théologie libérale visant à rendre accordable le langage chrétien dans le monde moderne au risque d'effacer la différence chrétienne qui se dit dans sa manière d'incorporer dans sa vie le récit de la révélation.

Nous voyons bien que Lindbeck, acteur important du dialogue luthéro-catholique, va en fait inscrire le débat sur l'Église au sein même du monde luthérien, à partir du regard qu'il porte sur l'Église catholique et la compréhension que celle-ci a d'elle-même. La position d'observateur au concile est donc loin d'être une position neutre. Lindbeck lui-même eut l'occasion de revenir sur cette position d'observateur, regrettant d'ailleurs que d'un côté les critiques protestantes à l'égard de l'Église catholique favorisent « une

³² S. HAUERWAS, « Which Church? What Unity? or, An Attempt to Say What I May Think about the Future of Christian Unity », *op. cit.*, p. 117.

autocritique catholique réelle, alors que les desiderata catholiques [n'entraînent] pas nécessairement une autocritique protestante³³. » Accepter d'être observé, c'est entrer déjà sur un chemin d'autocritique qui rejaillit sur la manière dont l'observateur se regarde lui-même dans sa propre tradition. Ainsi, au moment même du concile, les groupes restreints d'observateurs de mêmes zones linguistiques sont jugés comme fructueux quant aux débats qu'ils posent et préparent certainement des débats ultérieurs internes à chacune des confessions représentées. Par ces groupes on voit s'édifier des dialogues constructifs dont les débats, notamment sur le schéma *De Ecclesia*, remontent vers les organes conciliaires³⁴, ceci sans compter les rencontres informelles entre observateurs et Pères conciliaires.

7.2.2. Interprétation et déplacement

Puisque nous avons décrit la trajectoire intellectuelle de Hauerwas au sein de l'université Notre Dame, il est intéressant pour nous de faire référence à une conférence que donna George Lindbeck à l'issue du concile Vatican II, lors d'un colloque organisé justement au sein de cette université³⁵. Lindbeck y développait son regard de protestant à l'égard de la constitution dogmatique sur l'Église, à partir de l'expérience même du concile qu'il venait de faire.

Avant d'entrer dans cette vision que Lindbeck a de la constitution dogmatique sur l'Église, il est important de noter que celui-ci ne méconnaissait pas les débats œcuméniques entourant la sacramentalité de l'Église avant même l'ouverture du concile³⁶. Nous ne pouvons pas faire ici l'état des lieux exhaustif du débat de l'époque mais nous poserons quelques jalons importants. Ainsi la notion de sacramentalité de l'Église posait la question du lien entre le Christ et l'Église, dans la mesure où l'Église

³³ George LINDBECK, « Préface », in George Lindbeck (éd.), *Le concile vu par les observateurs luthériens. 1. Le dialogue est ouvert*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965, p. 8.

³⁴ Cf. Étienne FOUILLOUX, « Des observateurs non-catholiques », in *Vatican II commence... Approches francophones*, Leuven, Instrumenta Theologica, 12, p. 235-261.

³⁵ George LINDBECK, « A Protestant Point of View » in John H. Miller, *Vatican II: an Interfaith Appraisal*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1966, p.

³⁶ *Ibid.*, p. 261-262.

comme sacrement est perçue par un certain nombre de théologiens catholiques comme la continuité de l'action du Christ par l'Église, le Christ étant lui-même le sacrement fondamental. Lindbeck connaît bien la conception de Rahner selon laquelle le Christ est le sacrement fondamental, et l'Église, le sacrement de Jésus-Christ, dans la mesure où elle rend visible comme signe la communication que Dieu fait de lui-même en Jésus-Christ. Les termes de « signe » et d'« instrument » attachés à celui de « sacrement » seront fondamentaux dans la réception de la constitution, préservant ainsi la distance essentielle propre à l'analogie entre le mystère du verbe incarné et l'Église dans ses formes institutionnelles³⁷. Lindbeck contredit fondamentalement l'affirmation de Birmelé selon laquelle « les précisions et développements de cette notion d'Église-sacrement lors du concile ne susciteront pas d'intérêt particulier du côté luthérien³⁸. » Bien au contraire, Lindbeck, à partir de son poste d'observation, va proposer au contraire une lecture hiérarchisée de la constitution, propre à redonner une place centrale à cette notion quant à la mission de l'Église dans le monde. Car cette fidélité constitue le témoignage que l'Église a à apporter au monde pour que le monde connaisse sa véritable destinée. L'interpellation réciproque des Églises va donc dans le sens du type de témoignage de l'Église à l'égard du monde.

Lindbeck va déplacer la question en sortant du face-à-face entre le Christ et l'Église pour situer la notion de sacramentalité de l'Église dans la perspective eschatologique qui entoure l'utilisation de cette expression dans le texte conciliaire. Lindbeck sort ici de la tentation catholique d'hypostasier l'Église et d'en faire une réalité en dehors de l'histoire humaine. Pour ce faire, Lindbeck commence par identifier les trois concepts ou images de l'Église juxtaposés dans la constitution et les deux visions théologiques du monde à l'œuvre dans *Lumen Gentium*. L'Église est d'abord décrite comme sacrement du salut, puis elle est identifiée au peuple de Dieu en pèlerinage et, enfin, mais elle est aussi définie, en continuité avec la tradition post-tridentine, comme une institution divine de salut. Les deux visions théologiques du monde que développe la constitution, selon Lindbeck, sont les suivantes. D'abord la vision d'une « double

³⁷ Pour un état des lieux de la réception de la notion d'Église-sacrement dans le dialogue luthéro-catholique, voir André BIRMELE, « la sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne », *Irénikon* 59/4 (1986), p. 482-507.

³⁸ *Ibid.*, p. 495.

histoire » de l'univers, avec d'un côté, un monde immatériel non soumis à la temporalité terrestre, et de l'autre côté le monde temporel et matériel. La seconde vision, qui fut reconnue comme une avancée importante par les observateurs protestants, est la dimension eschatologique de l'histoire du salut déployée dans le texte de la constitution.

Le problème, pour Lindbeck, consiste dans la juxtaposition de ces images et de ces visions. S'il faut pouvoir les articuler entre elles, cela suppose une hiérarchie. Or, pour Lindbeck, c'est à partir de la perspective eschatologique que l'on peut réellement avoir une lecture ajustée de la relation entre le Christ et l'Église énoncée dès le début de la constitution. L'Église est bien une communauté humaine dans l'histoire, « simultanément sainte et pécheresse, qui se distingue des autres peuples par son témoignage explicite du Christ³⁹. » C'est à partir de la vision eschatologique de l'Église au milieu du monde que doit se penser sa sacramentalité. Car alors, l'Église est d'abord « sacrement et commencement du Royaume, non comme une modalité de continuité de l'incarnation [...], mais comme témoignage du Seigneur qui seul est pleinement le sacrement de l'unité et le commencement du Royaume⁴⁰. » Pour sortir de l'assimilation ou du face-à-face entre le Christ et l'Église, il est nécessaire d'introduire ce troisième terme qu'est le Royaume en gardant toujours à l'esprit que le Royaume ne constitue pas seulement « un accomplissement pour le peuple de Dieu, mais aussi un jugement⁴¹», ce qui suppose toujours l'existence d'une distance critique, celle du jugement de Dieu, entre l'Église et le témoignage du Royaume que celle-ci porte au milieu du monde.

7.2.3. Église-sacrement et eschatologie réaliste

Lindbeck et, à sa suite, Hauerwas, déplacent le débat luthéro-catholique classique de la réception de l'interprétation de l'Église comme sacrement en la rattachant à la dimension eschatologique de l'histoire du salut. Ils se retrouvent ainsi plus proches, il est

³⁹ George LINDBECK, « A Protestant Point of View », *op.cit.*, p. 225.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.* De telles visions ont été défendues par des évêques présents au concile. Cf. Mgr Pangrazio et Lazlo, in Hans KÜNG, Yves-Marie CONGAR et Daniel J. O'HANLON, *Council Speeches of Vatican II*, Glen Rock, Paulist Press, 1964, p. 189-192 ; p. 44-48.

vrai, de certaines visions catholiques, plus que de visions protestantes qu'ils jugent trop personnalistes ou existentialistes.

Pour évaluer le déplacement qui se joue chez Lindbeck et Hauerwas, il nous faut revenir sur la manière dont l'expression de l'Église comme signe sacramentel fait jouer le rapport entre l'Église et le monde. Pierre Gisel, évaluant la portée et la réception d'une telle expression, montrait que ce rapport pouvait être conçu parfois selon l'ordre de la distinction, parfois selon l'ordre de la concurrence, ou parfois encore, à partir d'un troisième terme surplombant ce rapport, à savoir celui du Royaume qui dessine comme un horizon hétérogène pour les deux réalités que sont l'Église et le monde⁴².

Pierre Gisel montre bien que la qualification de sacrement du Royaume attribuée à l'Église pose l'enjeu d'une juste articulation entre « la transcendance de l'Église comprise comme son hétérogénéité », et « le statut d'incarnation où *prend corps* l'existence croyante – lieu de l'Église, avec tout ce dont elle est faite ou tout ce qui la fait : une réalité inscrite dans du changement, selon des discontinuités effectives et des réalités singulières à chaque fois⁴³. » Comment la position adoptée par Hauerwas, à la suite de Lindbeck, honore-t-elle une telle articulation ? Il est manifeste que l'objectif de ces deux théologiens est de réconcilier cette vision eschatologique du monde avec la prise au sérieux de la contingence du monde si bien que « l'histoire du salut n'est pas une sorte de méta-histoire sans rapport avec le cours ordinaire des événements⁴⁴. » C'est bien en ce sens que Lindbeck parle d'une eschatologie réaliste.

Lindbeck voyait lui-même la présence d'une telle eschatologie réaliste au cœur même du chapitre 7 de la constitution sur l'Église. C'est au début du chapitre 7, au numéro 48 que l'Église est décrite « comme le sacrement universel de salut ». Le texte se poursuit avec l'évocation du chemin de pèlerinage vers la cité céleste et la place de l'Église au

⁴² Pierre GISEL, « Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement », *Recherches de Science Religieuse* 100/3 (2012), p. 403-417.

⁴³ *Ibid.*, p. 408.

⁴⁴ George LINDBECK, *Le catholicisme a-t-il un avenir ? Un point de vue protestant*, Paris, Casterman, 1971, p. 57.

cœur de la réalité temporelle, l'Église étant d'ailleurs décrite comme le lieu « où la foi nous instruit sur la signification même de notre vie temporelle » (*LG*, 48§2). Mais plus encore, une telle eschatologie réaliste qui réconcilie projet de salut et prise en compte de la contingence se trouve signifiée de façon plus claire dans *Gaudium et Spes* au numéro 39. Le texte, tout en mentionnant la nécessaire distinction entre le progrès terrestre et le Règne du Christ, pose un lien essentiel entre les fruits du travail des hommes pour une plus grande dignité de l'homme, le travail pour une communion fraternelle ou une plus grande liberté, et l'avancée du Royaume que le Christ remettra à son Père.

Nous pensons que Hauerwas propose le déploiement d'une telle eschatologie réaliste. Car pour Hauerwas, il s'agit pour le croyant d'avoir une claire vision de la réalité, afin de pouvoir incarner dans sa vie les exigences du Royaume. Hauerwas a pu développer sa conception de l'eschatologie à l'occasion des débats théologiques entourant la question de l'arme nucléaire⁴⁵. Pour Hauerwas il existe une conception erronée de l'eschatologie fondée sur l'idée que le Royaume ne serait pas de ce monde. Cette idée part de l'attente de la parousie non immédiatement réalisée. Le fait que cette attente ne se soit pas réalisée aurait alors entraîné une vision du rapport au monde plus réaliste et plus éloignée de l'idéal du Royaume. Ainsi, quand on parle d'eschatologie réaliste, on ne parle pas du réalisme contraint par une société imparfaite. Hauerwas conteste l'interprétation généralisée de l'attente non réalisée de la parousie. Car si les premiers chrétiens attendaient la fin du monde, ce n'était pas en raison d'une croyance en des idéaux irréalisables en ce monde. Bien au contraire, leur regard était tourné vers la fin du monde « parce qu'ils étaient profondément convaincus d'avoir déjà vu la fin dans la personne et l'œuvre de Jésus Christ⁴⁶. » Une eschatologie réaliste vise à regarder la contingence du monde, le cours de l'histoire, à partir de la fin qui est déjà assumée dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Cette fin offre un nouveau regard sur l'histoire, car elle désigne la victoire de la puissance du Christ sur les principautés et dominations de ce monde. En effet, le Royaume se construit dans l'opposition entre la puissance de transformation du Christ et la résistance des puissances du monde, cette opposition trouvant sa résolution dans la victoire de la croix. Cette victoire est bien liée à l'incarnation du Christ et à son œuvre de rédemption. Elle ne peut pas être pensée en

⁴⁵ Cf. S. HAUERWAS, "The Need for An Ending", *The Modern Churchman* 28/3 (1986), p. 3-7.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 4.

faisant abstraction du monde. Sa réalisation parfaite et définitive dépend d'une communauté bien présente dans le monde, mais dans un temps qualifié théologiquement par la victoire du Messie sur les puissances. Cette communauté messianique doit avoir une juste vision de la stratégie des puissances du monde qui vont à l'encontre du Royaume pour se poser en alternative efficace de l'entrée dans le Royaume.

Mais, comme nous l'avons vu précédemment, cette vision ne dépend pas du simple fait d'ouvrir les yeux sur la réalité. La connaissance du réel et la possession d'une capacité de discernement au sein de la contingence des événements constituent pour Hauerwas un vrai travail qui doit nous permettre d'échapper à l'illusion pour entrer dans un rapport d'authenticité avec le réel. Pour Hauerwas, ce travail de discernement sur la réalité est de l'ordre d'un entraînement communautaire. L'appréhension du réel suppose un travail qui est de l'ordre d'un apprentissage communautaire rendu possible par la fréquentation du récit chrétien porté au sein de la communauté. Ce récit chrétien nous parle justement de la relation de Dieu avec le monde et du dessein de salut que Dieu a arrêté pour toute l'humanité. En ce sens, il s'agit d'un récit réaliste qui permet d'appréhender la réalité selon le dessein même conçu par Dieu pour cette humanité, en percevant ce qui va à l'encontre de ce dessein et en évitant ainsi les pièges. La sacramentalité de l'Église est clairement mise en rapport avec la sacramentalité de la Parole de Dieu et de son incorporation (*embodiment, enactment, performance*) dans la vie de la communauté.

Nous pouvons donc parler chez Hauerwas du déploiement d'une eschatologie réaliste et de sa conséquence pour la place sacramentelle de l'Église dans le monde, en ce sens que le monde doit être l'objet d'une juste description, mais toujours à partir de la fin qui a été assignée à ce monde et est présente dans le récit performatif de Dieu culminant dans la mort et la résurrection du Christ. Avec Hauerwas, la sacramentalité de l'Église se joue dans la juste articulation entre l'ici-bas et l'au-delà. L'Église est médiation de la communication de Dieu en ce qu'elle permet à des vies d'être transformées par le contact avec le récit chrétien de la révélation.

La réception de la sacramentalité de la Parole et de son lien avec l'Église comme signe sacramentel du Royaume semble bien présente dans les conclusions du synode sur la Parole de Dieu dans la vie de l'Église d'octobre 2008. Le pape Benoît XVI insiste sur le fait que l'Église doit accorder sa vie au « rythme eschatologique de la Parole⁴⁷. » Plus loin dans l'exhortation, le pape Benoît XVI vise explicitement la « sacramentalité de la Parole⁴⁸. » Toutefois les références faites à la sacramentalité de la Parole le sont toujours en lien avec le sacrement de l'Eucharistie comme continuité nécessaire de la présence sacramentelle du Verbe dans la Parole proclamée et prêchée. Il nous faudra vérifier dans le chapitre suivant comment la performance de la Parole trouve sa continuité dans toute la vie de l'Église.

En portant ce récit capable de transformer les vies de ceux qui s'y exposent, c'est l'Église toute entière qui témoigne du nouvel éon. Elle en témoigne par ses paroles (le culte et la prédication qui constituent sa *leitourgia*), mais aussi par son service « séculier » du monde (sa *diakonia*) et par la qualité de sa vie communautaire (sa *koinonia*). Hauerwas a insisté essentiellement sur la formation communautaire d'une telle mission sacramentelle de l'Église dans le temps eschatologique. Nous essaierons donc d'identifier dans le chapitre suivant quels sont les moyens communautaires que se donne l'Église pour accomplir une telle mission. Mais il nous faut revenir à la question de l'inscription sacramentelle de l'Église dans un contexte pluraliste. La constitution dogmatique sur l'Église qualifie cette présence sacramentelle à partir d'un service d'unité, en établissant une corrélation entre l'unité du genre humaine et l'union des hommes avec Dieu⁴⁹.

7.3. Sacrement d'unité et pluralisme

En ramenant la notion de sacramentalité de l'Église à sa perspective eschatologique et à une eschatologie qui prend au sérieux la contingence du monde, Lindbeck et Hauerwas entendent dépasser l'ancien clivage luthéro-catholique sur la question, pour revenir à la mission de l'Église au cœur du monde. Comme nous l'avons dit si souvent,

⁴⁷ BENOÎT XVI, *Verbum Domini*, 30 septembre 2010, n. 14.

⁴⁸ *Ibid*, n. 56.

⁴⁹ Concile Vatican II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, n. 1.

Hauerwas définit l'Église par sa capacité, d'une part, à incorporer le récit de la révélation qu'est le récit du Royaume inauguré et à venir et, d'autre part, à proposer ce récit au monde. L'interprétation de la notion de sacramentalité de l'Église réaffirmée à Vatican II doit alors être entendue selon une perspective missionnaire.

Or, cette mission de salut est définie à partir de la construction de l'unité entre Dieu et le monde. Ce motif de l'unité est d'autant plus parlant dans un monde que nous avons décrit comme pluraliste.

Mais ce qui nous interroge ici depuis le début, c'est que Hauerwas déploie une conception de la sacramentalité de l'Église au cœur du monde en opérant une distinction entre l'Église et le monde. Pour Hauerwas, c'est précisément le caractère du monde comme divisé qui « suppose la formation d'un peuple qui se distingue clairement du monde⁵⁰. » Si, pour Hauerwas, l'Église se définit et vit à partir de son action à l'égard du monde, il nous apparaît plutôt, à la suite de Niebuhr, que « le monde n'est pas l'objet de l'Église comme Dieu peut l'être, mais en est plutôt le compagnon de route, une communauté similaire à elle avec laquelle il vit devant Dieu⁵¹. » On le voit, Hauerwas insiste beaucoup sur le caractère divisé du monde, - divisé à l'égard du dessein de Dieu et divisé en son sein. Nous avons du mal à percevoir comment l'Église peut alors être au service de l'unité tout en étant elle-même distinguée du monde, puisqu'immédiatement après avoir mentionné cette division, Hauerwas affirme qu'« à travers l'Église, le monde reçoit une histoire⁵². » Si l'Église se veut l'agent de la communication du récit de Dieu pour l'unité du monde, la question reste donc celle de la communication de cette histoire au monde marquée par une multiplicité de récits.

A sa distinction par rapport au monde s'ajoute le contre-témoignage de l'Église à l'égard du monde quant au reflet qu'elle peut donner en son corps du Royaume en cours

⁵⁰ CC, 91.

⁵¹ Hans Richard NIEBUHR, *The Purpose of the Church and Its Ministry*, New York, Harper and Row, 1956, p. 26.

⁵² CC, 91.

de réalisation plénière. La position consistant à fonder toute la question sacramentelle de l'Église sur le type de témoignage de l'Église au monde et sur l'incorporation d'une vie vertueuse au sein de la communauté se trouve confrontée à la réalité peccamineuse de la vie de l'Église au milieu du monde. Comment donc gérer cette contradiction et comment la penser théologiquement dans le service de l'Église vis-à-vis du Royaume ?

Hauerwas assume pleinement l'existence d'une priorité épistémologique de l'Église qu'il est temps pour nous d'interroger au regard de cette relation de l'Église au monde. Si nous avons commencé en affirmant, avec Gilles Routhier, que l'Église est l'autre du monde, cet autre doit-il être exclusivement de l'ordre d'une alternative à un monde qui serait uniquement qualifié dans son refus du projet de Dieu ?

7.3.1. L'Église comme priorité épistémologique dans son rapport au monde

La réponse à la résolution de la distance entre le monde et le Royaume dépend justement, chez Hauerwas, de la nature narrative de la sacramentalité de l'Église au milieu du monde. C'est le récit de Dieu lui-même « qui rend intelligible la nature divisée du monde⁵³. » En incorporant ce récit vrai, l'Église, par un effet miroir, renvoie au monde son caractère divisé et pécheur. C'est à ce niveau que se situe le reproche fréquemment fait à Hauerwas de porter une vision très idéaliste de l'Église qui ne prend pas suffisamment en compte le contre-témoignage de celle-ci en révélant la nature encore imparfaite. Pour le dire autrement, en empruntant les mots de Pierre Gisel, l'Église peut-elle, en ce monde, « porter un modèle d'humanité accomplie⁵⁴ » ?

Arrivés à ce point de notre réflexion, c'est à une question cruciale de la théologie fondamentale que nous sommes ramenés quand nous envisageons le type de relation de l'Église avec le monde. Si nous avons montré que le théologien moraliste qu'est Stanley

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Pierre GISEL, « Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société », *op. cit.*, p. 409.

Hauerwas a clairement placé l'Église comme point de départ et non comme point d'arrivée de sa théologie narrative, l'Église étant le référent du récit de la révélation, la priorité épistémologique va plus loin encore. L'Église revêt un caractère crucial pour l'épistémologie chrétienne dans son ensemble. Chez Hauerwas, ce n'est pas l'Église qui est l'autre du monde, mais c'est plutôt le monde qui est l'autre de l'Église. Le monde est conçu dans un rapport de refus de la Seigneurie du Christ. La nature est autonome mais subsumée par la confession de Jésus-Christ comme Seigneur du temps. Pour Hauerwas, le monde a clairement besoin de l'Église pour comprendre sa destinée, c'est-à-dire pour comprendre qu'il est un monde déchu qui a besoin de rédemption. On peut dire que Hauerwas dépasse les distinctions classiques entre Église visible et Église invisible, nature et surnature, pour proposer une distinction entre soumission à la Seigneurie du Christ et refus de soumission à cette Seigneurie, avec une confiance dans le fait que l'Église est du côté de la soumission.

Si Hauerwas a une telle conscience du monde en son caractère divisé et pécheur, il lui manque une théologie de la grâce qui prenne en compte la présence du Verbe en dehors de la médiation ecclésiale. S'il se joue bien une articulation entre les différents récits traversant la vie du monde et le récit de la révélation, cette articulation est de l'ordre d'un jeu de la grâce entraînant un effet miroir réciproque. Le monde peut voir dans le visage de l'Église le vrai sens eschatologique de l'histoire, mais le contraire n'est-il pas vrai ? En regardant le monde, l'Église ne peut-elle pas y voir les traces de la grâce agissante de Dieu et, par effet miroir, la laisser lui révéler ses propres infidélités ? En concentrant le témoignage du Royaume sur la vie de la communauté, Hauerwas risque de faire perdre de vue le jeu continu de la grâce de Dieu à l'extérieur même des réalisations ecclésiales.

En centrant toute son attention sur le rôle alternatif de la communauté, Hauerwas semble parvenir au point culminant de la suppression de l'Église comme type sociétaire au profit du type exclusivement communautaire. Ce type communautaire est qualifié théologiquement à partir de l'incorporation du Royaume qu'est Jésus comme *autobasileia* dans les pratiques distinctives qui la constituent. Si penser l'Église à partir du concept de société avait fini par disjoindre le lien entre le Christ et l'Église, la penser

comme communauté alternative dans un monde marqué par une multiplicité de communautés ne la renvoie-t-elle pas uniquement à une originalité théologique qui se limite à la qualifier dans son altérité par rapport à un monde jugé incapable d'accueillir en son sein le projet de salut mûri par Dieu ?

La pensée communautaire de Hauerwas perd de vue la dialectique mise en lumière par Ferdinand Tönnies entre communauté et société. Il convient de reprendre la distinction entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* et la complémentarité de ces notions pour penser l'inscription de l'Église dans le monde, une inscription qui ne la réduise pas au statut de communauté étrangère aux yeux du monde. Hauerwas définit la communauté alternative qu'est l'Église comme une *polis* alternative, quand il dit que « le christianisme est principalement une question de politique – une politique telle que définie par l'Évangile. L'appel à faire partie de l'Évangile est une invitation joyeuse à se laisser adopter par un peuple étranger, à rejoindre un phénomène contre-culturel, une nouvelle *polis* appelée Église⁵⁵. » Hauerwas reprend la notion de *polis* comme communauté politique au sens aristotélicien du terme, à savoir un lieu de réalisation de l'individu comme être social, une communauté qui, en son sens ultime, suppose l'amitié. Pour Hauerwas, dans le cadre des démocraties libérales, l'Église est la seule à même de garantir ce type de lien social que la froideur de l'espace public libéral ne peut garantir. Mais au-delà, Hauerwas rejoint finalement l'idée protestante selon laquelle, dans un monde corrompu par le péché, seules la Parole et l'action de Dieu peuvent fonder une communauté et l'éthique qui s'y rapporte. Le récit instituant suppose des institutions qui lui soient accordées, il doit s'inscrire dans des réalités sociales et historiques marquées par leur imperfection. Et la communauté ecclésiale doit pouvoir permettre une entrée en société des individus sur des principes de volonté de construction d'une paix civile durable allant au-delà des rassemblements communautaires particuliers. Ce lien entre la dimension sociétariaire de l'Église et la société envisagée de manière plus large n'est que peu abordé dans la pensée de Hauerwas.

⁵⁵ RA, 30.

Hauerwas vient cependant interroger la notion libérale de cité politique quant à sa capacité à incorporer des communautés aux récits divers. Il est vrai que Hauerwas pose un diagnostic clairement pessimiste pour ce qui est d'une telle capacité. L'Église peut alors en ce sens servir de guide dans sa manière d'articuler des récits de vies divers au sein d'une même institution. Mais pour servir de guide, elle ne peut se réduire à une simple communauté alternative. Il reste à penser le service spécifique que l'Église peut rendre au sein de la société politique dans laquelle elle est inscrite et qui lui permettra de répondre à sa vocation de sacrement d'unité.

7.3.2. Unité et articulation des différences

Pour Hauerwas, l'Église est sacrement d'unité en assumant les différences présentes en son sein, alors que le monde ne parvient bien souvent à gérer ces différences que par la violence et la coercition. Il y a une manière de vivre le pluralisme intra-ecclésial qui n'est certainement pas la manière libérale d'affronter le pluralisme. Hauerwas eut l'occasion de commenter la nature de l'unité ecclésiale à partir d'un sermon sur la Pentecôte, une unité « rendue possible par l'œuvre apocalyptique de Jésus de Nazareth⁵⁶. » Le langage de la Pentecôte représente plus qu'une compréhension passant par des mots. Le langage crée en lui-même une communauté « dont le souvenir de son Sauveur accomplit le miracle de faire d'elle un peuple dont les différences contribuent à l'unité⁵⁷. » L'Église est cette création d'une communauté à partir d'un langage commun du souvenir de son Sauveur. Elle a pour mission d'entretenir ce langage et de raconter ce salut à travers la Parole et le sacrement. L'histoire du monde en voie de réconciliation ne peut être racontée que si cette histoire est incorporée dans la vie de l'Église elle-même. Si l'Église est une communauté alternative elle est d'abord une alternative à Babel comme rêve d'une unité abolissant tout simplement les différences.

Ici encore, un élément biographique nous paraît déterminant pour penser la capacité de l'Église à constituer un signe d'unité au milieu des différences. Il s'agit de

⁵⁶ *CET*, 52.

⁵⁷ *Ibid.*

l'engagement constant de Hauerwas comme théologien auprès du monde du handicap. L'un des moments forts de cet engagement fut la rencontre de Stanley Hauerwas avec Jean Vanier, laquelle a d'ailleurs abouti à la rédaction d'un livre de conversations⁵⁸. Pour Hauerwas, les handicapés mentaux nous poussent positivement à construire une société capable d'intégrer pleinement les différences. Nous avons bien souvent peur de la différence car celle-ci nous ramène à nos propres imperfections. Pour surmonter cette peur, nous sommes enclins soit à ramener les autres à nous-mêmes, soit à exclure la différence.

Là encore, Hauerwas vient interroger le modèle libéral de société fondé sur l'accord rationnel et la libre volonté, en partant de l'interpellation que constituent les handicapés mentaux pour ce type de société. Plus largement, la question qui est posée, est celle de la participation de tous, y compris de ceux qui n'ont pas les capacités de défendre leurs propres intérêts, dans un tel contexte libéral. Pour élargir le modèle de la participation de tous à la vie sociale, Amartya Sen et Martha Nussbaum ont développé la notion de « capacités », le premier d'un point de vue économique et la seconde d'un point de vue socio-politique⁵⁹. Il s'agit de se demander de quoi chaque personne est capable. Pour Nussbaum « nos besoins corporels, qui incluent nos besoins de soin, sont la marque de notre rationalité et de notre sociabilité⁶⁰. » La notion de capacités prend en compte la variation des besoins en fonction des personnes. La notion de justice correspond au respect de la variation de ces besoins. Hauerwas critique ce modèle en ce qu'il ne prendrait pas suffisamment en compte les pratiques liées au respect de ces besoins différents.

Pour Hauerwas, il est nécessaire qu'existent de petites communautés, comme l'Arche de Jean Vanier, qui prennent en compte ceux qui sont aux marges. Hauerwas a bien noté que Jean Vanier avait consacré sa thèse de doctorat à la faculté de philosophie

⁵⁸ Stanley HAUERWAS et Jean VANIER, *Living Gently in a Violent World. The Prophetic Witness of Weakness*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2008.

⁵⁹ Martha NUSSBAUM, *Frontiers of Justice : Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 160.

de l'Institut Catholique de Paris au bonheur chez Aristote⁶¹. Pour Hauerwas, les sociétés libérales ont besoin de ces petites communautés de vertues, dont la principale est l'amitié, pour apprendre l'unité dans les différences. Hauerwas, dans son livre d'entretiens avec Jean Vanier, reprend la typologie de l'amitié, énoncée par Aristote, qui distingue trois types d'amitié, à savoir une amitié d'utilité, une amitié de plaisir et une amitié vertueuse. Cependant Aristote n'avait pas envisagé l'amitié entre des personnes qui sont atteintes d'un handicap mental et d'autres qui ne le sont pas. La présence à nos côtés de l'autre différent à côté de nous constitue notre responsabilité. Mais la présence à nos côtés de la personne différente par son handicap remet en cause le simple modèle contractuel de l'avantage mutuel. Si l'amitié peut présenter un avantage, il ne s'agit pas d'un avantage conditionnel mais plutôt d'un avantage « conséquentiel » où, pour reprendre les termes d'Hans Reinders, l'autre est considéré comme un don à recevoir⁶².

Hauerwas ne va pas beaucoup plus loin dans son analyse de l'articulation des différences observables au sein de communautés de vertus telles que l'Arche, mais ces communautés constituent cependant pour lui des témoins du Royaume, un royaume qui construit l'unité en accueillant les différences comme des dons à recevoir les uns des autres.

Conclusion

Nous avons bien conscience de nous être transportés dans le modèle pluraliste états-unien afin de penser la place sacramentelle de l'Église. C'est le modèle de pensée du théologien Hauerwas. Mais c'est à partir de ce modèle pluraliste que Hauerwas, héritier de Lindbeck, a pu faire retour sur la perspective sacramentelle de l'Église ouverte à la suite d'une relecture du concile Vatican II par des observateurs d'autres confessions chrétiennes. Une telle observation nous semble particulièrement pertinente quand le texte

⁶¹ Jean VANIER, *Le Bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, sous la direction de Jean Châtillon, thèse de doctorat : Philosophie, Institut Catholique de Paris, Philosophie, 1962.

⁶² Hans REINDERS, *The Future of the Disabled in Liberal Society: An Ethical Analysis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009.

conciliaire déploie lui-même une pluralité d'images et de modèles. La perspective eschatologique, comme nous l'avons vu, semble alors particulièrement féconde comme point de départ d'une approche narrative de l'Église en contexte pluraliste.

Mais nous avons vu avec Hauerwas qu'il ne suffit pas de parler de la perspective eschatologique présente à l'intérieur de l'ecclésiologie conciliaire. Il faut encore qualifier le type d'eschatologie dont on parle pour penser la vocation de l'Église dans le monde. Hauerwas n'entend pas penser la perspective eschatologique selon le schème de l'accomplissement décrivant l'avancée du Royaume à l'intérieur de réalités singulières. Ainsi le métarécit eschatologique de la Révélation ne correspond pas à une méta-histoire du Royaume mais à un récit de dépassement au cœur même de la contingence du temps.

Il nous faut faire encore un pas de plus, afin de penser la question de la place du corps ecclésial en contexte pluraliste, dans ses réalités institutionnelles. Nous souhaitons comprendre la manière dont l'Église, dans ses pratiques, est signe sacramentel du récit de Dieu. Car comme Hauerwas l'admet lui-même, l'Église n'est pas simplement une communauté alternative, elle est une institution qui donne chair et visibilité au Royaume. Comme nous l'avons vu, elle donne corps au nouvel éon dans ses trois dimensions constitutives que sont la *leitourgia*, la *koinonia* et la *diakonia*. Si nous avons pu voir combien la prédication était première dans la constitution de l'institution ecclésiale comme porteuse d'un récit formateur, il nous faut analyser d'autres pratiques ecclésiales. Ainsi, il nous faut également voir comment la sacramentalité de la Parole trouve son incorporation dans l'Eucharistie ; mais aussi comment la place des ministres peut être pensée à partir de l'incorporation du récit chrétien et du service de la vie communautaire comme *koinonia*. Il nous faudra enfin envisager la question essentielle du rapport entre l'Église et le monde et du témoignage du royaume qu'elle rend visible dans sa diaconie, en particulier à partir de la question décisive de l'hospitalité à l'égard de l'étranger.

CHAPITRE 8.: Des pratiques ecclésiales narratives

Si la sacramentalité de l'Église correspond au témoignage d'une communauté ayant incorporé le récit du royaume en son sein, alors il nous faut vérifier dans ses pratiques la manière dont cette incorporation peut se vivre. Se joue un processus d'incorporation, de mise en acte et de performance du récit à travers des pratiques constituant la sacramentalité même de l'Église au milieu du monde. Ces pratiques constituent l'Église et révèlent sa capacité d'incorporer en sa vie concrète et visible le récit cohérent qui définit sa nature et sa mission.

Toutefois, avant même de décrire quelques pratiques significatives du témoignage de l'Église au cœur du monde libéral, il nous faudra revenir sur la notion même de « pratique » en son impact ecclésiologique, notion héritée de la philosophie d'Alasdair MacIntyre qui a connu des débats somme toute assez différents aux États-Unis par rapport à ceux que nous avons pu connaître en Europe.

La question qui est la nôtre et que nous poursuivons encore en interrogeant les pratiques significatives du témoignage du royaume pour Hauerwas est bien celle de la capacité de l'Église à inscrire l'incorporation de son récit fondateur au sein d'un monde marqué par une multiplicité de fils narratifs. Nous avons déjà vu que Hauerwas répond d'abord par le fait que l'idéologie libérale est la négation de l'identité narrative des individus et des groupes constituant la société. L'Église, elle, propose une histoire constituant des identités, ou plutôt des caractères s'inscrivant dans le drame social de l'histoire eschatologique en attente d'accomplissement. Mais à supposer que le récit chrétien lui-même soit unifié, les récits de vie de ceux qui s'y exposent sont bien divers. L'interprétation qu'ils font de ce récit peut être bien différente en fonction de ces récits de vie. Le témoignage de l'Église dans le monde se trouve donc marqué par la diversité de ces interprétations du récit et de sa mise en œuvre pratique.

S'il y a bien un type de présence sacramentelle de l'Église au milieu du monde qui correspond à l'incorporation, à la mise en acte et à la performance du récit chrétien, il nous faut vérifier désormais des lieux ecclésiaux significatifs de cette incorporation et de cette mise en acte. Nous avons choisi l'analyse de trois de ces pratiques fondatrices de la vie sacramentelle de l'Église dans le monde, particulièrement significatives de l'ecclésiologie narrative d'Hauerwas : l'Eucharistie, la réconciliation et l'accueil de l'étranger.

En analysant ces trois pratiques nous percevons bien que ce qui est en jeu c'est la redécouverte du principe de *koinonia* comme témoignant de l'œuvre eschatologique de Dieu dans et à travers l'Église. Nous pensons que la clé de la *koinonia* se joue dans la notion de récit chez Hauerwas, ou plutôt que l'Église est définie dans sa nature même comme une *koinonia* narrative.

Concernant le type de témoignage alternatif de l'Église au monde, on ne peut négliger enfin le rôle des ministères. D'autant plus que ce rôle fut une préoccupation essentielle du théologien Hauerwas ayant eu à intervenir dans la formation universitaire de séminaristes à Notre Dame, mais aussi plus tard dans son rôle de formation des futurs pasteurs de l'Église méthodiste à Duke University. Si le ministère pastoral est d'abord un ministère de communion, en lien avec l'annonce de la Parole, ne serait-il pas un acteur décisif, ou un caractère ordonné à cette juste articulation entre le métarécit de la révélation et les récits particuliers qui traversent la vie de l'Église et du monde ? Nous essaierons de déterminer le rôle de la ministérialité dans une Église articulant récit de Dieu et récits de vie.

8.1. Les pratiques : principe premier d'une priorité épistémique accordée à l'Église

N'oublions pas ce qui fait notre préoccupation depuis le début, et qui a parfois été oublié dans les nombreuses critiques adressées à l'ecclésiologie d'Hauerwas, à savoir que

sa théologie est une théologie en contexte. Sa position ecclésiologique se veut être une réponse au défi majeur que constitue pour lui le tournant politique libéral contemporain des démocraties modernes, tel que la philosophie de John Rawls en dessine les présupposés fondamentaux, défi inégalé depuis celui de l'époque Constantinienne. Un tel défi suppose une forme de retour aux sources qui ne peut pas simplement équivaloir à une simple nostalgie des origines. Il s'agit de revenir à la constitution même de l'Église à l'ère apostolique en prenant au sérieux la dimension sociale d'un tel contexte. Nous l'avons d'ailleurs noté, quand Hauerwas regrettait le manque de considération adressé au contexte social des grandes formulations christologiques des premiers conciles œcuméniques.

8.1.1. Le retour aux pratiques

Des théologiens américains ont dirigé leur attention vers les pratiques concrètes de l'Église pour en définir la nature et la mission¹. On a pu parler alors dans le contexte européen d'une théologie des pratiques. Nous l'avons vu, Hauerwas n'entend ni faire une théologie pratique, ni une théologie des pratiques. La notion de pratique est constitutive d'une théologie fondamentale mettant en relation la pratique et la doctrine de manière circulaire. Ainsi l'Église incorpore le récit du Royaume dans ses pratiques et donne à voir la véracité (*truthfulness*) de ce récit au monde et par là-même de sa doctrine. C'est ainsi que l'Église accomplit sa vocation de transmettre au monde son histoire.

Le problème de certaines théologies des pratiques est de peu définir au préalable la notion même de pratique. Ainsi, l'éventail des pratiques est assez large. Se réduisent-elles aux pratiques sacramentelles ? Si oui, pourquoi s'y réduisent-elles ? Si la constitution de l'Église se fait à travers d'autres pratiques, pourquoi telles pratiques et pas d'autres ? Nicholas M. Healy note deux grands groupes de pratiques faisant l'objet d'une analyse théologique. Il y a d'un côté les pratiques d'ordre sacramentelles, même si la qualification

¹ Si Stanley Hauerwas avec Robert Jenson a été un des protagonistes de ce retour aux pratiques, d'autres théologiens américains ont plus récemment suivi un tel mouvement. On peut citer par exemple Kathryn Tanner, Gregory Jones ou Bruce Marshall. Cf. Miroslav VOLF & Dorothy C. BASS, *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, Grand Rapids, Eerdmans, 2013.

de « sacrement » varie en fonction des dénominations confessionnelles. Ces pratiques « sont clairement structurées et supposent des actions spécifiques dans des temps et des lieux spécifiques². » Un autre groupe rassemble des pratiques aux contours moins bien définis, et sont en général des pratiques morales communautaires qui peuvent varier en fonction des communautés.

Nous avons choisi d'aborder trois pratiques différentes à partir de l'analyse qu'en fait Hauerwas. Une de ces pratiques est clairement de l'ordre du premier groupe, à savoir l'eucharistie. La seconde pratique semble comme à la frontière entre les deux groupes, celle de la réconciliation. La dernière est clairement une pratique du second groupe : l'accueil de l'étranger. Hauerwas n'entend pas faire une description de pratiques juxtaposées dans l'Église qui constitueraient comme un panorama de la vie de l'Église assez disparate selon les communautés en fonction de la valeur plus ou moins importante qu'elles peuvent donner à ces pratiques ou à d'autres. Nous croyons qu'il y a une vraie originalité dont nous avons noté l'intuition, à savoir que ces pratiques constituent le medium nécessaire à l'incorporation du récit du royaume et du témoignage efficace pour la vie du monde en marche vers ce royaume.

8.1.2. Pratiques et narrativité

Nous avons déjà rencontré la notion de pratique dans la théologie morale d'Hauerwas concernant la définition de l'identité narrative du sujet, notion qu'il emprunte à Alasdair MacIntyre. C'est à cette conception de la pratique qu'il faut revenir pour envisager la manière dont Hauerwas envisage les pratiques ecclésiales en lien avec la constitution narrative de l'Église. MacIntyre, nous l'avons déjà cité, donne la définition suivante d'une pratique :

toute forme cohérente et complexe d'activité humaine coopérative socialement établie par laquelle les biens internes à cette activité sont réalisés en tentant d'obéir aux normes

² Nicholas M. HEALY, "Practices and the New Ecclesiology: Misplaced Concreteness?", *International Journal of Systematic Theology* 5/3 (2003), p. 290.

d'excellence appropriées, ce qui provoque une extension systématique de la capacité humaine à l'excellence et des conceptions humaines des fins et des biens impliqués³.

Hauerwas, en reliant la philosophie des jeux de langage de Wittgenstein avec l'éthique des vertus de MacIntyre, pense l'Église comme une communauté formée par une grammaire chrétienne spécifique issue d'une lecture et d'une interprétation du récit chrétien, c'est-à-dire du récit biblique lu dans sa tradition ecclésiale, grammaire incorporée et mise en acte dans des pratiques distinctives. Hauerwas insiste sur l'importance du sujet chrétien à être formé au sein de ces pratiques pour parler le langage qui est celui du récit eschatologique. Plus que de pratiques, Hauerwas utilise alors le mot de « discipline »⁴. Un tel terme révèle bien la démarche communautaire de Hauerwas décrivant l'Église comme communauté de formation à des pratiques accordées au récit chrétien.

Hauerwas a utilisé un récit pour décrire la nécessité de l'incorporation du récit dans la vie de la communauté, et le drame que constitue pour une communauté politique, la perte de son récit constitutif. Ce récit, c'est le roman de Richard Adams, *Les garennes de Watership Down*, décrivant différents types de garennes jusqu'à la découverte d'une garenne sans histoire, parabole selon Hauerwas, des sociétés libérales modernes.

Nos sociétés ont bien des pratiques communes qui les constituent, mais ce qui leur manque c'est une histoire commune suffisante pour en soutenir la fondation et la pérennité dans un monde marqué par une multiplicité de récits. Les chrétiens ne passent par leur vie sous l'influence d'une seule pratique. Ils sont en permanence sous l'influence d'autres pratiques. Nous le verrons, il nous semble manquer une pratique ecclésiale fondamentale permettant la rencontre entre le récit chrétien et ceux qui s'y exposent, avec des récits de vie bien diversifiés. Parce qu'à partir de ces récits particuliers, chaque chrétien développe, comme le dit très justement Healy, « des conceptions particulières de

³ A. MACINTYRE, *Après la vertu. Etude de théorie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 183.

⁴ Cf. Stanley HAUERWAS, "Discipleship as a Craft, Church as a Disciplined Community", *The Christian Century* 108/27 (1991), p. 881-884.

ce qui est central ou périphérique dans le christianisme au long de sa croissance dans la foi ou de la rencontre d'autres chrétiens et de non-chrétiens dans la variété des différentes cultures⁵. » On peut se demander ce qui permet d'assurer cette régulation ecclésiale des pratiques en rapport avec la diversité interne à chaque communauté et inhérente à l'identité narrative des sujets qui les composent. Chacun pourrait avoir sa propre interprétation de chacune des pratiques, considérer que certaines soient plus importantes dans la constitution du fait chrétien, et constituer alors une histoire particulière de chaque communauté en réponse au récit chrétien sensiblement différente d'une communauté à l'autre. Nous touchons alors à la limite de l'universalité du message chrétien en contexte pluraliste si l'on considère uniquement l'incorporation du récit dans des pratiques communautaires comme témoignage crédible du royaume.

De plus, il existe des récits de vie de chrétiens individuels ou de communautés qui constituent de sérieux contre-témoignage pour le monde si bien que les pratiques deviennent elles-mêmes peu attirantes aux yeux du monde, étant donné ce contre-témoignage. Là encore, où se jouent les processus de révision des pratiques, le discernement nécessaire à la vérification de la cohérence des pratiques avec le récit ?

Nous avons bien conscience que c'est du côté de la ministérialité dans l'Église que se joue une telle régulation et nous souhaiterions alors voir en quoi les ministères s'articulent à la sacramentalité pensée dans sa dimension fondamentalement narrative.

8.1.3. Relecture de la notion de « koinonia en contexte libéral

Les trois pratiques mises particulièrement en avant dans l'ecclésiologie de Stanley Hauerwas apparaissent comme trois marques fondamentales de la redécouverte et de l'approfondissement de la notion de *koinonia* dans le contexte des sociétés libérales modernes.

⁵ Nicholas M. HEALY, "Practices and the New Ecclesiology", *op. cit.*, p. 294.

Hauerwas entend revenir à ce qui constitue l'originalité propre et théologique de l'Église au milieu du monde, dans sa constitution même, en faisant retour à la conscience ecclésiale première. Chez Hauerwas, il apparaît clairement que c'est la *koinonia* de l'Église qui en soi fait de l'Église un sacrement du Royaume. C'est donc dans la manière de revisiter la notion de *koinonia* dans le contexte libéral moderne que se joue la pertinence de la sacramentalité de l'Église au service du récit efficace du royaume.

Si la notion de *koinonia* n'a pas fait l'objet d'une analyse approfondie chez Hauerwas, tout comme celle de sacramentalité de l'Église, on voit bien que son intuition théologique se trouve bien située dans l'articulation de ces deux notions. Car cette notion décrit le type de rapport de l'Église aux cultures tout au long de son histoire. Nous ne pouvons pas parler d'un concept univoque de *koinonia*, mais d'une adaptation de ce concept lié à l'évolution historique de la place de l'Église dans son environnement politique et culturel. Car, comme nous l'avons affirmé dans le chapitre précédent, l'Église se définit en permanence par rapport à son « autre » qu'est le monde pour lequel elle est au service, cheminant avec lui vers l'accomplissement définitif du Royaume.

Guiseppe Alberigo a eu le mérite de retracer l'évolution du concept de *koinonia* à partir de son originalité première jusqu'à la pertinence d'une telle notion dans la modernité⁶. Il le fait pour relever la nécessité d'une relecture, dans le contexte contemporain, de la notion de *koinonia*⁷. Nous pensons que la visée de Hauerwas s'inscrit essentiellement dans la réponse à un tel défi se situant lui-même dans la tension qui encadre la notion de *koinonia* tout au long de son histoire et que nous souhaiterions décrire simplement.

⁶ Cf. Guiseppe ALBERIGO, «la *koinonia*, voie et âme de l'Église », *Revue des sciences religieuses* 68/1 (1974), p. 47-71.

⁷ Son article datant de 1974, nous avons bien conscience que la contemporanéité de la notion de *koinonia* n'est envisagée qu'à l'aune de la situation libérale contemporaine du vivre-ensemble telle que nous l'avons décrite à partir de la pensée de John Rawls.

L'originalité de la notion de *koinonia* se situe d'abord, comme le montre si bien Alberigo, dans sa capacité à dépasser une socialité simplement « horizontale », pour recevoir la capacité de faire communauté comme accueil du don de Dieu et comme participation à la vie trinitaire. Hauerwas irait certainement plus loin, en disant que la *koinonia* en régime chrétien trouve son originalité en sa capacité à incorporer dans la vie de la communauté l'identité du Christ qui est en sa Personne le Royaume advenu et le renversement des puissances et principautés qui divisent l'humanité.

Cependant, le concept de *Koinonia* va subir une transformation conséquente à partir de la paix constantinienne. Ce tournant pourrait être qualifié de juridique et d'exclusif, par rapport à une conception théologale et inclusive de la notion de *koinonia* en régime chrétien primitif. Si bien que la *communio/Koinonia* est définie à partir de ce moment de façon négative comme le fait de ne pas être excommunié de l'Église. La diversité est suspectée et revêt un caractère menaçant par rapport à l'unité. La symbiose avec la culture romaine est également promue comme signe du renforcement de cette unité recherchée. Ce qui est avant tout promu, c'est l'attachement juridique à l'Église comme manifestation de l'unité, unité protégée et garantie par l'empire. Ceci ne veut pas dire que la *koinonia* fondée originellement sur la vie eucharistique de la communauté soit abandonnée. On constate plutôt qu'un modèle fort de cette *koinonia* se développe progressivement comme privilège de la vie monastique, « un modèle réservé à une élite et inatteignable⁸ ». A travers ce développement, c'est une première tension entourant le concept de *koinonia* que nous voudrions relever nous aidant à mieux comprendre certainement le modèle ecclésiologique de Hauerwas.

L'ecclésiologie occidentale tend à développer un modèle de l'Église universelle garantissant la communion par les liens juridiques avec l'Église visible et son unité plutôt que par le *en christo* paulinien toujours en processus d'inclusion de nouvelles diversités. S'opère alors une dissociation que nous allons retrouver pendant la période médiévale entre d'un côté le lien juridique de l'unité, et sa garantie par la subordination hiérarchique, et d'un autre côté, un modèle de fraternité de type « sectaire » expérimenté et vécu

⁸ *Ibid.*, p. 52.

concrètement dans de petites communautés ayant bien conscience de se situer dans un temps alternatif, celui du royaume. Nous retrouvons cette tension comme constitutive de la distinction Église-secte dans la typologie de Troeltsch.

A cette tension s'ajoute une dissociation qui s'opère entre la sacramentalité de l'Église et le salut. Si le salut passe par l'efficacité des sacrements, le salut individuel prend le dessus sur l'action même de l'Église, voire sur l'appartenance ecclésiale, si bien qu'un païen peut baptiser valablement. La Réforme ira même jusqu'à accentuer cette dissociation, les sacrements devenant « des signes du salut déjà accordé plutôt que des moyens pour l'obtenir⁹. » Ainsi la communauté n'a plus du tout de place dans le processus de salut à l'œuvre dans la vie sacramentelle. La *Koinonia*, qui correspond depuis son origine paulinienne à une articulation de deux dimensions, l'une verticale et l'autre horizontale, souffre alors d'une séparation avec d'un côté une conception de plus en plus individuelle de la communion verticale et de l'autre un aspect de plus en plus formel et extérieur de la communion horizontale. Pour décrire un tel processus, Giuseppe Alberigo a parlé d'une « ecclésiification de la communion¹⁰ ».

Il nous paraît donc essentiel que la constitution dogmatique sur l'Église envisage la dimension sacramentelle de l'Église à partir de cette articulation entre l'union avec Dieu et l'unité du genre humain. La *koinonia* n'est que l'incorporation d'une telle unité dans les pratiques sacramentelles de l'Église et dans leur prolongement. Si l'Église est sacrement, n'est-elle pas sacrement de cette *koinonia* dont l'ancrage fondamental se trouve dans le sacrement de l'Eucharistie comme sacrement de l'Église et qui se poursuit par l'incorporation du récit efficace de l'Eucharistie dans toute la vie de l'Église ? Pour Hauerwas, la *koinonia* ne sera jamais un refuge communautaire, dans la mesure où elle est conçue comme un signe de la performance du royaume au milieu du monde par la communauté croyante.

⁹ Joseph KLINGER, «la Koinonia comme sacramentelle. Perspectives actuelles », *Istina* 21/1 (1975), p. 104.

¹⁰ G. ALBERIGO, «la *koinonia*, voie et âme de l'Eglise», *op.cit.*, p. 61.

L'originalité de Hauerwas ne réside pas dans le fait d'avoir perçu à nouveau la dimension sacramentelle de la *koinonia* au milieu du monde. Elle est plutôt d'avoir perçu son originalité théologique à partir de la constitution narrative de la communion, à l'encontre d'autres logiques culturelles du vivre-ensemble qui semblent nier cette dimension essentiellement narrative de la socialité. Alberigo faisait le constat au début des années 70 de l'émergence de « nouvelles instances de communion, comme aussi de nouvelles intolérances¹¹ » au sein des sociétés pluriculturelles. Ce constat ne peut qu'être renforcé quand on envisage une société en processus de mondialisation accéléré. Mais Hauerwas pense qu'il est fondamental de décrire la stratégie communionnelle du libéralisme politique, fondée sur un accord formel, si tant est que l'on puisse la désigner ainsi, pour redire l'originalité de la logique communionnelle de l'Église comme *koinonia*.

La *koinonia*, à l'ère postconstantinienne, perd sa validité d'une unité acquise et garantie par la recherche de sociétés unifiées. Le constat est bien plutôt d'une nécessaire cohabitation au sein d'un espace social commun entre des identités individuelles ou sociales diverses. L'Église sera alors une *koinonia* alternative dans le fait que son principe d'unité se trouve dans l'articulation du récit du royaume avec les récits particuliers qui traversent la vie du monde. L'eucharistie est le lieu primordial de cette articulation dans la mesure où elle constitue la communauté à partir d'une mise à distance permanente rendue possible par une reconnaissance mutuelle du Christ comme Seigneur des temps nouveaux et comme échec des volontés de contrôle par la coercition ou la violence.

8.2. L'eucharistie : lieu d'unification entre culte, éthique et témoignage communautaire

Comme nous avons voulu fortement le suggérer dans notre première partie, l'ecclésiologie de Hauerwas est profondément liée à sa trajectoire personnelle. Autrement dit, l'intégration de la question œcuménique chez Hauerwas fait partie d'une relecture narrative de sa propre histoire, commencée par cette histoire de conversion au Texas, dans

¹¹ *Ibid.*, p. 65.

sa communauté méthodiste de jeunesse, en passant par la fréquentation de luthériens à Yale. Mais une des expériences les plus décisives de son histoire fut sans aucun doute l'intégration d'une université catholique et la fréquentation de la communauté de l'Église du Sacré Cœur au sein de l'université. Si bien que Hauerwas en est certainement venu à se considérer véritablement comme catholique, sans qu'une intégration formelle de l'Église catholique pour des raisons contingentes, s'en soit suivie. C'est à partir de cette expérience que Hauerwas eut l'occasion de relire la centralité de l'eucharistie comme constitutive de l'unité de l'Église et qu'il en est même venu à critiquer l'éloignement progressif de l'eucharistie dominicale par l'Église méthodiste unie.

8.2.1. Critique d'une séparation

Hauerwas opère une critique de la tradition méthodiste sur la base de cette expérience et de sa relecture théologique. Pour Hauerwas, la liturgie façonne un type d'être chrétien dans un monde libéral. Plus encore que de constituer l'Église, l'eucharistie est « façonnante », elle opère ce qu'elle signifie dans la vie de la communauté et de ceux qui s'exposent à une telle pratique. Ainsi, Hauerwas eut l'occasion de donner un cours en 1993 faisant le lien entre la liturgie et l'éthique. A la suite de ce cours, Hauerwas écrivit un essai reprenant les aspects fondamentaux de ce lien, montrant que la structure même de la liturgie indique une manière chrétienne d'être au monde¹².

La liturgie commence par le rassemblement, appelant chacun de ses lieux de vies propres, pour constituer une communauté. Cette communauté est « un nouveau peuple rassemblé à partir des nations pour rappeler au monde que nous sommes en fait un seul peuple¹³. » Cet acte liturgique du rassemblement est en soi un acte qui s'inscrit dans le temps eschatologique de l'Église en ce qu'il constitue cette assemblée, non pas simplement comme un simple rassemblement associatif, mais comme ce peuple de Dieu cheminant dans l'histoire vers l'accomplissement définitif du royaume. Étant ainsi constitué à partir de sa convocation dans l'acte eucharistique, ce peuple de Dieu est signe

¹² S. HAUERWAS, « The Liturgical Shape of the Christian Life. Teaching Christian Ethics as Worship », in David F. FORD & Dennis L. STAMPS, *Essentials of Christian Community*, Edinburgh, T&T Clark, 1996.

¹³ *Ibid.*, p. 40-41.

de la destinée de tous, en portant l'histoire eschatologique du royaume au milieu du monde.

L'intérêt de Hauerwas se porte sur le type de présence au monde que signifie l'Eucharistie. Il l'analyse en commençant par critiquer l'acte liturgique de sa propre tradition méthodiste à partir de la redécouverte de la pratique liturgique catholique. Or le constat d'Hauerwas dans le contexte de sa tradition méthodiste est celui d'une séparation entre le culte, la mission et l'éthique, au moment même où la conscience de la mission de l'Église à l'égard du monde est profondément ancrée dans le renouveau qu'apporte au monde protestant le développement des Églises libres.

Hauerwas réfléchit en particulier à ce que le mouvement des tentes dans l'évangélisme a pu produire comme type de rapport de l'Église au monde¹⁴. L'« Évangélisme des tentes » correspond à un mouvement de sortie du culte de la vie même de l'Église pour rendre l'Église plus présente au monde. Mais ce mouvement a produit une forme de scission entre la mission et le culte, en ce qu'il privilégia la mission au culte¹⁵. En ce sens, Hauerwas se méfie également des communautés méthodistes qui font de leur première mission l'accueil de nouveaux membres, non pas en ce que cette démarche serait mauvaise en soi, mais lorsqu'elle devient une fin en soi. Il note que la croissance de l'Église devient une préoccupation plus importante que la louange et le culte envers Dieu. Ce mouvement opère d'ailleurs une corrélation entre une forme de

¹⁴ Pour une description de l'essor de l'évangélisme protestant en France, et du mouvement des tentes, voir le musée virtuel du protestantisme. Ainsi à la fin du 19^e siècle, il y eut un mouvement d'évangélisation, consistant à sortir des murs de l'église pour proposer une démarche de conversion au milieu des réalités du monde. <https://www.museeprotestant.org/notice/levangelisation-protestante/>

¹⁵ Dans un contexte différent, c'est le même constat que posait Monseigneur Claude Dagens dans le rapport qu'il présenta en 2009 à l'assemblée des évêques de France. Cf. Monseigneur Claude DAGENS, *Entre épreuves et renouveaux, la passion de l'Évangile. Indifférence religieuse, visibilité de l'Eglise et évangélisation. Rapport présenté à l'assemblée des évêques par Monseigneur Claude Dagens de l'Académie française*, 3 novembre 2009, Paris, Bayard Editions – Fleurus-Mame – Les Editions du Cerf, 2010, p. 33 : « Mais il y a sans doute plus grave : c'est la dissociation entre le culte, disons la pratique sacramentelle des fidèles, et la culture catholique. La seconde étant l'objet d'une réelle attention de la part des autorités culturelles et politiques, mais sans qu'elle soit habituellement rattachée à ce qui en demeure la source, la célébration du mystère de la foi ». Monseigneur Claude Dagens met en vis-à-vis de l'affaiblissement institutionnel de l'Église, généré entre autres par cette dissociation, une nouvelle conscience sacramentelle qui s'éveille chez beaucoup, conscience d'être le corps vivant du Christ au milieu du monde, et d'incarner dans la vie concrète des communautés une telle présence sacramentelle.

déclin moral au sein de la société et le manque de pratique religieuse. Dans un tel mouvement la question du salut est souvent ramenée à une conversion ponctuelle, le désir d'un changement radical de vie et l'expression de ce désir à l'occasion d'un rassemblement sous tente. Hauerwas ne voit dans cette forme d'évangélisme qu'une forme de narcissisme individuel réduisant le culte à la recherche d'un sens à sa vie, plutôt qu'à l'acte d'adoration de Dieu. La liturgie ne peut être simplement le service d'une conversion personnelle. Elle est en elle-même un service de la société lorsqu'elle est en vérité un acte d'adoration du maître de l'histoire.

Une fois identifié le risque de scission entre le culte, la mission et la transformation personnelle, il s'agit de préciser le type de service de la société dont l'Eucharistie comme pratique est en soi porteuse. Ce service de la société est accompli quand des hommes et des femmes sont initiés à l'adoration véritable dont le culte eucharistique est le centre en régime chrétien. Or, chez Hauerwas, le culte eucharistique est véritablement de l'ordre de l'initiation à une grammaire chrétienne propre, avec son mouvement propre, son langage propre, qui permet à l'être chrétien façonné par ces gestes et ces paroles, de discerner les vraies puissances qui cherchent à gouverner sa vie, plutôt que le Dieu de l'alliance. Il s'agit de discerner quel est le véritable sacrifice qui façonne notre vie en vérité.

Hauerwas est clairement dans le regret que son Église méthodiste ne célèbre pas l'Eucharistie tous les dimanches. Il y a bien des raisons pour lesquelles l'eucharistie n'est pas célébrée tous les dimanches dans ces Églises protestantes, mais la principale, pour Hauerwas est profondément liée à un manque de conscience ecclésiale. Une communauté chrétienne qui ne célèbre pas l'eucharistie tous les dimanches ne croit pas suffisamment que Dieu crée un peuple à partir de l'élection d'Israël. Et si ce même Dieu de l'alliance avec Israël s'est fait homme, c'est parce qu'il souhaite proprement nous incorporer à la promesse faite à Israël. Dieu rassemble son peuple, il en fait son assemblée à l'écoute de sa Parole. Mais cette écoute n'est pas le fruit d'individualités juxtaposées, elle est une écoute du corps que Dieu constitue dans une unité qui n'a pas d'égale.

8.2.2. Eucharistie et *koinonia*

Faisons un pas de plus quant au type de témoignage de l'Église que constitue l'Eucharistie comme pratique « façonnante ». Pour Hauerwas, l'Église est bien là où est célébrée l'eucharistie, mais avant d'être un lieu, l'eucharistie introduit la communauté rassemblée par Dieu dans le temps eschatologique, qui est un temps de mise en tension entre la mémoire de l'action salvifique de Dieu et l'attente de son accomplissement. Ce temps est constitué par un don à recevoir pour faire de sa vie un don pour les autres. Ainsi constituée cette communauté n'est jamais en contrôle mais toujours redevable du donateur. Là encore, cette pratique est de l'ordre d'une alternative à une idéologie libérale qui vise à augmenter la notion de contrôle de sa vie. Hauerwas note à ce propos qu'une des premières valeurs du libéralisme est la notion de sécurité, la garantie d'une sécurité, qui empêche de « risquer la confiance dans les dons¹⁶ », qu'ils soient des autres ou du Tout-Autre.

L'unité constituée dans et à travers l'Eucharistie n'a rien d'égal, en particulier dans le contexte des sociétés libérales qui ont tant de mal à créer une telle unité au sein du pluralisme qui les caractérise. C'est là que nous percevons véritablement l'originalité de l'approche narrative de Hauerwas et son lien à la sacramentalité de l'Église. Son enjeu est de penser l'unité de l'Église en contexte pluraliste. Pour penser une telle unité, Hauerwas note le contraste entre le principe d'inclusivité et le principe d'unité.

On pourrait dire en effet que le peuple de Dieu est un peuple inclusif en ce qu'il est en permanence sollicité à une ouverture à de nouveaux membres. Or quand Paul parle de l'unité des grecs et des juifs, cette unité ne réside pas simplement dans l'acceptation des uns et des autres tels qu'ils sont. Cette unité est avant tout rendue possible par la même confession de la Seigneurie de Jésus, qui nous a sauvé en ressuscitant d'entre les morts. C'est dans la confrontation de chacun et de tous au récit de la Seigneurie du Christ dont le point culminant est sa mort et sa résurrection que se crée l'unité de l'Église et son témoignage d'unité pour le monde. Chacun a à percevoir que son histoire personnelle

¹⁶ CC, 11.

rencontre l'histoire de l'alliance de Dieu avec notre humanité, cette rencontre n'étant jamais exempte de la rencontre des autres dans la communauté. La liturgie crée un espace qui est celui de la lente conformité de nos histoires avec l'histoire du Christ. Cet espace est un espace commun, où la communion correspond à la rencontre de l'histoire des autres différentes de la mienne, espace où nous réalisons « notre incapacité à raconter nos histoires en dehors des histoires des autres¹⁷. » En d'autres termes, l'Église est corps du Christ quand les histoires des membres du corps s'entrelacent dans la recherche de conformité à l'histoire du Christ, et se joignent en une prière commune au sein de l'acte liturgique.

Ce qui constitue l'Église n'est pas d'abord sa qualité de mise en relation de vies bien différentes dans une même pratique rituelle. C'est d'abord ce que produit en soi la pratique rituelle qui fait de l'Église une *ekklesia* originale par rapport aux autres types d'assemblées politiques. Dans l'Eucharistie, l'Église est véritablement constituée comme corps politique, mais un corps toujours mis à distance de lui-même dans l'acte liturgique car comme l'écrit Milbank, c'est seulement dans la célébration eucharistique que l'Église est corps parce que là une distance rituelle est obtenue qui distingue l'Église d'elle-même, qui lui permet « de se préserver elle-même comme le corps du Christ sous le jugement du corps du Christ qu'après tout elle ne peut que recevoir¹⁸. » Cette distance n'est pas de l'ordre d'un lieu étranger de l'Église, mais plutôt celle d'un temps à habiter, d'un temps de mise en tension entre la mémoire d'une libération acquise et l'attente de son parfait accomplissement sous le jugement de la Seigneurie du Christ, vainqueur des puissances.

Si l'on saisit bien la capacité qu'a l'Eucharistie de construire un corps à partir d'une incorporation de diversités dans le récit eschatologique du royaume, il reste encore difficile à ce niveau de percevoir comment s'opère cet entrelacement d'histoires dans la vie communautaire, si ce n'est que mystérieusement, Hauerwas estime que c'est ce qu'opère la liturgie eucharistique par elle-même. Pour le dire autrement, s'il y a bien un lien essentiel entre la communion sacramentelle et la communion communautaire, on a du mal encore à voir comment, en contexte pluraliste la communion parvient à articuler

¹⁷ GC, p. 41.

¹⁸ John MILBANK, « Enclaves, or Where is the Church ? », *New Blackfriars* 73/861 (1992), p. 341.

la diversité des fils narratifs avec le récit continu du royaume. La vie concrète de l'Église comme *koinonia* nous amène cependant à constater qu'une telle articulation d'histoires diversifiées n'est pas opérée si aisément. Elle doit se poursuivre dans d'autres pratiques communautaires d'exposition au récit de Dieu.

8.3. Réconciliation et pardon

La seconde pratique essentielle à la visibilité d'une *koinonia* portant et incorporant le récit est celle de la réconciliation. Hauerwas y perçoit une pratique essentielle de la constitution de l'Église et de son témoignage sacramentel dans le monde libéral. Réfléchir en tant que catholique à l'interpellation d'un méthodiste sur une telle pratique ne peut être que stimulant, nous allons le voir. Car, avouons-le, du point de vue catholique, cette pratique sacramentelle a souvent été perçue avant tout dans sa dimension individuelle de salut. Le refuge du confessionnal nous a fait oublier son lien à l'Église comme sacrement universel de salut. Le défi d'une redécouverte de son lien à l'Église comme sacrement du royaume nous paraît décisif et ouvert par les perspectives conciliaires.

8.3.1. Réconciliation et communauté ecclésiale

Le mouvement du concile Vatican II a initié une réflexion sur la manière dont le sacrement de réconciliation n'était pas seulement un moyen de salut individuel mais un sacrement qui édifie l'Église comme communauté en marche vers le royaume. Si bien que la question qui se pose est celle de savoir si c'est par le moyen de la réconciliation avec l'Église que le pécheur est réconcilié avec Dieu ou bien l'inverse. Pour Hauerwas, la priorité épistémologique est clairement du côté de l'Église, même si sa réflexion concernant cette pratique est avant tout influencée par une pratique communautaire développée en régime protestant, en particulier chez les mennonites. Il fut influencé en cela à nouveau par la réflexion de Yoder sur le rôle de la réconciliation dans l'Église.

Si nous affirmons que la réflexion conciliaire a pu faire avancer le lien entre la pratique pénitentielle et la sacramentalité de l'Église, il n'est pas inopportun de rappeler les termes du concile sur le lien entre la pratique de la réconciliation et l'Église dans sa constitution dogmatique sur l'Église :

Ceux qui s'approchent du sacrement de pénitence obtiennent de la miséricorde de Dieu, le pardon de l'offense qu'ils lui ont faite et en même temps sont réconciliés avec l'Église, qu'ils ont blessée par leur péché, et qui, par sa charité, son exemple, sa prière, collabore à leur conversion¹⁹.

Il est très important, il nous semble, qu'une telle rédaction trouve sa place dans le chapitre de la constitution consacré au peuple de Dieu, dans un numéro qui a trait au sacerdoce commun des fidèles. On se trouve au cœur de ce qui constitue l'Église comme *koinonia* pensée comme mouvement de toute l'Église vers le Royaume.

Nous ne voulons pas entrer dans tout le processus qui a permis l'introduction du sacrement de pénitence dans *Lumen Gentium* et la rédaction du numéro 11 de la constitution. Nous voudrions cependant évoquer cette intervention décisive du cardinal Suenens lors de la XLIV^e congrégation générale (9 octobre 1963). Il proposait d'introduire le sacrement de pénitence par cette formulation qui fut discutée par la suite :

Les fidèles s'approchant du sacrement de pénitence obtiennent du prêtre la réconciliation avec la communauté (Église) et de la miséricorde de Dieu le pardon, jusqu'à ce que cette communauté travaille à leur conversion²⁰.

Nous le voyons bien dans l'ordre de cette déclaration, la réconciliation avec l'Église est envisagée avant la réconciliation avec Dieu et se poursuit dans un travail communautaire de conversion. L'intervention de la commission théologique établira la simultanéité entre l'action de la miséricorde de Dieu et la réconciliation avec l'Église en introduisant le « en

¹⁹ *LG*, 11.

²⁰ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani*, II-I, 326.

même temps » (*simul*), peut-être caractéristique d'une volonté de ne pas trancher la controverse sur ce point²¹.

Le secrétaire de la commission, Gérard Philips, a fait référence au travail de Karl Rahner sur ce point, réflexion allant puiser aux sources oubliées de la pratique pénitentielle, pour redire l'articulation essentielle entre l'action de l'Église et la réconciliation du pécheur.

Nous voudrions, sur ce point, évoquer la réflexion parallèle bien que située dans un contexte confessionnel différent, sur la pratique de la réconciliation et du pardon, entre John Howard Yoder et Karl Rahner²². Nous verrons que leur réflexion a des incidences pratiques différentes en fonction des confessions dont il est question. Il nous semble y avoir là un exemple d'analyse théologique comparée des pratiques qui pourrait continuer à être approfondie.

Rahner et Yoder retournent tous les deux aux sources scripturaires de la pratique de la réconciliation dans l'Église primitive. Le logion fondamental d'une pratique ecclésiale de réconciliation se trouve en Mt 16, 18-19, logion du mandat remis à Pierre, repris à un niveau communautaire en Mt 18, 18. Il a son prolongement en Jn 20, 22-23. L'Église des premiers siècles a toujours eu cette conscience très forte du fait que le

²¹ Le secrétaire de la commission théologique Gérard Philips, dans son commentaire sur le n. 11 de *Lumen Gentium*, a appuyé l'aspect ecclésial de ce sacrement, au-delà de l'action même du ministre, notant l'inflexion du concile sur ce point. Cf. Gérard PHILIPS, *L'Église et son mystère au IIe concile du Vatican*, Paris, Desclée, 1967, p. 160 : « la formule de l'absolution est appelée *forma sacramenti*, mais l'intervention de l'Église ne se limite pas là. Si le prêtre accorde le pardon au nom du Christ, c'est uniquement parce que, suivant saint Augustin, la grâce du Saint-Esprit est toujours présente dans l'Église à cause des saints dont le cœur avec avidité l'influence de l'Esprit. Ils collaborent, non comme des représentants hiérarchiques, mais comme des entraîneurs spirituels, au relèvement de ceux qui sont tombés. Cette dernière considération théologique de l'Évêque d'Hippone n'a pas été reprise par le Concile ; celui-ci n'a pas non plus établi un rapport explicite entre les deux effets de la confession sacramentelle : le pardon de la part de Dieu et la réconciliation avec l'Église. Ces deux aspects sont simplement juxtaposés. Le Concile n'a donc pas apposé son sceau sur une thèse théologique, combien attrayante, mais encore insuffisamment connue. Pour dire vrai, nous devrions parler avec le P. K. Rahner d'une théorie « oubliée ». Cette vérité établit en résumé que la paix restaurée avec l'Église est le chemin qui conduit à la réconciliation avec Dieu, réconciliation méritée par le Christ et appliquée actuellement au pécheur baptisé sous la direction de la hiérarchie ».

²² Cf. Karl RAHNER, « Vérités oubliées concernant le sacrement de pénitence », in *Écrits théologiques II*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 149-194 ; John Howard YODER, « le mandat de lier et délier », in *De la paix du Christ à la politique de l'Église*, Charols, Excelsis, 2014, p. 159-169.

chrétien, lorsqu'il pèche, met en cause son appartenance à l'Église. L'Église, en tant que telle a donc une responsabilité à l'égard du pécheur. Cette responsabilité n'est pas simplement de l'ordre d'une médiation dans la relation privée entre le pécheur et Dieu. Elle est de l'ordre d'une responsabilité publique afférant au lien entre le pécheur et la communauté ecclésiale. L'action humaine de l'Église vient donc se joindre à l'action de Dieu qui justifie le pécheur qui reconnaît sa faute, si bien que même Yoder estime que l'on peut parler de « sacrement », bien que « dans les Églises libres, par souci d'éviter des malentendus superstitieux, on préfère le terme "ordonnance" ²³ ».

Rahner et Yoder ont tous les deux perçu l'importance de revenir à l'interprétation du mandat de lier et délier. Ce sont deux termes techniques rabbiniques que Jésus choisit pour envisager cette pratique de la réconciliation. Ces deux termes ne sont pas aisément interprétables. Pourtant, leur interprétation est décisive quant au type de pratique mise en œuvre dans l'Église. Les deux théologiens ne se réfèrent d'ailleurs pas au même sens de ce même terme. Yoder voit dans l'usage rabbinique de ce terme le sens de « répondre à une question mettant en jeu le discernement moral²⁴. » Un second sens de ce terme dans l'usage rabbinique renvoie au terme « d'obligation », si bien que délier veut dire « libérer d'une obligation ». De son côté, Rahner voit dans le terme « lier » le sens de « mettre au ban, proscrire »²⁵. Le sens de cette mise au ban n'est pas celle que l'on a pu donner par la suite au terme « d'excommunication ». Elle est peut-être à associer au sens que donne Yoder d'un discernement moral nécessaire, qui encore une fois n'est pas un discernement privé, mais de l'ordre d'une action publique de l'Église²⁶. Nous avons perdu dans le langage courant, le sens du terme « ban », en voyant dans l'expression « mettre au ban » le sens d'exclusion. Or, avant l'exclusion, il s'agit d'une mise en publicité, d'un dévoilement d'une situation jusqu'alors privée. L'Église, en liant publiquement le pécheur à son péché, met le pécheur en vérité devant l'Église visible, et du mensonge contre la vie dans l'Église que constitue le péché. Si bien que l'action de délier, au lieu d'être une alternative, est liée à cette première phase qu'est la publicité de la faute, afin

²³ J.H. YODER, « le mandat de lier et délier », *op.cit.* p. 159.

²⁴ *Ibid.*, p. 160.

²⁵ Yoder ne cite pas ses sources exégétiques concernant ce point. De son côté Rahner fait référence aux travaux de K. Adam. Cf. K. ADAM, « Zum ausserkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden un Lösen », *Theol. Quartalschrift* 96 (1914), p. 49-64.

²⁶ Le terme de discernement renvoie ici, en son sens premier, à l'idée de séparation, de distinction ou de ségrégation.

de délier l'homme pécheur de son éloignement mortifère de la vie de la grâce dans l'Église, et de pouvoir le réintégrer alors dans le corps ecclésial.

Rahner insiste sur les incidences de ce mandat en termes de pratiques sacramentaires, en particulier quant à la réflexion sur ce qui fait la « matière » et la « forme » du sacrement de pénitence, pour reprendre les termes de la théologie scolastique. Cette question fut mise en débat lors de la Réforme, les réformateurs affirmant « qu'il n'y avait pas de "res" du sacrement, contrairement au baptême et à l'eucharistie, mais seulement des "verba", en paroles²⁷. » Rahner revient donc à ce qui fait la *res* dans la pensée de Saint Thomas. Pour Thomas, la *res* est du côté des « actes du pénitent », l'aveu de sa faute fait partie en soi du sacrement, et n'en est pas séparé, ce qui réduirait le sacrement à sa « forme » que serait l'absolution par le ministre de l'Église. Si la « matière » et la « forme » de ce sacrement sont entrés dans l'espace privé du confessionnal, il ne faut pas oublier l'aspect public qu'il eut dans les premiers siècles de l'Église, notamment par l'écart physique et public entre le pécheur ou le pénitent et l'autel.

Pour saisir l'enjeu de la réconciliation avec l'Église dans le sacrement de pénitence, il faut reprendre les termes de la scolastique, et entrer dans les distinctions de la théologie sacramentaire entre *sacramentum*, *res sacramenti* et *res et sacramentum*. Entre le signe sacramentel en lui-même (*sacramentum*) et les effets de grâce du sacrement (*res sacramenti*), ce qu'il produit comme processus de conversion, il y a un terme moyen intermédiaire, le *res et sacramentum* qu'est la réconciliation opérée entre le pécheur et l'Église. C'est l'acte par lequel l'homme pécheur, est délié de sa faute, pour être réintégré à la communauté ecclésiale. Rahner insiste sur la dimension essentielle de ce terme intermédiaire qu'est la réconciliation opérée entre le pécheur et l'Église.

Yoder, de son côté, insiste nettement plus sur la dimension de correction fraternelle que contient le mandat de lier et délier. Ou plutôt sa réflexion délie totalement

²⁷ K. RAHNER, « Vérités oubliées concernant le sacrement de pénitence », *op. cit.*, p. 170.

l'acte sacramentel de l'action du ministre pour la renvoyer totalement à l'action de l'Église comme assemblée communautaire de fidèles. Il insiste sur l'importance de la redécouverte de la pratique de la réconciliation comme mise en œuvre concrète de la correction fraternelle afin de réintégrer le pécheur qui s'est coupé de la communion ecclésiale par son péché. C'est une action communautaire qui va bien plus loin que la simple réconciliation entre l'offensé et l'offenseur puisqu'elle vise avant tout la réintégration du pécheur dans la communauté offensée par le péché. Cette action communautaire donne une grande place au discernement pour voir comment la faute a offensé la communauté, dans un dialogue fraternel et réconciliateur, allant même jusqu'à se poser la question de la pertinence des règles de la communauté que le pécheur aurait pu remettre en cause.

Cette pratique de la réconciliation n'est pour Yoder, ni un modèle idéal d'une pratique supposée de l'Église primitive, ni un modèle idéal envisagé pour aujourd'hui. Il l'inscrit dans l'histoire de l'Église et de pratiques issues de la Réforme qui faisaient référence à cette pratique communautaire de réconciliation comme la règle du Christ. Les premiers anabaptistes ont cependant critiqué la lenteur de la mise en œuvre concrète dans les communautés issues de la réforme d'une telle pratique communautaire. En témoigne la lettre adressée par des disciples de Huldrych Zwingli à Thomas Müntzer, réformateur radical cherchant à retrouver cette pratique primitive de réconciliation communautaire.

Yoder fonde une telle pratique sur l'engagement volontaire du baptisé dans la communauté. Mais dès lors que le lien communautaire n'est plus fondé d'abord sur cet engagement volontaire, alors la pratique de la réconciliation fraternelle perd de son usage. On peut se demander cependant si Yoder ne réduit pas le péché à une question de conflit à l'intérieur de la communauté. Quand il est question du péché qui vient affecter la vie de l'Église en son ensemble, on ne parle pas d'un simple désordre communautaire issu du péché. Cela rejoint plutôt le fait d'un éloignement de la vie de sainteté que chaque baptisé offre au corps de l'Église toute entière et non simplement des différents communautaires nécessitant une correction fraternelle.

Il serait cependant certainement intéressant, en régime catholique, de se poser la question d'une redécouverte d'une pratique communautaire de la réconciliation qui aille plus loin que le simple *medium* ecclésial du confessionnal. Car la pénitence est une dimension essentielle de la *koinonia* et donne à voir le témoignage d'une Église au service de la réconciliation de l'humanité à travers des pratiques ecclésiales effectives de pardon et de réconciliation.

8.3.2. Récit et pratiques de réconciliation

Nous voudrions prolonger cette réflexion sur la pratique de réconciliation en son sens ecclésial fondamental à partir de la question de l'incorporation du récit dans la vie de la communauté et dans sa *koinonia*. C'est d'ailleurs Hauerwas lui-même qui suggère un tel lien, dans une conférence adressée à des étudiants, à l'université mennonite de Goshen :

Sans les récits et les pratiques de pardon et de réconciliation, nous sommes dénués des ressources nous permettant de raconter nos histoires diverses d'une manière qui contribue à un but commun que nous chrétiens appelons amour²⁸.

Nous nous permettons de revenir, selon la même démarche de Rahner et Yoder, que nous avons présenté ci-dessus, aux sources scripturaires de la pratique ecclésiale de réconciliation. Au-delà du logion fondamental du Christ correspondant au mandat de lier et de délier, les sources d'une telle pratique nous sont données grâce aux lettres pauliniennes.

L'Église naissante avait conscience que la sainteté de ses membres était profondément liée à la sainteté qui la constituait par la vie de l'Esprit en elle. A l'intérieur du corps du Christ, le pécheur est celui qui commence à vivre selon la chair et non selon

²⁸ DF, p.86.

l'Esprit. Nous connaissons les fruits de l'Esprit dans la vie du croyant tels qu'ils sont énumérés dans la lettre de Saint Paul aux Galates. Nous sommes parfois un peu hésitants à lire ce qui précède, qui est pourtant plein d'enseignement sur ce que constitue fondamentalement le péché comme vie selon la chair. La liste des œuvres de la chair se conclut par un empêchement d'entrer dans le royaume de Dieu. Le constat est donc posé d'une inadéquation radicale entre les œuvres de la chair et l'entrée dans le royaume²⁹.

Nous avons vu chez Hauerwas que le royaume peut être décrit comme le caractère même de Dieu révélé en Jésus Christ auquel il veut nous faire participer. Or le péché fondamental duquel découlent les autres péchés de nos vies est le refus de ne pas maîtriser notre histoire pour laisser l'histoire du royaume façonner notre caractère. Notre histoire trouve pleinement son sens quand elle est accordée au récit du royaume. Le péché est de l'ordre d'un désaccord fondamental lié à notre prétention d'assurer le développement de notre caractère par nous-mêmes, cela à cause du refus de notre statut de créature. Nous pensons assurer l'unité de notre personne par nous-mêmes. Et tout ce qui menace cette unité construite par nous-mêmes est déclaré comme ennemi. Le péché réside donc dans ce manque de confiance à situer le développement de notre identité profonde et de notre caractère à l'intérieur d'un récit qui nous dépasse, celui du royaume accompli en Jésus Christ³⁰.

Nous voudrions percevoir les implications d'une telle conception narrative du péché, pour la pratique de réconciliation dans l'Église. Si, pour reprendre les termes de Karl Rahner, la réconciliation avec l'Église est le *res et sacramentum* du sacrement, ne pouvons pas envisager la *res* du sacrement, que les réformateurs pensaient nulle, estimant qu'il n'y avait que des *verba*, comme ce point de rencontre du pénitent entre son récit et le récit du royaume incorporé dans l'Église ? La réconciliation avec l'Église, opérée par le sacrement, n'est pas seulement une réconciliation avec la communauté visible, mais une réconciliation avec l'histoire de cette communauté en marche vers le Royaume. Ce qui fait le sacrement n'est-il pas la conjonction entre l'aveu du pécheur de s'être éloigné

²⁹ Ga 5, 19-21. On retrouve cette corrélation en Ep 5, 5 où Saint Paul utilise l'expression « Royaume du Christ et de Dieu ».

³⁰ Cf. *RP*, p. 107-108.

de la marche de l'Église vers le royaume et le rappel efficace, par le ministre de la réconciliation, de l'œuvre miséricordieuse de Dieu accomplie en Jésus-Christ et rendue pleinement efficace par l'action de l'Esprit. Ce rappel est conclu par l'acte même de l'absolution qui consiste en un condensé du récit de cette œuvre miséricordieuse de Dieu en Jésus-Christ prolongée par le don de l'Esprit Saint.

Le pénitent, par une mise en récit de son péché, perçoit l'incohérence qu'il constitue par rapport à ce qui donne cohérence à sa vie selon le récit de Dieu, cohérence constituant son chemin de sainteté dans l'Église. La remise à l'honneur de la Parole de Dieu dans la pratique rituelle du sacrement de la réconciliation n'a peut-être pas suffisamment insisté sur son rôle fondamental et non simplement instrumental dans la pratique même du sacrement.

La résistance de l'homme pécheur à mettre en cohérence (*cohere*) sa vie avec le récit de l'œuvre salvifique de Dieu en Jésus Christ rend nécessaire un médium ecclésial de réconciliation, qu'il soit l'œuvre d'un acte sacramentel lié au ministère du prêtre ou de l'ordre d'une pratique ecclésiale de l'ordre de la charité fraternelle. L'homme pécheur retrouve alors son statut de créature dont le caractère dépend de la rencontre avec le caractère révélé de Dieu.

Nous sommes ici à la frontière entre une pratique proprement sacramentelle dont il faut sauvegarder le caractère ecclésial fondamental et une pratique morale communautaire peut-être encore souvent ignorée. C'est désormais à ce qui semble une pratique morale communautaire que nous voudrions désormais donner droit tout en la pensant pleinement accordée au caractère sacramentel de l'Église au milieu du monde.

8.4. L'accueil de l'étranger

Si nous reprenons la typologie de Healy présentée ci-dessus, distinguant un groupe de pratiques de types sacramentelles et un groupe de pratiques morales aux contours plus

flous, il semblerait que la pratique de l'accueil de l'étranger soit du second ordre. Cependant, plus qu'une pratique morale plus ou moins facultative, la pratique de l'accueil de l'étranger est clairement, dans la pensée ecclésiologique de Hauerwas, une pratique constitutive de ce qu'est l'Église comme *koinonia*. Nous sommes renvoyés à l'originalité proprement chrétienne de cette pratique et à son fondement ecclésial. Cette pratique nous permet de relever particulièrement la manière dont la priorité épistémologique attribuée à l'Église est un facteur clé de la position éthique des chrétiens en contexte pluraliste.

8.4.1. Hospitalité et *koinonia*

Quand Hauerwas traite de la pratique de l'accueil de l'étranger, il fait référence aux travaux de Rowan Greer qui revient justement aux pratiques constitutives de la *koinonia* chrétienne des premiers siècles de l'Église³¹. Une étude d'une telle pratique, depuis ses sources scripturaires jusqu'à son fonctionnement dans la vie monastique, révèle de fait une ambiguïté que Greer finit par qualifier comme un paradoxe constitutif de ce qu'est l'Église au milieu du monde, à savoir une tension permanente entre le renforcement de la communion interne et l'aspect inclusif de l'Église à partir de l'extérieur de ses frontières. Sans faire référence à l'ensemble des sources sur l'hospitalité chrétienne des premiers siècles, et avant d'aborder l'enjeu de l'accueil de l'étranger dans la pensée ecclésiologique d'Hauerwas, il nous semble décisif de relever la tension ou le paradoxe à laquelle une telle étude parvient. Car la *koinonia*, en insistant sur les relations spéciales qu'entretiennent les membres de la communauté entre eux pose la question de l'extension de la charité au-delà des frontières de la communauté. L'étude des sources scripturaires et patristiques relatives à l'hospitalité révèle qu'elle est d'abord liée à l'aumône consacrée à la protection du plus pauvre au sein de la communauté. Mais cette pratique concerne aussi l'accueil des frères voyageant des autres Églises. Il semblerait alors que la pratique de l'hospitalité se réfère uniquement aux frères dans le Christ. Elle est liée à un service d'unité de l'Église d'un point de vue œcuménique, au sens premier du terme, et d'une solidarité essentielle entre les Églises locales. Une telle pratique de l'hospitalité est peu à

³¹ Cf. Rowan GREER, « Hospitality », in *Broken Lights and Mended Lives : Theology and Common Life in the Early Church*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1986, p. 119-140.

peu institutionnalisée et en grande partie administrée par les évêques, leur rôle dans la communication entre les Églises s'affirmant.

L'extension de la pratique de l'hospitalité pour des personnes extérieures à l'Église semble plus de l'ordre de l'exception même si deux références du Nouveau Testament semblent élargir une telle pratique, celle du jugement dernier en Matthieu 25, 31-46, et de manière plus ambiguë, au début de la partie parénétiq ue de l'épître aux Romains (Rm 12, 13), sachant que l'exhortation à l'hospitalité est reliée à la solidarité avec les saints³².

Le monachisme, encore une fois, va constituer une sorte de reprise proprement théologique de cette *koinonia* chrétienne primitive, alors qu'une institutionnalisation sociale des pratiques morales se développe dans la société et que l'hospitalité trouve sa forme sociale dans le développement des hospices. La suite du Christ dans la vie monastique suppose de reproduire la vie de la première communauté chrétienne telle qu'en rend compte la description par l'évangéliste Luc. La communion de la communauté va alors de pair avec une ouverture permanente à l'étranger comme réponse même à l'imitation du Christ comme perfection de la vie chrétienne³³. Or le principe de l'hospitalité dans la vie monastique ne résout pas la tension permanente qui entoure cette pratique entre renforcement de la vie communautaire, accueil du frère d'une autre Église et ouverture vers l'extérieur.

8.4.2. Hospitalité et accueil de la différence

Chez Hauerwas, la pratique de l'hospitalité trouve d'abord sa justification ecclésiologique dans le fait que l'accueil de la différence est un constituant fondamental de ce qu'est l'Église en sa nature, et plus particulièrement en sa nature narrative. L'Église

³² Le titre de saints dans les épîtres pauliniennes semble avoir été d'abord dévolu aux membres de l'Église mère de Jérusalem représentant le reste saint d'Israël (1 Co 16, 1 ; 2 Co 8, 4 ; 9, 12). Il semblerait alors que la pratique de l'hospitalité soit encore reliée à l'accueil du frère venant d'une autre Église.

³³ Cf. Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes, 109, 7, 17-18. Cassien montre même que l'hospitalité doit savoir précéder les règles de la vie ascétique (*Inst.* 5, 23).

existe comme communauté interprétative du récit de Dieu et de son incorporation dans la vie des croyants. Le récit de Dieu en tant que récit à interpréter révèle sa vérité dans la manière dont il est incorporé dans la vie des croyants, en particulier dans des vies différentes des nôtres :

Le caractère même des histoires de Dieu suppose un peuple qui soit constamment capable d'avoir sa compréhension de l'histoire mise en question par la manière dont d'autres ont découvert ce qu'elle attendait d'eux dans la poursuite de leur effort pour vivre fidèlement à cette tradition³⁴.

Le récit de Dieu est un récit qui doit être performé, or il l'est de bien des manières. En regardant la vie des autres différente de la nôtre nous apprenons ce que cette histoire doit entraîner pour notre propre vie. Le passage par l'accueil de la différence me permet de percevoir la singularité de ma place dans le récit du royaume. La pratique de l'hospitalité trouve donc d'abord son fondement dans l'accueil de récits de vie différent du nôtre. L'hospitalité fonctionne bien comme un principe de communion entre des récits de vies différents. Jusqu'ici Hauerwas semble parler de l'accueil de la différence à l'intérieur même de la communauté comme constitutive de la nature même de l'Église. Il s'agit d'un accueil de dons réciproques. On peut cependant se demander ce qu'il en est de l'accueil de l'étranger d'une autre tradition comme un don pour l'Église.

Il est à noter cependant que la gestion des différences dans l'Église, dans sa réalité même, semble parfois contredire la thèse de l'unité dans la diversité. La question même de l'accueil de l'étranger est un point de stigmatisation d'un accord moral difficile à gagner. On ne peut que constater, comme John Wesley Robbins, que « les Églises chrétiennes sont au moins aussi fragmentées que tout autre groupe de la société contemporaine concernant des valeurs et des jugements moraux substantifs³⁵. » Cette fragmentation des communautés est particulièrement éloquente quand se pose la question plus générale de l'accueil de l'étranger. Mais les réactions semblent bien différentes quand il s'agit des opinions générales sur la question de la politique migratoire de l'État, et quand il s'agit de l'organisation communautaire de l'accueil de personnes étrangères

³⁴ CC, p. 92.

³⁵ John Wesley ROBBINS, « Narrative, Morality and Religion », *The Journal of Religious Ethics*, 8/1 (1980) ; p. 173.

au sein des Églises locales. Il est à supposer que les pratiques communautaires viennent transformer la manière d'exposer des opinions morales.

La question de l'hospitalité chez Hauerwas fait référence à la manière d'accueillir les différences au sein des communautés ecclésiales à partir de la conviction fondamentale que l'accueil de l'histoire particulière des autres membres de la communauté est essentielle à ma propre compréhension de l'articulation entre mon histoire personnelle et le récit eschatologique du royaume.

Dans un second temps, elle pose la question de la relation entre Églises. L'hospitalité est liée à la compréhension de la catholicité comme communion des Églises locales entre elles. Si chaque communauté se doit d'avoir une juste vision des particularités du lieu dans lequel elle est enracinée, et donc signe du royaume, elle doit cependant rester reliée à la manière dont les autres Églises signifient le royaume dans d'autres lieux. Elle puise dans la rencontre de ces autres Églises des ressources pour sa propre réforme permanente. Ainsi, pour Hauerwas, être catholique, c'est reconnaître et permettre que la particularité de chaque Église puisse servir à la construction du corps du Christ en son ensemble, dans la reconnaissance des particularités locales et en accord avec le tout de la foi. C'est dans ce sens que Hauerwas n'est pas pour un modèle purement congrégationaliste de l'Église et insiste sur le rôle fondamental de l'évêque au service de cette catholicité. Cette mission de l'évêque rejoint son rôle primitif dans la gestion de l'hospitalité entre membres de différentes Églises.

Ainsi à ce qu'il considère comme l'universel abstrait des valeurs du libéralisme politique, Hauerwas entend opposer les manières particulières de vivre l'accueil de la différence au sein de communautés interreliées par une même recherche de cohérence de leur vie propre avec la tradition chrétienne continue. Cependant, la position de Hauerwas devient plus ambiguë quand il s'agit de l'ouverture de la question de l'accueil de l'étranger à une logique migratoire en contexte mondialisé.

8.4.3. Hospitalité et ordre social narratif

Hauerwas n'aborde finalement que très peu la question de l'accueil de l'étranger sous l'angle de la responsabilité des Églises à l'égard des nouvelles migrations. C'est pourtant la question la plus brûlante aujourd'hui, où se joue selon nous, non pas seulement la confrontation entre des visions du bien et des conceptions du juste, mais le témoignage du type de *koinonia* originales que constituent les communautés chrétiennes par rapport au lien de la communauté nationale à l'immigré.

Hauerwas suggère cependant une piste importante quand il critique la recherche permanente de sécurité au sein des démocraties libérales modernes. La recherche de sécurité rejoint une question anthropologique fondamentale concernant le privilège accordé à l'ordre plutôt que la reconnaissance et l'accueil du caractère tragique de l'existence. Selon Hauerwas, la préférence pour l'ordre provient de l'illusion que nous sommes les maîtres de notre existence. Nous rejoignons là encore la question de l'alternative eschatologique du récit du royaume. Les chrétiens ont appris au contact du récit eschatologique que le Christ est le vrai Seigneur des puissances, qu'il a soumis les autorités. Ne pas reconnaître la Seigneurie du Christ nous force à assurer par nous-mêmes le contrôle de notre existence. Cette recherche se fait alors sur la base du présupposé que l'autre constitue un danger par rapport à toutes les loyautés que je me suis construites par moi-même. Nous avons tendance alors à confondre la paix et l'ordre. La paix, qui est un don de Dieu, vient créer de l'instabilité au sein de ce besoin de garantir l'ordre par notre propre pouvoir. Dieu vient interroger nos illusions de stabilité sous les traits de l'étranger. Nous découvrons alors notre vrai Moi dans l'accueil de l'autre différent de moi, cet autre qui vient interroger la manière dont je me suis construit.

Mais au-delà de la question anthropologique individuelle, l'étranger vient interroger les fondements de l'anthropologie sociale. La vraie socialité ne peut que résister à toute forme de tribalisme, contrairement à la critique de sectarisme qui a souvent été adressée au modèle ecclésiologique de Hauerwas. Au contraire, il affirme que l'Église est cette communauté « qui nous permet de reconnaître que, en fait, c'est le monde dans

lequel nous vivons qui a une existence fragmentée et tribale³⁶. » L'Église doit avoir cette capacité « à fournir des alternatives aux loyautés étroites du monde³⁷. » Ces alternatives sont permises par la conscience d'être redevables d'histoires différentes des nôtres, que ce soit à l'intérieur comme en dehors de la communauté. Les communautés chrétiennes forment un modèle de socialité en accord avec le récit eschatologique du royaume quand elles sont des lieux d'accueil d'histoires différentes au sein de la grande histoire eschatologique.

Hauerwas ne prend cependant pas en considération la possibilité d'une intervention des Églises à l'égard de la communauté internationale concernant la question des migrations³⁸. Son éthique sociale reste dépendante des pratiques particulières des Églises et ne sont pas liées à une intervention au sein de l'espace public. C'est certainement là la plus grande limite de l'éthique de Hauerwas. On ne peut pas dire que Hauerwas suggère un retrait de l'espace public en ce que les communautés chrétiennes sont appelées à un témoignage particulier au sein de l'espace public, mais elles n'ont pas vocation à intervenir dans la discussion au sein de cet espace public, dans la mesure où Hauerwas estime que la discussion ne prend pas en compte un dialogue nécessaire des traditions particulières.

8.5. Le rôle des ministères au sein de communautés narratives

Les ministères sont d'abord pensés chez Hauerwas en rapport à la vie des Églises locales. Au-delà même des différences confessionnelles, ce qui intéresse Hauerwas, c'est le type de rapport qu'entretient le ministre avec la communauté. Car l'engagement de Stanley Hauerwas l'a amené à la fois à être en contact avec des séminaristes catholiques quand il enseignait à l'université Notre Dame, puis à faire partie de la formation des futurs pasteurs de l'Église méthodiste à Duke University. Hauerwas n'a pas hésité à être critique

³⁶ *CC*, 92.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ En 2017, le dicastère pour le service du développement humain intégral a suggéré 20 points d'action pastorale et 20 points d'action pour les pactes mondiaux autour de quatre grands verbes : accueillir, protéger, promouvoir et intégrer.

sur la formation proposée dans les séminaires, en pointant du doigt l'aspect trop peu pastoral de la formation, ou plutôt le manque d'intérêt porté dans la formation sur le type d'Église à servir dans le ministère.

8.5.1. Les ministères face aux besoins d'une société libérale

Hauerwas se sent très concerné par le mal-être des pasteurs qu'il peut constater, au moins au sein de l'Église méthodiste et qu'il décrit, là encore, par rapport à une logique libérale qui vient imprégner la vie de l'Église, faisant perdre de vue le sens proprement théologal du ministère. Il constate souvent le développement d'une forme de cynisme, de manque de confiance en soi ou de solitude lorsqu'est décrit le ministère du pasteur. C'est d'ailleurs d'abord pour répondre à ce constat qu'il décida d'écrire avec William Willimon leur livre à succès que fut *Resident Aliens*³⁹. S'il y a un déficit de sens du ministère, c'est qu'il y a un déficit de sens de la nature et de la mission de l'Église en contexte libéral. Or la tâche du pasteur semble trop souvent s'être réduite à « l'animation d'une sorte de club évoluant au sein d'une culture globalement chrétienne⁴⁰ », nécessitant de développer sans cesse des compétences de soin de personnes en mal-être, ou en attente de services pour répondre à des besoins spirituels qu'ils ne trouvent pas dans une société consumériste. Hauerwas va assez loin dans ce constat, si bien qu'il décrit des pasteurs en souffrance dont les sentiments sont souvent ceux de quelqu'un qui « se sent abusé, prostitué, injustement critiqué⁴¹. »

Il y a pour Hauerwas une vraie crise de sens du ministère qui est liée à une perte de repère de la véritable mission de la communauté chrétienne au milieu du monde. Pour décrire une telle mission, et le rôle du ministre de la communauté, de façon peu suprenante, Hauerwas raconte une histoire, celle de la petite communauté méthodiste de South Bend à côté de l'université Notre-Dame⁴². C'est une histoire qui a trait avant tout au ministère paroissial, mais aussi plus indirectement à ce que devrait être à son sens, le

³⁹ Pour la traduction française, S. Hauerwas & William H. Willimon, *Etrangers dans la cité*, *op. cit.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 191.

⁴¹ *Ibid.*, p. 203.

⁴² Cf. *CET*, p. 111-131.

rôle du théologien au service des Églises locales, un rôle complémentaire avec celui des pasteurs de l'Église. Là encore, l'approche théologique de Hauerwas passe d'abord par la description d'une pratique régulière de la vie communautaire.

L'histoire part donc d'une réunion du conseil paroissial de la communauté méthodiste de South Bend⁴³. Deux points principaux étaient à l'ordre du jour de cette réunion : la réfection du toit de la salle de catéchèse de la paroisse, et la question de la célébration de l'eucharistie tous les dimanches. Pour Hauerwas, la manière de répondre à ces deux points de l'ordre du jour dit beaucoup du type de communauté à être et de la mission du ministre de la communauté. Avant d'évoquer ces deux points de l'ordre du jour, il est important de dire que la communauté méthodiste de South Bend, en perte de vitesse avec la désindustrialisation et la paupérisation de cette région, fut profondément marquée et réveillée par un pasteur arrivé au début des années 1970. Le panorama de cette communauté, au moment où Stanley Hauerwas la rejoint, est marqué par une grande hétérogénéité en termes ethniques, sociaux, et en niveaux d'éducation, avec des personnes très engagées dans la vie de leur communauté. Ce brassage s'était poursuivi, car malgré la grande paupérisation du quartier, des membres plus anciens de la communauté continuaient à venir ici, se mélangeant avec les populations locales de manière harmonieuse.

Concernant le premier point à l'ordre du jour, à savoir la rénovation du toit, ce qui frappa Hauerwas, c'est d'abord ce qui n'a pas été abordé dans la discussion autour de ce point. Il ne venait à l'idée de personne de remettre tout simplement en cause cet investissement très coûteux, pour une relocalisation des bâtiments en périphérie de la ville, dans un lieu plus propice en termes sociaux en vue de la croissance de la communauté. L'absence de l'éventualité d'une telle relocalisation signalait le fait que les engagements moraux pour rester dans cette zone beaucoup plus pauvre avaient déjà été fait. Ce quartier ne serait pas abandonné par la petite communauté méthodiste, présence

⁴³ Cette réunion eut lieu en 1983, c'est-à-dire à la fin de la période d'enseignement de Stanley Hauerwas à l'université Notre Dame, peu avant son départ pour Duke University. Il avait définitivement rejoint la communauté de South Bend à la fin des années 70 après avoir pensé un moment intégrer pleinement la communauté catholique du Sacré-Cœur au sein de l'université. La maladie psychiatrique de sa femme l'en avait dissuadé.

fidèle du peuple de Dieu, au milieu du monde. Hauerwas a raconté cette histoire à l'occasion de la nomination d'un nouveau pasteur, et c'est là d'ailleurs qu'il précise ce que pourrait être la vocation du théologien au service de l'Église locale, à savoir aider la communauté à penser sa mission d'être témoin du Royaume en discernant avec la communauté l'histoire de sa pratique, sa cohérence, sa continuité, en l'aidant « à évaluer la signification de leurs actes communs⁴⁴. » La capacité du théologien est celle d'une re-narration de l'histoire de cette communauté permise par son habitude théologique à faire ce lien entre les histoires propres aux Eglises locales et le récit continu porté dans la tradition de l'Église. Hauerwas montre aussi l'importance pour le pasteur de savoir s'inscrire dans une telle histoire, en comprenant la personnalité propre de cette communauté au sein de l'histoire continue de Dieu avec l'humanité. C'est d'ailleurs la décision sur une pratique essentielle de l'histoire de cette communauté qui formait le second point de l'ordre du jour : l'eucharistie dominicale.

La question de l'eucharistie dominicale, à l'ordre du jour de cette réunion, était une question liée aussi à l'histoire de cette communauté. Son arrière-fond évangélique faisait qu'elle ne célébrait que rarement l'eucharistie. Le pasteur, arrivé au début des années 1970, avait perçu combien la survie de cette communauté dépendait de son lien à l'eucharistie, sa propre manière de prendre soin dépendant de la pratique de l'eucharistie. Il se fit notamment remarquer par les nombreuses visites qu'il faisait aux personnes malades et isolées pour leur porter l'eucharistie, et témoignait de cela envers sa communauté pour l'aider « à voir combien l'eucharistie rendait intelligible [le] soin les uns des autres dans [la] vie communautaire⁴⁵. »

Il n'est donc pas surprenant que la question de l'eucharistie tous les dimanches vienne à l'ordre du jour de la réunion du conseil paroissial. Ce qui est intéressant, c'est la manière dont la question fut discutée. Alors que le conseil suggérait un vote sur l'opportunité de l'eucharistie tous les dimanches, le pasteur s'opposa à un tel vote, expliquant qu'une telle pratique était de l'ordre de la norme de l'Église et non simplement

⁴⁴ *CET*, 123.

⁴⁵ *CET*, 118.

d'un souhait volontaire. Plus que ce rappel, c'est la manière pastorale d'avancer sur le sujet qui est remarquable. Il proposait d'annoncer qu'il y avait un fort assentiment au sein de la communauté pour faire évoluer la pratique eucharistique. Il reconnaissait qu'il pourrait y avoir certains membres désapprouvant une telle évolution, et proposait alors un lieu et un moment pour que soit exprimée une telle désapprobation. Il décida aussi que si un certain nombre de membres étaient en désaccord avec une telle évolution si bien que cela rendrait impossible leur participation au culte, alors la communauté devrait attendre encore avant de passer à l'eucharistie tous les dimanches. Car pour le pasteur, ne pas attendre porterait atteinte à l'unité dont l'eucharistie est la visée et le moyen.

Mais plus important, fut le lien que la communauté découvrit entre la célébration régulière de l'eucharistie, le soin des uns des autres et le soin des plus pauvres autour d'eux, dans ce quartier au chômage très élevé. Le lien était assuré entre la présence diversifiée des membres de la communauté dans le quartier et la célébration de l'eucharistie. La tâche pastorale du ministre, par son propre exemple, mais aussi par sa prédication en ce sens, avait permis une prise de conscience fondamentale du lien entre la célébration eucharistique et le type d'engagement dans le quartier. Les engagements des membres de la communauté dans la vie du quartier étaient aussi diversifiés que leurs origines, leurs professions, leurs histoires, etc. L'activité de chacun était alors un enrichissement pour la vie de tous, dans la mesure où cette communauté était caractérisée « par une capacité constante de la part de chacun à partager les uns avec les autres leurs histoires particulières⁴⁶. »

Ainsi décrit, le ministère est lié à la capacité qu'à une communauté d'inscrire son histoire comme fidélité à l'histoire continue de Dieu avec l'humanité. C'est à travers la notion de caractère que Hauerwas nous permet d'approfondir une telle fonction narrative du ministère.

8.5.2. Caractère ministériel et caractère ecclésial

⁴⁶ *CET*, 122.

Hauerwas reprend le langage du caractère pour parler du ministère, ce qui selon lui, peut sembler très catholique comme langage⁴⁷. Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'il utilise même un langage accordé à la pensée de Saint Thomas d'Aquin concernant le caractère, reliant le caractère à l'ordination et à l'office qu'il constitue pour celui qui est ordonné⁴⁸. Il s'éloigne cependant de la conception du caractère chez Saint Thomas quand il fait dépendre le caractère sacramentel du ministère du caractère moral de ceux qui servent dans le ministère. Saint Thomas refuse de définir le caractère comme une qualité nouvelle, un habitus ou une disposition, et préfère le terme de puissance à celui d'habitus qui fait dépendre le ministère de la détermination morale des actions, bonnes ou mauvaises⁴⁹.

Il nous semble cependant déterminant de reprendre la manière dont Hauerwas détermine théologiquement la notion de caractère pour envisager le rôle du ministère vis-à-vis d'une communauté inscrivant dans ses pratiques le récit du royaume. Car nous avons cherché à montrer combien la notion morale de caractère recevait une dimension proprement théologique dans sa rencontre avec la notion clé de récit dans l'épistémologie théologique déployée par Hauerwas.

Pour Hauerwas, le caractère n'est pas seulement ce qui qualifie l'agir moral, mais ce qui lui donne sa forme. Et justement cette forme est formée, pour ainsi dire, à l'intérieur même de la communauté qui accueille le récit du royaume en son sein. Si l'ordination confère au ministre un caractère à la fois distinctif, configuratif et indélébile, ne peut-on pas dire qu'elle forme son agir de manière accordée au récit du sacerdoce du Christ, plutôt

⁴⁷ *CET*, 135.

⁴⁸ *Ibid.* : « En résumé je suis en train d'affirmer que le caractère de ceux qui servent dans le ministère devrait être déterminé par le caractère de l'office pour lequel ils ont été ordonnés ». Pour Saint Thomas d'Aquin, le caractère conféré par l'ordination au ministre atteste en lui l'office auquel il est député. C'est un signe distinctif et configuratif, non pas d'abord par la ressemblance qu'elle institue avec le Christ, du point de vue de la personne, mais par la mission pour laquelle cette personne est ordonnée. Pour un développement important sur la théologie du caractère chez Saint Thomas en rapport avec toute la tradition médiévale du caractère, cf. Jean GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale*, Paris, DDB, 1957, p. 171-197. Voir aussi la remarquable synthèse de la théologie du caractère chez Saint Thomas par Alphonse Borras, « un caractère diaconal ? », *Nouvelle revue théologique* 129/1 (2007), p. 45-63.

⁴⁹ Saint Thomas admet cependant que la puissance du caractère a besoin de l'habitus de la grâce. Cf. *Commentaire des Sentences*, IV, D. 4, Q. 1, a. 1, resp. Le caractère est d'abord assigné à l'exercice du culte avant d'être un devoir moral d'exemplarité.

que de constituer une identification ontologique de la personne du ministre avec celle du Christ ? Si on pense le caractère en termes d'identité narrative, comme nous avons voulu le démontrer, alors l'identité narrative du ministre de la communauté chrétienne est à relier au récit salvifique de Dieu par le Christ et dans l'Esprit. Et si nous parlons d'un caractère sacramentel accordé au ministre par l'ordination, alors nous pouvons affirmer qu'il correspond à une identité narrative du ministre formée par l'acte sacramentel de l'ordination, préparé au sein d'une communauté de formation à ce ministère permettant de vérifier les dispositions à recevoir un tel caractère sacramentel dans une cohérence de vie. Une histoire ainsi formée au contact de l'histoire salvifique de Dieu en Jésus Christ devient alors un instrument au service de la mission de la communauté ecclésiale à rendre témoignage du royaume de Dieu en processus d'accomplissement.

Pour reprendre les catégories médiévales de la théologie sacramentaire que nous avons rappelées⁴⁹ concernant le sacrement de la réconciliation, nous pouvons dire que le caractère sacramentel conféré au ministre par l'ordination constitue le *res et sacramentum* de l'action salvifique du Christ. Le ministre ne peut être identifié au Christ en lui-même ni aux effets de grâce dépendant de sa personne, ce qui bien souvent risque de mettre le ministre dans une recherche permanente d'efficacité de son action pastorale, mais il est, au sein de l'Église, l'agent de la rencontre entre le récit salvifique et eschatologique de Dieu et les récits particuliers de ceux qui acceptent de s'exposer à ce récit salvifique.

Hauerwas a cherché à décrire au niveau de l'Église locale en quoi pourrait consister une telle agentivité narrative du ministre de l'Église. Ce qui lui permet d'ailleurs de redire l'importance pour les ministres de l'Église d'être enracinés dans des lieux précis. Le prêtre est celui qui, enraciné dans un lieu, est en capacité de décrire la vérité de la vie quotidienne dans une localité particulière⁵⁰. Il se doit d'être pleinement enraciné dans l'histoire du lieu qu'il sert pour y discerner « le lieu qu'est Jésus ». Il est dans son histoire même, à la croisée des histoires particulières des membres du peuple de Dieu qu'il sert,

⁵⁰ Cf. *ADG*, p. 379-412.

et l'histoire salvifique de Dieu en Jésus Christ⁵¹. Il est ministre de la communion ecclésiale en ce qu'il est comme l'artisan de cet entrelacement de récits particuliers au sein du récit contingent du royaume de Dieu en Jésus Christ. Il aide le peuple de Dieu tout entier à discerner sa manière de répondre à l'Évangile au cœur des circonstances particulières dans lesquelles il chemine. Car la réalité salvifique du Christ en Jésus Christ n'abolit pas, bien au contraire, la manière particulière et contingente de répondre à l'offre de salut. Elle nécessite au contraire un double discernement sur la réalité dans laquelle nous sommes inscrits et sur l'appel évangélique au sein de cette réalité particulière en communion avec l'ensemble de l'Église.

Le prêtre est présence sacramentelle du récit de Dieu en un lieu. Il le fait à la manière d'un artisan qui acquiert un savoir-faire en travaillant son art avec patience et endurance, deux qualités nécessaires au ministère. Le cœur de l'artisanat du prêtre est la célébration de l'eucharistie, et finalement, l'ensemble de son ministère « dépend du travail de [ses] mains sur l'autel⁵². » Son ministère est de l'ordre de la mise en œuvre d'une raison pratique dont le cœur est celui d'un récit, le récit de l'institution de l'eucharistie, centre salvifique de l'ensemble du récit de Dieu, que le prêtre réitère fidèlement au cœur du monde. C'est par ce travail de ses mains, action pratique de la mise en œuvre du récit de Dieu, que le prêtre acquiert une juste vision du monde, dans la localité précise où il se trouve, pour y discerner les accords et les refus à l'encontre de cette histoire salvifique de Dieu en Jésus-Christ.

La vision protestante de Hauerwas, bien qu'elle soit, comme lui-même l'avoue d'ailleurs, fortement catholique, ne fait qu'envisager principalement le ministère paroissial sans qualification confessionnelle particulière. On gagnerait certainement à envisager aussi, comme semble le suggérer Alphonse Borras lui-même, le ministère diaconal du point de vue de l'identité narrative formée en la personne du ministre au sein de l'Église. Ainsi le caractère diaconal serait signe distinctif, configuratif et indélébile de

⁵¹ Stanley Hauerwas prend pour exemple paradigmatique le ministère du prêtre lors de la célébration des funérailles, en ce qu'il a à dire la vérité d'une existence singulière en face du mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Il est le ministre d'un vis-à-vis en vérité entre ces deux histoires singulières.

⁵²ADG, p. 406, note 1.

l'action salvifique de Dieu en Jésus Christ *dans et par* l'Église en ce qu'il « ouvre l'Église au travail du Royaume dans l'histoire⁵³. » Il est signe distinctif parce qu'il tire sa légitimité de son lien au Christ et à l'Église qui porte le récit de Dieu et en est le témoin dans ses pratiques distinctives. Il est signe configuratif en ce qu'il configure à l'achèvement en Jésus Christ de l'histoire des hommes. Il est signe indélébile en ce qu'il suppose une fidélité conforme à la fidélité de Dieu dans son projet de salut pour tous. Mais plus encore, le diacre est ouvert à la manière dont se dit le récit du royaume à l'extérieur des frontières de l'Église et atteste devant l'Église que le royaume avance par la mission de l'Église mais aussi à l'extérieur des limites visibles de l'Église. Il serait intéressant de voir comment un tel ministère est en soi une critique de la tendance de Stanley Hauerwas à penser l'avancée du royaume de manière trop exclusivement centrée sur les pratiques distinctives de l'Église par rapport au monde vu uniquement dans son refus de l'accueil de l'action salvifique de Dieu.

La notion de pratique associée au type de témoignage de l'Église en contexte pluraliste nous a permis de qualifier narrativement, comme mise en acte du récit chrétien, la *koinonia* de l'Église au milieu du monde. La redécouverte du principe de *koinonia* en contexte libéral nous fait éprouver le type de présence originale de l'Église dans le monde. Une présence qui ne se réduit ni à une accommodation à l'égard des attentes des sociétés libérales démocratiques, ni à un refuge communautariste, mais qui préserve la spécificité théologique de la communauté chrétienne comme incorporation, performance et mise en acte du récit de la révélation tout en constituant un modèle de vivre ensemble au sein d'un espace pluraliste. La gestion du pluralisme est assurée au sein de la communauté chrétienne à travers même ce triple rapport au récit chrétien qui constitue la grammaire communautaire.

⁵³ *Ibid.*, p. 62.

Conclusion

La description de pratiques narratives constituant l'unité de la communauté dans sa diversité nous amène à poser en conclusion un certain nombre de questions.

La première de ces questions concerne le caractère suffisant des pratiques quant à la capacité à constituer la communauté dans sa diversité, même si nous l'avons vu, le ministère dans l'Église locale constitue comme un régulateur d'une telle diversité. Il nous semble manquer une pratique narrative fondamentale qui permette l'expression des histoires différentes dans leur rapport au récit chrétien. Ne serait-elle pas de l'ordre d'une redécouverte de la pratique de la *lectio divina* à un niveau communautaire ? Cette perspective fut réouverte récemment dans l'attention portée dans l'Église catholique à la pratique de la prédication comme pratique qui part de la communauté pour aller à la communauté⁵⁴. Cette ouverture nous paraît appeler une réflexion plus approfondie du rapport communautaire au récit biblique faisant l'objet d'une prédication et d'un témoignage. Il en va là il nous semble d'une pratique de type catéchuménale concernant l'ensemble de la communauté chrétienne.

La seconde question qui se pose est celle du rapport qu'entretienne les autres récits avec le récit chrétien. Nous avons vu la limite de la réflexion sur l'accueil de l'étranger dans son altérité radicale par rapport au récit chrétien. On peut se demander si Hauerwas ne réfléchit pas encore dans un cadre largement chrétien, peu exposé à des récits différents. Quelles pratiques permettent de discerner l'avancée du royaume à l'intérieur même de ces récits et de leur altérité ? Le début de réflexion que nous avons abordé à partir du caractère diaconal et de son lien à un caractère ecclésial façonné dans une ouverture à l'avancée du royaume dans le monde pourrait constituer une piste intéressante pour répondre à une telle question.

⁵⁴ Cf. François, *Exhortation apostolique Evangelii Gaudium*, n. 145-159.

Dans tous les cas, les pratiques envisagées par Hauerwas constituent comme des pratiques alternatives à une insuffisance à fonder le vivre-ensemble dans un espace social libéral uniquement sur des valeurs neutres par rapport aux traditions et aux récits constitutifs des identités. Il reste qu'une Église aux pratiques alternatives risque toujours d'entrer dans un processus de marginalisation à l'égard de cet espace social alors même que la construction du Royaume est en jeu. De plus, les individus sont toujours à la jointure de bien des communautés d'appartenance. Selon quelle autorité la communauté chrétienne et ses pratiques peut-elle constituer l'ethos majoritaire influençant la vie d'un individu pris au milieu de bien des récits de sens ?

Enfin, faut-il agréer au constat de Hauerwas selon lequel le refus de l'histoire et de la narrativité serait la caractéristique principale des sociétés libérales modernes ? Le poids éminemment emblématique d'une culture du *story-telling* dans ces sociétés semble contester une telle lecture du libéralisme politique. Il serait intéressant d'évaluer le rapport au *story-telling* dans une culture libérale pour en mesurer les similitudes et les différences avec les pratiques narratives qualifiées théologiquement dans l'ecclésiologie de Hauerwas. Ce dernier exemple nous indique qu'une théologie des pratiques ne peut se limiter à l'analyse de pratiques ecclésiales mais doit aussi diriger son attention vers des pratiques symboliques et narratives qui constituent l'être social et communautaire au-delà des limites proprement ecclésiales pour en discerner les enjeux et les défis posés quant à la place originale de l'Église au cœur du monde.

CHAPITRE 9.: Le service d'un récit ouvert

Comme nous l'avons montré, Hauerwas a choisi Wittgenstein plutôt que Ricoeur et ce choix place la dimension narrative de sa théologie dans la perspective des jeux de langage. Nous ne nous étonnons donc pas de retrouver, à la fin de notre parcours, un lien si fort entre Hauerwas et le philosophe français, père du concept de « postmodernité », qu'est Jean-François Lyotard¹. Au cours de notre travail, nous avons pu percevoir à quel point la critique du métarécit moderne, avec son versant chrétien de récit de salut pour tous, a pu guider la question narrative chez Hauerwas. Hauerwas entend penser la communicabilité de la foi chrétienne dans un contexte non hégémonique, ou pour le dire dans ses propres termes, dans une ère postconstantinienne. Il s'agit de penser le récit chrétien de la Révélation à l'ère de la fin des métarécits modernes. Quelle est la portée fondamentale d'une critique du métarécit pour l'ecclésiologie ? Nous voudrions apporter une réponse à cette question en revenant à la particularité de la critique que fait Lyotard du récit chrétien hégémonique.

La critique de la notion de métarécit, à partir de la théorie des jeux de langage de Wittgenstein, nous amène à repenser fondamentalement une ecclésiologie en contexte pluraliste à partir de la question de la relation entre l'Église et Israël. C'est à partir de la reprise de ce lien fondamental qu'il nous faut envisager la place de la communauté narrative qu'est l'Église en contexte pluraliste.

Avec Lyotard, il apparaît que l'événement « Auschwitz » vient introduire une césure essentielle dans la pensée occidentale. Cette césure, en retour, vient affecter la

¹ Nous ne voulons pas simplement refaire le travail si remarquable que James K.A. Smith a fait pour montrer la pertinence de la critique des méta-récits modernes pour envisager la place du témoignage de l'Église en contexte postmoderne (cf. James K.A. SMITH, *Who's Afraid of Postmodernism ? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*, Grand Rapids, Baker, 2006). En d'autres termes, il ne s'agit pas de justifier le travail réalisé à partir de la critique de Lyotard des métarécits. Il s'agit plutôt de mener le plus loin possible les intuitions de Hauerwas lui-même quant à la capacité du récit à laisser surgir l'événement qui le constitue en son fond, à savoir l'événement eschatologique de la mort et de la résurrection du Christ au sein du peuple d'Israël. Car nous pensons que c'est seulement à partir de cette capacité à maintenir toujours ouvert le récit vers l'événement inattendu qui le constitue, que le témoignage de l'Église dans le monde est possible.

conscience que l'Église a de sa position en occident. Mais il ne s'agit pas simplement de sortir d'une position hégémonique. Il s'agit de discerner le type d'épistémologie qui a guidé la position hégémonique pour repenser le rapport de l'Église au monde. Car finalement, cette critique, nous le pensons, vient réinstaurer l'Église dans sa vocation propre à l'égard du monde en désignant l'Autre du monde à partir d'une eschatologie sortant résolument du schème de l'accomplissement.

9.1. L'Église et Israël « après Auschwitz »

Envisager aujourd'hui le rapport entre l'Église et Israël ne consiste pas à voir les éléments de continuité ou de discontinuité qui peuvent exister entre ces deux réalités. Notre objectif est plus précis. Il s'agit plutôt de voir comment le mystère d'Israël en lui-même vient éclairer la conscience que l'Église peut avoir d'elle-même dans ce temps nouveau qui s'est ouvert après le drame d'Auschwitz. Nous envisagerons ce rapport à partir de la critique fondamentale d'un philosophe, Jean-François Lyotard, critique qu'il adresse au récit chrétien hégémonique de l'Idée de salut. Nous souhaitons faire entrer en dialogue le philosophe avec le théologien Hauerwas à partir de ce rapport.

Mais avant d'aborder cette critique, nous souhaitons remarquer qu'il est un corpus de l'oeuvre de Stanley Hauerwas que nous n'avons pas envisagé et qui pourrait facilement faire l'objet d'un travail approfondi, c'est celui de ses prédications. L'intérêt de ce corpus est que le théologien s'adresse à des communautés ecclésiales, à partir de l'interprétation du récit biblique. Dans l'une de ses homélie, Hauerwas essaie de répondre à une interrogation ouverte par une époque où la victimisation est assez répandue, posant la question de la mémoire des victimes dans nos sociétés. Hauerwas envisage alors la question de la mémoire de l'Holocauste. Les chrétiens doivent-ils se souvenir de l'Holocauste ? Les chrétiens peuvent se souvenir de toutes les victimes, ainsi par exemple le souvenir de l'esclavage. Mais le souvenir de l'Holocauste a quelque chose de particulier pour les chrétiens. Ce qui est particulier dans le souvenir de l'Holocauste, c'est « la relation particulière au Judaïsme que nous avons comme chrétiens². » Cependant,

² Stanley HAUERWAS, « Embodied Memory », *Journal for Preachers* 19/3 (1996), p. 21.

Hauerwas reconnaît la relation ambiguë du christianisme avec le judaïsme au cours de l'histoire. Les chrétiens, comme peuple issu du Ressuscité, n'ont pas toujours su comment réagir au fait que les Juifs restaient le peuple de Dieu. Hauerwas va très loin dans la lecture du résultat de cette ambiguïté quand il affirme que la conséquence fut que « les Juifs en vinrent à vivre plus fidèlement dans la voie du Christ que les chrétiens eux-mêmes³ » comme peuple de la mémoire de Dieu, mémoire d'un Créateur qui n'abandonne pas sa création.

Nous sommes toujours menacés de Marcionisme. Or le rejet de Marcion est fondé sur l'affirmation que la Résurrection n'est pas une simple idée mais « l'incorporation charnelle⁴ » (*fleshly embodiment*) de l'espérance d'Israël.

9.1.1. Le défi narratif d'Auschwitz

Il y a un petit détail important des textes de Hauerwas qui revient souvent, sur lequel nous ne nous sommes pas encore attardés, et qui nous paraît fondamental. Quand Hauerwas parle du récit chrétien en lien avec l'identité profonde de l'Église, il affirme que « l'Église existe là où les histoires d'Israël et de Jésus sont racontées, incarnées et écoutées⁵ », tout en insistant sur le fait que « nous croyons que, comme chrétiens, il n'y a rien de plus important que nous puissions faire⁶. » L'histoire, c'est profondément celle d'Israël et de Jésus, alors que nous avons noté auparavant la concentration christologique de la notion de Royaume chez Hauerwas.

Ce qui nous fait opérer une convergence entre le théologien États-unien et le philosophe français, c'est le rapport à ce qu'est radicalement Israël au regard du récit chrétien devenu hégémonique en occident. Ainsi, Hauerwas et Lyotard prennent tous les deux au sérieux le défi posé par Auschwitz, non seulement pour la question du sens, mais

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁵ *RP*, p. 182.

⁶ *Ibid.*

aussi pour le statut de l'être chrétien dans le monde contemporain. Il est pour nous essentiel d'avoir montré l'influence de Dietrich Bonhoeffer sur l'ecclésiologie de Hauerwas. Les deux se retrouvent dans la critique de la compromission chrétienne avec le récit hégémonique de la modernité ayant révélé son échec ultime à Auschwitz. Les deux remettent en question la position hégémonique d'une Église tentée par le modèle constantinien.

Dans ce sens, Hauerwas, dans l'une de ses premières œuvres, *Truthfulness and Tragedy*, traite de la complicité de chrétiens avec Auschwitz. Cette complicité ne débuta pas simplement quand ces chrétiens commencèrent à ne pas s'opposer aux lois antisémites, mais plus tôt encore, quand ils commencèrent à s'installer dans la foi et quand le langage de la Révélation devint « l'expression d'un statut plutôt qu'un instrument permettant de mettre progressivement nos vies sous l'influence de "l'amour qui donne mouvement au soleil et aux autres étoiles"⁷. » Les chrétiens furent alors soumis à l'influence de puissances qu'ils ne contrôlaient plus et qu'ils n'avaient plus la capacité de combattre. Les chrétiens doivent donc se méfier de ce qui peut constituer leur hégémonie et leur statut. Auschwitz constitue alors une césure absolue dans l'histoire, et c'est à partir de cette césure que se pose la question du statut du récit chrétien aujourd'hui. Nous ne pouvons donc pas ignorer cette césure absolue que constitue Auschwitz pour faire de la théologie et pour penser la place de l'Église dans le monde. C'est ainsi que la rencontre avec la critique radicale de Lyotard semble profondément fructueuse.

Lyotard envisage le drame d'Auschwitz comme un absolu négatif, un fait irrationnel ultime. Il a eu l'occasion de s'expliquer sur la désignation d'Auschwitz comme l'interruption de l'Histoire. Souvent, il lui a été demandé pourquoi il privilégiait ce drame de l'histoire plutôt que le génocide Arménien ou un autre génocide. Lyotard montrait de l'agacement à répondre à une telle question, mais finalement il justifia l'utilisation de ce nom propre par le fait qu'il désigne le Juif qui doit être anéanti et, par là-même, un antagonisme fondamental en occident entre l'Autre et le même.

⁷ *TT*, p. 83.

C'est à l'intérieur de sa philosophie du langage que Lyotard envisage la césure absolue que constitue en soi le nom « Auschwitz », répondant dans *Le différend* aux thèses négationnistes de Faurisson rapportées par l'historien Pierre Vidal-Naquet⁸. L'argumentation de Lyotard vise à montrer que le nom « Auschwitz » vient défier tout discours spéculatif par son caractère irrationnel. Pour le dire en d'autres termes, en cohérence avec la notion d'intrigue, « Auschwitz » vient défier la réponse à la question « que se passe-t-il après ? ». « Après Auschwitz » se trouve un arrêt au discours spéculatif à cause de la dimension totalement irrationnelle de l'événement. Le nom « Auschwitz » n'est réductible à aucun concept et introduit par là une césure radicale dans le discours de type spéculatif.

Auschwitz vient aussi réfuter la possibilité du témoignage car le tort fait aux victimes leur impose un silence que tout discours logique ne peut interrompre. Auschwitz laisse le discours dans l'ordre de l'indéterminable et de l'impossible attestation, réduisant l'expression à un signe impossible à phraser. Si tout témoignage est impossible, alors comment est-il possible de penser l'après Auschwitz ?

Lyotard essaie de résoudre la question de ce « négatif absolu », non pas en intégrant cet événement qui est un non-sens absolu, dans la raison de l'histoire, mais en essayant de répondre à la question « pourquoi les juifs ? » Lyotard répond à cette question en affirmant que ce qui est visé au fond par les Nazis, c'est ce que représentent les juifs, à savoir leur attachement à la Loi, symbole de l'accueil de l'Autre comme Autre, donc d'une loi toujours ouverte, toujours en procès d'accueil par celui qui en est le destinataire. L'attachement des juifs à la Loi représente l'attachement à une hétéronomie radicale du commandement, au contraire d'une Idée de l'Amour comme présentation de l'Imprésentable. L'impossibilité de la présentation de l'Imprésentable sous la forme d'une Idée signifie la privation de quelque illusion de toute puissance. Lyotard estime que la toute-puissance hégémonique commence avec la possibilité de la présentation de l'imprésentable dont le récit chrétien de l'Idée de Salut est la trace.

⁸ Cf. Pierre VIDAL-NAQUET, *Les Juifs, la mémoire, le présent*, Paris, Editions La Découverte, 1991, p. 223-234.

Dans *Heidegger et les « Juifs »* Lyotard désigne Auschwitz comme l'autre nom de la négation des juifs par l'Europe. Mais il faut se garder d'une lecture superficielle de cette négation pour entrer dans la profondeur et la radicalité d'une négation qui touche le peuple de la Loi. Il s'agit enfin d'entrer dans la radicalité de la critique par Lyotard d'un récit chrétien hégémonique comme participant de cette négation. Car ce récit chrétien prétend représenter l'imprésentable et donner une forme à l'attente à partir du schème de l'accomplissement.

9.1.2. Israël comme ouverture à l'Autre qui vient

Avec Lyotard, nous souhaitons prendre au sérieux la critique du métarécit chrétien comme Idée d'amour associée au schème de l'accomplissement car Hauerwas entend bien se situer à l'intérieur même de cette critique radicale de la modernité chrétienne, elle-même continuation de ce que le théologien de Notre Dame appelle le modèle Constantinien de l'Église. Une telle critique est possible à partir de la césure de l'histoire que constitue Auschwitz.

Si Auschwitz désigne l'extermination des juifs comme peuple en dette permanente de l'Autre, Lyotard fait une lecture de l'antisémitisme chrétien comme négation de cette ouverture sur la base de la notion de clôture du récit. Car pour Lyotard, le métarécit chrétien nous parle d'une « rédemption apportée à l'attente⁹ ». En régime chrétien, selon Lyotard, le témoignage de l'événement de la rédemption devient premier par rapport à l'attente toujours ouverte, de ce qu'il nomme « l'anamnèse interminable¹⁰ », comme rappel permanent de la Loi dans l'histoire. Il y aurait une anamnèse close par l'acte rédempteur qui s'opposerait à une anamnèse toujours ouverte liée à l'imprésentabilité permanente de la Loi. Il nous faut revenir, selon Lyotard, au sens juif de la mémoire par rapport au type de mémoire mise en œuvre en régime chrétien. La mémoire juive est celle

⁹ Jean-François LYOTARD, *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Editions Galilée, 1988, p. 69.

¹⁰ *Ibid.*, p. 152.

de l'imprésentabilité de la présentation, de l'imprésentabilité de celui qui est le destinataire de la Loi. Selon Lyotard, avec le motif de l'Incarnation, le christianisme paulinien vient rompre la distance qui séparait le peuple juif destinataire du destinataire de la Loi.

Lyotard vient alors mettre en question la possibilité même du « trait d'union » envisagé dans l'expression de « judéo-christianisme », en ce que le schème de l'accomplissement porté par le christianisme vient plutôt marquer ce trait d'union comme une rupture¹¹. Ce qui nous intéresse précisément dans cette lecture de la rupture, c'est la place de la lettre du récit et le questionnement de la clôture du récit comme marque du christianisme. Cette lecture rejoint notre questionnement fondamental à l'œuvre dans ce travail, à savoir le statut du récit qui façonne la vie de l'Église dans le monde.

L'acte de mise en écriture du récit constitutif d'Israël que traduit le terme hébreu *Miqra* signifie autant la mise par écrit que la convocation du peuple appelé à lire et célébrer la Parole selon les quatre sens traditionnels que l'exégèse traditionnelle de la Kabbale a désigné par le terme de « Pardès », désigné comme le paradis de la connaissance. Le dernier sens, qui n'est pas sans rappeler le sens anagogique de l'Écriture, renvoie à l'ouverture du récit vers l'impénétrable, si bien que « par la présence de ce sens hors de prise dans la tradition de la lecture, la Voix se maintient en retrait, non plus comme morte dans le temps, mais comme la Désirée perpétuelle¹². » Le récit ne peut jamais être clôt car il est soumis à ce motif d'interprétation vers une attente toujours en procès d'ouverture vers l'Autre. Or pour Lyotard, le christianisme paulinien vient réduire le trait d'union entre judaïsme et christianisme par le biais d'un accomplissement qui réduit le rapport à l'Autre.

¹¹ Cf. Jean-François LYOTARD, « D'un trait d'union », dans Jean-François LYOTARD, Ebergard GRUBER, *Un trait d'union*. Suivi de *Un trait ce n'est pas tout*, Sainte-Foy, Les Editions Le Griffon d'Argile, 1993, p. 23-44.

¹² *Ibid.*, p. 24.

Le motif de l'incarnation est pour Lyotard à lire, dans la tradition paulinienne, comme une voix qui demande « à être aimée¹³ » avant même d'être « interprétée, comprise et actée¹⁴ ». L'incarnation apporte avec elle « la révocation de l'étrangement¹⁵ » de la Voix de Dieu envers son peuple. Cette révocation ne consiste pas simplement dans la révélation de la figure du Christ, Parole de Dieu faite homme, ni dans la possibilité d'un accueil du Tout-Autre au plus intime de la vie de l'homme, mais plutôt dans le fait que la distance est supprimée par l'expression claire de la demande d'amour de la part du Tout-Autre. L'incarnation est l'expression claire de cette demande d'amour de Dieu à l'humanité si bien « qu'il suffit de vouloir ce que l'Autre veut dire, de désirer ce qu'il désire, d'aimer qu'il m'aime assez pour me faire perdre l'amour de moi, il suffit de cette foi là pour être justifié, avant toute lettre et toute lecture¹⁶. » La demande d'amour précède alors l'accueil de la lettre dans son étrangeté incompressible. L'éthique n'est plus requise à toujours respecter cet « étrangement ». Le schème de l'accomplissement en régime chrétien est finalement la suppression de cet « étrangement », et son remplacement par la demande d'amour.

Ce que Lyotard critique dans l'Idée eschatologique de l'amour chrétien c'est que cette idée se présente comme un manque à combler, manque qui sera comblé « à la fin des temps par la rémission du mal, par la destruction de la mort, et par le retour à la maison du Père, c'est-à-dire au signifiant plein¹⁷. » L'Idée d'amour devient avant tout une prescription, une injonction à aller « au-devant de l'événement et d'en faire et d'en exécuter le récit comme s'il racontait l'histoire d'un don amoureux¹⁸. » Le métarécit chrétien est ce récit eschatologique d'accomplissement d'un manque en référence à une origine perdue. La modernité s'est construite sur le déploiement, y compris dans son versant laïc, de cette vision eschatologique de l'histoire humaine qui clôture le récit en empêchant la survenue d'une radicale altérité de ce qui advient, de l'événement inattendu, de l'occurrence surprenante. Selon ce schème de l'accomplissement, finalement, il n'y a plus qu'à attendre ce qui est déjà advenu.

¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷ Jean-François LYOTARD, « La fable postmoderne », in *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 90.

¹⁸ Jean-François LYOTARD, *Le Différend*, Paris, les Éditions de Minuit, 1983, p. 230.

Hauerwas semble de son côté vouloir restaurer le trait d'union entre judaïsme et christianisme à partir d'une critique fondamentale du récit eschatologique pensé comme récit d'accomplissement de l'idée d'amour. Nous l'avons vu, si le récit chrétien est bien un récit eschatologique, il ne l'est qu'en tant que récit réaliste, un récit qui redonne toute sa place à ce qui est contingent dans la Révélation. Si le chrétien fait référence à l'événement de la mort et de la résurrection comme ouverture d'un temps nouveau, il ne peut jamais faire de cet événement un événement clos, ou un événement dont le signifiant ne fait qu'attendre la plénitude de sa manifestation. Si le signifiant qu'est l'événement décisif de la mort et de la résurrection du Christ attend une réponse, elle n'est pas d'abord prescriptive mais descriptive. C'est à partir d'une juste description que l'individu moral peut discerner le caractère qu'il devient à l'intérieur du récit, et qui rend l'écriture de nos vies possible. Pour le dire autrement, l'intrigue ouverte par la mort et la résurrection du Christ se poursuit en ce qu'elle attend que des agents trouvent leur insertion dans ce récit. L'ouverture, c'est la possibilité d'une cohérence des vies de ceux qui choisissent de laisser cet événement transformer le caractère de leur vie, plutôt que de laisser d'autres forces déterminer leur vie. L'événement réclame une fidélité à ce que Lyotard nomme « l'indiscipline de l'événement¹⁹ » que l'on ne peut enfermer dans des catégories ou des systèmes. Pour le dire autrement, il s'agit de penser comment la présentation de l'imprésentable à travers le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, préserve l'altérité de Dieu. Comment l'Église constituée par la célébration du mystère pascal, accueille le mystère de l'imprésentable sans l'enclorre dans sa pratique mais en préservant l'ouverture vers l'altérité radicale de celui qui se donne dans ce mystère ?

Une eschatologie réaliste laisse le récit ouvert en affirmant la nécessité d'une interprétation du récit comme récit à l'intérieur de la réalité culturelle de ceux qui s'exposent à ce récit. Le récit biblique ne donne pas des schémas conceptuels disponibles pour tous les temps et tous les lieux. Il est récit toujours en procès de confrontation et d'interprétation des récits de vie de ceux qui choisissent de modeler leur vie à l'aune de ce récit de l'identité insubstituable de Jésus-Christ mort et ressuscité. La critique de la méta-narrativité chrétienne trouve, en postmodernité, sa résolution dans une inter-

¹⁹ Jean-François LYOTARD, « Sur l'ouvrage d'Alain Badiou *L'être et l'événement* », dans *Le cahier du Collège International de Philosophie*, 8 (1989), p. 245.

narrativité permanente, une inter-narrativité trouvant son lieu d'exercice et de régulation au sein de la communauté ecclésiale en itinérance au milieu du monde. Ainsi, quand Hauerwas affirme que les communautés chrétiennes doivent avoir le visage d'« étrangers dans la cité » (*resident aliens*), invoquant une certaine proximité avec le modèle synagogal de la communauté, ce n'est pas tant d'abord pour développer un modèle d'enclaves communautaristes que pour désigner cette condition de communautés itinérantes parce qu'en dette permanente d'un Autre qui vient et dont le récit est, de façon oxymorique, la trace imprésentable.

9.1.3. Récit vrai et dialogue des traditions narratives

Il y a encore un dernier point de la critique narrative radicale de Lyotard que nous voudrions mettre en perspective avec la critique radicale de Hauerwas en direction du récit hégémonique de la modernité, celui de la résolution de la crise de narrativité qu'engendre le nom « Auschwitz ». Car si le nom « Auschwitz » désigne une césure absolue dans l'histoire, c'est parce que cet événement, dans sa singularité absolue, ne peut trouver sa place et sa résolution au cœur du développement historique de l'Idée. « Auschwitz » représente l'échec de la modernité dans sa recherche même du dépassement de l'Idée universelle. Car le dépassement devient à un moment donné une illusion de toute-puissance, si bien que le « Juif » représente « ce qui rit de la volonté de puissance et qui critique le narcissisme aveugle de la communauté (y compris juive) hantée par le désir de sa subjectivité propre²⁰. » L'Idée universelle est morte à partir du meurtre organisé du « Juif ». Que reste-t-il d'une possibilité d'un énoncé partagé à partir de ce meurtre ? C'est la question radicale posée au langage à partir d'« Auschwitz ».

Y a-t-il chez Lyotard une solution alternative à ce renvoi de chacun vers son propre sens, son propre récit, sans possibilité d'une vérité partagée ? C'est le problème que nous avons pu identifier en analysant le côté Wittgensteinien de Hauerwas. Serions-nous ramenés inévitablement à une incommensurabilité des jeux de langage entre eux ? La grammaire chrétienne offerte aux baptisés ne serait-elle alors qu'une grammaire parmi

²⁰ Jean-François LYOTARD, *Moralités postmodernes*, op.cit., p. 100.

d'autres devant se prémunir du nouveau récit hégémonique qu'est le récit du libéralisme politique ? Hauerwas ne serait-il alors qu'un simple apôtre du repli sectarien de l'Église dans une enclave pacifique au sein d'un monde violent ? S'il y a possibilité de reconnaître des récits vrais, comme récits suscitant un attrait pour une vie plus humaine avec d'autres, où se trouve la possibilité d'une telle vérité « après Auschwitz » ? Lyotard propose une solution qu'il situe justement au cœur d'une approche pragmatique du langage.

Lyotard cherche, comme Hauerwas, à répondre à la question : qu'est-ce qu'un récit vrai ? Or nous avons vu que Hauerwas cherche la réponse à cette question dans la pure performativité du langage. La véridicité (*truthfulness*) d'un discours se trouve dans le type d'incorporation du récit dans la vie de ceux qui se laissent former par une communauté langagière. Pour le dire simplement, un langage vrai doit produire des pratiques vraies, entendues au sens de vertus découlant de caractère vertueux, lesquels caractères vertueux sont formés au sein d'un récit porté par une communauté.

Lyotard ne se résout pas simplement à penser la vérité du récit dans sa performativité. Car il peut encore y avoir comme une sorte d'auto-illusion individuelle ou communautaire au sein de pratiques considérées comme vraies à force de persuasion et finalement d'illusion. La vérité du récit est alors, selon Lyotard, à rechercher dans le jeu de langage en lui-même, ou plus précisément, dans l'interaction que fait jouer le récit. Comment un récit fait-il jouer le rapport entre le narrateur, le narrataire et le référent ? L'évidence qui survient dans ce rapport est que « comme narrateur, narrataire ou narré d'un récit qui [nous] implique, [nous sommes] placé sous la dépendance de ce récit. Et de fait nous sommes toujours sous le coup de quelque récit, on nous a toujours déjà dit quelque chose, et nous avons toujours été déjà dits²¹. » La pragmatique de Lyotard joue sur la pluralité de relations possibles entre les trois instances de l'interaction langagière.

Or, la difficulté des interactions dans leurs différentes possibilités est la capacité à laisser surgir du différent, de l'événement dans ces interactions. Ou alors nous sommes

²¹ Jean-François LYOTARD, *Instructions païennes*, Paris, Galilée, 1977, p. 47.

réduits à être les récepteurs d'une locution que nous attendions. Ou bien encore, ce « quelque chose » que le locuteur adresse à un destinataire rejoint la précompréhension que ce dernier pouvait en avoir. Qu'en est-il de la possibilité du surgissement d'une différence au sein de cette interaction du langage ? C'est bien la question que cherche à poser Lyotard à partir d'un événement qui sort de toute rationalité humaine.

Nous avons rencontré cette problématique chez Hauerwas, à partir de la question du référent du récit. Que dit vraiment Hauerwas quand il dit que le référent du récit est l'Église ? Car le narrataire qu'est le croyant est narré à l'intérieur de la communauté langagière qu'est l'Église. Mais le référent du langage, comme nous l'avons vu chez Hauerwas, ce n'est pas d'abord Dieu, mais l'Église. L'Église est à la fois le destinataire et le référent du récit, ce qui n'est pas sans poser de question. Dans ce cas, la vérité du récit n'est-elle pas une vérité totalement auto-référencée ?

Or, pour Hauerwas, la vérité ne réside pas dans la parole d'autorité de l'Église en tant que pourvoyeuse universelle de sens, mais dans ce que produit la parole ecclésiale sur le caractère vertueux du croyant. En retour, nous avons vu que la communauté se laisse affecter par le type de conversation vécue en son sein. Le but du narrateur qu'est l'Église ne doit pas être de produire du même, mais de se laisser transformer par l'autre qui s'est exposé au récit eschatologique du Royaume dans son surgissement toujours nouveau au cœur de la contingence du temps. Reste posée la question d'une attestation de cette vérité du récit à l'égard du monde.

Finalement, Lyotard comme Hauerwas inscrivent leur réflexion la plus fondamentale et critique dans l'horizon du rapport entre langage et altérité. C'est le cœur de la question épistémologique que nous avons cherché à résoudre dans notre analyse de la question narrative chez Hauerwas. Mais, avouons-le, nous nous sommes heurtés à la difficulté chez Hauerwas de résoudre la question du rapport entre la spécificité d'une grammaire chrétienne dont l'apprentissage est communautaire et le défi posé par les sociétés démocratiques pluralistes à l'institution porteuse d'une proposition universelle de salut. Lyotard et Hauerwas sont d'accord sur le fait que le dialogue ne peut s'établir à

partir d'une position hégémonique de l'un des partenaires du dialogue. Mais Hauerwas et Lyotard ne sont pas en phase avec les présupposés libéraux contemporains du dialogue au sein de l'espace public tels qu'ils ont pu être développés par Habermas ou Rorty à travers un modèle communicationnel. Lyotard estime qu'il ne suffit pas de repartir de l'autre dans l'acte de langage pour que la question soit résolue. Hauerwas constitue lui une théologie à partir de l'autre qu'est le monde, mais en constatant une forme de non-communicabilité entre l'Église et le monde, car le monde libéral s'est constitué à partir de son refus de l'histoire selon Hauerwas. L'autre qu'est le monde, dans la théologie de Hauerwas, risque de devenir un étranger radical avec qui le dialogue semble compromis par la position hégémonique du paradigme libéral. D'où le modèle contre-culturel que semble développer Hauerwas quand il parle de la communauté chrétienne comme une alternative au récit libéral.

Nous sommes alors confrontés à cette question qui demeure sans cesse : y a-t-il une possibilité de dialogue des traditions narratives au sein de l'espace public contemporain ? Lyotard nous aide à répondre à cette question par un retour aux interactions dans l'acte langagier pour penser la possibilité d'une conversation de personnes ou d'institutions aux traditions narratives différentes.

Pour Lyotard, le langage n'est pas à penser d'abord comme un outil de communication à disposition de l'individu isolé, mais il est à percevoir en premier comme un lieu de convocation de l'individu. Pour le dire autrement, Lyotard envisage la communication d'abord dans son versant passif. Il n'y a de communicabilité possible que là où l'individu se trouve réuni dans une communauté de langage « bien "antérieure" à toute communication et à toute pragmatique²². » Cette communauté de langage lui fait réaliser qu'il est parlé avant de parler, qu'il écoute avant de parler ce que Heidegger nomma la "Dite" (*Sage*)²³, comme cette maison commune où s'ouvre la possibilité d'une parole qui se déploie à partir du fond de tout ce qui précède le dire de l'individu.

²² Jean-François LYOTARD, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 121.

²³ Cf. Martin HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, trad. fr. Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1976, p. 230-257. Partant du traité de l'interprétation d'Aristote, Heidegger affirme que la parole procède d'un montrer, dans le sens d'un dévoilement par le signe du signifié. La parole, dans ce processus du « se montrer » est intégrée à l'ensemble de ce qui permet la mise en présence d'une parole qui n'est possible

Or chez Hauerwas, cette « Dite » a un caractère profondément communautaire. Dans la communauté, au contact de la Parole, nous découvrons que nos vies sont racontées avant de raconter. Mais cela ne revient pas à penser une soumission ou un déterminisme envers le discours qui précède l'individu. Car il y a une grande différence entre passibilité et passivité. La passibilité de l'agent correspond au fait qu'il est soumis à des événements qui sont au-delà de sa maîtrise ou de son contrôle, mais cette soumission n'est pas passive en ce qu'elle requiert une réponse de l'individu. C'est même le type de réponse du sujet au sein d'une intrigue qui va déterminer la construction et le développement de son caractère²⁴.

La pragmatique du langage déployée par Lyotard cherche à ne pas s'arrêter à la seule performativité du langage. Il faut aller au-delà de la seule performativité pour penser la condition d'ouverture du système ou de la communauté de langage pour lui permettre d'accueillir de la différence et de la nouveauté. Il y a chez Lyotard une critique de la communauté de langage qui nous semble décisive à mettre en rapport avec le type de communauté narrative qu'est la communauté chrétienne en contexte libéral et pluraliste.

La difficulté de Hauerwas est d'avoir fait du référent du récit l'Église comme lieu de présentification du mystère. Comment l'Église peut-elle préserver la distance fondamentale avec le mystère même de Dieu ? Le référent ultime est Dieu et c'est même certainement à partir de « l'actualité nouvelle de la question de Dieu²⁵ » que se pose l'avenir de l'Église. L'Église ne parle pas seulement de sa propre histoire quand elle redit le récit de la Révélation, elle désigne avant tout pour le monde le référent ultime qu'est Dieu, comme un surgissement au milieu du monde, de l'imprésentable présence.

qu'à partir d'une parole écoutée. Si la parole appartient bien à l'individu en propre, si elle est solitaire, elle n'est pas seule. Le mot solitaire (*Einsam*) dit le soi à l'intérieur du commun.

²⁴ C'est ainsi que nous avons envisagé la notion d'agentivité dans la première partie.

²⁵ Walter KASPER, *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei n. 293, 2014, p. 66.

Il nous semble que si la principale difficulté de la théologie de Hauerwas est d'avoir fait du référent du récit l'Église, pour autant, ce dernier se prémunit d'une vision close du récit en pensant cette ouverture du récit communautaire à partir de la question de l'accueil de l'étranger et de l'attention aux personnes vulnérables, à ceux qui n'ont pas de voix et qui peuvent être victimes potentielles d'un récit hégémonique.

9.2. Une communauté qui désigne l'Autre

Si, comme nous venons de le voir, la question posée par Lyotard et Hauerwas, d'une façon certes différenciée, reste la question de l'ouverture du récit à l'altérité, alors nous voulons désormais revenir sur la vocation de l'Église au milieu du monde, à partir de ce principe même d'hétérogénéité.

La communauté chrétienne n'est-elle pas signe du Royaume lorsqu'elle désigne au cœur du monde l'autre du monde qu'est le Royaume ? Elle le fera à condition de préserver ce caractère même d'hétérogénéité du Royaume au sein de sa propre vie ecclésiale. Ce principe d'hétérogénéité n'appartient-il pas en propre à sa structure narrative ? Car le récit du Royaume, en instaurant la possibilité d'une écriture de nos vies dans la rencontre de la trace de l'imprésentable apparaît comme ce que Michel de Certeau nommait à la fois un commencement et un point de fuite, en ce que « l'instauration et le dépassement qu'il nomme ne sont signifiés que par les rapports entre des écritures (ou des opérations) dont le nombre n'est pas clos²⁶. » C'est à cette condition du respect du principe d'hétérogénéité du Royaume que le témoignage ecclésial dans le monde contemporain peut préserver sa pertinence pour tous.

9.2.1. Le principe de la communauté et l'hétérogénéité

²⁶ Michel de CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 283.

La notion de communauté en tant que telle est une notion peu discutée dans la théologie de Hauerwas, alors même que le terme traverse l'ensemble de son corpus. Cette notion apparaît naïvement chez Hauerwas comme une évidence de soi et ce dernier semble méconnaître les soupçons postmodernes qui entourent la notion de communauté²⁷. Ces soupçons vont pourtant nous aider à éclairer la question du rapport à l'autre que touche Hauerwas au sein même de la communauté, voire dans la relation entre les Églises, mais qui achoppe sur la relation au monde libéral suspecté de contraindre les traditions narratives propres à s'effacer derrière des concepts cognitifs de la vie commune.

La critique de la communauté chez Lyotard, à partir de la critique des communautés totalitaires, en particulier le nazisme, l'amène à penser le principe d'hétérogénéité comme permettant d'envisager à nouveau la constitution de la communauté « après Auschwitz ». La question que pose Lyotard est la suivante : qu'est-ce qui nous relie, si ce n'est pas une totalité comprise comme une Idée universelle à partager par tous ? Car « après Auschwitz » chacun est ramené à la diversité des genres qui ne peuvent être réduits à un mode cognitif du savoir, à une idée téléologique partagée. La communauté ne peut être réduite non plus à un acte éthique ou à une simple raison pratique. Nous voyons poindre ici la critique qui pourrait être adressée à Hauerwas quand il envisage la communauté comme communauté de vertus. La communauté n'est-elle pas réduite à l'acte éthique chez Hauerwas ? L'Église n'est-elle pas bien plus qu'une communauté reliée par une performance morale du récit chrétien ? Avant d'envisager une telle critique du principe de la communauté chez Hauerwas essayons d'aller un peu plus loin dans l'analyse de la critique de Lyotard.

Dans *Le différend*, Lyotard fait appel au « sublime » chez Kant pour sauver le principe de la communauté en postmodernité. Lyotard pense que le sublime permet de penser ensemble le commun et l'hétérogène en ce qu'il comporte en lui-même « la finalité d'une non-finalité et le plaisir d'un déplaisir²⁸. » Le sublime apparaît chez Kant dans la

²⁷ Parmi les critiques postmodernes les plus significatives apportées à la notion de communauté, nous pensons particulièrement à Jean-Luc Nancy en premier bien sûr dans *La communauté désavouée*, Paris, Galilée, 2014. Mais notre analyse prendra d'abord pour fondement, en cohérence avec les développements précédents, la critique de Jean-François Lyotard.

²⁸ Jean-François LYOTARD, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 238.

discordance et non dans la convergence des facultés de l'entendement. Cela est rendu possible par le fait que l'objet ou l'événement qu'indique le sublime dirige notre entendement vers ce qu'il réfère sans en épuiser la signification. Ce n'est pas d'abord un sentiment d'harmonie que provoque le sentiment du sublime, mais plutôt un sentiment premier de disharmonie, une rapide succession de répulsion et d'attraction, qui n'est pas sans provoquer une peine liée à l'impuissance à présenter ce qui se manifeste dans le phénomène. Le sublime est de l'ordre de l'événement indéterminé qui agit par surprise, pas d'abord par cohérence, mais en vertu du principe d'imprésentabilité de l'absence.

Finalement, pour qu'une communauté soit réellement possible, il faut qu'il y ait de l'imprésentable, de l'absent, de l'indéterminé. C'est certainement à ce niveau que nous situons notre critique fondamentale du rapport entre récit et communauté chez Hauerwas. Comment Hauerwas parvient-il, dans son principe de la communauté, à faire droit à l'absent au cœur du récit qui forge le caractère de la communauté chrétienne ? Comment le référent du récit qu'est l'Église permet-il d'honorer ce principe d'hétérogénéité ? La communauté chrétienne de Hauerwas est une petite communauté aux vertus partagées dans un monde relativement clos. Mais si l'on envisage la communauté chrétienne comme Église, alors la question demeure, particulièrement en contexte pluraliste, d'un accès aux différences constitutives dans la communauté et à la porosité de l'Église par rapport aux récits multiples du monde.

Nous pensons que ce principe d'hétérogénéité comme constitutif de la communauté ecclésiale trouve le prolongement de son principe théologal à travers une double vérification. La place de la conversation comme accueil d'une hétérogénéité de discours dans la vie de l'Église et l'accueil de l'hétérogénéité du monde non réductible à une cohérence immédiate, mais en respectant le caractère dramatique de cette disharmonie première.

La ressource première de la communauté chrétienne pour se constituer à partir du différent reste son principe constitutif, le différent qui se situe au cœur même du récit chrétien de la Révélation.

9.2.2. Récit et hétérogénéité

L'Église est la communauté qui raconte l'histoire d'Israël et du Christ pour transformer la vie de ceux qui s'y exposent, une histoire qui la constitue dans toutes ses pratiques. Comme nous l'avons développé précédemment, la communauté chrétienne se constitue à partir de l'interprétation et de l'incorporation du récit, ces deux actes appelant une mise en acte et une performance indispensable au témoignage de l'Église dans le monde.

Le récit biblique réalise donc une opération transformatrice de la communauté dont nous avons l'effet produit, sans en atteindre pour autant le principe. Car la Révélation à l'œuvre dans le récit ne renvoie pas à l'auteur, même inspiré, mais pour reprendre les termes de Paul Ricœur, elle est « du côté de la "chose" que disent les textes²⁹ ». Cette "chose" que disent les textes bibliques est chez Ricœur, ultimement Dieu, un référent dont la caractéristique est la "fuite infinie"³⁰.

La nomination de Dieu dans les textes bibliques passe par une diversité de genres sans qu'un des genres puisse dominer à un moment donné sur les autres. La communauté chrétienne est cette communauté attentive à la diversité des types de discours pour nommer Dieu. Il y a donc de l'hétérogène au cœur même du récit de la Révélation, de l'hétérogène dans le discours qui réfère.

Ricœur donne une place particulière aux récits qui nomment Dieu de manière indirecte par le biais du Royaume³¹. Ce sont particulièrement les récits néotestamentaires de la prédication du Royaume par Jésus qui déploient une nomination indirecte du nom

²⁹ Paul RICOEUR, "Nommer Dieu", *Études théologiques et religieuses*, 47/4 (1977), p. 493.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 501s.

de Dieu, par un décentrement de Jésus en faveur du Royaume. Les récits paraboliques du Royaume font jouer de manière particulière le rapport entre sens et référent, en sachant que « la parabole s'offre toujours comme possibilité de sens, quelque infime que soit cette possibilité et quelque persistante que soit l'interrogation quant à ce sens, et cela par opposition aux paradoxes véritables qui sont insolubles³². » Le sens se déploie au cœur même de l'intrigue pour parvenir à une pointe qui a souvent une forme proverbiale et qui fonctionne par déplacement à l'intérieur du récit vers une métaphore. Le propre de la parabole est de faire surgir de l'extraordinaire au milieu de l'ordinaire par un passage de type paradoxal ou hyperbolique si bien qu'il semble qu'il n'y ait « pas de parabole [...] qui n'introduise dans la structure même de l'intrigue un trait implausible, insolite, disproportionné, voire scandaleux³³. » A la fin, la parabole apparaît comme une *expression-limite* parce que son point de référence ultime produit par le déplacement opéré se trouve être le Tout-Autre. La parabole ne constitue pas une réponse toute faite à une question, mais elle est le lieu d'un déplacement vers l'Autre qu'elle désigne ultimement, laissant la question ouverte, mais réorientant la vie de celui qui accepte ce déplacement.

C'est bien une nomination de Dieu par le biais de la désignation du Royaume que l'Église rend visible au milieu du monde. C'est ainsi qu'est préservé le caractère hétérogène du témoignage de l'Église quand elle ne se désigne pas elle-même, mais qu'elle désigne un Royaume qu'elle cherche à incorporer dans ses propres pratiques.

Assez fondamentalement, la question narrative bien reflétée par le débat entre l'école de Yale et l'école de Chicago nous renvoie finalement à la question du rapport entre référent du récit et hétérogénéité de son principe. Chez Hauerwas, le principe d'hétérogénéité tient à ce que le Royaume ne peut être de l'ordre d'une possession du mystère mais constitue justement le principe d'altérité par rapport à l'Église. Le Royaume ne peut pas être compris comme une idée totalisante en postmodernité, mais il est à envisager comme cette ouverture permanente à l'Autre qui vient et dont la réponse

³² Alain J-J. COHEN, «Réflexions sur le spectacle du sens dans le récit parabolique chez Matthieu », in Claude CHABROL et Louis MARIN, *Le Récit évangélique*, Paris, Aubier, 1974, p. 138.

³³ *Ibid.*, p. 502.

suppose une inter-narrativité fondamentale entre le récit de la survenance permanente de l'événement de salut porté par la communauté ecclésiale et la réponse de mon agentivité à ce récit qui me convoque à une écriture individuelle et collective d'une vie selon ce Royaume.

On comprend pourquoi la porte d'entrée de l'ecclésiologie se situe de plus en plus à partir du Royaume. Cette porte d'entrée permet de penser pleinement la place sacramentelle de l'Église au milieu du monde. Le Royaume n'est pas un au-delà du monde mais il « s'ouvre *dans* ce qui [dans la société] est en attente d'une nouveauté inouïe et y résiste en même temps ; de sorte que société et royaume « se connaissent », chaque fois qu'elles "co-naissent"³⁴. » Cette attente d'une nouveauté inouïe est la caractéristique fondamentale d'une eschatologie réaliste, en ce que cette attente se dit dans la contingence du temps à travers la figure de l'insubstituable identité du Christ.

Il nous semble alors que la première activité de l'Église doit être envisagée sous le mode du « que se passe-t-il ? » dans un double versant. En direction du récit biblique comme événement de surgissement du Royaume et en direction du monde.

9.2.3. L'Église comme « anamnèse critique » du Royaume au milieu du monde

De façon fondamentale, nous voudrions approcher la question de la souplesse du corps ecclésial qui incorpore dans ses pratiques le récit eschatologique du Royaume. Car l'Église comme communauté narrative est ce corps ecclésial qui tient sa souplesse du jeu de l'interprétation, de la réception et finalement de l'incorporation du récit dans des vies individuelles et collectives. La souplesse du corps ecclésial, pour reprendre les propos de Michel de Certeau, est ce jeu entre « *l'appartenance au corps ecclésial* qui seul accrédite

³⁴ Christoph THÉOBALD, « le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume », *Recherches de Science Religieuse* 100/3 (2012), p. 372.

une œuvre ou un discours de vérité [et] la production d'une "écriture" rendue possible par la confrontation des pratiques contemporaines avec le corpus des rites et des textes chrétiens³⁵. » Dans le monde pluraliste qui est le nôtre, peut-on dire que le corps ecclésial organise, de par son autorité propre, les pratiques qui dérivent de l'écoute de ses textes ? Le corps ecclésial n'est plus forcément un lieu de production de sens, malgré les tentatives de continuer à produire du sens au milieu même des réalités sociales hétérogènes. Ce fut notamment la logique de l'Action Catholique que de préserver la possibilité d'une production de sens par le corps ecclésial. Mais à mesure que l'hétérogénéité du monde par rapport à la doctrine chrétienne se manifestait, une autre place semblait attribuée à l'Église, celle d'une communauté productrice d'un sens et de pratiques alternatives. Une telle logique ne rend pas le corps très souple au regard du fait que la vie des membres de ce corps n'est pas extérieure au monde hétérogène.

Le langage ecclésial nécessitait alors une adaptation vers des communautés de langage partagé plus petites : des communautés de base ou des Églises locales. Ces communautés sont marquées par leur caractère marginal et prophétique. La conversation au sein de la communauté est certainement rendue plus simple quand on la pense à une échelle plus petite, mais le service du Royaume au sein d'une réalité sociale hétérogène est souvent rendu plus difficile. L'Église ne serait-elle définie alors que comme une constellation de communautés aux marges, communautés marquées par leur puissante force de communion, mais dont le caractère prophétique reste bien souvent uniquement contre-culturel ? Nous serions donc à l'ère du prophétisme communautaire pouvant fonctionner de manière isolée par rapport à la société. Pour le dire autrement, en lien avec nos propos précédents, ce sont des communautés sujettes à leur propre énonciation sans intégration dans une « Dite » qui les précède.

Hauerwas semble résister à un tel modèle quand il répète inlassablement que l'Église est l'Église quand elle porte le récit de Dieu au monde. C'est à cette résistance de Hauerwas, souvent caricaturé comme apôtre du communautarisme chrétien, que nous avons voulu dédié ce travail. Si l'Église est porteuse d'une hétérogénéité radicale,

³⁵ Michel de CERTEAU, *op.cit.*, p. 268.

comment peut-elle rendre cela institutionnellement ? Pour reprendre autrement la question posée par Henri-Jérôme Gagey : y a-t-il une alternative à ce que l'Église n'apparaisse que comme une alternative ? Pour qu'il y ait co-naissance du royaume et du monde, il faut assurément qu'il y ait un lien entre l'institution ecclésiale qui porte le récit du royaume en son sein et le monde dans lequel ce royaume advient. Ainsi plus que d'une alternative, l'Église est porteuse d'une différenciation. Cette différenciation se dit dans le récit même qui constitue l'Église.

L'Église comme communauté narrative est un corps souple qui sait se jouer des différents lieux où doit passer le récit eschatologique du Royaume. Elle est instauratrice de dialogue dans les lieux où le récit d'une hétérogénéité radicale peut devenir signifiant quand la perspective d'une hétérogénéité incommensurable des ordres de discours laisse l'individu dans un isolement mortifère.

Ainsi, il nous semble qu'un retour à une théologie du Royaume pensée comme advenue de l'Autre dans un récit toujours ouvert à l'événement non présentable doit avoir pour implication ecclésiologique la question de l'hospitalité. Ce n'est pas l'objet de ce travail de produire une théologie de l'hospitalité, mais c'est en tout cas l'horizon dans lequel il est appelé à se déployer d'un point de vue ecclésiologique dans son lien à l'éthique.

9.2.4. Récit chrétien et storytelling liberal

Nous n'avons cessé de vouloir répéter avec Hauerwas qu'il ne suffit pas de crier « récit » pour que la théologie trouve sa place dans le monde postmoderne ou que l'Église puisse continuer à apparaître comme une institution pourvoyeuse de sens dans le monde contemporain. Et si, comme l'affirme Elie Wiesel, « Dieu a créé l'homme parce qu'il aime les histoires³⁶ », nous avons montré comment une conception narrative de

³⁶ Elie WIESEL, *les portes de la forêt*, Paris, Seuil, 1964.

l'anthropologie chrétienne ne ferait pas accéder la foi chrétienne à une légitimité incontestée. Au contraire, elle pourrait l'enfermer dans une stratégie apologétique moderne qui n'aurait pour conséquence que la dilution de la foi chrétienne dans un discours humaniste réduisant le mystère à ses vertus curatives.

Nous n'aurons fait certainement que tourner autour de ce paradoxe central de la pensée de Hauerwas, à savoir que l'Église réalise pleinement sa vocation sacramentelle quand elle offre un récit au monde, mais au même moment en retournant aux pratiques ecclésiales distinctives que ce récit engendre. Ce paradoxe restera certainement irrésolu car il est soumis à une double aporie. La première résulte du fait que ce récit encourt sans cesse le risque d'une clôture ecclésiale. Mais il affronte aussi les tentatives de clôture des récits du monde.

Nous souhaitons questionner le fait que le libéralisme politique de John Rawls aurait entraîné une expulsion des traditions narratives de l'espace public. Car la question des identités politiques n'a de cesse d'être posée dans les sociétés démocratiques contemporaines et l'expression de « récit national » n'a jamais été autant utilisée dans le discours politique³⁷.

En contexte pluraliste, le récit de la communauté nationale est un récit sans cesse en recomposition, il a la forme d'un « compromis social toujours contingent, toujours négociable, qui peut être remanié, adapté ou interprété³⁸. » Ce compromis social est le fruit du jeu d'acteurs diversifiés aux récits eux-mêmes pluriels.

³⁷ Charles Tilly a montré que les identités politiques se définissent à travers les histoires partagées des individus pour répondre aux questions « qui es-tu ? », « qui sont-ils ? », « qui sommes-nous ? ». Les identités deviennent des identités politiques quand les gouvernants prennent partie dans la réponse à ces questions. C'est aujourd'hui un enjeu majeur pour les gouvernants dans les sociétés pluralistes libérales. Cf. Charles TILLY, « Political Identities in Changing Politics », *Social Research* 70/2 (2003), p. 605-620.

³⁸ Vincent MARTIN, *Dire la France. Culture(s) et identités nationales (1981-1995)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2016, p. 21.

Le problème de nos sociétés libérales contemporaines n'est pas tant l'absence des traditions narratives, mais la clôture des récits entre eux. Car l'identification à une histoire partagée s'opère bien souvent plus efficacement sur la clôture de cette histoire par rapport à d'autres histoires concurrentes. Nos sociétés libérales contemporaines ne sont pas tant marquées par l'absence de récits plutôt que par le conflit de récits. A ce titre, le nationalisme postmoderne est sensiblement différent de celui de l'ère moderne, car les conflits de récits n'ont plus cours entre nations mais à l'intérieur même des nations³⁹. D'où l'insistance des gouvernants à la réhabilitation d'un « récit national » dont l'État serait la source légitimante.

L'Église, comme communauté narrative, n'a-t-elle pas un témoignage propre à donner dans un tel contexte d'identités en conflits, en étant signe d'une communauté au récit toujours en procès d'ouverture à celui qui vient ? La caractéristique de l'intrigue du récit est d'ouvrir sans cesse sur un « qu'est-ce qui arrive ? ». L'Église sera porteuse d'un récit ouvert au monde de deux manières il nous semble.

D'abord, elle est signe d'une communauté constituée par un récit d'un événement à la fois imprésentable et pourtant à « performer » dans des vies concrètes inscrites dans la contingence de leur temps. Elle ne se constitue pas par elle-même mais par l'Autre qui vient. Le principe de son ouverture permanente est celui de l'hospitalité de l'Autre qui vient réaliser sa promesse. La vie sacramentelle de l'Église n'est pas la simple réalisation de pratiques répétitives et identitaires, mais reconstitution permanente de l'Église à partir de l'Autre. En ce sens, la vie liturgique de l'Église devrait pouvoir signifier cette reconstitution permanente à partir du récit qui la constitue.

Mais cette hospitalité de l'Autre ne peut que trouver son prolongement dans l'hospitalité de l'autre qui m'oblige à une vie non fermée sur elle-même. L'Église est cet espace de conversation comme accueil de l'autre, réceptacle de l'Esprit qui poursuit son œuvre. Il nous semble alors que la pratique de l'hospitalité doit aller plus loin que

³⁹ Cf. Montserrat GUIBERNAU et John HUTCHINSON (éds.), *Understanding Nationalism*, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 83-88.

l'accueil de la différence comme constitutive de la vie de l'Église. Finalement le Royaume semble désigner l'hospitalité comme le fondement du lien social. L'Église est signe du Royaume en ce qu'elle institue le lien de communion à partir du principe de l'hospitalité.

9.3. La grâce d'être patient

Si l'Église est une communauté qui, dans le temps des hommes, désigne l'Autre qui vient, en étant une communauté au récit ouvert à partir du principe d'hospitalité qui la constitue, sa vertu la plus essentielle est celle de la patience. L'ecclésiologie de Stanley Hauerwas est marquée avant tout par sa dimension eschatologique. L'Église est cette communauté dont la réalisation dépend de l'incorporation en elle du temps de Dieu.

9.3.1. Une communauté qui ouvre au temps de Dieu

Comme nous l'avons vu, envisager l'Église comme communauté narrative, c'est la penser comme lieu d'interaction entre le récit de Dieu et les récits des hommes. Cette interaction la situe dans un temps eschatologique, celui qui est ouvert par la mort et la résurrection du Christ et qui est inscrit dans la vie des hommes par le don de l'Esprit Saint à la Pentecôte. Dieu a créé un peuple dans le temps pour être signe et porteur d'un nouvel éon. Et là encore Israël nous aide à comprendre notre condition ecclésiale de peuple dans le temps.

Faisons donc encore appel aux affirmations de Hauerwas concernant le mystère d'Israël en rapport avec la vocation de l'Église au milieu des nations. L'histoire de l'Alliance est l'histoire d'un appel de Dieu qui constitue un peuple pour être témoin de la fidélité de Dieu au milieu de l'histoire des hommes. Le Dieu de l'Alliance en appelle à la fidélité d'un peuple. Ce qui fait la fidélité d'Israël dans le temps, ce n'est pas qu'il raconte

sa propre histoire au monde, mais bien celle de Dieu. Par son art narratif, Israël montre au monde que Dieu est le déterminant de l'histoire des hommes.

Ainsi, le salut de Dieu n'est pas lié à une connaissance, y compris si cette connaissance est reliée à l'histoire de Dieu avec son peuple. Le salut de Dieu se situe plutôt « dans la création d'un peuple qui a la capacité de se situer pleinement dans le temps⁴⁰. » Mais ce peuple appelé à être pleinement une communauté dans le temps a pour caractéristique d'être une communauté témoignant pleinement du temps de Dieu. Le temps de Dieu est d'abord celui du repos et de la célébration. Ce peuple est renouvelé dans sa mission d'être présence de Dieu au milieu du monde à la pentecôte. La pentecôte signifie l'entrée dans un nouveau temps apocalyptique. Le temps apocalyptique est un temps orienté vers une fin : la parousie. C'est le temps de la fin, le temps qui oriente l'histoire humaine vers sa fin.

9.3.2. La patience d'être soi

Si notre identité est profondément narrative, en ce qu'elle se construit dans le temps par la rencontre des histoires qui façonnent nos vies, alors la vertu de patience est essentielle à cette construction de l'identité du Soi.

Dans un monde pluraliste, la patience est d'autant plus importante dans la construction du sujet qu'il est aux prises avec de nombreux récits qui le sollicitent et qui veulent façonner sa vie d'une certaine manière. Mais, en tant que nous sommes des êtres sociaux, nous sommes reliés à des individus dont l'histoire a quelque chose à dire à notre propre histoire. Cela suppose aussi la patience de la rencontre et de la conversation. Sans cette patience, le caractère fragmenté du monde devient vite une menace, une insécurité insupportable et finalement une source de violence. L'Église comme communauté narrative doit témoigner au monde que l'intersubjectivité suppose le temps de la

⁴⁰ *CET*, p. 50

rencontre, de la conversation et de la reconnaissance. C'est dans ce sens, qu'elle se doit de mettre en place des pratiques où l'on prend le temps de la rencontre, de la conversation et de la reconnaissance avant toute action.

Dans un monde fragmenté le caractère tragique des divisions ne peut être nié mais nous pouvons trouver la patience de nous soutenir les uns les autres à travers nos tragédies individuelles et ce faisant nous pouvons trouver une alternative à la violence que ces tragédies entraînent. C'est dans ce sens que toute l'ecclésiologie de Stanley Hauerwas est traversée par l'idée que nous devons être des communautés qui prennent le temps de nourrir l'amitié, une amitié qui reconnaît en l'autre un don pour la construction de son propre caractère.

9.3.3. En partant des plus lents : l'exemple de l'Arche

Nous avons évoqué beaucoup de rencontres ayant façonné la pensée ecclésiologique de Stanley Hauerwas. Nous avons vu également combien sa trajectoire personnelle, celle de l'accueil qu'il a reçu dans certaines communautés chrétiennes, en particulier l'accueil reçu dans la communauté catholique de l'Université Notre Dame avec les Pères de la Sainte-Croix, fut décisif pour lui, alors qu'il vivait une situation familiale tragique. Mais il y a certainement une rencontre particulière pour Hauerwas, une rencontre qui change l'existence et la manière de voir la réalité, ce fut la rencontre avec Jean Vanier et l'Arche.

Dans un livre d'entretiens avec Jean Vanier, intitulé *Living Gently in a Violent World*, Stanley Hauerwas essaie de montrer en quoi l'Arche a un message à apporter à l'Église et au monde aujourd'hui. Le principal message qu'il peut lui apporter, c'est celui d'apprendre à ralentir, si bien que l'Arche, pour Hauerwas, « incorpore la patience, ce qui est absolument fondamental si nous voulons apprendre à être un peuple fidèle à Dieu dans

notre monde⁴¹. » Dans la charte de l'Arche, note Hauerwas, il est noté que l'Arche ne prétend pas trouver une solution au handicap mental, mais la communauté de l'Arche constitue un signe qu'une société pour être pleinement humaine doit être fondée sur l'accueil de la personne fragile et vulnérable. La patience est la vertu de la communauté qui est située dans le temps apocalyptique de l'espérance. Le temps de l'espérance active, c'est le temps de l'écoute de la personne la plus fragile, celle qui a peut-être trop de temps dans un monde où les gens manquent de temps.

La communauté eschatologique qu'est l'Église est la communauté qui prend le temps de servir le prochain, lequel service est un signe du temps de la rédemption ouvert par le Christ. La rédemption, dans ce sens n'est pas tant l'acte de l'amour sauvé qui demande une réponse d'amour, mais l'ouverture d'un temps nouveau, celui de recevoir l'autre comme un être à recevoir, comme un être qui demande que l'on prenne soin de lui et non simplement qui demande des gestes mécaniques. La communauté de l'Arche privilégie en ce sens les engagements des membres dans la durée.

La patience est la vertu de la fidélité à l'autre. L'Arche est également cette communauté où l'on peut compter les uns sur les autres dans la fidélité. Les membres de la communauté aiment la routine. Et la routine n'est pas ennuyeuse si l'on sait prendre le temps de célébrer la beauté. La reconnaissance de la beauté de chaque personne de la communauté est signifiée par l'attention portée à chacun, aux petites attentions, à l'anniversaire des différents membres.

L'Arche est donc une communauté qui se situe au centre de l'Église, posée comme un signe prophétique, au milieu du monde, du soin qui prend du temps. C'est la vie de la communauté de l'Arche, avec au centre la personne vulnérable, qui est en soi un signe prophétique au milieu d'un monde pressé. Mais l'Arche a aussi besoin de l'Église, en ce sens qu'elle n'est pas une communauté fermée sur elle-même, au risque de se perdre elle-même.

⁴¹ Stanley HAUERWAS et Jean VANIER, *Living Gently in a Violent World. The Prophetic Witness of Weakness*, Downers Grove, Intervarsity Press, 2008, p. 45.

Cet ultime exemple de l'Arche que nous avons tiré de l'expérience de la rencontre entre Stanley Hauerwas et Jean Vanier, bien qu'il nous présente un modèle communautaire repartant du soin des plus fragiles, nous laisse cependant dans un état d'insatisfaction par rapport à la question portée dans cet ultime chapitre. Nous avons vu en quoi la question du retour au récit « après Auschwitz » vient poser le problème du surgissement de « l'autre » dans un récit en procès d'ouverture permanent. Si le récit chrétien demeure fidèle à l'alliance conclue avec le peuple d'Israël, alors il lui faut sans cesse préserver ce surgissement de l'Autre comme Autre. Si l'Église, par ses pratiques distinctives, est signe sacramentel du Royaume, il lui faut, par un acte de description toujours à refaire, savoir discerner les signes du Royaume dans un dialogue avec les autres traditions narratives qui l'entoure.

Pour cela s'il est une pratique ecclésiale qui, en contexte pluraliste, a une importance particulière par rapport aux autres pratiques, c'est certainement celle de l'hospitalité.

La pratique de l'hospitalité nous semble fondamentale pour penser le rôle sacramentel de l'Église en contexte pluraliste car elle rejoint de fait celle de l'accueil de la fragilité et de sa mise au centre. C'est le constat que fait Guillaume le Blanc en repartant de l'expérience racontée par Ovide dans *Les métamorphoses*, de la descente des dieux vers la cité grecque pour tester l'hospitalité des hommes⁴². En se déguisant en vagabonds, ils se rendent vulnérables et dépendants du soin que pourront leur apporter les hommes.

A travers cet exemple, ce qui nous intéresse, c'est de voir en quoi un corps politique se constitue à partir de sa capacité à accueillir de l'autre en soi. Ainsi l'Église, en mettant en œuvre comme première pratique celle de l'hospitalité de l'étranger vient attester que l'on ne saurait faire de sa propre identité un monde clos. Accueillir l'étranger, c'est

⁴² Guillaume LE BLANC, « Politiques de l'hospitalité », *Cités* 46/1 (2011), p. 87-97.

accepter d'être soi-même vulnérable en ce que j'accueille « ce qui, chez quelqu'un d'autre, ne se laisse pas reconduire à la structure narrative de soi⁴³. » Pour le dire autrement, l'étranger se donne à accueillir avec tout ce qui fait son récit de vie, et l'accueillir ainsi, c'est accepter que ma propre histoire puisse être transformée par cet accueil.

L'hospitalité de l'étranger suppose donc que le récit commun se fasse vulnérable et susceptible d'une transformation par le récit de l'autre qui se donne également sous la figure de la vulnérabilité et de la demande de soin. L'Église, construite à partir d'un récit non hégémonique est signe sacramentel de la rencontre de vulnérabilités, à partir de l'accueil dans sa vie d'un Dieu qui s'est fait pauvre et étranger à sa propre condition. C'est ainsi que l'Église est signe de contradiction à l'égard de toutes les tentations d'imposer par la violence et l'exclusion un récit hégémonique. L'Église est signe du Royaume de paix en permettant à ce que le récit qui détermine sa vie soit en perpétuel procès d'ouverture à celui qui vient. La fidélité à la première alliance en Israël permet à l'Église de se penser comme toujours en dette d'un Autre.

Conclusion

L'apport de la question narrative dans la théologie de Stanley Hauerwas est certainement de nous ouvrir à la distinction entre récits clos et récits ouverts. Le risque communautaire tel qu'il apparaît aujourd'hui doit être précisé aujourd'hui à partir de la question de la clôture du récit qui constitue la communauté et qui lui donne le type de position au regard des autres communautés qui l'entourent. Hauerwas est conscient d'un tel risque communautaire.

Il semblerait facile de considérer l'histoire de l'identité insubstituable de Jésus – Christ comme histoire d'un caractère clos puisque non immédiatement universalisable.

⁴³ *Ibid.*, p. 88.

Si nous considérons la personne du Christ dans un temps et un espace particulier, alors cette histoire semble nous offrir plutôt un récit clos qu'un récit ouvert, y compris si cette histoire est référée à tout ce qui la précède. Alors le risque semble d'autant plus grand quand le référent est considéré être l'Église.

Faire de l'Église le référent du récit rend problématique l'ouverture du Royaume à des réalités qui dépassent la vie même de l'Église. Le soupçon postmoderne appliqué à l'Église par Lyotard est celui d'une confiscation de l'altérité de Dieu par sa réduction à la vie du Christ dans l'Église. Ainsi, réduire la vérité du récit à sa performativité dans l'Église risque de faire retomber l'Église dans une hégémonie devenant synonyme d'une mort en son sein de l'Altérité irréductible de Dieu. La question se pose alors : comment maintenir le récit ouvert ? Comment l'Église qui porte le récit de Dieu au monde est-elle toujours en dette de l'Autre qui vient ?

Le récit est ouvert lorsqu'il est pensé à partir de ce qui l'excède sans cesse. L'Église, selon Hauerwas, est chargée d'incorporer dans l'ensemble de sa vie et de ses pratiques le récit eschatologique du Royaume dont l'ouverture correspond à la mort et à la résurrection du Christ. Or, justement, en tant que clôture de la domination des puissances et principautés elle ne peut correspondre en même temps à une clôture de la communauté sur le bien de la paix enfin trouvée. Comme l'affirmait si bien Karl Rahner, « dans la parole de l'évangile (...) doit demeurer ce qui est insaisissable, ce qui est sans nom, ce qui dispose silencieusement sans qu'on dispose de lui, l'inconcevable, l'abîme dans lequel nous sommes enracinés, la ténèbre supralumineuse qui entoure toute la clarté de la vie quotidienne, en un mot : le mystère permanent que nous appelons Dieu, le principe qui est encore là quand nous sommes à la fin⁴⁴. » Penser la vie de l'Église à partir de son *eschaton* ne supprime pas l'insaisissable présence du mystère au quotidien.

L'Église permet de maintenir l'intrigue sans cesse ouverte en laissant son propre récit excédé par la manière dont il peut être incorporé en dehors de son propre horizon de

⁴⁴ Karl Rahner, *Écrits théologiques*, vol. 9

sens. Les communautés chrétiennes sont des communautés au récit ouvert quand l'intrigue du récit qui les font vivre sont en dette de la manière dont ce récit est incorporé par la vie des autres de la communauté. C'est pourquoi nous avons identifié comme pratique eschatologique fondamentale, celle de l'hospitalité de l'autre comme autre, en particulier du plus vulnérable. La vérité du récit ne réside pas dans sa seule performativité par la communauté mais dans ce qui l'excède sans cesse contre toute tentation pélagienne de clôture de la sainteté dans son propre récit constitutif. Pour le dire autrement, elle ne peut se fonder en elle-même mais dans la dette permanente de Celui qui vient sous la forme de l'étranger qui frappe à la porte.

Conclusion de la Troisième partie

Nous avons fini par identifier comme pratique éthique fondamentale de l'Église en contexte pluraliste celle de l'accueil de l'étranger comme celui qui vient interroger ma tradition narrative à partir de sa propre histoire. L'accueil de l'étranger vient interroger en profondeur la question de l'incommensurabilité des langages communautaires, question clé du problème communautariste des sociétés libérales. Le christianisme, en refusant un repli communautaire dans un récit clos nous offre une chance de percevoir dans le dialogue des traditions narratives une opportunité d'entrevoir la possibilité d'un espace public dialogal et pacifique. Or la figure de l'étranger, pour reprendre le titre d'un ouvrage de John Milbank, est constitutive de la foi chrétienne en ce que le Verbe lui-même s'est fait étranger : *The Word Made Strange*⁴⁵. L'Église du Verbe incarné en contexte pluraliste est convoquée à la frontière, une frontière où l'Église laisse entrer et se laisse traverser, une frontière comme lieu de sortie pour porter le récit qui la constitue. Ainsi l'étranger ne vient pas seulement interroger la pratique d'accueil de l'Église, mais il revient interroger la foi elle-même comme constituée par un récit toujours en quête de l'autre qui frappe à la porte.

Nous avons alors choisi d'interroger la notion de sacramentalité de l'Église à partir de l'interrogation posée par le pluralisme contemporain. Penser l'Église comme sacrement, c'est penser l'Église à la frontière : frontière entre sa part divine et sa part humaine, entre la vie de grâce en elle et sa part institutionnelle. Mais il nous semble qu'aujourd'hui, penser l'Église comme sacrement c'est la penser également à la frontière entre le privé et le public, mais aussi à l'intersection des raisons de vivre dans la sphère publique elle-même. Le récit vient de fait révéler la tension entre public et privé, récit d'une vie individuelle qui se confronte à d'autres récits de vies au sein de l'espace public, confrontation générant des tensions qui ne sont pas forcément indésirables mais qui peuvent devenir des tensions créatrices dans la mesure où elles supposent des déplacements à l'intérieur de l'espace social. C'est l'espace public qui est lui-même requis d'être toujours en dialogue de traditions narratives avant de se constituer à partir

⁴⁵ John Milbank, *The Word made Strange. Theology, Language, Culture*, Oxford Blackwell, 1997.

d'une rationalité publique partagée. Nous pensons que l'Église pensée comme sacrement, c'est-à-dire comme lieu où est porté le récit de Dieu, est accordable à la notion d'Église servante du corps social dans sa diversité. L'Église est servante quand elle est signe de ce dialogue en elle-même et entre les communautés chrétiennes.

Le concile Vatican II a pensé l'Église comme sacrement en spécifiant cette nature sacramentelle comme service de l'unité. Nous avons pu approfondir la manière dont l'Église est au service de l'œuvre eschatologique de Dieu qui est une œuvre de rassemblement de la famille humaine dans l'unité. C'est un défi théologique constant pour l'Église que d'être au service de cette œuvre eschatologique dans un monde marqué par une conscience aigüe de son pluralisme. Nous avons dû avec Hauerwas faire le constat que la notion même de pluralisme ne peut en rester à un simple constat de la pluralité. La notion de pluralisme n'est pas évidente de soi et comporte en elle-même des conflits d'interprétation. Le pluralisme est une question qui se pose à l'Église elle-même comme défi d'être signe d'unité en son sein même. Or Hauerwas porte la question de l'unité de par sa position confessionnelle elle-même relativement ambiguë. Le lien de Hauerwas avec Lindbeck nous a aidé à voir comment la question sacramentelle de l'Église n'était pas tant une question de débat entre l'Église catholique et les Églises issues de la Réforme mais une question en débat à l'intérieur même de la tradition Réformée.

Nous avons finalement été ramené au type de récit dont l'Église est servante. Nous avons alors laissé le soupçon postmoderne porté par Lyotard interroger le grand récit chrétien de salut. C'est la notion même d'accomplissement du salut en Jésus-Christ qui est interrogée par Lyotard si ce schème de l'accomplissement est pensé comme clôture du récit. C'est à cet endroit même que nous avons été reconduits à la frontière. La frontière c'est la dette de l'Autre comme Autre que nous désigne en soi le mystère d'Israël.

Nous avons finalement souhaité aller à la frontière de la pensée même de Stanley Hauerwas. Hauerwas peut-il encore être identifié simplement à l'apôtre du repli sectaire ou bien nous permet-il de relever le défi de la présence sacramentelle de l'Église au cœur des sociétés libérales pluralistes ? Ainsi, penser l'Église comme sacrement à la frontière,

c'est conjuguer la dimension mystérique de l'ouverture à l'Autre qui vient sous la forme de l'étranger, ce qui l'invite en tant qu'institution à être en permanence en dette de l'histoire de l'autre, mais c'est aussi penser l'Église se soumettant à l'hospitalité des autres et devenant ainsi signe de l'avancée du Royaume. L'intrigue narrative individuelle ou communautaire du récit du Royaume est une intrigue ouverte au jeu de la grâce qui redirige l'histoire, la confirme, l'interroge sans cesse.

CONCLUSION GENERALE

Nous n'avons en aucun cas voulu tout au long de ce travail, en assidu lecteur de Stanley Hauerwas - ce que nous avons essayé d'être -, ramener le théologien de Notre Dame à notre propre contexte. Nous avons voulu faire un détour en apprenant le jeu de langage de l'autre, enraciné dans son propre contexte d'expérience et de formulation. Nous avons voulu faire cette expérience du détour comme un acte profondément raisonnable car :

Apprendre le jeu de l'autre [...], c'est ce que font, dans leurs différends internes respectifs, la petite fille et l'écrivain. Celui-ci essaie d'apprendre à arranger les mots et les phrases comme il présume que son "interlocuteur" muet les arrange. Cela s'appelle écrire, et j'en dirais autant pour la pensée. Si quelque chose de nouveau surgit comme l'événement d'une œuvre dans la pensée et l'écriture, ce ne peut être que dans ce désordre pragmatique¹.

Pourtant, si notre « aller » nous a amené à faire un détour par le jeu de l'autre, il est temps pour nous de vivre le « retour » à partir de trois grands résultats de notre travail qui sont apparus comme des « événements » d'une œuvre au-delà des premières critiques dont elle a pu faire l'objet dès les premières années de cette étude. Pour le dire autrement il nous a semblé que l'événement survenu de l'œuvre de Hauerwas a demandé le temps d'une maturation dans la réception. Ce temps a été celui de la hiérarchisation des concepts fondamentaux, mais aussi de la perception du contexte d'élaboration d'une pensée théologique qui se voulait elle-même « occasionnelle », l'occasion du développement du libéralisme contemporain affectant la relation entre l'Église et son autre qu'est le monde. Nous avons cherché alors à entrer dans le jeu de langage de Hauerwas pour en discerner la tâche qu'il confère à l'Église en contexte libéral. Car là est bien l'objet de la théologie de Stanley Hauerwas. L'Église est pensée à partir de la tâche qui est la sienne, une tâche réélaborée à partir d'un contexte pluraliste. Penser l'Église à partir de sa tâche, c'est en fait revenir à sa nature profonde, à sa forme et aux modalités de la formation de ses membres à partir de l'événement constitutif de la Révélation de Dieu dans l'histoire.

¹ Jean-François LYOTARD, « Aller et Retour », dans John Rajchman, et Cornel West (dir.), *La pensée américaine contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 29.

Ainsi, une ecclésiologie fondamentale se dessine à partir de la tâche de l'Église en contexte pluraliste. Cette tâche est structurée pour Hauerwas par la structure narrative de l'Église qui porte au monde le récit de la Révélation. Mais il ne suffit pas de crier « récit ». Il s'agit encore de se demander en quel sens et selon quelles modalités l'Église porte ce récit. Dire qu'elle a une identité narrative n'est encore rien dire. En ce sens, nous avons vu que le récit comme clé épistémologique chez Hauerwas ne se fonde ni sur un fondement anthropologique de l'identité narrative individuelle trouvant son prolongement dans la constitution ecclésiale du lien social, ni sur une simple fondation scripturaire de l'identité de l'Église. Hauerwas pense le récit dans ce qu'il constitue une rationalité alternative et complémentaire à la rationalité publique consensuelle de John Rawls. Ce qui avait pu être mis du côté de l'infra-rationnel retrouve toute sa pertinence face au fait pluraliste. C'est là il nous semble le propos profondément original de la pensée de ce théologien qui s'est développée dans le bouleversement de la fin des années 1960 et du début des années 1970 aux États-Unis. Nous pensons que nous ne sommes pas indemnes en Europe des conséquences d'un tel bouleversement. La juxtaposition des cultures et des sous-cultures est un fait de plus en plus marquant dans nos sociétés démocratiques libérales européennes. Comment se façonne une identité dans un tel contexte de brassage de cultures et de sous-cultures ? L'Église est-elle une culture ou une sous-culture parmi d'autres ? Passe-t-on d'une sous-culture à une autre quand on passe d'une communauté chrétienne à une autre ?

Le récit chrétien se doit d'être qualifié théologiquement, comme nous l'avons fait, pour penser sa capacité à dire l'originalité de la proposition chrétienne en contexte pluraliste. Car l'histoire de l'ouverture du monde à la fin de l'histoire par la victoire du Christ sur les principautés et dominations nous ramène à un principe d'unification de l'histoire en Dieu. L'Église est véritablement « sacrement » du Royaume de Dieu quand elle porte au monde le récit contingent de l'insubstituable individualité de Jésus Christ au cœur même de ses pratiques. L'intérêt de la théologie de Stanley Hauerwas est sa critique d'un récit accessible universellement sans la contingence de communautés qui le portent. En ce sens, Hauerwas, héritier de Lindbeck, nous invite comme catholiques, à relire sérieusement la simultanété de deux notions fondamentales présentes au concile Vatican II : la sacramentalité de l'Église au service du Royaume et l'autonomie des réalités terrestres. Avouons-le, c'est bien là, et non dans un risque de simple refuge sectarien, que

nous trouvons la principale critique à adresser à Stanley Hauerwas. Ce dernier risque de penser le tout de la vie sociale à partir de l'incorporation du Royaume dans les pratiques alternatives de l'Église. L'autonomie des réalités terrestres nous dit l'impossibilité de s'accaparer Dieu. C'est tout le problème du référent ultime du récit. Si le référent du récit est l'Église alors le risque de l'auto-référence est constant. Il est nécessaire de penser le récit comme un récit ouvert à l'accueil de l'autre qui vient. Car si le Royaume se réalise à l'intérieur des pratiques de l'Église, cela ne signifie pas qu'elle retient Dieu en son sein, mais qu'elle désigne un Dieu « autre » qui se donne au cœur même de la contingence du réel.

Nous avons pu constater alors que manquait d'abord une pratique herméneutique fondamentale associée à l'idée de juste description du contexte dans lequel la communauté incorpore le récit chrétien. Cette pratique est de l'ordre d'un discernement communautaire afin de répondre à la question « que se passe-t-il ? » La communauté chrétienne en contexte pluraliste est celle qui est capable de décrire, au sein des pratiques du monde, des avancées réelles du Royaume comme travail de l'Esprit. Hauerwas aide à penser la prévalence de la description sur l'action mais ne fournit pas de proposition en termes de pratique communautaire afin que cette prévalence soit réellement un travail ecclésial de discernement. Cette pratique de discernement serait comme une instance critique permanente de l'Église visant d'abord pour l'Église à dénoncer ses propres infidélités au témoignage chrétien. D'où la nécessité de penser le contre-témoignage de l'Église comme contradiction à la vérité du témoignage. La pratique d'un discernement ecclésial viserait aussi à un rapport critique permanent à l'égard des récits prétendant avoir une influence sur nous et disant une autre conception de l'humain que celle que le Christ, Nouvel Adam, nous a révélé. Ainsi l'Eglise pourrait alors se mettre au service d'un discernement sur ce qui est dit de l'humain dans des récits comme ceux qui sont portés aujourd'hui par le post-humanisme par exemple.

Enfin la tâche de l'Église comme communauté narrative semble aujourd'hui celle du service du dialogue des traditions narratives. Son apprentissage permanent de la conversation en son sein pourrait devenir un service du lien social comme dialogue permanent des traditions symboliques et narratives par lesquels les individus ont façonné

leur être social. La rationalité publique a été fondée sur l'idée d'un langage neutre au-delà de ces traditions infra-rationnelles. Mais les récits, les traditions et les rituels dessinent bien souvent la frontière entre le privé et le public. La frontière, avant d'être ce qui ferme, est ce qui ouvre à la relation. C'est ainsi que nous avons pu identifier comme pratique première de l'Église en contexte pluraliste la pratique de l'hospitalité. Ne peut-on pas parler de l'hospitalité comme d'un geste chrétien fondamental que l'Église peut apporter au monde comme style du lien social en contexte pluraliste. Ce geste, elle le trouve dans la rencontre avec cette insubstituable identité de Jésus Christ qui se soumet lui-même à l'hospitalité des autres, venant rencontrer l'autre au cœur de son propre façonnement identitaire pour l'ouvrir lui-même à l'Autre qui vient. Le Christ est celui qui vient ouvrir les récits du monde à l'Autre.

Finalement, pour paraphraser Alasdair MacIntyre, est-ce vraiment d'un nouveau Saint Benoît dont nous avons besoin, ou bien d'un nouveau Godot ? La figure de Godot dans la pièce de Samuel Beckett reste une figure énigmatique qui ne se laisse pas circonscrire. Il est celui qui doit venir. Et la longue attente de cette figure au cours de l'intrigue fait se distinguer différents types de caractères. Ainsi, en nous présentant une figure de pouvoir dans le personnage de Pozzo, Beckett semble désigner la figure de la possession et du pouvoir comme réponse à l'angoisse de l'attente. La notion de temps et d'eschatologie est très présente dans la pièce de Beckett plus que la notion même d'espace communautaire. Ce n'est pas tant la clôture qui définit la communauté que l'attente et ce que produit l'attente d'une figure de Sauveur. Godot est bien la figure de celui qui vient et dont le type d'attente définit un type d'humanité ou parfois de déshumanisation. Tout dépend donc de la manière dont est habitée l'attente. L'Église offre à voir cette attente par des pratiques humanisantes, des pratiques alternatives à la violence, ou au besoin de n'exister que pour posséder, ou encore à la frustration de ne pas pouvoir posséder.

Hauerwas ouvre finalement la perspective d'une ecclésiologie fondamentale de manière bien paradoxale. D'un côté, son souci du retour au récit contingent de l'insubstituable individualité de Jésus-Christ opposée à l'idée universelle de salut a pour conséquence de penser l'Église dans ses pratiques concrètes accordées à ce récit contingent de l'amour christique. D'un autre côté, c'est à une conception a-

confessionnelle et idéaliste qu'il nous ramène, ne nous disant pas ce qu'est l'Eglise concrète inscrite dans une confession de la foi chrétienne particulière, mais ce que devrait être l'Eglise issue de la mort et de la résurrection du Christ. Une ecclésiologie fondamentale cherchant à résoudre une telle tension devrait certainement se pencher sur le rôle de l'utopie pour dire la place sacramentelle de l'Eglise au monde. L'utopie ne doit pas être considérée comme « une échappée hors du monde, mais un horizon limite qui nous retourne et exige de revenir au monde autrement². » Penser la nature et la mission de l'Eglise à partir de l'*eschaton*, n'est-ce pas la penser à partir de cet horizon limite qui impose une conversion de l'agir et un engagement transformé dans le monde comme service du Royaume. La fonction utopique de l'Eglise est une fonction qui s'opère par le rapport critique de la rationalité narrative qui la constitue avec la rationalité instrumentale qui constitue la marche d'un monde marqué par un progrès technologique illimité. L'attention récente de la théologie aux pratiques concrètes de l'Eglise ne doit donc pas nous faire perdre de vue la fonction essentielle de l'utopie comme critique permanente des systèmes clos. Mais cette fonction utopique se doit d'être portée par des communautés concrètes et diversifiées dans l'accueil du récit lui-même pluriel qui les constitue. Le plaidoyer pour une utopie ecclésiale que présentait Paul Ricoeur dans une conférence de 1967³ considère justement l'Église comme cette communauté de langage suscitée et façonnée par une parole qui la précède toujours et qui l'excède en ce que sa référence ultime est le Dieu qui vient, ce Godot que nous attendons et dont la dette permanente dit une posture fondamentale dans un monde qui ne sait plus toujours attendre. L'Église attend activement, à partir d'une parole qui la constitue comme communauté, attente active qui rend vivante par ses pratiques ce qui semblait mort dans le texte pour instaurer une histoire pour tout homme.

² Olivier Abel et Roberto Romele, « postface », in Paul Ricoeur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale. Conférence de Paul Ricoeur (1967)*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 130.

³ Paul Ricoeur, *op.cit.*

Bibliographie

Bibliographie académique de Stanley Hauerwas

Classée par ordre chronologique

Livres et monographies

- , *Vision and Virtue. Essays in Christian Ethical Reflection*, Notre Dame, Fides Publishers, 1974, 264 p.
- , *Character and the Christian Life. A Study in Theological Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994 (1ère édition: 1975), 238 p.
- , *A Community of Character. Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, 298 p.
- , *The Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, 179 p. Traduction française: *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, Paris, Bayard, 2006, 271 p.
- , *Against the Nations. War and Survival in a Liberal Society*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992 (1ère édition: 1985), 208 p.
- , *Christian Existence Today. Essays on Church, World, and Living in Between*. Eugene, Wipf and Stock, 2010 (1ère édition: 1988), 266 p.
- , *After Christendom ? How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian Nation Are Bad Ideas*, Nashville, Abingdon Press, 1999 (1ère édition: 1991), 196 p.
- , *Unleashing the Scripture. Freeing the Bible from Captivity to America*, Nashville, Abingdon Press, 1993, 159 p.
- , *Dispatches from the Front. Theological Engagements with the Secular*. Durham, Duke University Press, 1994, 235 p.
- , *In Good Company. The Church as Polis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, 268 p.
- , *Wilderness Wanderings. Probing Twentieth-Century Theology and Philosophy, Radical Traditions*, Boulder, Westview Press, 1997, 242 p.
- , *A Better Hope : Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*. Grand Rapids, Brazos Press, 2000, 288 p.

- , *With the Grain of the Universe. The Church's Witness and Natural Theology. Being the Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews in 2001*, Grand Rapids, Baker Academic, 2013 (1ère édition: 2001), 263 p.
- , *Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Grand Rapids, Brazos Press, 2004, 252 p.
- , *Disrupting Time. Sermons, Prayers, and Sundries*, Eugene, Cascade Books, 2004, 248 p.
- , *Hannah's Child. A Theologian's Memoir*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 307 p.
- , *Approaching the End. Eschatological Reflections on Church, Politics, and Life*, Londres, SCM Press, 2014 (1ère édition: 2013), 251 p.
- , *The Work of Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2015, 293 p.
- , *War and the American Difference*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, 188 p. Traduction française: *L'Amérique, Dieu et la guerre*, trad. fr. John E. Jackson, Montrouge, Bayard Éditions, 2018, 449 p.

Ouvrages collectifs

- , avec Richard Bondi et David B. Burrell. *Truthfulness and Tragedy. Further Investigations in Christian Ethics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, 251 p.
- , avec William Willimon, *Resident Aliens*, Nashville, Abingdon Press, 2014 (Edition du 25e anniversaire ; 1^{ère} édition : 1989), 175 p. Traduction française : *Étrangers dans la cité*, traduit et présenté par Grégoire Quévieux et Guilhem Riffaut, Paris, Cerf, 2016, 284 p.
- , avec William Willimon, *Preaching to Strangers. Evangelism in Today's World*, Westminster, John Knox Press, 1992, 144 p.
- , avec Romand Coles, *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary. Conversations between a Radical Democrat and a Christian*, Eugene, Cascade Books, 2008, 366 p.
- , avec Jean Vanier, *Living Gently in a Violent World. The Prophetic Witness of Weakness*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2008, 115 p.

Contributions à des ouvrages collectifs

- , "The Liturgical Shape of the Christian Life. Teaching Christian Ethics as Worship" In Ford David F. et Stamps Dennis L. (éds), *Essentials of Christian Community: Essays for Daniel W. Hardy*, Edinburgh, T&T Clark, 1996, p. 35-48

Direction d'ouvrages

- , et John H. Westerhoff (éd.), *Schooling Christians. "Holy Experiments" in American Education*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, 281 p.
- , et L. Gregory Jones (éds), *Why Narrative ? Readings in Narrative Theology*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 1997, 367 p.

Articles

- , « The Ethics of Black Power », *Augustana Observer* 67/14 (1969).
- , « Politics, Vision, and the Common Good », *Cross Currents* 20/ 4 (1970), p. 399-414.
- , « The Significance of Vision toward an Aesthetic Ethic », *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 2/1 (1972), p. 36-49.
- , « The Self as Story: Religion and Morality from the Agent's Perspective », *The Journal of Religious Ethics* 1 (1973), p. 73-85.
- , « Ethicist as Theologian », *The Christian Century* 92/15 (1975), p. 408-412.
- , « The Church in a Divided World. The Interpretative Power of the Christian Story », *The Journal of Religious Ethics* 8/1 (1980), p. 55-82.
- , « After Virtue », *The Thomist* 46 (1982), p. 313-322.
- , « Why the Truth Demands Truthfulness. An Imperious Engagement with Hartt », *Journal of the American Academy of Religion* 52/1 (1984), p. 141-147.
- , « The Need for an Ending », *The Modern Churchman* 28/3 (1986), p. 3-7.
- , « Will the Real Sectarian Stand Up », *Theology Today* 44/1 (1987), p. 87-94.
- , et Steve Long, « Interpreting the Bible as a Political Act », *Religion and Intellectual Life* 6/3-4 (1989), p. 134-142.
- , « On the Production and Reproduction of the Saints », *Reformed Journal* 40/2 (1990), p. 12-13.
- , « Discipleship as a Craft, Church as a Disciplined Community », *The Christian Century* 108/27 (1991), p. 881-884.
- , « Why Truthfulness Requires Forgiveness. Commencement Address for Graduates of a College of the Church of the Second Chance », *Cross Currents* 42/3 (1992), p. 378-387.
- , « Embodied Memory », *Journal for Preachers* 19/3 (1996), p. 20-24.

———, « Dietrich Bonhoeffer's Political Theology », *The Conrad Grebel Review* 20/3 (2002), p. 17-39.

———, « Democratic Time. Lessons Learned from Yoder and Wolin », *Cross Currents* 55/4 (2006), p. 534-552.

Bibliographie complémentaire

Classée par ordre alphabétique

Livres et monographies

ALVES Rubem A., *A Theology of Human Hope*, Washington/Cleveland, Corpus Books, 1969, 199 p.

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, Pocket, 1983, 406 p.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur L'incarnation Du Verbe*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 199, 1973, 495 p.

AUSTIN John L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970, 183 p.

BAAN Ariaan W., *The Necessity of Witness : Stanley Hauerwas's Contribution to Systematic Theology*, 2015, 233 p.

BALTHASAR Hans Urs von, *La Dramatique Divine. III. L'Action*, Namur, Culture et Vérité, 1990, 477 p.

BARTH Karl, *Dogmatique*. trad. Fr. Fernand Ryser, Genève, Labor et Fides, 1970, 263 p.

BENJAMIN Walter, *Oeuvres*, III, Paris, Gallimard, 2000, 482 p.

BERKMAN John et Michael G. Cartwright, *The Hauerwas Reader*. Durham-Londres, Duke University Press, 2001, 729 p.

BERKOWITZ Peter, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton (N.J.,Chichester), Princeton University Press, 1999, 235 p.

BLENKINSOPP Joseph, *Prophecy and Canon : A Contribution to the Study of Jewish Origins*. Notre Dame-Londres, University of Notre Dame Press, 1977, 206 p.

BONHOEFFER Dietrich, *Qui est et qui était Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 2013, 180 p.

- , *Ethique*, Genève: Labor et Fides, 2015, 400 p.
- BOUSQUET François (éd.), *La responsabilité des théologiens. Mélanges Offerts à Joseph Doré*. Paris, Desclée, 2002, 884 p.
- CAMPBELL Charles L, *Preaching Jesus : New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*, Eugene, Wipf and Stock, 2006, 289 p.
- CAMPENHAUSEN Hans von, *La formation de la bible chrétienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 307 p.
- CASSIANUS Johannes, *Institutions Cénobitiques*, Paris, Cerf, Sources chrétiennes 109, 1965, 530 p.
- CASTELLI Enrico, *Le témoignage. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome, Rome, 5-11 Janvier 1972*. Paris, Aubier, 1972, 534 p.
- CERTEAU Michel de, *La faiblesse de croire*, Paris, Points-Seuil, 1987, 315 p.
- CHABROL Claude, Marin Louis, *Le récit évangélique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, 254 p.
- COLLIER Charles M. (éd), *The Difference Christ Makes. Celebrating the Life, Work, and Friendship of Stanley Hauerwas*, Eugene, Wipf & stock, 2015, 103 p.
- CONGAR Yves-Marie, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, Unam Sanctam 72, 1969, 571 p.
- CONNOLLY William E, *The Bias of Pluralism*, New York, Atherton Press, 1969, 261 p.
- , *Pluralism*, Durham-Londres, Duke University Press, 2005, 195 p.
- CULLMANN Oscar, *La royauté du Christ et de l'Église selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971, 79 p.
- DAGENS Claude, *Entre épreuves et renouveaux. La passion de l'Évangile : indifférence religieuse, visibilité de l'Église et évangélisation. Rapport présenté à l'assemblée des évêques de France, 3 Novembre 2009*, Montrouge, Bayard, 2010, 115 p.
- DAVIS Harry R. et GOOD Robert C.(éds.), *Reinhold Niebuhr on Politics. His Political Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings*, Eugene, Wipf & Stock, 2007, 359 p.
- DEAN Robert J., *For the Life of the World. Jesus Christ and the Church in the Theologies of Dietrich Bonhoeffer and Stanley Hauerwas*, Eugene, Pickwick Publications, 2016, 287 p.

- DEJEUMONT Catherine, Roussel Bernard (dir.), « Anabaptismes, de l'exclusion à la reconnaissance. Actes de la journée d'études du 17 Mars 2001, Institut Protestant de Théologie (Paris) », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, 148, Paris, Société de l'histoire du protestantisme français, 2002, 273 p.
- FARRER Austin, *Faith and Speculation. An Essay in Philosophical Theology Containing the Deems Lectures Delivered at New York Univ in 1964*, New York, University Press, 1967, 175 p.
- FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES, *The Catholic University in the Modern World. Universidad catolica en el mundo moderno. L'université catholique dans le monde moderne. Rapport de la 8e Assemblée Générale, Université Lovanium, Kinshasa, Congo 9-17 Septembre 1968*. Paris, Secrétariat permanent de la FIUC, 1969, 302 p.
- FERRY Jean-Marc, *Les Grammaires De L'intelligence*. Paris, Cerf, 2007, 210 p.
- , *La Raison et la Foi. Une philosophie de la religion*, Paris, Pocket, 2016, 266 p.
- , *Les Lumières de la religion. Entretien avec Elodie Maurot*, Montrouge, Bayard, 2013, 225 p.
- FISH Stanley, *Quand lire, c'est faire. L'autorité des communautés interprétatives*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007, 137 p.
- FOUILLOUX Étienne, *Vatican II commence. Approches Francophones*, Leuven, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1993, 392 p.
- FREI Hans W., *The Identity of Jesus Christ. The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Eugene, Wipf and Stock, 1997, 201 p.
- , avec George Hunsinger, William Carl Placher (éds.), *Theology and Narrative. Selected Essays*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, 274 p.
- FRYE Northrop, *Anatomie de la critique*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, 454 p.
- GAGEY Henri-Jérôme, *Les ressources de la foi*, Paris, Salvator, 2015, 274 p.
- GALOT Jean, *La nature du caractère sacramental. Étude de théologie médiévale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 245 p.
- GARRETT James Leo, *The Concept of the Believers' Church. Addresses from the 1967 Louisville Conference*, Scottdale, Herald Press, 1969, 344 p.
- GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, 127 p.
- GIBERT Pierre et THEOBALD Christophe, *La réception des Écritures inspirées. Exégèse, histoire et théologie*, Paris, Bayard, 2007, 313 p.

- GOLDBERG Michael, *Theology and Narrative. A Critical Introduction*, Nashville, Abingdon, 1981, 288 p.
- GRANJON Marie-Christine, *L'Amérique de la contestation. Les années 60 aux États-Unis*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1985, 655 p.
- GREER Rowan A., *Broken Lights and Mended Lives. Theology and Common Life in the Early Church*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1986, 237 p.
- GUIBERNAU Montserrat et HUTCHINSON John, *Understanding Nationalism*, Cambridge, Polity in association with Blackwell, 2001, 284 p.
- HADOT Pierre, *Wittgenstein et les limites du langage*, Paris, Vrin, 2004, 126 p.
- HEALY Nicholas M., *Church, World, and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, 199 p.
- , *Hauerwas : A (Very) Critical Introduction*, Grand Rapids, Eerdmans, 2014, 142 p.
- HEIDEGGER Martin, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, 260 p.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris presses universitaires de France, 2017, 709 p.
- HESBURGH Theodore M. avec Jerry REEDY, *God, Country, Notre Dame. The Autobiography of Theodore M. Hesburgh*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1999, 311 p.
- HUMANN François-Marie, Jacques-Noël PÉRÈS, et Michel BERDER (éds.), *Les apocryphes chrétiens des premiers siècles : mémoire et traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, 286 p.
- HUTCHISON William R., *Religious Pluralism in America. The Contentious History of a Founding Ideal*, New Haven, Yale University Press, 2003, 276 p.
- JÜNGEL Eberhard, *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 116-117, 1997, 316 p.
- JOHNSON James Bryant, *Theories of Moral Development and a Christian Ethic of Character : A Comparative Analysis of the Works of Lawrence Kohlberg, James W. Fowler, and Stanley Hauerwas*, thèse de doctorat, Waco, Université Baylor, 1987, 251 p.
- JOHNSON Robert Clyde, *Authority in Protestant Theology*, Philadelphia, Westminster Press, 1959, 224 p.

- JONES L. Grégory, *God, Truth, and Witness. Engaging Stanley Hauerwas*, Grand Rapids, Brazos Press, 2005, 336 p.
- JUNG Patricia Beattie, *Human Embodiment and Moral Character. A Revision of Stanley Hauerwas in Light of Paul Ricoeur's Philosophy of the Will*, thèse de doctorat, Nashville, Université Vanderbilt, 1979, 281 p.
- KASPER Walter, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 88, 1996, 421 p.
- , *L'Église catholique. Son être, sa réalisation, sa mission*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 293, 2014, 592 p.
- KATONGOLE Emmanuel, *Beyond Universal Reason. The Relation between Religion and Ethics in the Work of Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2000, 345 p.
- KELSEY David H., *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, 227 p.
- KERMODE Frank. *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Cambridge, Harvard University Press, 1979, 169 p.
- KERR Fergus, *Theology after Wittgenstein*, Londres, SPCK, 1997, 225 p.
- KINNAMON Michael, *The Vision of the Ecumenical Movement and How It Has Been Impoverished by Its Friends*. St. Louis, Chalice Press, 2003, 183 p.
- KOVESI Julius, *Moral Notions*, New York, Humanities Press, 1967, 166 p.
- KÜNG Hans, *Council Speeches of Vatican II*, Glen Rock, Paulist Press, 1964, 288 p.
- LASH Nicholas, *Theology on the Way to Emmaus*, Londres, SCM Press, 1986, 240 p.
- LINDBECK George A., *Le Catholicisme a-t-il un avenir? Un Point De Vue Protestant*, Paris, Casterman, 1971, 177 p.
- , *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2009 (édition du 25^e anniversaire), 170 p.
- LINDBECK George A.(éd.), *Le concile vu par les observateurs luthériens*, 1. Le dialogue est ouvert, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1965, 262 p.
- LOUGHLIN Gerard. *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 266 p.
- LOWI Theodore J., *La Deuxième République des États-Unis. La fin du libéralisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 444 p.

- LUCIE-SMITH Alexander, *Narrative as a Means of Establishing Moral Method and Creating Ethical Language. Contrasting Approaches to Narrative, Community and Tradition*, thèse de doctorat, Rome, Pontificia universitas gregoriana, 2006, 64 p.
- LUTHER Martin. *Œuvres*, Genève, t. II, Labor et Fides, 1966, 349 p.
- LYOTARD Jean-François, *Instructions Païennes*, Paris, Galilée, 1977, 87 p.
- , *Le différend*. Paris, Éditions de Minuit, 1983, 279 p.
- , *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, 219 p.
- , *Heidegger et "les juifs"*, Paris, Galilée, 1988, 162 p.
- , *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, 211 p.
- , *Le postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*. Paris, Galilée, 2005, 150 p.
- LYOTARD Jean-François et Eberhard GRUBER, *Un trait d'union*, Sainte-Foy, Québec, Le Griffon d'argile, 1994, 100 p.
- MACINTYRE Alasdair C., *Against the Self-Images of the Age*, Londres, Duckworth, 1971, 284 p.
- , *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981, 252 p.
- , *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, 282 p.
- MARSHALL Bruce D., *Trinity and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 287 p.
- MARTIN David, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, 352 p.
- MARTIN François, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures*, Paris, Cerf, 1996, 516 p.
- MARTIN Vincent, *Dire la France. Culture(s) et identités nationales (1981-1995)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2016, 376 p.
- MATERNE Pierre-Yves., *La condition de disciple. Éthique et politique chez J.B. Metz et S. Hauerwas*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 289, 2013, 467 p.
- MCCABE Herbert, *Law, Love and Language*, Londres-New York, Continuum, 2003, 215 p.

- McCLENDON James W., *Biography as Theology. How Life Stories Can Remake Today's Theology*, Eugene, Wipf and Stock, 2002, 192 p.
- MCCONNELL Frank D. (éd.), *The Bible and the Narrative Tradition*, New-York, Oxford, Oxford University Press, 1986, 152 p.
- MEIER John P., Jean-Bernard DEGORCE, Charles EHLINGER, and Noël LUCAS, *Un Certain Juif, Jésus. Les données de l'histoire. II. La parole et les gestes*, Paris, Cerf, 2005, 1329 p. è§
- METZ Johann-Baptist, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 99, 1999, 264 p.
- MILBANK John, *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, Paris, Cerf-Ad-Solem 2010, 729 p.
- MILLER John H. (éd.), *Vatican II: An Interfaith Appraisal. International Theological Conference, University of Notre Dame: March 20-26, 1966*, Notre Dame et Londres, 1966, 656 p.
- MÜLLER Denis, Michael SHERWIN, Nathalie MAILLARD, Craig Steven TITUS (éds.), *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2008, 393 p.
- MURDOCH Iris, *Le Château de sable*, Paris, Gallimard, 1984, 318 p.
- , *La souveraineté du Bien*, Combas, Éditions de l'Éclat, 1994, 127 p.
- NATION Mark Thiessen, *John Howard Yoder : Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Grand Rapids, Eerdmans, 2006, 211 p.
- NELSON Paul, *Narrative and Morality. A Theological Inquiry*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1987, 180 p.
- NIEBUHR H. Richard, *The Meaning of Revelation*, New York, Macmillan, 1960, 196 p.
- , *Christ and Culture*, New York, Harper & Row, 2001, 259 p.
- , avec James M. Gustafson, and Daniel Day Williams, *The Purpose of the Church and Its Ministry. Reflections on the Aims of Theological Education*, New York, Harper & Row, 1956, 134 p.
- NIEBUHR Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Londres, Nisbet & Co., 1945, 128 p.
- , *Christian Realism and Political Problems*, New York, Charles Scribner's Sons, 1953, 203 p.
- NIELSEN Kai et D. Z. PHILLIPS (éd.) *Wittgensteinian Fideism?* Londres, SCM Press, 2005, 384 p.

- NOVAK Michael, *A Theology for Radical Politics*, New York, Herder and Herder, 1969, 128 p.
- NUSSBAUM Martha Craven, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, 487 p.
- NUSSBAUM Martha Craven et Amartya SEN, *The Quality of Life. A Study Prepared for the World Institute for Development Economics Research (Wider) of the United Nations University*, Oxford, Clarendon Press, 1993, 453 p.
- O'BRIEN Michael, *Hesburgh. A Biography*, Washington, Catholic University of America Press, 1998, 308 p.
- OLIVER Simon, Karen KILBY et Thomas O'LOUGHLIN (éds), *Faithful Reading. New Essays in Theology and Philosophy in Honour of Fergus Kerr*, Londres-New York, T&T Clark, 2012, 301 p.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Paris, Cerf, coll. « sources chrétiennes » 162, 1970, 394 p.
- PANNENBERG Wolfhart, *Theology and the Kingdom of God*, Philadelphia, Westminster Press, 1969, 143 p.
- , *Esquisse D'une Christologie*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » 62, 1971, 520 p.
- PHILIPS Gérard, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, 376 p.
- POFFET Jean-Michel, *L'autorité de L'Écriture*, Paris, Cerf, 2002, 302 p.
- RAHNER Karl, *Écrits théologiques. 2, 2*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, 198 p.
- RAJCHMAN John et Cornel WEST (éds.), *La pensée américaine contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, 406 p.
- RASMUSSEN Arne, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, 418 p.
- RATZINGER Joseph, *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui : conversation avec Peter Seewald*, Paris, Plon, 2001, 324 p.
- RAWLS John, *Libéralisme politique*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, 450 p.
- , *A Theory of Justice*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2005, 607 p. Traduction française: *Théorie de la justice*, Paris, Points Essais, 2009, 665 p.

- REINDERS Hans S., *The Future of the Disabled in Liberal Society. An Ethical Analysis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2009, 280 p.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983, 3 vol.
- , *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, 424 p.
- , *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, 409 p.
- , *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, 2016, 151 p.
- ROBERSTON D.B (éd.), *Reinhold Niebuhr. Love and Justice. Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, Londres, Forgotten Books, 2015, 309 p.
- ROBERTSON Roland, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford, Blackwell, 1980, 256 p.
- ROUTHIER Gilles et Marcel VIAU, *Précis de théologie pratique*, Bruxelles, Lumen Vitae, Montréal, Novalis, 2004, 819 p.
- ROWLEY Harold H. *The Unity of the Bible. W.T. Whitley Lectures Delivered at Regent's Park College*, Londres, Kingsgate, 1953, 201 p.
- SALIERS Don E., E. Byron ANDERSON et Bruce T. MORRILL (éds.), *Liturgy and the Moral Self*. Colledgeville, Liturgical Press, 1998, 231 p.
- SCHAFF Philip, *America. A Sketch of Its Political, Social, and Religious Character*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, 241 p.
- SCHNACKENBURG Rudolf, *Règne et Royaume de Dieu. Essai de théologie biblique*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965, 327 p.
- SCHOLES Robert et Robert L. KELLOGG, *The Nature of Narrative*, Londres-New York, Oxford University Press, 1966, 326 p.
- SCHWEITZER Albert, *Le secret historique de la vie de Jésus*, Paris, Albin Michel, 1961, 220 p.
- SOBRINO Jon, *Christology at the Crossroads*, Londres, SCM Press, 1978, 434 p.
- SUHARD Emmanuel-Célestin, *Le prêtre dans la cité*, Paris, Éditions A. Lahure, 1949 99 p.
- SURIN Kenneth, *The Turnings of Darkness and Light. Essays in Philosophical and Systematic Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 316 p.
- TAYLOR Mark C., *Unfinished. Essays in Honor of Ray L. Hart*. Chico, Scholars Press, 1981, 184 p.

- TILLEY Terrence W. *Story Theology*, Wilmington, Glazier, 1985, 242 p.
- TILLICH Paul, *The Shaking of the Foundations*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948, 186 p.
- TROELTSCH Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches 2. 2.* Chicago, The University of Chicago Press, 1981, 1019 p.
- VAN DER WATT J. G.(éd.), *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2006, 645 p.
- VANIER Jean, *Le Bonheur. Principe et fin de la morale aristotélicienne*, Thèse de doctorat en philosophie, Institut Catholique de Paris, Faculté de philosophie, 1962, 355 p.
- VARELA Francisco J., Evan THOMPSON et Eleanor ROSCH, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris, Seuil, 1993, 377 p.
- VIDAL-NAQUET Pierre, *Les Juifs, la mémoire et le présent 1. 1.*, Paris, Éditions La Découverte, 1991, 506 p.
- VIVIANO Benedict T., *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris, cerf, 1992, 256 p.
- VOLF Miroslav et Dorothy C. BASS, *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*. Grand Rapids, Eerdmans, 2013, 265 p.
- WEBSTER John, *Word and Church. Essays in Church Dogmatics*, Londres, Bloomsbury, T&T Clark, 2016, 290 p.
- WELLS Samuel, *Transforming Fate into Destiny. The Theological Ethics of Stanley Hauerwas*, Eugene, Cascade Books, 2004, 210 p.
- WILKEN Robert Louis, *The Spirit of Early Christian Thought Seeking the Face of God*, New Haven, Yale University Press, 2003, 368 p.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Recherches Philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, 372 p.
- WRIGHT G. Ernest, *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, Londres, SCM Press, 1952, 132 p.
- YODER John Howard, *The Original Revolution. Essays on Christian Pacifism*, Scottdale, Herald Press, 2003, 189 p.
- , *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001 (1ère édition: 1984), 222 p.
- , *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1994, 257 p.

———, *De la paix du Christ à la "politique" de l'Église*, Charols, Éditions Excelsis, 2014, 272 p.

Articles et contributions

ALBERIGO Giuseppe, « La *Koinonia*, voie et âme de l'Église une », *Revue des sciences religieuses* 68/1 (1994), p. 47-71.

BERRANGER Olivier de, « Genèse de la déclaration de repentance des évêques de France (30 Septembre 1997) », *Revue d'Histoire de la Shoah* 192/1 (2010), 447-459.

BIRMELE André, « La sacramentalité de l'Église et la tradition luthérienne », *Irénikon* 59/4 (1986), p. 482-507.

BOEVE L., « Bearing Witness to the Differend », *Louvain Studies* 20/4 (1995), p. 362-379.

BORDEYNE Philippe, « La production théologique de quelques élèves catholiques de Hauerwas », *Revue des sciences religieuses* 85/1 (2011), p. 135-156.

BORRAS Alphonse, « Un caractère diaconal? », *Nouvelle Revue Théologique* 129/1 (2007), p. 45-63.

BURRELL David B., « Reading the Confessions of Augustine: An Exercise in Theological Understanding », *The Journal of Religion* 50/4 (1970), p. 327-351.

COMSTOCK Gary, « Truth or Meaning: Ricoeur Versus Frei on Biblical Narrative », *The Journal of Religion* 66/2 (1986), p. 117-140.

———, « Two Types of Narrative Theology », *Journal of the American Academy of Religion* 55/4 (1987), p. 687-717.

DURAND Emmanuel, « De la rectitude de nos concepts à la vérité de nos paroles vis-à-vis de Dieu », *Transversalités* 110 (2009), p. 103-124.

FACKRE Gabriel J., « Narrative Theology: An Overview », *Interpretation* 37/4 (1983), p. 340-352.

FRIESEN Duane K., « Normative Factors in Troeltsch's Typology of Religious Association », *Journal of Religious Ethics* 3/2 (1975), p. 271-283.

GAGEY Henri-Jérôme, « Le christianisme est-il une alternative ? La tentation communautarienne en théologie », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 251 (2008), p. 217-34.

GAZIAUX Éric. « Morale "autonome" et éthique "communautarienne" : quels rapports pour quelle éthique chrétienne ? » *Revue d'éthique et de théologie morale* 251 (2008), p. 191-215.

- GISEL Pierre, « Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement », *Recherches de science religieuse* 100/3 (2012), p. 403-417.
- GUSTAFSON James M., « The Sectarian Temptation: Reflections on Theology, the Church and the University », *Proceedings of the Annual Convention (Catholic Theological Society of America)* 40 (1985), p. 83-94.
- HABERMAS Jürgen, « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », *Le Débat* 152/5 (2008), p. 4-15.
- HEALY Nicholas H., « Practices and the New Ecclesiology: Misplaced Concreteness? », *International Journal of Systematic Theology* 5/3 (2003), p. 287-308.
- HOLLAND Scott, « The Problems and Prospects of a 'Sectarian Ethic'. A Critique of the Hauerwas Reading of the Jesus Story », *The Conrad Grebel Review* 10/2 (1992), p. 157-168.
- JONES L. Gregory, « Alasdair Macintyre on Narrative, Community, and the Moral Life », *Modern Theology* 4/1 (1987), p. 53-69.
- KLINGER Jerzy, « La Koinonia Comme Sacramentelle. Perspectives Actuelles », *Istina* 20/1 (1975), p. 100-111.
- LYOTARD Jean-François, « Sur l'ouvrage d'Alain Badiou *L'être et l'événement* », *Le cahier du Collège International de Philosophie*, 8 (1989), p. 201-268.
- LE BLANC Guillaume, « Politiques de l'hospitalité », *Cités* 46/2 (2011), p. 87-97.
- LINDBECK George A. « Protestant View of the Ecclesiological Status of the Roman Catholic Church », *Journal of Ecumenical Studies* 1/2 (1964), p. 243-270.
- , « Jews, Renewal and Ecumenism », *Journal of Ecumenical Studies* 2/3 (1965), p. 471-473.
- , « Re-Viewing Vatican II. An Interview », *First Things* 48 (1994), p. 44-50.
- MacIntyre Alasdair, « Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science », *The Monist*, 60/4 (1977), p. 453-472.
- METZ Johann Baptist, « Petite apologie du récit », *Concilium* 85 (1973), p. 57-69.
- MILBANK John, « Enclaves, or Where Is the Church? », *New Blackfriars* 73/861 (1992), p. 341-352.
- MISCAMBLE Wilson D., "Symposium : Sectarian Passivism ?" *Theology Today* 44/1 (1987), p. 69-77.

- OGLETREE Thomas W., « Character and Narrative: Stanley Hauerwas' Studies of the Christian Life », *Religious Studies Review* 6/1 (1980), p. 25-30.
- PLACHER William C., « Scripture as Realistic Narrative. Some Preliminary Questions », *Perspectives in Religious Studies* 5/1 (1978), p. 30-39.
- , « Paul Ricoeur and Postliberal Theology. A Conflict of Interpretations », *Modern Theology* 4/1 (1987), p. 35-52.
- RICOEUR Paul, « Nommer Dieu », *Études théologiques et religieuses* 52/4 (1977), p. 489-508.
- ROBBINS J. Wesley, « Narrative, Morality and Religion », *Journal of Religious Ethics* 8/1 (1980), p. 161-176.
- ROUTHIER Gilles, « L'Église comme sacrement du salut. Une réception encore en attente », dans Mariusza Jagielskiego (dir.), *Receptcja I wyzwania soboru Watykańskiego II*, Zielona Góra, Instytut filozoficzno-teologiczny im. Edyty Stein, 2018, p. 151-167.
- SESBOÛÉ Bernard, « De la narrativité en théologie », *Gregorianum* 75/3 (1994), p. 413-429.
- SHERRY Patrick, « Is Religion a "Form of Life"? » *American Philosophical Quarterly* 9, no. 2 (1972), p. 159-167.
- SIFFER-WIEDERHOLD Nathalie, « La proclamation du Royaume de Dieu comme marqueur de continuité entre Jésus et L'Église dans l'œuvre de Luc », *Recherches de science religieuse* 99.3 (2011), p. 349-69.
- SOWLE CAHILL Lisa, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *Recherches de Science Religieuse* 95/1 (2007), p. 21-40.
- STROUP George W., « Bibliographical Critique », *Theology Today* 32/2 (1975), p. 133-143.
- TASSIN Claude, « De La Terre Sainte à La Diaspora », *Transversalités* 119 (2011), p. 25-34.
- TÉTAZ Jean-Marc, « L'identité narrative comme théorie de la subjectivité pratique. Un essai de reconstruction de la conception de Paul Ricœur », *Études théologiques et religieuses* 89/4 (2014), p. 463-494.
- THÉOBALD Christoph, « Le difficile vivre-ensemble, le lien social et la perspective du Royaume », *Recherches de science religieuse* 100/3 (2012), p. 365-380.
- TILLY Charles, « Political Identities in Changing Polities », *Social research*. 70/2 (2003), p. 605-620.

VIAU Marcel, « Pragmatisme et théologie pratique », *Revue de théologie et de philosophie* 124/2 (1992), p. 115-138.

VILLEMEN Laurent, « Problématiques actuelles en ecclésiologie », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 106/2 (2005), p. 149-158.

WILLIAMS Rowan, « Politics and The Soul : A Reading of the City of God », *Miltown Studies* 19/20 (1987), p. 55-72.

Magistère

Concile Œcuménique Vatican II (1962-1965), Paris, Editions du Centurion, 1967, 1012 p.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, II-I, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1971, 2 vol., 810 p.

Jean-Paul II, *Lettre encyclique Veritatis Splendor*, Paris, Mame-Plon, 1993, 214 p.

Benoît XVI, *Exhortation apostolique Verbum Domini*, Paris, Bayard-Cerf-Fleurus-Mame, 2010, 192 p.

Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 2013, 123 p.

François, *Exhortation apostolique Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013 (*La joie de l'Évangile*, Paris, Bayard-Fleurus-Mame-Cerf, 2013, 248 p.)

Ressources internet

The Port Huron Statement of the Students for a Democratic Society, [consulté le 14 septembre 2017] <https://history.hanover.edu/courses/excerpts/111huron.html>

