WILLIAM
CAVANAUGH

# Comme un hôpital de campagne

DESCLÉE DE BROUWER

# Comme un hôpital de campagne

DU MÊME AUTEUR

*Eucharistie et mondialisation. La liturgie comme acte politique*, Genève, Ad Solem, 2001.

*Être consommé. Une critique chrétienne du consumérisme*, Paris, Éditions de L'Homme Nouveau, 2007.

*Torture et Eucharistie. La théologie politique et le Corps du Christ*, Genève/Paris, Ad Solem/Cerf, 2009.

*Le Mythe de la violence religieuse*, Paris, Éditions de L'Homme Nouveau, 2009.

*Migrations du sacré. Théologies de l'État et de l'Église*, Paris, Éditions de L'Homme Nouveau, 2010.

*Ouvrage publié sous la direction éditoriale de Denis Sureau*

Titre original :
*Field Hospital : the Church's Engagement with a Wounded World*
publié chez E. Eerdmans Publishing Co
© 2016 William T. Cavanaugh

Tous droits réservés pour la France et les pays francophones

© 2016, Groupe Artège
Desclée De Brouwer
10, rue Mercœur – 75011 Paris
9, espace Méditerranée – 66000 Perpignan

*www.editionsddb.fr*

ISBN 978-2-220-08355-1
ISBN pdf 9782220085470

WILLIAM CAVANAUGH

# COMME UN HÔPITAL DE CAMPAGNE

## *L'ENGAGEMENT DE L'ÉGLISE DANS UN MONDE BLESSÉ*

*Traduit de l'anglais par Solène Semichon*

DESCLÉE DE BROUWER

*À mes parents,*
*Bill et Marian Cavanaugh*

# SOMMAIRE

INTRODUCTION ..... 11

I DES MARCHÉS ET DES CORPS ..... 27
Les entreprises sont-elles des personnes ?
Forme collective et corps du Christ ..... 29
Aller-et-retour à Westphalia :
Complexification de la dualité Église-monde ..... 59
Orthodoxie et hérésie dans les départements
universitaires d'économie ..... 95
En réalité, on ne peut pas être
tout ce que l'on veut être (et c'est bien ainsi) ..... 125

II THÉOLOGIE POLITIQUE RÉPARTIE ..... 159
Le mystique et le réel : réintégrer la théologie
dans la théologie politique ..... 161
« Autorité politique répartie » : Subsidiarité
et mondialisation dans *Caritas in Veritate* ..... 195
Une politique de la multiplicité : saint Augustin
et la démocratie radicale ..... 225
Ce que Constantin peut nous enseigner ..... 249

III EXPLORATIONS APPROFONDIES
DE LA RELIGION ET DE LA VIOLENCE ..... 277
La violence religieuse comme mythe moderne ..... 279
La théologie politique comme menace ..... 315
Sécularisation, violence et idolâtrie ..... 345
Sommes-nous libres de ne pas être une religion ?
L'ambivalence de la liberté religieuse ..... 369
« Nous sommes responsables de la guerre » :
Dorothy day sur la violence et la culpabilité
dans le corps mystique du Christ ..... 393

Autorisations ..... 417

INDEX DES NOMS ET SUJETS ..... 419

# INTRODUCTION

« À quelle Église rêvez-vous ? »

C'est à cette question que le pape François répondait quand il a comparé de façon maintenant bien connue l'Église – ou du moins l'Église qu'il souhaiterait – à un hôpital de campagne :

> « Je vois avec clarté que la chose dont a le plus besoin l'Église aujourd'hui c'est la capacité de soigner les blessures et de réchauffer le cœur des fidèles, la proximité, la convivialité. Je vois l'Église comme un hôpital de campagne après une bataille. Il est inutile de demander à un blessé grave s'il a du cholestérol ou si son taux de sucre est trop haut ! Nous devons soigner les blessures. Ensuite nous pourrons aborder le reste. Soigner les blessures, soigner les blessures… Il faut commencer par le bas[1]. »

Le pape aurait pu répondre à la même question en brossant un portrait idéalisé de cette institution qu'est l'Église, au lieu de quoi il s'est penché sur la réalité écrasante de la souffrance. L'Église idéale est une Église blessée où l'on reconnaît d'abord ses blessures, et cette reconnaissance elle-même est le début de la guérison. Dans la proximité, dans l'intimité avec les blessures – c'est là que l'on a besoin de trouver l'Église. La bataille fait rage – tout ne va pas bien dans le monde. Mais plutôt que de condamner les maux du monde en les prenant de haut, l'Église doit être sur le champ de bataille – non pas pour participer au

1. François, *L'Église que j'espère. Entretien avec le Père Spadaro, s.j.*, Paris, Flammarion/Études, 2013, p. 68.

bain de sang, mais bien plutôt comme le corps médical qui risque sa sécurité et sa vie même pour panser les blessures infligées au cours de la bataille.

Il est possible que le pape ait entendu cette métaphore de la bataille dans un sens purement spirituel. Il continue en expliquant la référence au cholestérol et au taux de sucre : il les assimile à de « petites choses », de « petits préceptes », liés en premier lieu à l'insistance de la hiérarchie de l'Église catholique sur quelques problèmes de sexualité au détriment de questions plus centrales[2]. Par contraste, le pape dit que « le plus important est la première annonce : Jésus-Christ t'a sauvé[3] ! ». Le salut ne concerne cependant pas que l'esprit. Nous avons un corps, et le pape François a placé ceux qui vivent dans la pauvreté matérielle au centre de son ministère. Quand il dit que l'Église a besoin de panser les blessures et de réchauffer les cœurs, il s'adresse à la fois au corps et à l'âme, à l'extérieur et à l'intérieur de la personne humaine, à la fois à ceux qui souffrent de privations matérielles et à ceux qui souffrent de privations spirituelles. Ces deux types

2. « Nous ne pouvons pas insister seulement sur les questions liées à l'avortement, au mariage homosexuel et à l'utilisation de méthodes contraceptives. Ce n'est pas possible. Je n'ai pas beaucoup parlé de ces choses, et on me l'a reproché. Mais lorsqu'on en parle, il faut le faire dans un contexte précis. La pensée de l'Église, nous la connaissons, et je suis fils de l'Église, mais il n'est pas nécessaire d'en parler en permanence. Les enseignements, tant dogmatiques que moraux, ne sont pas tous équivalents. Une pastorale missionnaire n'est pas obsédée par la transmission désarticulée d'une multitude de doctrines à imposer avec insistance. L'annonce de type missionnaire se concentre sur l'essentiel, sur le nécessaire, qui est aussi ce qui passionne et attire le plus, ce qui rend le cœur tout brûlant, comme l'eurent les disciples d'Emmaüs. Nous devons donc trouver un nouvel équilibre, autrement l'édifice moral de l'Église risque lui aussi de s'écrouler comme un château de cartes, de perdre la fraîcheur et le parfum de l'Évangile. L'annonce évangélique doit être plus simple, profonde, irradiante. C'est à partir de cette annonce que viennent ensuite les conséquences morales » (*ibid.*, p. 72). François ne dit pas que les questions de sexualité n'ont pas d'importance, mais que la position de l'Église à leur égard doit venir de la conviction première que nous avons du salut en JésusChrist.

3. *Ibid.*, p. 68.

de privations sont intrinsèquement liés. Comme il l'a montré clairement dans ses dénonciations passionnées de l'« économie [qui] tue[4] », le fait qu'un milliard de personnes n'aient pas accès à une vie décente est directement corrélé à la maladie de l'esprit qui sacrifie sur l'autel du capital. L'« idolâtrie de l'argent[5] » est une blessure à la fois matérielle et spirituelle.

Mon propos dans cette introduction n'est pas tant d'expliquer la pensée du pape François que l'emprunt de sa métaphore de l'Église comme hôpital de campagne pour le titre de mon livre. Les chapitres de ce livre, comme la majorité de mon travail jusqu'à présent, se situent à l'intersection de la théologie, de l'économie, du politique et de la violence. L'Église dont je rêve dans les pages qui suivent est une Église qui aide à panser les blessures, les spirituelles comme les matérielles, une Église qui ne reste pas confinée à l'intérieur des limites de la « religion », mais, comme dans la métaphore du pape François, sort sur le champ de bataille, non pour tuer et mutiler, mais pour panser les blessures. L'Église dans cette image est un hôpital, un ensemble organisé de personnes ayant un objectif spécifique de guérison. François ne rêve pas simplement de chrétiens individuels parcourant le monde pour porter secours : « [la mission de l'Église] n'est pas une tâche personnelle individuelle héroïque, car elle est avant tout l'œuvre du Seigneur, au-delà de tout ce que nous pouvons découvrir et comprendre[6] ». L'Église n'est pas une collection d'individus, ni même une organisation, mais un organisme. L'Église en fait n'est

4. *Evangelii Gaudium*, § 53. « Une telle économie tue. Il n'est pas possible que le fait qu'une personne âgée, réduite à vivre dans la rue, meure de froid ne soit pas une nouvelle, alors que la baisse de deux points en bourse en est une. »

5. *Ibid.*, § 55.

6. *Ibid.*, § 12.

pas une chose mais un « nous », un sujet vivant qui est uni au Christ notre tête, un corps de personnes qui rassemble de nombreuses personnes individuelles, et qui panse les plaies précisément en unissant ces personnes les unes aux autres dans une attention et un amour mutuels. C'est pour la même raison que l'Église ne se résume pas à la hiérarchie : elle est constituée de nous tous. Il faut commencer, comme le dit François, en partant de la base pour remonter. Comme tout bon hôpital, l'Église essaie de guérir tous ceux qui cherchent la guérison, qu'ils soient chrétiens ou pas.

Cependant l'Église n'est pas seulement un hôpital, elle est un hôpital *de campagne*. À la différence d'une institution immobile, qui occupe un certain territoire et le défend contre tout empiétement, un hôpital de campagne est mobile ; il est un événement plus qu'une institution. Un hôpital de campagne ne se soucie pas de défendre ses propres prérogatives. Il sort de lui-même pour répondre à une urgence. En tant que corps, il est visible, mais il ne réclame pas de territoire propre. Le fait qu'il soit comme un événement crée des espaces de guérison. Il ne se retire pas du monde, comme le ferait une secte, et ne se résigne pas à voir le monde tel qu'il est. Il ne se borne pas à travailler dans les structures économiques et politiques existantes et ne se soucie pas d'abord de gagner de l'influence parmi les puissants afin de changer le monde d'en haut. Il agit par le bas. Comme François l'a écrit dans *Evangelii Gaudium*, « la communauté évangélisatrice, par ses œuvres et ses gestes, se met dans la vie quotidienne des autres, elle raccourcit les distances, elle s'abaisse jusqu'à l'humiliation si c'est nécessaire, et elle assume la vie humaine, touchant la chair souffrante du Christ dans le peuple[7] ». Cette Église n'est

7. *Ibid.*, § 24.

pas un « pion » dans le jeu des puissants. « Je préfère une Église accidentée, blessée et sale pour être sortie par les chemins, plutôt qu'une Église malade de la fermeture et du confort de s'accrocher à ses propres sécurités. Je ne veux pas une Église préoccupée d'être le centre et qui finit renfermée dans un enchevêtrement de fixations et de procédures[8]. »

Cette image de l'Église comme hôpital de campagne est importante parce qu'elle est dynamique et qu'elle peut faire pièce à l'une des dualités employées habituellement dans les discussions sur l'implication sociale de l'Église : soit l'Église s'implique dans la « culture » et dans le « monde » soit elle s'en retire. L'image de l'Église comme hôpital de campagne dit clairement que l'Église ne peut pas se retrancher dans des enclaves mais doit sortir pour panser les blessures. Les vrais sectaires, cependant, sont bien plus rares que l'accusation de sectarisme, souvent utilisée pour écarter même certains activistes très engagés, comme Dorothy Day et ses disciples, parce que leur critique de l'État est profonde et ne se contente pas de gérer les effets nocifs de celui-ci. Ceux qui portent l'accusation de sectarisme considèrent que refuser de commettre des violences au nom de l'État-nation est une forme irresponsable de retrait. L'image de l'hôpital de campagne, en revanche, fait porter la charge de la preuve sur ceux qui préféreraient infliger des blessures plutôt que de les guérir. Elle ouvre également la possibilité d'une action de l'Église sur les champs de bataille sociaux et politiques plus créative qu'un simple soutien à l'un ou l'autre des combattants. Aux États-Unis, l'imagination politique de l'Église se résume souvent à ce qu'elle pèse d'un poids de moins en moins lourd sur les initiatives des démocrates ou des républicains, ou

8. *Ibid.*, § 49.

à la manière dont elle suit un programme législatif, libéral ou conservateur. On n'y trouve aucune critique approfondie des institutions sociales, politiques et économiques, aucune tentative d'imaginer et de mettre en œuvre des pratiques sociales, politiques et économiques d'un genre nouveau, plus humain. L'image de l'hôpital de campagne dépeint l'Église non pas simplement en train de faire du lobbying, mais en train de prendre des risques, de refuser d'accepter le « système politique » ou « l'économie » tels quels pour créer de nouveaux espaces mobiles et improvisés où peuvent s'enraciner différentes sortes de pratiques politiques et économiques.

Bien des chapitres de ce livre ont pris forme en réponse à des critiques de mon travail et plus généralement à des simplifications abusives de la doctrine sociale de l'Église. Je suis souvent mis dans le même sac qu'un groupe de penseurs chrétiens « radicaux » qui, bien que prophétiques et passionnants, n'arrivent pas à apprécier la bonté de la nature et renoncent donc à participer aux structures du monde, préférant se regrouper en petites sectes scrupuleuses de chrétiens pensant la même chose[9]. Ce livre essaie en partie

9. Pour Benjamin Peters, la critique des mouvements catholiques plus radicaux se fonde souvent sur une reproduction involontaire des idées à deux niveaux d'avant Vatican II concernant l'autosuffisance de la nature. L'approche corrélationnelle plus récente saisit le monde comme déjà racheté et cherche à travailler à l'intérieur d'institutions naturelles comme l'État pour thématiser la grâce qui s'y trouve déjà. Cette approche « sacramentelle », comme on l'appelle parfois, considère que le sacré et le séculier sont portés à leur plénitude. Le problème, comme le dit Peters, c'est que « la nature humaine est comprise comme se suffisant telle qu'elle est, grâce à l'illumination de la grâce, toujours déjà présente même si elle n'est pas thématisée ». Ce mouvement empêche toute transformation plus profonde des institutions humaines parce qu'il ignore la vision traditionnelle – qui vient de saint Thomas d'Aquin – de « la nécessité de la *gratia elevans* pour élever la perfection de la nature humaine par-dessus le péché. Il en résulte une nature humaine toujours déjà rachetée qui finit par ressembler beaucoup à une nature humaine repliée sur elle-même » (Benjamin Peters, « Apocalyptic Sectarianism »: The Theology at Work in Critiques of Catholic Radicals », *Horizons* 32, n° 9, automne 2012, pp. 220-221).

de modifier les termes de ce débat. Dans le deuxième chapitre, par exemple, je pars de la lecture que fait Charles Curran des mouvements sociaux catholiques américains et je défends la thèse que le choix à venir est nettement plus complexe que celui qui consisterait à rejeter ou à embrasser le « monde », étant donné que la doctrine sociale de l'Église utilise le mot de « monde » dans au moins quatre sens différents. Dans les chapitres II et III, je dis qu'il n'y a pas une « économie », qu'il faudrait adopter ou rejeter, mais une pluralité d'économies qui sont l'expression d'engagements théologiques profondément enracinés. Les chapitres V à VII disent clairement, je l'espère, que refuser d'accepter que tout le sens du mot « politique » se résume au choix ennuyeux entre deux partis politiques sponsorisés par des entreprises, ne revient pas à refuser de participer au politique, et que ce n'est pas non plus un rejet de la démocratie. En effet, je plaide en faveur d'expériences chrétiennes de formes de démocratie qui impliquent un engagement en politique bien plus important que celui qui consiste à glisser quelques bulletins de vote dans une urne tous les quatre ans. Dans les chapitres VIII à XIII, je conteste l'idée que rêver d'une Église plus intéressante et qui guérisse davantage implique nécessairement de fantasmer sur une Église purifiée et perfectionniste. Pour cela, je critique dans le chapitre VIII la lecture que John Howard Yoder fait de l'histoire de l'Église après le règne de Constantin, comme plus ou moins l'histoire d'une apostasie qui ne serait interrompue que par quelques communautés de purs « restés fidèles ». Dans le treizième et dernier chapitre de ce livre, je montre que, pour Dorothy Day, la non-violence chrétienne n'était pas fondée sur un sens de séparation d'avec le commun des mortels et de supériorité à leur égard, mais plutôt sur une

conscience profondément pénitentielle de la solidarité de tous les êtres humains dans le péché.

La solidarité est le premier et le dernier mot de ce livre. Le genre d'Église dont je rêve sort dans le monde et aide à panser les blessures en prenant sur elle la souffrance des autres dans le corps souffrant du Christ. Toutes les personnes, qu'elles soient chrétiennes ou pas, sont des membres ou des membres potentiels du corps du Christ, comme Dorothy Day aimait à le dire. Voir tous les hommes comme étant à l'image de Dieu – que l'épître aux Colossiens (1,15) identifie au Christ – c'est voir la solidarité profonde de tous les hommes.

Les trois parties du livre traitent de trois sortes de blessures : les blessures économiques, les blessures politiques et les blessures dues à la violence. Le premier chapitre établit la réalité de la solidarité en termes de personne collective. J'y étudie la réaction contre la décision *Citizens United* de la Cour suprême américaine, qui a donné aux entreprises et aux syndicats les mêmes droits à la liberté d'expression qu'à des personnes individuelles. En opposition à ceux qui défendent l'idée que seuls des individus sont des personnes, j'affirme que la réalité de la personne collective est profondément enracinée dans la pensée et dans la pratique chrétiennes. Néanmoins, je dis aussi qu'à un autre niveau la décision *Citizens United* a été un désastre, parce qu'elle a favorisé les personnes collectives commerciales fondées sur des classes, plutôt que les véritables personnes collectives, qui sont la réalisation de la solidarité entre riches et pauvres.

Le deuxième chapitre donne une illustration de la façon dont les chrétiens peuvent mettre en œuvre une solidarité économique plutôt que de considérer simplement « l'économie » comme un donné abstrait et inintelligible dont il vaut mieux

laisser les experts s'occuper. Je prends l'exemple d'une petite ville catholique de l'Iowa dans les années cinquante pour montrer que le stéréotype de certaines enclaves catholiques séparées du monde avant Vatican II n'est dans le meilleur des cas qu'à moitié vrai. À travers un système sophistiqué de dispositions économiques collaboratives, les habitants de Westphalia, dans l'Iowa, ont entrelacé leur foi et leur économie de différentes façons qui les impliquaient profondément dans « le monde ». S'il n'est ni possible ni souhaitable que de telles enclaves catholiques soient recréées, elles peuvent cependant devenir une source d'inspiration pour un entrelacs de la foi et des pratiques économiques.

Le troisième chapitre présente d'autres raisons de ne pas abandonner la pratique et la théorie économiques au contrôle des experts. J'étudie certains débats portant sur le statut de l'économie en tant que science et sur sa place à l'université. Dans de nombreuses et prestigieuses universités, l'économétrie – l'utilisation de théories statistiques et mathématiques pour réduire les comportements économiques à des systèmes empiriquement observables et prévisibles – est considérée comme une économie « orthodoxe », scientifique et bien supérieure à l'économie « hétérodoxe », qui est fondée moins sur la quantification et davantage sur l'analyse de l'histoire, de la structure sociale, etc. Je montre dans ce chapitre que l'emprunt du langage théologique (orthodoxe, hétérodoxe) est parlant. Loin d'être neutre du point de vue de la valeur, l'économie est une affaire de *doxa*, de « croyance ». J'étudie l'économie comme une théologie et je soutiens l'importance de l'analyse théologique dans les affaires économiques.

Dans le quatrième et dernier chapitre de cette première partie, je donne un exemple de la façon dont théologie et analyse

économique peuvent travailler ensemble. Je replace le discernement de la vocation dans le monde contemporain dans le contexte plus large des changements économiques qui se sont produits depuis le début de la période moderne. L'idée de choisir sa vie vient du mouvement d'expropriation des agriculteurs de subsistance, qui ont été poussés à prendre des emplois salariés au cours de l'*enclosure* des terres communes, de la Révolution industrielle et de la colonisation des terres non européennes. L'économie du choix qui a été créée, souvent par obligation, présente des avantages, mais aussi des inconvénients – le psychologue Barry Schwartz l'a appelée « la tyrannie du choix ». Non seulement nous ne pouvons pas toujours obtenir ce que nous voulons, mais il nous est même difficile de savoir ce que nous voulons. Je propose quelques moyens théologiques pour discerner ce que nous désirons vraiment et pour apprendre à inscrire les choix que nous avons faits dans l'histoire de Dieu.

Dans la deuxième partie du livre, je passe des pratiques économiques aux pratiques politiques, les deux n'étant bien entendu pas nettement séparables. Les chapitres V à VII explorent la démocratie fondamentale d'un point de vue théologique. Le chapitre V examine l'anxiété particulière qui saisit certains penseurs « post-séculiers » à l'idée que la théologie ferait une incursion dans la théologie politique. Un vaste corpus de théologie politique s'appuie sur Carl Schmitt et sur d'autres pour voir la théologie politique comme une analyse des fictions et des mythes à l'œuvre derrière nos institutions politiques. Alors qu'en faisant cela, ils brouillent les lignes entre théologie et politique, ces penseurs n'en insistent pas moins sur le fait que la théologie politique est une entreprise « séculière », et non « religieuse », à laquelle des théologiens comme moi, qui prennent vraiment Dieu au sérieux, ne sont