

L'Église dans l'espace public: représentations et situations de parole¹

GUY JOBIN
Universidade Laval – Quebec

1. Introduction

L'espace public des sociétés démocratiques est un «lieu» de parole, de délibération et d'action. C'est un lieu où, idéalement, se forme la volonté commune, où s'entrechoquent les idées, les intérêts et les initiatives des citoyens qui cherchent à édifier le bien commun². Même si l'espace public s'est transformé depuis l'instauration de la démocratie en modernité³, même si les médiations incarnant l'«usage public de la raison»⁴ ont changé au gré des transformations culturelles et technologiques qui ont

¹ La rédaction de ce texte fut rendue possible grâce à une subvention du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

² Une interprétation plus prosaïque ferait de l'espace public le lieu de la compétition pour le pouvoir en démocratie. Nous nous en tiendrons ici à une interprétation philosophique de l'espace public.

³ Jürgen Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1997.

⁴ Emmanuel Kant, «Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?», dans *Id.*, *Critique de la faculté de juger et autres textes*, Paris, Gallimard (folio essais, 134), 1985, p. 499.

marqué les démocraties modernes, il n'en demeure pas moins que tous les citoyens sont conviés à entrer dans cette institution de base de la société⁵ et à participer aux processus de formation discursive de la volonté commune. L'Église catholique n'est pas en reste puisque ses membres (clercs et laïcs) sont invités, eux aussi, en leur nom propre ou à titre de représentants officiels, à faire entendre leurs voix, dans l'espace public, lors de débats sociaux à connotation morale. L'enseignement social de l'Église valorise d'ailleurs l'engagement dans la vie des communautés politiques.⁶

Pour autant, cet engagement des croyants est balisé puisque des orientations sont proposées, explicitement ou non, dans le corps des doctrines des Églises. Autrement dit, le contenu et la forme des interventions croyantes dans l'espace public dépendent, en partie, de la représentation ecclésiale du rapport Église/communauté politique et, en partie, des possibilités réelles que le contexte socio-politique permet. Ce rapport est-il fondé sur l'étrangeté foncière des partenaires? Sur l'estime mutuelle? Irra-t-il, concrètement, jusqu'à la collaboration? S'abimera-t-il dans le conflit et la mutuelle exclusion? Ces questions soulèvent de multiples enjeux ecclésiologiques cruciaux en vue d'une bonne intelligence de l'engagement croyant dans l'espace public des démocraties pluralisées et séculières.

Deux objectifs président à la démarche de ce texte. D'abord, je rendrai compte sommairement des mutations qui ont marqué les représentations ecclésiales du rapport Église/communauté politique depuis le concile Vatican II. Ensuite, je veux souligner et discuter des ajustements de la parole publique ecclésiale à ces mutations. Pour ce faire, je procéderai en quelques étapes. Premièrement, je définirai sommairement ce que j'entends par «espace public». Deuxièmement, je jetterai un regard sur les théories catholiques des rapports Église/communauté politique qui ont animé les débats à Vatican II. Puis, troisièmement, je montrerai comment les déplacements théoriques ont effectivement conduit, à leur tour, à des déplacements dans

⁵ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil (Points essais, 354), 1987, p. 315ss.

⁶ Un exemple est celui de l'appel du concile Vatican II à l'engagement des laïcs dans la vie des communautés politiques, cf. *Gaudium et spes*, n° 75. Nous utilisons ici l'expression conciliaire «communauté politique» en lieu et place du terme «État». Ce choix sera justifié un peu plus loin. Cf. également Congrégation pour la doctrine de la foi, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 2002, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_fr.html, consultée le 23 février 2016.

la prise de parole ecclésiale. Enfin, quatrième, je soulèverai deux défis contemporains pour l'intervention de l'Église dans l'espace public.

2. Le concept d'espace public

Résolument moderne, le concept d'espace public ne peut être pensé comme un en-soi. C'est que l'espace public est intrinsèquement lié à d'autres espaces, d'autres lieux qui appartiennent eux aussi à «la» culture moderne occidentale. Ainsi, l'espace public est contigu à d'autres lieux que sont l'espace privé, l'espace commun, l'État, le Marché, etc. L'espace public recoupe aussi la société civile. Enfin, l'espace public n'est pas monolithique puisqu'il peut être constitué d'espaces parallèles, voire liminaires où s'assemblent des citoyens qui doivent constituer ces lieux parallèles parce qu'ils sont exclus *de facto* d'un espace public officiel.⁷

Le concept et la réalité de l'espace public semble donc être de géométrie variable, si bien qu'on doit dire qu'il existe bien une théorie de l'espace public, mais que l'expérience concrète est hautement variable. Ainsi, il faut spécifier, lorsque l'on décrit une situation concrète, ce qui ressortit à l'espace public. Il se peut, dans un pays où les institutions démocratiques jouent relativement bien leur rôle, que la rue, le parc, les cafés ne soient que des espaces communs ou, encore, qu'ils ne soient des espaces publics que de manière épisodique. Ailleurs, là où la démocratie est inexistante ou en émergence, ces mêmes lieux peuvent être la charpente et les instances d'un «espace public» en voie de constitution.

C'est dire qu'il faut établir le critère, à tout le moins fonctionnel, de ce qu'est un espace public, un critère qui vaut quels que soient les lieux de la publicité dans une société politique donnée. C'est pourquoi je cite ici le philosophe et sociologue Jürgen Habermas, dans *Droit et démocratie*, qui fait de l'espace public un relais où les intérêts portés par les groupes et associations formant la société civile sont acheminés vers le système politique, ce dernier comprenant les institutions incarnant les pouvoirs législatif,

⁷ Nancy Fraser, «Repenser l'espace public: une contribution à la critique de la démocratie réellement existante», dans *Id.*, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte, 2005, p. 107-144.

exécutif et judiciaire. L'espace public est ouvert à ces groupes et associations qui «font entendre des problèmes sociaux, expriment des exigences politiques, articulent des intérêts ou des besoins et exercent une influence sur la formulation des projets de loi ou sur des programmes politiques»⁸ et dont les Églises font aussi parties. C'est dire que l'espace public est, pour Habermas, un lieu où les intérêts particuliers gagnent en réflexivité (ou en généralité) par leur mise en discussion et la mise à l'épreuve de leur prétention à incarner un idéal de bonheur ou de justice qui devrait orienter l'action collective, que celle-ci ait pour sujet la société civile ou l'État.

M'inspirant de la réflexion de Habermas, je fais de la formation discursive de la volonté politique le critère de désignation de l'espace public. C'est ce qui m'enjoint à décrire l'espace public comme un «lieu» de parole, de délibération et, éventuellement, d'action par lesquelles se forment intersubjectivement la volonté politique. L'espace public ne peut être réduit à un simple espace de cohabitation ou de tolérance⁹. L'envisager ainsi reviendrait à confondre espace public et espace commun. J'ajoute, à titre de scolie, que si le concept de bien commun possède une valeur heuristique, c'est justement pour rendre compte de cette finalité de la vie politique, à savoir que l'argumentation, la revendication et la lutte civilisée dans l'espace public ont comme finalité la promotion d'un monde humain habitable pour tous.

Autre caractéristique essentielle de l'espace public, celui-ci n'est pas axiologiquement aseptisé; il est traversé par un ensemble de valeurs fondamentales et essentielles à la vie démocratique, que cette dernière soit vécue dans son versant républicain ou libéral. Enfin, l'espace public est un lieu moral, en vertu du fait que la prise de parole, la délibération et l'action s'y réalisent sous l'égide des finalités de la vie sociale. Ici, peu importe que la dimension morale soit abordée et thématifiée de manière maximaliste sous la raison de bien, à la manière du courant communautarien, émule d'Aristote, ou de manière minimaliste sous la raison de justice comme dans le

⁸ Jürgen Habermas, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard (nerf-essais), 1997, p. 382.

⁹ D. Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, New York, Cambridge University Press, 2002, p. 3-61. L'auteur y fait une critique de la réduction libérale du bien commun à la tolérance en régime pluraliste. Son projet est de penser à nouveaux frais la notion de bien commun en prenant au sérieux la diversité idéologique et morale au sein des sociétés plurielles.

procéduralisme d'un John Rawls ou d'un Jürgen Habermas. Il suffit d'indiquer que la pratique discursive, délibérative et active dans l'espace public est adossée à des valeurs, des normes et des intérêts qui sont à la fois objet et appui des discussions publiques, elles-mêmes finalisées par les idées de bien commun et de justice.

En résumé, le lecteur aura vu que le concept d'espace public possède (au moins) deux fonctions: une fonction normative – adossée à une théorie des interactions entre les institutions démocratiques – où sont formulées les finalités de la publicité démocratique; une fonction heuristique qui permet de repérer les instances concrètes – institutions et/ou pratiques – qui offrent un lieu de formation discursive de la volonté politique.

3. Vatican II et les rapports Église/communauté politique

Le concile Vatican II ne thématise pas comme tel l'espace public¹⁰. Pourtant, l'idée d'une intervention croyante dans la chose publique est bien présente dans les documents conciliaires, soit directement comme dans le quatrième chapitre de la seconde partie de la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*), soit de manière oblique dans la Déclaration sur la liberté religieuse (*Dignitatis humanae*). C'est par le biais de la communauté politique que le concile aborde l'engagement des chrétiens (GS 75,5) et de l'Église (GS 76). Le ton utilisé dans l'énonciation pour présenter l'enseignement conciliaire sur l'Église comme «acteur politique» tranche avec l'enseignement magistériel et théologique préconciliaire sur ces questions. Désigner le système politique par l'expression «communauté politique» plutôt que par le terme «État» est déjà révélateur d'un déplacement qui ne se limite pas uniquement au vocabulaire, mais qui touche plus fondamentalement la représentation du rapport dont il est question.

Vatican II instaure une rupture avec ce qui tenait lieu, jusqu'à ce moment, de théorie des rapports Église/État, soit une représentation juridique

¹⁰ James Gerard McEvoy, «Proclamation as Dialogue: Transition in the Church-World Relationship», *Theological Studies*, vol. 70, 2009, p. 886. L'expression n'y est pas employée. Celle qui s'en rapproche le plus est le «domaine public» (GS 71,4), mais elle ne désigne pas l'espace où se forme discursivement la volonté politique.

consacrée dans la discipline du droit public ecclésiastique. On désigne cette rupture comme la sortie de l'ère constantinienne ou l'entrée – même timide – dans le paradigme de l'Église-monde¹¹; comme la sortie du long 19^e siècle en ce qui concerne l'appréciation magistérielle du libéralisme politique¹²; comme le rejet d'une ecclésiologie socio-juridique, abstraite et apologétique¹³; ou, encore, comme la mise en veilleuse du droit public ecclésiastique et du vocabulaire juridique des «sociétés parfaites»¹⁴.

La rupture avec le droit public ecclésiastique s'est produite lors du débat sur le schéma *De ecclesia Christi*. Dans une étude consacrée au neuvième chapitre de ce schéma, R. Minnerath en décrit le contenu comme étant la quintessence du droit public ecclésiastique¹⁵. Les premières formulations de ce droit remontent au 19^e siècle et au conflit entre la hiérarchie catholique et le libéralisme politique des démocraties naissantes. Les principales orientations du droit public ecclésiastique sont à l'effet que l'État doit un culte à Dieu, que la législation doit refléter les normes du droit naturel, et, enfin, que l'État doit défendre le patrimoine religieux du peuple.¹⁶ En réaction à la force abrasive du libéralisme politique sur les privilèges politiques et institutionnels de l'Église catholique, le droit public ecclésiastique et les thèses qui en découlent sont, en principe, incompatibles avec toute dynamique de laïcisation des institutions publiques et de sécularisation de la culture. On croirait, à tort, que la mentalité sous-jacente au droit

¹¹ Karl Rahner, «Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II», *Theological Studies*, vol. 40, n° 4, 1979, p. 716-727.

¹² John O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p. 53-92.

¹³ Angel Antón, «L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir», dans R. Latourelle (dir), *Vatican II. Bilan et perspectives*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1988, p. 411-440.

¹⁴ Roland Minnerath, «Église-État», dans Jean-Yves Lacoste (dir), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 383-385.

¹⁵ Roland Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté religieuse. Du Syllabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne (coll. Le point théologique, 39), 1982, p. 81-119.

¹⁶ Alfredo Ottaviani, «Devoirs de l'État catholique envers la religion», dans *Id.*, *L'Église et l'État*, État du Vatican, Imprimerie polyglotte vaticane, 1963, p. 269-296. Ce texte date de 1953. En 1961, dans une conférence donnée en Espagne, le cardinal Ottaviani pouvait, sans y voir de problèmes, avancer la théorie de la thèse et de l'hypothèse, fer de lance du droit public ecclésiastique, tout en citant du même souffle *Mater et magistra*, cf. *Id.*, «Le civisme chrétien», dans *L'Église et l'État*, p. 308-309. Le concept de société parfaite sera au cœur de l'argumentation de la minorité des Pères conciliaires qui soutiendra le schéma *De ecclesia*, cf. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 156.

public ecclésiastique était résolument antidémocratique. Les condamnations des fascismes (italien et allemand) et du communisme russe par Pie XI, de même que l'ouverture timide de Léon XIII et Pie XII à la démocratie doivent servir de frein à tout jugement intempestif sur le droit public ecclésiastique. Cependant, en matière des relations entre l'Église et l'État, ce droit maintenait encore l'utopie qu'une démocratie pouvait vivre, au mieux, sous le régime de la thèse et, au pire, sous celui de l'hypothèse.

Le rejet du schéma *De ecclesia christi* en décembre 1962 a sonné le glas de la représentation juridique portée par la courte tradition du droit public ecclésiastique. Depuis lors, l'Église se représente ses rapports avec la communauté politique sous les auspices de la liberté religieuse. Je ne fais pas de présentation *in extenso* de cette nouvelle manière de se représenter les rapports entre l'Église et la communauté politique puisque je suppose qu'elle est suffisamment familière aux lecteurs.

Prendre acte de ce changement de représentation m'amène à faire six remarques qui, je pense, seront utiles pour penser la place de l'Église dans l'espace public.

1) L'abandon des catégories et des orientations du droit public ecclésiastique permet une fluidification des rapports entre l'Église et la culture démocratique occidentale. Le texte conciliaire entre résolument et fermement dans la voie d'un rapport à la fois «amical» et critique de la vie de la communauté politique moderne. La logique d'affrontement et d'opposition qui sous-tend le droit public ecclésiastique cède la place à une volonté de «dialogue» et de «communication»¹⁷.

2) L'abandon du vocabulaire et des catégories juridiques du droit public ecclésiastique ne signifie pas pour autant un virage à 180° dans la nouvelle représentation. La fluidification des rapports ne se traduit pas en liquéfaction et en effacement total de l'institution ecclésiale. La représentation conciliaire abandonne certainement le dualisme juridique consacré dans l'expression «rapports Église-État». Mais même sous le régime de la

¹⁷ Le mot «dialogue» est mentionné dans la traduction française officielle, entre autres, aux nn° 21, 25, 28, 40, 43, 55, 68 et 92 de *Gaudium et spes*. Étrangement, le mot n'apparaît pas dans le chapitre sur les relations de l'Église et de la communauté politique... Le mot «communication» est mentionné aux nn° 6, 61 et 78. Selon O'Malley, l'intervention du cardinal Suenens du 4 décembre 1962 fut déterminante pour la mise en route d'une réflexion conciliaire qui aboutira à la promulgation de *Gaudium et spes* trois ans plus tard et au thème central du dialogue, cf. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 158-159.

liberté religieuse, la représentation des rapports entre l'Église et la communauté politique garde l'empreinte d'une dualité, certes moins rigide que le dualisme antérieur. La nouvelle dualité opère tout de même une distinction entre l'Église et la communauté politique. C'est ainsi que R. Minnerath interprète le texte conciliaire. Pour lui, en se présentant comme une «autorité spirituelle»¹⁸, l'Église redit qu'elle «est seule habilitée à prendre en charge et à défendre la dimension “transcendante” de l'humanité»¹⁹. Ce qui porte Minnerath à émettre ce jugement étonnant: «l'autocompréhension [de l'Église à Vatican II, GJ], sous le régime de la liberté religieuse, demeure fondamentalement la même que sous celui des deux “sociétés parfaites”»²⁰. Mais alors, y a-t-il vraiment rupture avec l'ancien régime juridique? Pour employer une métaphore, n'aurait-on fait que nettoyer la façade sans rénover le bâtiment? Est-on encore appuyé sur les mêmes assises intellectuelles que dans la période préconciliaire?

3) On ne saurait en rester à ce constat de rémanence d'une structure de pensée.²¹ Il me semble qu'il faut signaler que la dualité justement repérée par Minnerath n'est pas une simple reproduction du même. En passant du dualisme des sociétés parfaites en régime de droit public ecclésiastique à une dualité autorité spirituelle/ordre temporel sous le régime de la liberté religieuse, le concile opère un recadrage fondamental de l'interprétation du rapport Église/communauté politique. Si, comme le souligne avec justesse Minnerath, la liberté religieuse devient la clé de voûte des rapports entre l'Église et la communauté politique, on ne manquera pas de remarquer que le rapport n'est plus pensé sous les auspices d'une orthodoxie juridique, mais bien sous l'égide d'une orthopraxie religieuse, voire «théologique»²². Je m'explique sur cette distinction entre orthodoxie juridique et orthopraxie religieuse.

¹⁸ Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté*, p. 183. Minnerath reprend l'expression employée par *Dignitatis humanae*, n° 13.

¹⁹ *Ibid.*, p. 185.

²⁰ *Ibid.*, p. 184.

²¹ Je rassure le lecteur, Minnerath voit bien un changement de paradigme à Vatican II. Pour lui, loin d'être cosmétique, le changement à Vatican II s'effectue aussi en profondeur. L'interprétation de Minnerath semble donc être marquée par une ambiguïté résiduelle à propos de l'ampleur du changement opéré par Vatican II sur cette question.

²² Même si le concept conciliaire de liberté sociale et civile en matière religieuse garde une forte connotation juridique, il faut faire remarquer qu'il participe de transformations théologiques importantes qui trouvent un lieu d'expression dans les travaux du Concile, comme le souligne fort bien la première partie de *Gaudium et spes*.

Le cadre juridique du droit public ecclésiastique est une ortho-*doxie*, c'est-à-dire un discours droit, un discours normatif auquel les pratiques doivent se conformer. Le droit public ecclésiastique, abstrait, idéal et forgé «dans la tradition apologétique de la philosophie du droit naturel»²³, entend énoncer les principes de conduite des États catholiques – la thèse – et ce que peut revendiquer l'Église là où elle est minoritaire – l'hypothèse –. C'est le cas classique d'une approche normative descendante ou *top-down*. Dans un tel cas, les pratiques sociales et politiques doivent se soumettre au modèle théorique et aux principes qui le structurent. Le monde vécu est réduit à la matière que la forme théorique devra façonner. L'Église est alors conçue comme dépositaire d'une vérité plus vraie que la vie du monde.

En refusant les termes du dualisme institutionnel porté par le droit public ecclésiastique, l'enseignement conciliaire replace les rapports Église/communauté politique dans un autre cadre interprétatif. L'impératif juridique du respect des droits et de l'honneur de Dieu laisse la place à un idéal pragmatique, soit la création et le maintien du lien social²⁴ dans une société marquée par une légitime pluralité de pensée et d'opinions (GS 73,3 et 74,2). L'épithète «pragmatique» doit être bien comprise pour éviter toute méprise. Par l'utilisation de ce terme, je cherche à rendre la dimension «praxique» du dialogue que prône Vatican II. Le dialogue constitue la pratique droite – l'ortho-*praxie* – qui est à la fois le moyen et le résultat du maintien du lien social.²⁵

En somme, l'orthopraxie qu'est le dialogue est porteuse d'une visée éthique qui dépasse, tout en les honorant, les conceptions positives et négatives qu'on associe habituellement à la liberté religieuse et auxquelles les numéros 2 et 4 de *Dignitatis humanae* font écho. La primauté de la liberté religieuse appelle un respect de la liberté d'expression des croyances (aspect dit positif); elle garantit une liberté contre l'empiètement de l'État ou de tout autre groupe de la société civile dans la vie de la communauté croyante (aspect dit négatif); mais en plus, elle ouvre un espace d'interaction avec les autres groupes, religieux ou non.

²³ *Ibid.*, p. 87.

²⁴ GS 21,6; 28,2-3; 42,4; 43,3; 68,3; 92.

²⁵ On comprendra que la signification de l'épithète «pragmatique» n'a rien à voir avec la rationalité instrumentale-stratégique ou avec une forme cynique de *realpolitik*.

4) Un enjeu corollaire au passage de l'orthodoxie juridique à l'orthopraxie religieuse est celui du rapport à la vérité. Le droit public ecclésiastique se présentait comme la garantie du maintien des droits de la vérité, de l'orthodoxie, de Dieu.²⁶ La citation suivante, du cardinal Ottaviani est représentative de cette auto-compréhension associée au droit public ecclésiastique: «la vérité seule a des droits, alors que l'erreur n'en a aucun (...) [L]es droits en question sont subjectés [*sic*] excellemment dans les individus qui se trouvent en possession de la vérité et que les individus, au titre de leur erreur, ne peuvent pas exiger des droits égaux. Or (...) le premier sujet de ces droits est précisément Dieu lui-même; d'où il suit que ceux-là seulement sont dans le vrai droit qui obéissent à ses commandements et sont dans sa vérité et dans sa justice»²⁷. Une telle affirmation ne se comprend plus dès lors qu'entre en jeu le régime de la liberté religieuse, bien sûr, mais aussi et surtout une nouvelle compréhension de la Révélation. En effet, le rapport à la vérité se transforme donc sous le régime de la liberté religieuse, lequel s'appuie sur le dialogue. On peut dire en somme qu'on entre dans un régime de vérité pratique qui, loin d'être un affaiblissement, constitue un ré-ancrage de la notion de vérité en matière morale. De plus, ce ré-ancrage de la vérité est en consonance avec une des idées maîtresses du concile, soit le déplacement du concept de Révélation, un déplacement qui délaisse l'idée de la Révélation d'un ensemble de vérités en faveur de celle d'une autocommunication de Dieu, «en personne» (Dei verbum, 2). La Révélation elle-même, sans complètement évacuer un «contenu cognitif» (DV 6), est un concept transposé dans l'ordre d'un faire, un faire intimement lié à la personne même de Dieu.

5) Une autre remarque porte sur la nature du recadrage institutionnel et politique qui accompagne le déplacement de la normativité juridique orthodoxe vers la normativité éthique pragmatique que je viens de décrire. Selon la représentation pré-conciliaire, le dualisme des sociétés parfaites postulait la juxtaposition de l'Église et de l'État, mais qui n'empêchait pas de souhaiter une collaboration sur les matières dites mixtes²⁸. Il n'est pas

²⁶ Un exemple éloquent de cette trilogie des droits dans le droit public ecclésiastique est à trouver dans le texte du cardinal Ottaviani, déjà cité en note 16, en particulier dans la section intitulée «Les droits de la vérité», pp. 283-287.

²⁷ *Ibid.*, p. 286-287.

²⁸ Minnerath, «Église-État», p. 384.

anodin de remarquer que la forme *typique* de régulation de la collaboration est associée à un document «diplomatique», soit le concordat²⁹. Les relations entre les sociétés parfaites s'expriment le mieux en prenant comme modèle les relations entre pays indépendants³⁰. En revanche, sous le régime de la liberté religieuse, émerge un autre modèle qui ne s'exprime pas d'abord dans un cadre juridique. C'est celui du dialogue au sein même de l'entité politique. Ce nouveau modèle semble faire de l'Église un partenaire au sein de la communauté politique de discussion et de délibération. De plus, suivant l'impulsion de l'enseignement social de l'Église, les enjeux qui seront objet du «dialogue» débordent ceux des affaires mixtes, comme le montre bien les thèmes abordés dans la seconde partie de *Gaudium et spes*. En somme, on est passé d'un modèle d'Église puissance étrangère à une «Église citoyenne»³¹.

6) J'en viens à une dernière remarque d'ordre critique. Le concile mobilise les concepts de dialogue et de communication mais sans évoquer une caractéristique cruciale de l'espace public en démocratie. La dimension intrinsèquement conflictuelle du débat public en démocratie³² n'est pas thématifiée dans les passages de *Gaudium et spes* sur le dialogue³³. Qu'en est-il de la reconnaissance de la dimension agonistique de la discussion en démocratie? du conflit civilisé? du débat? d'un espace de discordance, voire d'affrontement, de lutte dans la recherche de la justice dans l'organisation de la société? L'énonciation conciliaire n'aborde pas cette dimension cruciale du politique. Ce silence est certainement lié au choix, cohérent avec la démarche conciliaire d'ensemble, de ne pas reconduire la stratégie

²⁹ De fait, le concordat est la forme de contrat qui traduit politiquement le régime juridique de la thèse en droit public ecclésiastique.

³⁰ L'interprétation «diplomatique» du traité concordataire naît dès le pontificat de Pie IX et se renforce au début du 20^e siècle, cf. Roland Minnerath, *L'Église et les États concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 29-31. Minnerath commentera ainsi: «La doctrine des deux sociétés parfaites, juridiquement égales et autonomes, chacune dans sa propre sphère, n'a pu que favoriser la thèse selon laquelle le concordat est un traité bilatéral conclu entre deux sujets paritaires», *Ibid.*, p. 30, n. 4.

³¹ Gilles Routhier, *Penser l'avenir de l'Église*, Montréal, Fides, 2008, p. 139-145.

³² Guy Jobin, «À la recherche du don perdu... Plaidoyer pour un ethos de la présence publique des communautés croyantes dans une société plurielle», in Richard J., Dumais M., *Église et communauté*, Montréal, Fides, (coll. Héritage et projet, 73), 2007, p. 235-261.

³³ Sauf au n° 68,3 où il est question de la grève légitime. Par ailleurs, dans *Ecclesiam suam*, quand Paul VI énumère les quatre caractéristiques du dialogue, outre la clarté, la confiance et la prudence, c'est la douceur qui est mise de l'avant.

d'affrontement qui a eu cours pendant près de cent-cinquante ans avec le libéralisme politique.

Si je souligne ce silence conciliaire, c'est pour faire quelques considérations sur l'*ethos* de la discussion démocratique. Le dialogue n'exige pas une nécessaire et inhérente harmonie entre les parties; on peut dialoguer sans être d'accord. L'*ethos* démocratique ne garantit guère plus une intercompréhension assurée entre les protagonistes. On peut dialoguer sans présumer qu'il faille nécessairement un accord. Évidemment, les interlocuteurs doivent entrer de bonne foi dans un processus de dialogue. Mais lorsqu'il y a désaccord profond avec les orientations de l'action collective, la poursuite du dialogue souligne l'importance de maintenir le lien avec les autres groupes sociaux. Une stratégie de repli ou d'affrontement brutal serait contradictoire avec cet «impératif» du dialogue en société démocratique.

Or à ce chapitre de l'énonciation et du style d'intervention dans les affaires publiques, le concile a aussi fait preuve d'innovation. C'est ce que nous verrons dans la prochaine section de l'article.

4. Déplacements de la parole ecclésiale

L'énonciation conciliaire a opté en effet pour un changement de registre, laissant de côté autant l'anathème des conciles modernes – Trente et Vatican I – que les revendications soutenues par le droit public ecclésiastique où l'on jouait de l'argument de la thèse et de l'hypothèse. À la majorité, les pères conciliaires ont sciemment laissé de côté la situation de parole du procès où l'on condamnait le libéralisme politique. Ce sont d'autres situations de parole qui ont orienté l'énonciation conciliaire. En lieu et place d'une parole de condamnation, ce sont les registres rhétoriques délibératif, par l'exhortation, et démonstratif, par la louange, qui marquent l'énonciation conciliaire³⁴. Un tel changement de registre est significatif. Je ferai deux remarques à cet effet.

1) La mobilisation du registre de l'exhortation manifeste la volonté de l'Église d'entrer dans les débats sociaux, et de le faire de manière pleine et

³⁴ John W. O'Malley, «Vatican II: Did Anything Happen?», *Theological Studies*, vol. 67, 2006, p. 3-33; John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

entière. Et parfois même de prendre l'initiative. Je prends comme exemple la prise de parole de l'épiscopat canadien sur les effets néfastes de la crise économique de 1983 pour les travailleurs et les chômeurs du pays. Le discours critique des évêques canadiens leur a valu un appui populaire et, en même temps, des remontrances de la part des élites politiques et économiques. Un autre exemple est celui de la prise de position de l'épiscopat états-unien sur la course aux armements nucléaires et sur le projet de bouclier anti-missiles du président Reagan. Il s'agit là d'exemples d'interventions sans anathèmes et qui concernent des affaires ne relevant pas des traditionnelles affaires mixtes. Pourtant, ces interventions sont critiques et dénoncent l'action politique des États. Malgré cela, il n'y a pas de condamnation et les évêques n'y défendent pas les prérogatives de l'Église catholique, sauf celle de pouvoir de pouvoir s'exprimer sur ces questions. Ceci m'amène à ma seconde remarque.

2) Le changement de situation de parole est tangible dans le ton des interventions, mais il suppose aussi un changement de «lieu de parole». L'intervention dans l'espace public parvient d'«en bas», de la base, prenant le parti des pauvres et des perdants de la logique de marché dans les questions économiques; des citoyens inquiets pour l'avenir de la planète dans les questions de politique internationale. Cette posture de défense des intérêts des petits, des sans-pouvoir n'est plus la même que celle des gardiens de l'orthodoxie cherchant à préserver les privilèges politiques de l'Église, à défendre les droits de la vérité ou à respecter l'honneur dû à Dieu. On a souligné, et à bon droit me semble-t-il, le style prophétique de telles exhortations qui émanent d'un lieu où la recherche de pouvoir est exclue et où les orateurs n'ont rien à gagner sinon qu'à vouloir contribuer au bien commun.

Ayant fait ces quelques constats sur le changement de style d'intervention publique magistérielle depuis Vatican II, un changement tributaire de la représentation des rapports Église-communauté politique, je voudrais terminer cette communication en identifiant quelques défis contemporains pour l'intervention de l'Église dans l'espace public.

5. Quelques défis contemporains

La représentation du rapport Église/communauté politique qui se dégage de l'enseignement conciliaire est un idéal. Tout comme l'énonciation qui la porte, cette proposition conciliaire doit être interprétée comme une exhortation. Pour être pleinement opérationnel, cet idéal suppose les conditions d'une «société bien ordonnée» – j'emprunte le concept à John Rawls – c'est-à-dire une société où, premièrement, «chacun accepte et sait que les autres acceptent les mêmes principes de la justice – ou du dialogue, en l'occurrence – et où, deuxièmement, les institutions de base de la société satisfont, en général, et sont reconnues comme satisfaisant ces principes»³⁵. Autrement dit, la posture dialogale promue par le concile postule un certain degré d'achèvement de l'ethos démocratique libéral et une percolation des attitudes liées à cet ethos dans les institutions du bien vivre ensemble. C'est, bien évidemment, une situation idéale qui ne se rencontre nulle part. Mais il est clair que l'énonciation conciliaire – par son contenu propositionnel et les genres rhétoriques qu'elle mobilise – convient mieux à la relative stabilité des institutions des pays ayant une longue tradition démocratique.

Ce constant d'idéalité qui sous-tend l'énonciation conciliaire sur le rapport Église/communauté politique fait poser deux questions sur le rôle de l'Église dans les situations concrètes qui suivent.

Le premier défi advient lorsque l'Église est insérée dans une communauté politique – ou une société – en voie d'être «bien ordonnée», au sens rawlsien, dans les communautés politiques sur la voie de la démocratisation. Qu'en est-il des pays où la démocratie est émergente? où les conditions d'une société bien ordonnée ne sont pas encore envisageables? dans les pays où la guerre civile fait rage? dans les pays où la liberté religieuse est mise à mal, soit frontalement et brutalement – comme lorsque l'on tue des citoyens à cause de leur religion ou que l'on restreint leurs libertés –, soit obliquement, mais néanmoins effectivement, par l'interdiction du port de signes religieux ostentatoires dans l'espace public, voire dans l'espace commun? Quel rôle l'Église – hiérarchie et communautés ecclésiales – peut-elle y jouer? Il me semble que le cheminement vers une société bien ordonnée

³⁵ John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1997, p. 31.

nécessite autant la dénonciation du non-respect des droits des citoyens que l'accompagnement prudent des instances politiques. Il nécessite aussi la participation aux institutions du bien-vivre-ensemble dans le respect d'une séparation des rôles ecclésiastiques et politiques. Enfin, le tableau ne serait pas complet sans un effort de dialogue avec les autres groupes religieux qui veulent contribuer à l'avènement d'une société bien ordonnée.

Le second défi est celui qui se pose dans les pays vivant une importante sécularisation. S'il est une leçon à retenir de l'histoire occidentale des rapports entre la démocratie libérale et l'Église catholique, c'est qu'en définitive cette dernière expérimente un double affaiblissement. Il y a d'abord affaiblissement de l'emprise sociale et culturelle de l'Église sur la société et les institutions de la coopération sociale. Que cette déprise du pouvoir soit subie (comme pour la loi de séparation de 1905 en France) ou consentie (comme dans le cas de la Révolution tranquille qui, au Québec, s'est amorcée vers 1960), l'Église vit une perte de pouvoir dans la société. Le second affaiblissement est relatif à la vie interne de l'Église et concomitant au premier affaiblissement. Il apparaît clairement que les apprentissages des mécanismes et de l'ethos de la vie démocratique par les citoyens sont transposés vers la vie de l'Église. Par-delà les vicissitudes et les aléas propres aux Églises locales ou régionales, les Églises d'Occident attestent d'une remise en cause interne de l'autoritarisme et du cléricisme, pour ne nommer que ces deux manifestations du pouvoir dans les relations intra-ecclésiastiques.

Ce que d'aucuns qualifient de transformation ecclésiale salutaire, d'autres y voient plutôt une menace et adoptent des comportements qui cherchent à contrer cette perte. Ainsi, je constate dans plusieurs pays occidentaux – y compris le mien – que certains croyants – laïcs et clercs – succombent à la tentation du repli identitaire. L'action dans l'espace public est alors orientée non pas vers la recherche du bien commun, mais plutôt vers le renforcement de l'identité du groupe ou la revendication de privilèges qui débordent le cadre posé par le respect de la liberté sociale et civile en matière religieuse. Quand le repli ou la sauvegarde identitaires se font au détriment d'une bonne intelligence des rapports Église/communauté politique dont la finalité est la promotion et la préservation du bien commun, peut-on encore parler d'une ouverture au dialogue? Quand la prise de parole s'effectue non pour exhorter les pouvoirs publics à agir, mais bien pour renforcer l'identité du groupe, on peut certainement parler d'un

détournement de la parole dans l'espace public au profit d'un gain, politique et/ou symbolique, identitaire, que ce soit au plan ecclésial national, régional ou magistériel.

Évoquer ces défis, ce n'est pas remettre en cause l'apport majeur du concile Vatican II sur les rapports de l'Église à la communauté politique. La posture conciliaire d'engagement dans la vie des communautés politiques démocratiques ne peut plus se faire de manière triomphaliste. Le passage du régime de droit public ecclésiastique à celui de la liberté religieuse suppose une ecclésiologie où il y a reconnaissance de la fragilité, de la vulnérabilité, voire du statut provisoire de toute institution, y compris des institutions ecclésiales. Un tel passage doit aussi donner à penser sur la manière d'être prophète dans une communauté politique en voie de démocratisation. La légitime dénonciation des injustices, le service des pauvres, même la suppléance peut et doit éviter la tentation du messianisme. L'expérience douloureuse de pays où les dictateurs se succèdent comme autant de sauveurs doit rendre alerte et attentif à la tentation de manipuler prophétisme, messianisme et pouvoir politique. Dans le cas du repli identitaire ecclésial ou dans celui de la participation à la mise en route de la démocratie, les dérapages se font toujours au détriment du bien commun, seule source et seul horizon de légitimité pour l'engagement de l'Église et des croyants dans l'espace public.