ISSN 0024 · 7359

lumière & vie

le racisme, une hérésie

181

pierre-marie beaude
henri bourgeois
bui dang ha doan
bruno chenu
gilles couvreur
rob van drimmelen
bruno-marie duffé
keith jenkins
jean-louis schlegel

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

COMITÉ D'ÉLABORATION : Monique ABADIE, André BARRAL-BARON, Jacques-Yves BELLAY, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Bruno CHENU, Hugues COUSIN, Jean DELARRA, Michel DEMAISON, François DOUCHIN, Christian DUFOUR, François FOURNIER, François GENUYT, Pierre GIBERT, Emile GRANGER, François MARTIN, Luc MOREAU, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Gabriele NOLTE, Jean-Jacques PÉRENNÈS, Réginald RINGENBACH, Marie-Paul SAULOU, Donna SINGLES, Cécile TURIOT, François VOUGA, Guy WAGNER.

Président du comité d'élaboration : François GENUYT

COMITÉ DE RÉDACTION : Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, François MARTIN, Luc MOREAU, Louis PANIER, Réginald RINGENBACH.

Direction : Michel DEMAISON

Secrétariat de rédaction : Réginald RINGENBACH

Administration : Gabriele NOLTE

Secrétariat administratif : Marie-Paul SAULOU

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1987

181 Le racisme, une hérésie
182 La mission des laïcs
183 Le Sermon sur la montagne
184 L'individualisme : décadence ou ressourcement
185 Le péché à la lumière de la rédemption

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. 78-42-66-83

lumière & vie

tome XXXVI mars 1987 n° 181

sommaire

le racisme, une hérésie

éditorial — ... mais une hérésie qui tue — 2

bui dang ha doan — l'homme errant
évolution des migrations internationales — 5

bruno-marie duffé — du rapport économique à la considération de l'autre — 14

jean-louis schlegel — immigration, morale et politique — 19

keith jenkins — pas de place pour le racisme ?
la situation en grande-bretagne et la réponse des églises — 37

rob van drimmelen — le racisme, menace pour l'unité de l'humanité et pour l'unité de l'église — 48

gilles couvreur — une église au risque de la rencontre avec les immigrés maghrébins — 59

bruno chenu — l'apartheid comme théologie chrétienne — 71

pierre-marie beaude — le peuple élu et les autres
selon le judaïsme et le christianisme — 85

henri bourgeois — du racisme à la théologie — 102

...mais une hérésie qui tue

Dans ses manifestations contemporaines, le racisme se greffe sur de vastes mouvements migratoires qui ont obligé et obligeront encore des populations d'origines différentes à vivre dans une même société ; il est porté par les structures économiques et sociales qui régissent les pays industrialisés et leurs rapports avec le tiers monde ; il est atténué ou amplifié selon les choix politiques et législatifs des Etats, parfois selon les positions prises par les religions. Ces convictions expliquent la démarche ici adoptée : privilégier les effets à long terme de la démographie et replacer le problème éthique dans le cadre socio-politique de l'immigration ; relater des réactions d'Eglises face au racisme évident ou larvé qui existe en elles et dans la société et signaler quelques-uns des risques qu'elles doivent prendre pour le réduire ; enfin, d'un point de vue théologique, détecter les lignes d'infiltration de ferments racistes dans le système chrétien, ainsi que les ressources pour leur résister et les combattre.

La dénonciation et la lutte ne sont pas crédibles et efficaces si elles s'en tiennent à la répétition indignée et volontariste que le racisme est un mal. En ce cas, le discours simplificateur ne fait que renforcer les certitudes des adversaires. Ce mal est complexe, il exige un effort d'analyse rigoureux qui sera à reprendre sans cesse en fonction de l'évolution des données historiques. Peut-être rendrait-on quelque peu justice à cette complexité en indiquant trois niveaux d'interprétation, à titre de guide de lecture, à partir des notions de maladie, de tentation et d'hérésie.

De la maladie, le racisme a plusieurs traits : l'importance du milieu et des prédispositions personnelles, l'incubation silencieuse et le facteur déclenchant, la rapidité de la contagion et la gravité des effets, pour ne rien dire de la difficulté et de la durée du traitement. Si la comparaison trouve vite sa limite puisque, contrairement à la maladie, le racisme vise et lèse autrui, qui est sa vraie victime, elle a l'avantage d'éviter une moralisation immédiate du phénomène et d'insister sur ses conditionnements quasi organiques,

instinctifs, et sur ses modalités épidémiques, par où s'expliquent sa violence, sa diffusion, ses résurgences inattendues. Se nourrissant de la faiblesse et de la peur de ceux qui sentent leur identité menacée par l'étranger, les réactions de type raciste ne sont pourtant pas à court de « bonnes raisons ». Pour défendre leur sol et leur soi, elles savent même en rajouter en matière de respect de la différence. Mais avec la mauvaise foi, on est déjà sur un registre qui cerne la question de plus près, celui de la tentation.

Elle se cache souvent derrière des arguments économiques et culturels (lesquels méritent examen sérieux, contrairement aux prétendus fondements biologiques des races), mais elle avance aussi à découvert, se rangeant du côté du raisonnable, de l'objectivité, en un mot, du réalisme : c'est la vieille tentation qui refuse que l'autre soit radicalement semblable et différent à la fois, qui renonce à ce que l'humanité puisse advenir un jour entre tous les hommes. Considérer le racisme comme une pente inscrite en toute relation humaine, avant de le figer dans sa nature de mal, oblige à ne pas le repérer seulement en ses œuvres sanglantes et à ne pas s'en absoudre trop vite, alors que la haine et le mépris sont déjà meurtriers. Pour autant, le jugement éthique ne doit pas se laisser prendre aux jeux incertains de la mauvaise conscience ; en proposant comme règle le respect de la personne en tous et en chacun, il offre un champ d'exercice concret à la raison et à l'action politiques, comme à toutes les institutions qui acceptent de s'ouvrir à l'exigence d'universalité des droits de l'homme. La tentation du racisme, sous prétexte de préserver l'identité, fait une sélection qui blesse les personnes, de part et d'autre. Ce choix qui exclut est une hérésie en acte.

Les chrétiens qui le font tiennent une position hérétique au sens où, se trompant sur l'image de Dieu en l'homme, ils font erreur sur Dieu lui-même. S'il est instructif de voir comment certains d'entre eux en viennent à justifier théologiquement une ségré-

gation raciale, il serait léger d'oublier les formes innombrables d'exclusions, de cloisonnements et d'asservissements dont tant d'autres sont responsables, à tous les niveaux. Faut-il s'étonner que cette perversion de la foi ait été l'une des plus tranquillement assumées et des plus tenaces ? Non, s'il est vrai qu'elle a partie liée avec ce qui, dans le racisme, est de l'ordre de la maladie qui touche les profondeurs les plus difficiles à convertir ; non, s'il est vrai que la pierre d'achoppement par excellence du christianisme est la mise en œuvre du second commandement comme vérité du premier. Oui, s'il est vrai que le racisme est l'une des rares hérésies pratiques contemporaines dont les conséquences soient meurtrières. Il se dresse comme un signe tragique au milieu de nous pour nous rappeler que le chemin est long qui relie la vraie connaissance de Dieu et la vraie connaissance de l'homme.

ont collaboré à ce numéro

Pierre-Marie BEAUDE, exégète, Université de Metz

Henri BOURGEOIS, professeur à la Faculté de théologie de Lyon

BUI DANG HA DOAN, directeur des affaires scientifiques, Comité international de coopération dans les recherches nationales en démographie, Paris

Bruno CHENU, assomptioniste, enseignant à la Faculté de théologie de Lyon et directeur littéraire aux Editions du Centurion, Lyon

Gilles COUVREUR, prêtre de la Mission de France, curé à Vénissieux

Rob VAN DRIMMELEN, responsable du département «Affaires socio-économiques» dans la Commission de la participation des Eglises au développement, Conseil Œcuménique des Eglises, Genève

Bruno-Marie DUFFÉ, enseignant de morale fondamentale à la Faculté de théologie de Lyon

Keith JENKINS, secrétaire exécutif de « Community & Race Relations Unit », Conseil britannique des Eglises, Londres

Jean-Louis SCHLEGEL, sociologue, conseiller littéraire aux Editions du Seuil, Paris

l'homme errant

évolution des migrations internationales

Depuis toujours, les migrations de population ont été les principales occasions des réactions xénophobes. Il faut donc commencer par prendre la mesure de ce phénomène à l'échelle de la planète. Le siècle qui précède la deuxième Guerre mondiale a surtout été marqué par des flux migratoires qui provenaient d'Europe et avaient pour destination les autres continents, en particulier l'Amérique du Nord et l'Océanie. Si, après 1945, on assiste à la reprise de ces courants qui ne se tarissent qu'au début des années 1960, on retiendra surtout que la guerre a provoqué des bouleversements considérables et des déplacements de population de grande ampleur sur les cinq continents. L'Europe elle-même devient importatrice de main-d'œuvre étrangère à partir de 1958. Depuis la crise de 1973, une grande diversité règne sur la scène migratoire du monde. L'un après l'autre, les pays industriels adoptent la politique de la « porte fermée » ; des pôles nouveaux d'attraction apparaissent, principalement au Moyen Orient. Les courants de migration clandestine s'amplifient tandis que, de par le monde, plus de 11 millions de réfugiés se retrouvent sous la tente. L'histoire montre que, selon la conjoncture économique du pays de destination, les travailleurs étrangers sont tantôt accueillis, tantôt repoussés et suspectés. Certains réussissent à s'intégrer dans leur nouvelle patrie ; d'autres, plus nombreux, viennent grossir les rangs de la main-d'œuvre exploitée.

L'homme est par nature sédentaire. L'archétype de l'être aventurier qui court les mers et les continents pour chercher gloire et fortune ne s'applique en réalité qu'à un nombre infime d'individus dans chaque société. En général, on s'enracine là où on est né, ou plutôt là où on a grandi. Les relations entretenues avec la parenté, les amis, les voisins, sont autant de liens qui vous sécurisent et vous « établissent ». Néanmoins, le cours des événements n'en décide pas toujours ainsi. Les guerres, les persécutions et oppressions, l'impossibilité de nourrir les siens, la misère, la famine, ont dans l'histoire amené plus d'un à partir au loin à la recherche de ce brin de bonheur et de bien-être auquel aspire l'être humain.

Parfois, un départ en masse (« déportation », « déplacement de populations », « transplantation ») est décrété par le pouvoir ; il ne s'agit plus alors de la quête du bonheur, mais du simple choix entre « partir ou mourir ». Du fait de toutes ces causes, les migrations entre les nations ou entre les continents ont toujours revêtu une certaine importance numérique. Mais les directions qu'elles suivent et l'ampleur qui est la leur changent constamment dans l'espace et le temps. Pour avoir un élément de comparaison avec ce qui suit, on rappellera que la France compte 55 millions d'habitants en 1985.

après les guerres napoléoniennes, l'europe essaimait dans le monde

Entre 1820 et 1940, le nombre des Européens partis s'établir aux Etats-Unis s'élevait à 32,6 millions, soit l'équivalent de la population de la France à l'avènement de Louis-Philippe, en 1830. Au début, l'exode était composé majoritairement d'Européens du Nord et de l'Ouest, mais dès la fin du XIXe siècle, les pays de l'Europe du Sud, surtout l'Italie et la Grèce, devenaient prédominants. Les Etats-Unis n'étaient pas la destination unique de ces Européens. Jusqu'à la veille de la seconde Guerre mondiale, environ 6,6 millions d'immigrants sont arrivés en Argentine, 4,7 millions au Brésil, et pas moins de 2,3 millions ont débarqué en Australie et Nouvelle Zélande.

Les causes de l'exode étaient diverses, mais elles s'avéraient toutes sous-jacentes à la pression démo-économique. En Allemagne, en Autriche, en Norvège, la réduction de la superficie des exploitations agricoles par le jeu des successions (et de l'augmentation du nombre d'enfants survivants) plongeait les fermiers et leur famille dans la misère. En Angleterre, c'était l'augmentation de la productivité agricole et le regroupement des petites exploitations qui privaient de moyen de subsistance plus d'un agriculteur. Quant à l'Irlande, on connaît l'histoire de sa récolte catastrophique de pommes de terre de 1847, point culminant d'une longue tragédie.

Les Européens n'ont pas été les seuls à chercher les terres promises. A la veille de la seconde Guerre mondiale, on estimait qu'entre 10 et 20 millions d'Asiatiques résidaient dans un autre pays d'Asie que leur contrée d'origine. La plupart étaient Chinois, mais les Indiens étaient en nombre non négligeable. Par ailleurs, dès le milieu du XIXe siècle jusqu'à la veille de la première Guerre mondiale, à la faveur de la colonisation britannique, des flux migratoires importants

se sont déployés entre le sous-continent indien et certains territoires de l'Afrique orientale, de l'Afrique australe, l'île Maurice, etc.

Les exactions et les expulsions que les autorités de l'Ouganda ont exercées il y a quelques années à l'encontre de la communauté indienne établie dans ce pays témoignent de l'importance de ce courant migratoire, de sa réussite économique, tout autant que de son échec au plan de l'intégration politique et ethnique. Loin de l'Afrique orientale, mais au même titre, la Mandchourie a été tout le long du XIXe siècle une terre d'immigration.

Tous ces courants migratoires allaient être bouleversés par la grande crise de 1929 et, plus encore, par la seconde Guerre mondiale.

en 1945, un monde nouveau est né dans les larmes de l'arrachement

La guerre de 1939-1945 et les décisions politiques prises immédiatement après ont induit des mouvements de population probablement sans précédent par leur ampleur. En Europe, on chiffre à des dizaines de millions le nombre de personnes chassées de leur domicile et qualifiées, par euphémisme, de « déplacées ». En septembre 1950, l'Allemagne Fédérale comptait plus de 9 millions de réfugiés allemands sur une population totale qui ne dépassait pas 48 millions. Par suite de modifications de frontières, 50 000 Lithuaniens, 30 000 Biélorussiens et 420 000 Ukrainiens ont été déplacés hors des frontières du nouvel Etat polonais en 1945 et 1946. Durant la même période, un million et demi de Polonais et de Juifs y ont été conduits. Ces flux forcés ne sont qu'un exemple parmi d'autres.

De 1947 à 1951, en quatre ans et demi, l'Organisation internationale des réfugiés a réinstallé plus d'un million de personnes « déplacées », principalement en Amérique du Nord et en Océanie, mais aussi en divers pays d'Europe.

Hors d'Europe, la fin de la guerre a aussi été marquée par des déplacements massifs de population. Le partage de la Palestine en 1947 a amené 750.000 Arabes (sur 860.000) à quitter le territoire devenu l'Etat d'Israël pour se réfugier ailleurs, principalement en Jordanie et dans la bande de Gaza. Entre 1946 et 1950, plus de 5 millions de Japonais, civils et militaires, ont été rapatriés dans leur pays d'origine ; durant la même période, environ 1,2 million d'étrangers quittaient le Japon. Le partage du sous-continent indien en 1947 a provoqué l'afflux de 7,2 millions de réfugiés de confession

musulmane au Pakistan pendant qu'en nombre équivalent, les personnes de confession hindoue arrivaient, démunies, sur le territoire de l'Union indienne.

La fin de la guerre et ses difficultés forcèrent beaucoup d'Européens à s'expatrier outre-mer. De 1946 à 1964, on peut estimer ce flux d'émigration à 600 000 personnes par an (soit un peu plus que la population de la ville de Lyon en 1962).

Durant la même période, 2,6 millions de personnes quittaient le Royaume-Uni pour aller s'établir à l'étranger, principalement en Amérique du Nord et en Océanie, tandis que le royaume recevait 1,2 millions d'immigrants venant pour la plupart du Commonwealth. Toujours de 1946 à 1964, l'émigration était le fait de 1,8 million d'Italiens, de 1,7 million d'Allemands de l'Ouest, de 800 000 Espagnols, etc. Pendant cette période de 18 ans, les Etats-Unis accueillaient 4,7 millions d'immigrants (dont 2,4 millions venus d'Europe), le Canada en recevait 2,3 millions, l'Australie, plus de 2 millions. Mais on perçoit déjà que les tendances se renversent...

dès 1958, l'europe est devenue terre d'immigration

En effet, à partir de cette date, les courants d'immigration en Europe dépassaient en ampleur les flux d'émigration d'Européens. Dans l'euphorie de la croissance économique retrouvée, cet événement historique est passé inaperçu. En France, la guerre d'Algérie retenait toute l'attention et toutes les énergies.

A partir de 1960, le retournement de la situation migratoire affecte successivement la plupart des pays d'Europe occidentale. Le processus est multiforme. Tantôt il s'agit principalement d'un fort courant de « migration de retour » d'anciens émigrés, induit par la croissance économique du pays d'origine ; tantôt le même courant est suscité par la décolonisation et les diverses formes de « rapatriement » ; tantôt il s'agit d'une importation massive de main-d'œuvre étrangère pour faire face aux besoins pressants d'un marché du travail en plein développement. Dans un grand nombre de pays industriels, cette troisième composante fut la plus importante durant la décennie 1960-1970.

L'arrivée de la main-d'œuvre étrangère était souhaitée et favorisée, car un nombre grandissant d'emplois pénibles était délaissé par la population locale chez qui la croissance économique créait des aspirations nouvelles. Par ailleurs, l'immigration permettait de con-

tenir la hausse des salaires, en diminuant les tensions sur le marché du travail. En Allemagne Fédérale, la population étrangère résidente comptait près de 3 millions de personnes en 1970, alors qu'elle ne dépassait pas 600 000 personnes vingt ans avant. En France, les étrangers résidents étaient moins de 1,8 million en 1950 et plus de 2,6 millions en 1970. En Belgique, l'effectif des étrangers doublait en deux décennies : 368 000 en 1950 et 696 000 en 1970. Comme la population locale ne connaissait pas le même rythme de croissance, la proportion des étrangers accusait une hausse. En vingt ans, elle passait de 1,1 % à 4,9 % en Allemagne Fédérale ; en France, les étrangers constituaient 4,1 % de l'ensemble de la population en 1950 et 5,3 % en 1970 ; en Belgique, on passait de 4,3 % à 7,2 %.

L'afflux des travailleurs étrangers concernait aussi bien les citoyens du Tiers monde que les Européens. Ces derniers arrivaient principalement des pays méditerranéens ; en effet, à la faveur de la formidable croissance économique de l'époque, non seulement l'Europe était devenue importatrice de main-d'œuvre, mais elle intensifiait en outre les échanges migratoires à l'intérieur de ses propres frontières. En France, c'était le temps, qui n'est pas entièrement révolu aujourd'hui, de l'éboueur noir et de la femme de ménage espagnole.

après 1973, les pays industriels ferment leurs portes et les migrations clandestines s'amplifient

A partir de 1973, année de la première crise pétrolière, et plus encore de 1979, qui fut le théâtre du deuxième choc, l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord changèrent leur politique à l'égard de l'immigration. Les travailleurs étrangers ne sont plus accueillis à bras ouverts, mais suspectés, voire refoulés. L'apparition du chômage sur une grande échelle, les difficultés financières qui en découlent pour tout système national de protection sociale, le racisme qui réapparaît à chaque période de récession, l'arrivée à l'adolescence ou à l'âge adulte de la « seconde génération » des travailleurs immigrés qui souvent pose problème, amènent la plupart des gouvernements à adopter, à divers degrés, la politique de la « porte fermée ». L'accent est désormais mis sur l'intégration dans la culture nationale de la population immigrée déjà sur place ; en même temps, tous les efforts sont déployés pour trier ou empêcher les nouvelles arrivées. Certains pays n'hésitent pas à appliquer les mesures de renvoi, surtout à l'égard de la main-d'œuvre saisonnière.

Ces efforts ne sont pas tous couronnés de succès. L'attirance des habitants du Tiers monde pour les pays industriels devient telle que des courants de migration clandestine se forment et se développent avec une force considérable. Même des pays qui sont traditionnellement des lieux d'émigration, comme l'Italie, la Grèce, l'Espagne, voient converger vers eux des flux d'immigration non négligeables. Mais le cas le plus notable est celui des Etats-Unis où l'on estime que la population étrangère clandestine compte entre 3 et 5 millions d'âmes, sinon plus. Certes, l'immigration clandestine existe depuis des décennies, mais l'arrêt ou la forte réduction des courants « légaux » en élargit l'ampleur de manière spectaculaire.

Comme tout courant humain, les migrations clandestines sont la conséquence à la fois des facteurs de refoulement propres aux pays d'origine et des causes d'attraction en provenance des pays de destination. Les causes de refoulement sont bien connues : misère, famine, guerres, troubles sociaux, persécutions politiques, etc. Quant aux causes d'attraction, elles sont évidemment à l'opposé des précédentes. On devrait cependant noter, en ce qui concerne les immigrés clandestins, que les employeurs en quête de travailleurs à bas salaire ou payés « au noir », jouent un rôle déterminant. La puissance de l'organisation de ces « négriers des temps modernes » rend la lutte contre l'immigration clandestine extrêmement ardue.

La plupart des pays industriels doivent aujourd'hui faire face à cette cause d'attraction, ainsi qu'en témoignent les travaux du séminaire sur les « migrants sans documents », organisé à Genève en avril 1983 par le Comité intergouvernemental des migrations. En 1986, le Congrès des Etats-Unis a voté une réforme radicale de la législation d'immigration qui prévoit, entre autres, et pour la première fois, des punitions pour les employeurs de main-d'œuvre étrangère clandestine. L'histoire dira si ce pays a réussi en son dessein.

des pôles d'attraction se sont formés en dehors de la zone europe-amérique du nord

L'une des caractéristiques des deux dernières décennies est la grande diversification des courants migratoires. Aux pôles traditionnels que sont l'Europe occidentale, l'Amérique du Nord et l'Océanie se sont adjointes d'autres zones d'attraction. Le Moyen Orient vient ici en tête. L'importation de main-d'œuvre étrangère s'effectue par la procédure des contrats de travail à durée déterminée, ce qui supprime

les problèmes d'intégration, d'absorption, de « seconde génération », puisque les travailleurs étrangers sont obligés de retourner chez eux à l'expiration du contrat. En 1981, le tiers de la main-d'œuvre du Bahrein est formé d'étrangers. La proportion s'élève à plus de 42 % au Koweit. Les mêmes causes produisant les mêmes effets, le Vénézuéla, producteur de pétrole en Amérique Latine, compte à la même date plus d'un million d'étrangers sur son sol, contre moins de 14 millions de Vénézuéliens.

D'autres pôles de croissance économique attirent aussi la main-d'œuvre étrangère, l'Argentine (7 % d'étrangers en 1980), la Côte d'Ivoire (21 % en 1975), Singapour (22 % en 1980). Les données manquent pour certains autres pays, le Nigeria, la Libye, le Gabon, mais on sait que les travailleurs étrangers n'y sont pas peu nombreux au début des années 1980.

Cependant, la crise économique depuis 1979 et la baisse du prix du pétrole depuis 1983 rendent fort confus le paysage migratoire d'aujourd'hui. Certains pays de destination réduisent abruptement le nombre des entrées depuis trois ans, à l'instar des pays européens. Si la tendance se poursuit, la fin de la présente décennie verra sans aucun doute diminuer l'ampleur des migrations internationales de façon notable. D'après certains experts, le processus contribuera à stabiliser la population étrangère dans les pays d'accueil (puisqu'elle ne s'accroîtra plus que par le jeu des naissances, à l'exclusion des nouvelles arrivées) et à faciliter son intégration sociale et culturelle. Ajoutons que l'espoir sera encore plus ténu pour ceux qui, dans la misère de leur pays, aspirent au départ.

les réfugiés, forme moderne de migrations internationales

Pour une catégorie de candidats au départ, l'espoir peut prendre le visage de la mort : il s'agit des réfugiés. Au début de 1985, ils sont entre 11 et 12 millions de par le monde : près de 700 000 en Europe, près de 400 000 en Amérique Latine, près de 3 millions en Afrique, entre 2 et 3 millions au Moyen Orient, plus de 5 millions en Asie. Ensemble, ils forment le cinquième de la population française. Tous ces chiffres ne tiennent pas compte de ceux qui sont déjà définitivement établis dans leur pays d'asile.

En Amérique Latine, le plus grand fournisseur de réfugiés au début de 1985 est le Salvador dont près de 250 000 citoyens ont cherché

asile dans les pays voisins pour échapper à la guerre civile. Viennent ensuite le Guatémala (près de 50 000 réfugiés dans les pays voisins) et le Nicaragua (25 000). Le Guatémala accueille lui-même 70 000 personnes venues du Salvador, tandis que le nombre de réfugiés au Nicaragua s'élève à plus de 18 000. Dans l'Amérique Centrale ravagée, le Mexique fait figure de havre de paix : 175 000 personnes trouvent refuge sur son territoire.

Pour importants qu'ils soient, tous ces effectifs paraissent minimes au regard des 3 millions de réfugiés du continent africain. Au début de 1985, près de 230 000 Ruandais sont réfugiés au Burundi et près de 1 200 000 Ethiopiens le sont en Somalie et au Soudan. Par ailleurs, près de 340 000 Angolais sont partis pour le Zaïre et la Zambie.

Mais le grand continent des réfugiés est aujourd'hui l'Asie. L'odyssée tragique des *boat people* indochinois frappe quotidiennement les esprits. Pourtant, en terme numérique, ils ne sont qu'une petite minorité auprès de leurs frères afghans : au début de 1985, ceux-ci étaient deux millions et demi sous les tentes au Pakistan et deux autres millions en Iran. Pour terminer cette litanie de chiffres, notons que l'Office des Nations Unies des secours au Moyen Orient dénombre environ 2,1 millions de réfugiés dans cette région.

Avec les politiques de fermeture des frontières mises en œuvre depuis dix ans, il n'y a pas de doute que les réfugiés ont de plus en plus de difficultés à trouver un pays d'asile.

en guise de conclusion

L'accueil des migrants a toujours été étroitement conditionné par le contexte économique du pays de destination. A l'heure actuelle, l'Europe occidentale vit une grande mutation dans son appareil de production et la main-d'œuvre étrangère apparaît pour une grande part non nécessaire à certains. Il n'en a pas toujours été ainsi. L'histoire proche et lointaine montre par maints exemples que la contribution des immigrés a été l'un des facteurs déterminants de la prospérité.

A ce propos, l'histoire suivante d'un jeune immigré prend beaucoup de saveur dans le contexte actuel. C'était un migrant de la seconde génération. Né dans le pays d'accueil, bien pourvu, fréquentant les allées du pouvoir, il avait tout pour être parfaitement intégré. Mais le spectacle de sa communauté réduite à occuper des emplois pénibles

et subalternes le révoltait. Délaissant alors sa position privilégiée, il s'est lancé dans l'action, créant des associations de lutte, exhortant ses frères de race à prendre conscience de leur dignité d'homme. Bref, c'était une préfiguration du Harlem Désir de notre temps. Mais, contrairement au leader des « Beurs », ce tribun ne prônait ni l'intégration, ni le droit à la différence, mais le départ. Il voulait en effet ramener sa communauté dans le pays d'origine.

Une telle thèse était proprement subversive : le pays était en plein *boom* économique et le départ en masse des immigrés aurait privé l'appareil de production d'une main-d'œuvre irremplaçable et cassé brutalement la croissance nationale. Les autorités prirent conscience du danger et entrèrent en pourparler avec notre révolutionnaire. Mais les positions étaient irréconciliables. Après beaucoup de tergiversations et de violences, le pouvoir fit donner l'armée et la police pour mater la contestation. Il y eut beaucoup de victimes, mais notre héros eut le dernier mot.

L'histoire le retient aujourd'hui comme l'un des premiers promoteurs de migrations de retour. Il s'appelait Moïse et Israël était son peuple *.

bui dang ha doan

BIBLIOGRAPHIE

Nations Unies, **Causes et conséquences de l'évolution démographique** (Etudes démographiques 50), New York, 1978 (Vol. I : 698 p. ; vol. II : 151 p.).

United Nations, **World population trends and policies**, New York.

Committee for international cooperation in national research in demography, **The impact of international migration upon the Third World development**, Paris, 1981.

Comité intergouvernemental pour les migrations, **Les migrants sans documents ou en situation irrégulière**, Documents du 6e séminaire sur l'adaptation et l'intégration des immigrants, Genève, avril 1983 (non publié).

Organisation de Coopération et Développement Economiques, **L'avenir des migrations**, Documents d'une conférence internationale, Paris, mai 1985 (non publié).

* Les opinions exprimées sont de l'auteur et ne reflètent pas nécessairement celles des organisations auxquelles il appartient.

du rapport économique à la considération de l'autre

Les mécanismes de production et les lois de l'échange conditionnent nécessairement les rapports à l'autre homme. Le pseudo-contrat économique qui a lié notre communauté nationale et les travailleurs immigrés ne demandait en réalité à aucune des deux parties de s'engager dans un devenir commun. Cette carence première qui date du temps de la croissance et de l'abondance est d'ordre politique. Aujourd'hui, c'est par un sursaut éthique qu'on tente de répondre aux questions nouvelles d'une situation de crise ; mais l'éthique n'a d'avenir que si elle s'accomplit en des lieux institutionnels concrets. Si le champ du politique continue de se rétrécir, il est urgent de chercher d'autres médiations qui mettraient en œuvre une réelle réciprocité et instaureraient une histoire commune sur la parole et la dignité retrouvées.

A l'origine de la réflexion qui suit, une intuition à la foi simple et provocatrice, en forme de slogan inversé : ce n'est pas l'immigré qui est responsable de nos déficits ; c'est notre rapport au travail et, plus généralement, à l'économique qui conditionne notre rapport à l'autre et donc, à l'immigré.

Rien apparemment de bien nouveau et que l'on se rassure : on ne trouvera pas ici l'évocation rabachée de la relation sociale comme reflet pur et simple des rapports de production. L'analyse marxiste, qui a trouvé sa pertinence en contexte de capitalisme triomphant — périodes des essors industriels et des reconstructions — ne saurait offrir d'appuis durables pour une éhique de l'altérité en période de crise économique. Qui, aujourd'hui, se risquerait à affronter la question de la « société pluriculturelle » (qui est avant tout la question d'une société de la pluralité communautaire) en nous annonçant, au terme de nos contradictions présentes, économiques et sociales, l'avènement d'une société sans classe au sein de laquelle l'homme serait enfin désaliéné et émancipé de toute dépendance à l'égard de son travail? La question préjudicielle sera désormais de préciser le sens donné au terme « homme-travailleur » et la réalité des dépendances en contexte de chômage.

les ambiguïtés d'un « contrat » strictement économique

Il demeure cependant que l'intrication entre l'économique et l'éthique sociale nous conduit à une oscillation : de l'*affirmation* du sujet dans les réseaux de production et d'échanges à la *délimitation des solidarités* individuelles et communautaires à partir des rôles et des intérêts engagés dans l'échange. En clair, ni la production ni l'échange ne sauraient avoir lieu sans que soit inférée une considération de l'autre homme. Et, à cet égard, il est intéressant de noter que ceux et celles que nous sommes allés chercher dans leur pays pour construire les infrastructures et les produits de notre développement, sont aussi ceux qui ont contribué à l'amortissement de nos équipements et à la consommation de nos produits. Autrement dit, les travailleurs immigrés ont été sollicités et considérés par notre communauté nationale, à l'heure de son expansion économique, autant comme des « prolétaires-producteurs » que comme des « clients-potentiels ». Dans les faits, nous avons échangé leur force de travail contre « de quoi vivre ». Et, fondamentalement, c'est ce « contrat » — tacite — qui nous a fait considérer comme normal qu'ils laissent leur communauté pour la nôtre, même si, de manière indirecte, ils continuaient de vivre et de faire vivre leur communauté propre, grâce au jeu même de ce « contrat » qui les positionnait toujours en « partenaires temporaires ».

Lorsque l'opinion publique s'est émue, dès avant la période de crise consécutive à la réévaluation des hydrocarbures, de voir ces travailleurs expédier hors de notre pays la majeure partie de leur salaire afin d'améliorer les conditions de subsistance de leur famille, restée là-bas, ou de permettre à un frère de poursuivre son instruction, cette opinion montrait implicitement le caractère pour le moins ambigu du « contrat » dont nous parlons. Car, à l'inverse du « contrat social » — au sens historique du terme — qui requiert que chaque contractant abandonne une part de ses prérogatives ou de ses intérêts pour permettre à l'autre d'exister dans un rapport égal à l'égard d'une référence commune (communauté ou souveraineté), le pseudo-contrat économique qui a lié notre communauté nationale aux travailleurs immigrés ne demandait ni aux uns ni aux autres de s'engager dans un *devenir commun*. Il n'a jamais été question, entre nous, que de travail, puisque la pièce d'identité des immigrés était elle-même solidaire du contrat de travail ; ce travail dont Hannah Arendt rappelle dans *La condition de l'homme moderne* qu'en tant

que nécessité biologique, il demeure toujours en-deçà du politique. Et voilà bien la carence première qui entraînera la revendication de reconnaissance communautaire, d'un côté, la récrimination nationaliste, de l'autre : carence du politique, c'est-à-dire absence de *délibération* publique autour de ce devenir-en-commun qui s'était bel et bien ouvert, d'autant plus clairement que les travailleurs devenaient, dans les grandes années de la croissance 1960, les premiers acteurs de la vie sociale et politique.

Quand nous disons « carence du politique », nous ne prétendons pas qu'aucun débat parlementaire n'a vu le jour ni que nous avons manqué de réglementations en matière de droit social et de police de l'immigration ! Nous voulons dire qu'à aucun moment nous n'avons ouvert de véritable débat (depuis la vie communale jusqu'aux instances gouvernementales) entre citoyens français et partenaires immigrés, sur ce que nous étions en train de construire et de vivre (depuis notre habitat jusqu'à notre école où allaient se cotoyer et se lier nos enfants ; depuis nos traditions et nos mémoires différentes jusqu'à l'émergence, dans le brassage des mœurs, d'une nouvelle histoire et d'une nouvelle culture). Nous avons survécu, renvoyant chacun (Français comme immigré) dans son « privé » et le privant ainsi d'existence « devant-les-autres »... Le temps d'une génération.

limites de la résurgence éthique

Le bouleversement des rôles et de l'emploi, consécutif à la crise récente de notre développement industriel, a entraîné une série de questions en chaîne, accusant la carence de la délibération politique des années d'« abondance » : qui pourra prétendre aux droits et protections sociales des travailleurs sans travail ? Y aura-t-il une priorité pour l'emploi en faveur des travailleurs d'origine française, avant les travailleurs d'origine immigrée ? Comment se fera le nouveau partage du travail (question morale par excellence, si l'on rappelle que le statut de l'étranger reste lié à son travail) ? Enfin, et surtout : qui est Français ? Cette dernière interrogation a été portée et posée, en termes certes différents, par les jeunes dits « de la deuxième génération » et par des Français nostalgiques d'une identité nationale ancienne, plus ou moins reconstruite et représentée par eux à la manière d'un mythe ; mais elle s'est très rapidement — trop rapidement — formulée en termes éthiques, impliquant la considération respectueuse ou l'exclusion sans détour. L'absence de médiation du

politique — défini plus haut comme délibération et prise en compte d'un devenir commun — a entraîné un surgissement de l'éthique en forme d'obligations ou d'interdits, c'est-à-dire dans les formes opposées au discernement (quant à la situation présente) et à l'appréciation (quant aux valeurs et convictions référentielles).

Tout se passe comme si la pensée de l'autre, *valorisée* ou *restrictive*, s'affirmait hors de l'espace et de la mémoire commune. Nous ne pensons pas ici seulement à la figure et à la fonction du « bouc émissaire » — la faute aux immigrés —, ni même à l'idéologie identitaire. Ce qui retient notre attention, c'est la caducité, voire la fragilité, du sursaut éthique qui ne saurait être prometteur s'il ne s'accomplit pas en des exigences et en des lieux institutionnels concrets. Ainsi que le note Paul Ricœur : « *Le politique prolonge l'éthique en lui donnant une sphère d'exercice. Il prolonge en outre la seconde exigence constitutive de l'intention éthique, l'exigence de reconnaissance mutuelle ; cette exigence qui me fait dire : ta liberté vaut la mienne. Or l'éthique du politique ne consiste pas en autre chose que dans la création d'espaces de liberté* » [1].

En d'autres termes, la question d'une société de la pluralité communautaire ou pluriculturelle est, en dernière instance, une question politique, même si elle se dit en termes éthiques, voire en termes strictement culturels (modes de vie ou représentations symboliques). On comprendra dès lors que le « droit de vote aux immigrés » n'est décidément pas un problème strictement juridique, mais bien un problème d'éthique politique, pour autant qu'il marque un seuil dans l'effectuation d'une intention éthique : dans le sens de la différence *reconnue* ou dans le sens de la distinction *maintenue*. A l'école de Paul Ricœur, nous interpréterons cette question comme une donnée essentielle du devenir de notre démocratie.

pour de nouvelles médiations, dans l'ordre de la parole

S'il est vrai que nous connaissons une période de rétrécissement du politique, c'est-à-dire un appauvrissement du dialogue à propos des actes et décisions qui engagent notre vie commune, le regard éthique se portera sur la recherche d'autres médiations, des plus modestes aux plus inattendues, par lesquelles la réciprocité aura lieu. Car c'est,

1. P. RICŒUR, « Ethique et politique », **Esprit**, mai 1985, p. 9.

semble-t-il, dans la réciprocité consentie que se manifestent et la pensée de l'autre et les valeurs propres à chaque personnalité ou à chaque communauté.

Une fois repéré le travail des quelques commissions extra-municipales qui se risquent à proposer et à encourager une authentique promotion d'initiatives inter-communautaires (fêtes de quartier ; lieux d'accueil ; équipements et activités socio-éducatifs gérés en commun), on s'apercevra vite que l'*associatif* est actuellement le vecteur essentiel de cette rencontre des hommes et des cultures. L'associatif serait peut-être, en l'occurrence, le lieu de réinvention de la relation contractuelle, en ceci précisément qu'elle se constitue à partir d'un manque ou d'un besoin collectifs et qu'elle entraîne rapidement ses adhérents à une redéfinition de leurs aspirations et de leurs droits, de leurs devoirs et de leurs moyens.

Il y aurait en outre, comme le note Christian Delorme dans diverses interventions sur le sujet, à porter attention sur certains éléments constitutifs des cultures elles-mêmes : le religieux, la musique, l'art. Le culturel, en tant que rapport au monde, à l'autre et à l'Absolu, offrirait, dans ses diverses manifestations, les chemins de la compréhension et de la considération mutuelles. L'écoute du culturel deviendra, en cela, le premier devoir éthique. Car c'est bien lorsque la parole advient, s'offre et se découvre reçue qu'elle fait événement, instaure la rencontre et ouvre, en même temps qu'une histoire commune, un nouvel espoir entre les hommes.

Rien n'est donc négligeable qui concerne ces médiations de l'éthique au politique : ni le jeu ni le religieux, ni les écoles ni les Eglises, espaces privilégiés de l'inter-culturel. Ce ne sont pas, en effet, le cri ou l'intention éthiques qui façonnent le devenir, mais bien la *parole*, en tant qu'elle est parole donnée, et la *dignité*, en tant qu'elle est l'humanisation de nos institutions.

bruno-marie duffé

immigration, morale et politique

Pour mesurer ses enjeux politiques et éthiques, il faut situer la question du racisme, telle qu'elle se pose en France, sur la toile de fond de la crise de l'universel, qui est aussi une crise du singulier. Les conceptions universalistes reçues jusqu'ici manifestent de plus en plus qu'elles ont des effets sociaux et culturels contradictoires. Le processus d'unification, l'utopie d'un « monde sans frontières » où les particularités s'intégreraient en douceur, produisent leurs antidotes, la crise économique aidant. C'est ainsi qu'au nom du droit à la différence, le minoritaire, le régional, le déviant, l'étranger, sont couramment réhabilités. Toute la difficulté est alors de penser le statut juridique et politique des minorités. Par son ambiguïté même, le thème du respect des différences se prête à une exploitation qui rejette sur les immigrés un malaise quant à l'identité française qui concerne la société entière. L'immigration relève donc typiquement de ces réalités qui, pour être traitées, requièrent les médiations de l'histoire, de la culture, de la politique et aussi de la religion. Ce n'est pas, en effet, la foi en une universalité républicaine et laïque qui suffirait à assurer l'insertion de la forte minorité musulmane en France. La coexistence de communautés aux traditions politico-religieuses très divergentes pose à la démocratie une question qui est loin d'être réglée et ne le sera pas par la seule générosité.

Les exclus d'une société, ceux qu'elle veut exclure et ceux qu'elle n'arrive pas à intégrer malgré son apparente bonne volonté, révèlent son vrai visage. Je prends cette idée bien connue à mon compte en ce qui concerne les immigrés. Encore faut-il éviter d'en faire trop vite une affaire de bons sentiments, de faire jouer le pathos moralisateur contre les méchants « racistes ». Les immigrés n'ont pas été seulement des révélateurs (bien involontaires) ces dernières années de la situation problématique des minorités non « nationales », ils n'ont pas seulement « suscité » le phénomène Le Pen et le renouveau de l'extrême-droite en France, ils n'ont pas seulement « révélé » (au sens photographique du mot) un état de nos institutions sociales et de notre culture politique : ils jettent aussi une lumière parfois cruelle sur les limites, les contradictions, voire l'indigence, du *discours* qui prétend pourtant les défendre.

une crise de l'universel

Disant cela, on ne met pas les partisans et les adversaires des immigrés dans le même sac, bien entendu. Mais on prétend que la générosité, « chrétienne » ou non, ne suffit pas et qu'un effort de lucidité est d'autant plus nécessaire que l'immigration est devenue, en quelques années, un problème politique majeur. Quand un parti politique recueille 10 % de voix en faisant fond presque exclusivement sur cette question, il est temps d'élargir le « problème social » de l'immigration (accueil, alphabétisation, aide sociale, solidarité...) à ses implications politiques et culturelles : en d'autres mots, il importe de ne pas banaliser ces 10 % (ils sont probablement plus nombreux) en les étiquetant comme racistes, fascistes, « petits blancs », que sais-je encore, et en les rejetant dans les ténèbres extérieures. On reste là dans la dénonciation stérile, utile pour le combat politique (et encore !) : la gauche française a certainement souffert autant d'une faiblesse politique que d'une faiblesse théorique quand elle s'est trouvée confrontée fortement, à partir de la fin de 1982, au phénomène Le Pen.

L'anti-racisme et la lutte contre la xénophobie ont pour eux l'évidence éthique de l'« universel » : un homme est un homme, il n'y a pas de degrés ni de hiérarchie dans l'humain quand l'hominisation de l'*homo sapiens* est réalisée, tout homme est mon prochain, « tous les hommes naissent libres et égaux en droits ». Une évidence renforcée par l'histoire de ce siècle. Or, c'est un fait : cette évidence, consacrée dans le monde et en France par la Révolution de 1789, vacille aujourd'hui. D'une part, une tradition contre-révolutionnaire écrasée politiquement depuis 1945 refait ses forces sur le rejet de l'universel et l'affirmation du « national » ; avec les immigrés, associés à la crise économique, au chômage, à l'insécurité, au fanatisme, on fourbit les « armes » pour ce combat. D'autre part et surtout, l'universel affirmé dans la tradition révolutionnaire et républicaine française s'avère moins solide qu'on ne voulait le croire, fait l'objet d'une critique historique, se trouve devant des apories imprévues et se voit obligé de justifier sa légitimité. Je voudrais développer quelques aspects de cette crise de l'universel (et donc du particulier), qui se projette à la fois sur l'existence des gens et sur nos évidences conceptuelles ou nos habitudes de pensée, et qui a des effets politiques.

des visions universalistes divergentes

Par un paradoxe apparent, l'idée de l'universel vacille au moment où, à certains égards, elle se réalise dans les faits. Le monde « unifié » en raison des interdépendances économiques, de l'extension du modèle industriel et technique, de l'uniformisation des modes de vie, des médias, a été trop souvent évoqué pour qu'on y insiste. Mais les pensées universalistes qui acceptent ce mouvement n'en ont pas moins des perceptions fort divergentes.

Les visions techniques ou technocratiques qui admettent fondamentalement et même suscitent une vision planétaire ne nient pas que le tableau comporte de nombreux points noirs ; mais leur confiance en des solutions ou des correctifs techniques aux problèmes créés par la technique est quasiment sans limites. Ainsi, aux pathologies et aux distorsions engendrées par les sociétés d'information utilisant les « grands médias » (télévision, cinéma, presse), Joël de Rosnay oppose les médias « interpersonnels » de la société de communication en train de naître : minitels, micro-ordinateurs, réseaux télématiques, visiophones, vidéodisques, etc. Ils seraient en voie de créer et d'affiner les synapses du *Cerveau planétaire* qui régule une « société réticulaire » (faite de réseaux) [1].

Pour d'autres, ce qui se met en place n'est que l'extension du modèle de développement et de culture occidental : immense entreprise de déracinement des hommes, des civilisations, des économies locales à taille humaine, extension d'un monde rationalisé, administré, remplacement des communautés naturelles par les sociétés d'individus et de groupes disséminés qui, entre autres, séparent radicalement rôles publics et sphère individuelle. Sociétés sécularisées aussi, dont les traditions sont objectivées en folklore et où la religion et le sens de la vie trouvent refuge dans la vie privée. Dans l'uniformisation des modes de vie et de la production culturelle, on discerne une « américanisation » du monde, les médiocres créations d'un capitalisme expansionniste soumettant la culture elle-même à la loi du profit et de l'échange mercantile. Avec les dénonciations tiers-mondistes de la spoliation du Sud par le Nord, la faim dans le monde, la course aux armements, etc., cette vision des choses peut aboutir au pessimisme absolu quant à l'universel ou à un sentiment d'apocalypse qui se répand ; mais fondamentalement, elle est mondialiste et souvent très

1. J. DE ROSNAY, **Le Cerveau planétaire**, Paris, Ed. Olivier Orban, 1986.

active hors de l'Hexagone pour transformer et distribuer une « terre qui appartient à tous » [2].

Entre ces extrêmes, il y a les innombrables positions « critiques constructives », qui acceptent la « mondialisation » de l'histoire, tout en dénonçant ses excès, ses insuffisances, ses scandales, et en proposant des correctifs et des solutions. On en trouvera un bel exemple dans un texte célèbre : dans son exposé préliminaire sur « la condition humaine dans le monde d'aujourd'hui », *Gaudium et spes* (1965) alignait, dans une vision assez irénique et dans des formules parfois fortes, les contradictions d'un « âge nouveau de l'histoire du monde », tout en rappelant que les limites avaient leur source, en dernière instance, dans l'homme lui-même, jamais converti de son péché.

un « monde sans frontières »

Transversalement, c'était une conviction largement répandue qu'un « citoyen du monde » apparaîtrait prochainement, par le mouvement même de l'histoire valorisé dans ce sens et accompagné de luttes éventuelles, que les nationalismes se réduiraient et que les frontières s'abaisseraient. Après 1968, la figure du « routard » a symbolisé cette utopie d'un « monde sans frontières » : si les adultes étaient réticents à l'unification du monde, l'internationale de la jeunesse allait de l'avant dans ce sens, laissant au vestiaire les grandes idéologies au profit de la fraternité sans rivage. A l'intérieur des nations, l'accueil des étrangers, la solidarité avec eux, la lutte pour la justice et la dignité de leur condition ont trouvé, pour des raisons différentes ou parfois assez proches, des échos favorables non seulement chez les militants du droit des peuples et des étrangers, mais chez les hommes de bonne volonté désireux d'un monde fraternel et même chez des technocrates et des hommes politiques.

Les difficultés d'insertion, le « racisme au quotidien », les conditions de vie déplorables n'étaient pas niés, mais peut-être sous-estimés dans leurs implications pour les immigrés et pour les nationaux. C'était moins la conviction que les travailleurs immigrés du tiers monde, venus en grand nombre dans les années 1960, s'assimileraient peu

2. Bien entendu, je décris là un mouvement global qui comporte de nombreuses divergences internes et qui n'a jamais réussi à devenir une force politique en France.

à peu, sans drame, à la France, qui l'emportait, que la conviction de différences vivables sans trop de heurts, de la tolérance progressivement reconnue. Etait également répandue, il est vrai, l'idée que ces hommes déracinés repartiraient dans leur pays, une fois « fortune » faite, à l'âge de la retraite ou non. D'autres tablaient sur la générosité des immigrés pour qu'ils retournent dans leur pays avec les savoirs et les technologies apprises chez nous, et qu'ils soient donc des agents par excellence du développement. La nostalgie des immigrés eux-mêmes pour le Sud, pour des communautés à la sociabilité encore « pléthorique », opposées à la dureté de nos espaces urbains, certains signes d'un refus de s'insérer en France, plaidaient dans le même sens.

Une vision assez statique présidait finalement à ces convictions et créait chez tous un effet d'illusion : les immigrés (et souvent eux-mêmes pensent ainsi) étaient censés rester identiques dans une France éternelle, adossée à ses valeurs. Une série d'opérations intellectuelles et pratiques, qui se voulaient pourtant « progressistes », soutenaient ces attitudes « anti-historicistes ». Le refus du jacobinisme français, les mouvements régionalistes, l'émergence des mouvances féministes, de la planète des jeunes, les mœurs éclatées et plus généralement le surgissement de minorités réclamant passionnément leurs droits, appelaient presque d'eux-mêmes le « droit à la différence », le respect de toutes les différences.

le différent et le semblable

Attitude de base qui garde — est-il besoin de le souligner ? — toute sa valeur, mais qui gagnerait sans doute elle-même à être plus différenciée : dans le cadre national, femmes, jeunes, régions, minorités sexuelles, par exemple, ont besoin qu'on reconnaisse leur différence et récusent l'assimilation au seul modèle masculin, adulte, centralisé, hétérosexuel. Au contraire, l'immigré, différent par définition, exige d'abord d'être reconnu comme un « semblable », un membre à part entière de la race humaine. Analogiquement, dans nos sociétés, le prisonnier de droit commun, le fou, le handicapé — tous ceux qui n'ont aucune possibilité de choix de leur « différence » — seraient peut-être dans une situation comparable.

Les sciences humaines sont venues largement à la rescousse de ce mouvement. Elles ont en quelque sorte consacré l'éclatement des images unitaires de l'homme, des groupes sociaux, des sociétés

humaines ; la critique des pouvoirs, des hiérarchies, des inégalités invisibles allait implicitement dans le sens de la défense du petit, de l'individuel à la fois affirmé dans son autonomie et disséminé, de la relativité des valeurs éternelles et universelles : on pourrait dire que le singulier était immédiatement — sans médiation — affirmé comme universel. Les pratiques « interculturelles » tous azimuts, la défense de toutes les minorités à n'importe quel prix, les droits de l'homme compris comme droits des individus, expriment cette idée (cette « idéologie » ?). Qu'on se souvienne, par exemple, de beaucoup de jugements ambigus sur le terrorisme des minorités qui serait acceptable parce qu'il s'agissait de minorités, par définition opprimées par le « terrorisme d'Etat » des Etats modernes, même démocratiques (ainsi confondus de fait avec les Etats totalitaires) [3].

L'envers de cette incontestable générosité était l'incapacité plus ou moins volontaire de penser le politique et le droit des Etats de droit, l'impossibilité de dire le statut politique et juridique des différences, des diverses cultures. C'était, au fond, avant tout une morale, une éthique de l'autre à respecter envers et contre tout, même quand cet autre n'est pas lui-même nécessairement respectueux de son propre « autrui » ou ne parvient pas à le reconnaître : la dureté fréquente des minorités envers les minorités est explicable, mais pas nécessairement excusable.

Le statut des immigrés en France est très révélateur des apories où nous (je dis « nous », car beaucoup d'entre nous ont partagé et partagent encore ces idées) sommes acculés par la « tentation de faire le bien » sans la médiation de la société, de la politique, de la culture et de l'histoire.

politique de l'immigration

En ce sens, on pourrait dire que la différence de l'étranger « résiste » plus que ne l'imaginaient certaines apologies de la différence ; en tous cas, dans la vie sociale, le respect louable de l'infinie singularité de chacun ou de chaque groupe social — respect qui pourrait représenter en soi un idéal — peut se retourner et contre les individus et les groupes sociaux « respectés » et contre la Cité politique dont ils sont partie prenante, peu ou prou. Deux attitudes parfaitement

3. Ces aspects sont davantage développés dans mon article de **Projet** 199, « L'immigration interroge notre identité nationale », pp. 29-48.

contradictoires en apparence manifestent bien des impasses où peut s'engager la défense des immigrés à partir du thème de la différence exaltée.

Les actuels nouveaux immigrés sont issus en grande partie du tiers monde. Devant les difficultés de leur intégration (révélées, par exemple, par la déviance sociale des jeunes, la lenteur ou le refus de la prise de nationalité française, les réactions xénophobes des Français de souche), on peut imaginer, comme on l'a fait, une « position de défense » qui ne serait pas l'apologie de la différence et des identités culturelles des étrangers, à respecter envers et contre tout. Elle reprendrait au contraire l'attitude adoptée naguère envers les immigrants qui étaient largement d'origine européenne : ceux d'aujourd'hui s'intégreront dans la République avec ses valeurs, mais une patience s'avère nécessaire, compte tenu d'une différence culturelle très accrue, d'une religion différente, de traditions politiques qui n'ont rien à voir, en général, avec celles de nos démocraties (compte tenu aussi de l'absence d'une tradition nationale dans la plupart des jeunes Etats). Certes, les immigrés sont moins prêts qu'hier à payer le « prix d'accès » dans l'Etat-Nation français — renonciation à la nationalité, à la culture d'origine — pour accéder aux biens symboliques et matériels français ; mais, fondamentalement, l'intégration devrait se faire avec le temps [4].

Dans cette perspective, toute politique d'exclusion et de renvoi autoritaire, basée sur la justification par la différence insurmontable, n'a donc aucun sens ; au contraire, devrait être promue une politique active d'intégration qui n'en respecte pas moins la dignité des hommes, c'est-à-dire tout ce qui, des traditions différentes de l'étranger, peut et même doit être maintenu. L'identité française est alors bel et bien politique : les « statuts prescrits » (origines géographique, linguistique, religieuse, culturelle) doivent céder devant les droits et les devoirs de la citoyenneté et de la nationalité française, dont les modalités sont définies par la République laïque, une et indivisible [5].

Je ne suis pas sûr qu'un autre point de vue soit possible. Mais il faut reconnaître qu'il a été débordé de toutes parts.

4. Cette position est bien représentée dans **Projet** 171-172, janvier 1983, « Ces étrangers qui sont aussi la France » (numéro spécial sur l'immigration).

5. Cf. dans **Projet** 171-172, l'article de J. LECA, « Questions sur la citoyenneté », pp. 113-125 ; et O. MONGIN, dans **La laïcité en miroir**, Edilig, 1985, pp. 195-205.

la différence absolue

Pour sa part, la droite nationale s'est engouffrée dans la brèche de la différence plus grande des « nouveaux » immigrés du tiers monde pour postuler le thème de leur différence absolue, insurmontable, définitive, donc de leur impossible intégration dans la communauté nationale française. Ce « différencialisme », qui implique en retour la clôture des identités propres de chacun et leur assigne la position d'un destin définitif, ne prêterait pas à conséquence s'il était seulement partagé par les maigres troupes militantes de l'extrême-droite, héritière, depuis un siècle, de la tradition nationaliste xénophobe, anti-métèque (les Européens — Polonais, Italiens, Espagnols... — n'étaient pas mieux lotis par eux, entre les deux guerres et encore après 1945) [6]. Mais incontestablement, l'idée que les étrangers du tiers monde sont inassimilables et que leur présence est illégitime a fait largement son chemin : on ne les exclut pas seulement pour des raisons économiques, sociales ou démographiques, dont on peut éventuellement discuter, mais en raison des problèmes d'« identité culturelle », la leur, définitivement différente, mais aussi et surtout la nôtre.

M. Le Pen et les siens n'ont pas réussi à faire réellement passer dans l'opinion l'idée d'un « racisme anti-français » (même si les réflexions xénophobes quotidiennes le font constamment). Mais ils ont certainement contribué à dramatiser la question de l'identité culturelle française, à en faire un enjeu politique, ou tout simplement à faire de l'identité française une question inquiétante, dont les immigrés sont rendus responsables.

S'agit-il de racisme ? La banalisation du mot est telle qu'il faut y regarder à deux fois : après tout, j'imagine assez bien que, relativisant le thème de la différence culturelle et parlant d'intégration, j'aurais été taxé de racisme il y a quelques années. Non seulement M. Chirac (ou la droite « classique »), mais M. Le Pen, récusent toute accusation de racisme. Néanmoins, même si certaines mesures politiques prônées

6. Sur le « différencialisme », cf. les divers travaux de P.-A. TAGUIEFF : **Etudes**, janvier 1986, « La doctrine du national-populisme en France » ; **L'identité française**, par le Collectif Espaces 89, pp. 96-118 ; « Racisme et antiracismes : modèles et paradoxes », dans **Racisme, antiracismes**, Paris, Ed. Méridiens-Klincksieck, 1986, pp. 254-302.

ou prises vont dans le même sens, il n'y a rien de comparable ni dans le discours ni dans les attitudes des deux droites.

Dans ses études sur le « national-populisme » de la droite nationale, P.-A. Taguieff a bien montré les ingrédients d'une philosophie du national qui, au-delà des impératifs sécuritaires, des problèmes économiques conjoncturels, est attaché à l'idée d'un ordre naturel fondé sur des communautés organiques, d'un corps social débarrassé de ses parties malades, de ses virus étrangers qui procèdent par invasion (M. Le Pen a avancé l'image de la *marabunta* : les immigrés investissent les quartiers comme les colonies de termites qui évident invisiblement une maison). Dans les villes « cosmopolites » de la nation coexistent, insupportablement, les éléments sains (Français de souche, hétérosexuels, familles, petites entreprises, etc.), les élites et les *lobbys* illégitimes (féodalités syndicales, francs-maçons, personnages connus du petit écran, etc.) et les étrangers « inassimilables » (essentiellement les Maghrébins). Ces derniers — chrétiennement parlant, si l'on peut dire — impliquent une « hiérarchie des dilections » qui va du plus proche au plus éloigné : ainsi les Tamouls catholiques, quoique fort bronzés, sont plus proches de nous et donc préférables aux Maghrébins, par exemple. La démographie « galopante » chez les immigrés (dont la progression est censée se maintenir jusqu'en 2020...) renforce encore la perception d'une menace confuse d'altération et de décomposition.

Deux remarques s'imposent. Tout d'abord, il n'est pas sûr que les électeurs de M. Le Pen (qui trouve, on le sait, des relais dans la droite classique dure, comme le *Figaro-Magazine*) connaissent ces idées et donc, *a fortiori*, les partagent. Il est probable que c'est par le biais de la situation économique que beaucoup croient percevoir un « péril immigré ». Lorsque cet électorat populaire réclame le renvoi des immigrés pour que les nationaux aient du travail, il exprime bien une préférence nationale ; mais pour autant, peut-on le taxer de raciste ? Il n'est pas rare qu'on coexiste relativement bien et qu'on entretienne même de bonnes relations avec des immigrés, tout en souhaitant qu'ils s'en aillent. En revanche, il est probable que la raison « sécuritaire » nourrit plus de fantasmes généraux et d'assimilations hâtives de type « petits bourgeois » ou « petits blancs » dépossédés. Mais même pour l'insécurité, il importerait de prendre la mesure de ce qu'elle signifie et signifiera de plus en plus dans les grandes concentrations urbaines, et de ses conséquences politiques

dans les Etats de droit. Et si le racisme n'est certainement pas réductible à une sociabilité défectueuse, il y trouve des justifications très concrètes.

Seconde remarque : si, outre les thèmes présentés plus haut, la doctrine du Front National exprime la conviction de la supériorité blanche et la justification du colonialisme, on peut y lire aussi un refus viscéral de la modernité dans sa double forme d'individualisme et d'universalisme, l'un et l'autre immédiatement confondus avec l'émiettement, la dissémination, la perte des racines vitales, le sentiment précisément d'« immigration ». Quand ces groupes parlent de racisme anti-français, il faut les prendre au mot : ils ne se sentent pas « chez eux » en France et dans le monde tels qu'ils vont (« on n'est plus chez soi »).

la gestion autoritaire des problèmes de société

Si des électeurs et des responsables de la droite classique partagent ces peurs et ces idées, on ne saurait assimiler la politique menée par ses dirigeants à la mise en application de ces principes. L'essentiel a consisté en pouvoirs donnés à l'administration et à la police (et retirés aux magistrats) pour gérer les atteintes à la législation sur les étrangers en France. La tentation est au fond une gestion instrumentale et autoritaire des groupes déviants et des problèmes de société (gestion qu'on retrouve pour traiter le problème de la drogue ou même, avec l'assentiment général apparemment, pour réprimer les chauffards alcooliques et, bien entendu, pour régler les problèmes de sécurité). Mais le symptôme le plus net (et les limites) de cette politique a été donné par la tentative de réformer le code de la nationalité — une réforme abandonnée après les mouvements étudiants.

A première vue, cette loi a pour elle les apparences du bon sens et du bien : ne permettrait-elle pas un libre choix à de jeunes étrangers, incertains, en effet, sur leur avenir en France ? Même en dehors du bien supposé des jeunes étrangers, est-il normal d'être Français sans le savoir, bien plus, d'être juridiquement Français, tout en avant le sentiment de garder sa nationalité d'origine par la culture, la sensibilité, les liens familiaux ? Les Français d'origine qui, d'ailleurs, croient que ces jeunes sont de statut étranger, peuvent-ils tolérer ce flou dommageable pour tous ?

Depuis un siècle et plus, l'acquisition de la nationalité allait dans le sens de l'automatisme pour les enfants d'étrangers nés sur le sol français. Bien entendu, les raisons économiques et militaires jouaient leur rôle dans cette « facilité », mais on présupposait aussi implicitement que l'intégration (par exemple, sens civique et sens national en cas de conflit) était possible. Réformer ce code dans un sens limitatif, en mettant des obstacles à l'acquisition de la nationalité par les jeunes, souligne donc que la France n'intègre plus ou intègre autrement ses immigrés. C'est au fond l'aveu d'un échec, mais de qui ? De la France actuelle ou des « nouveaux immigrés » ?

L'actuelle majorité, pressée par M. Le Pen, avait choisi de régler un problème d'identité et d'intégration culturelles par une mesure juridique frappant les jeunes étrangers. Ce faisant, elle supposait résolue, non seulement pour les immigrés, mais pour les Français, la question de leur claire identité aujourd'hui. En d'autres termes, elle faisait porter par une minorité fragilisée le problème beaucoup plus vaste, évoqué depuis plusieurs années, du « civisme » ou plutôt de l'absence de civisme, réelle ou supposée, des Français, jeunes ou adultes. « *Si le nouveau code veut instaurer une épreuve initiatique, que ne le fait-il pour tous ceux qui se trouvent français sans l'avoir choisi ? Pourquoi réserve-t-il l'exigence d'adhésion explicite à ceux qui ne peuvent arguer d'une filiation " légitime " ?... Il est clair qu'on confond ainsi l'enjeu moral et l'enjeu juridique. Qu'on attende de nos citoyens une attitude de responsabilité civique, c'est une chose. Mais on le voit bien dans le cas des " Français de souche ", le droit ne dépend pas de nos mérites. La question juridique est d'abord celle des critères de nationalité qui sont indépendants de l'implication personnelle des intéressés... Le projet étend rétrospectivement le soupçon d'illégitimité bien au-delà de ceux qu'on veut soumettre à sa juridiction* » [7].

Fait surprenant : lors des manifestations étudiantes et lycéennes contre le projet Devaquet, le projet de réforme du code de la nationalité a été vigoureusement mis en cause par les jeunes. Outre la solidarité avec des camarades de faculté et de lycée devenus de longue date « semblables », outre l'universalisme (fût-il assez primaire) de beaucoup de jeunes, il faut peut-être lire chez eux l'intuition que le soupçon d'illégitimité les vise aussi, et la crainte, à force de se voir

7. A. PIERROT, « Les nouveaux étrangers », **Esprit**, janvier 1987, p. 2.

lancée à la tête l'accusation d'incivisme, de passéisme, d'égoïsme, de faire un jour les frais, autoritairement, d'un problème diffus qui concerne une société entière. On peut en tout cas gager qu'il ne sera pas résolu par de simples « cours d'éducation civique » et de nationalisme revigoré, car il relève d'une position éthique dans la société et non de leçons d'histoire.

les immigrés dans la france laïque et républicaine

La gauche, on le sait, est précisément tentée de voir la solution immédiate des maux sociaux dans l'éducation « éclairée », selon la ligne des pères fondateurs de la laïcité, eux-mêmes fils de Condorcet et de la tradition scientiste. Education universaliste, fondée sur une confiance illimitée en la Raison universellement possédée : l'accès à cette Raison par l'éducation donne accès au sens des « droits de l'homme » énoncés en 1789, comme une lumière pour la terre entière, et à l'exercice des droits politiques de la « citoyenneté » républicaine. Ce modèle est entré en crise ou, plutôt, de nouvelles situations historiques, où les immigrés ont une fois encore joué un rôle central, en montrent les limites et prennent au dépourvu la gauche laïque et socialiste qui a porté et porte encore ces valeurs.

Comme on l'a souligné ci-dessus, la « culture 68 » (pour faire court) — culture des différences, du petit, du local — et la critique implicite, par les sciences humaines, des modèles universels de socialisation mettaient en cause le modèle lourd de l'Etat-Nation et de ses valeurs républicaines conçues comme universelles. De ce point de vue, la méfiance de la gauche classique envers la deuxième gauche (qualifiée de « fausse gauche » ou « gauche américaine ») est tout à fait symptomatique de divergences culturelles profondes. De son côté, l'historiographie, souvent faite par la gauche elle-même, a apporté sa pierre à la critique du modèle jacobin : d'une part, on rappelle que la colonisation a été largement le fait d'une gauche consciente de la supériorité de la civilisation occidentale éclairée et qu'au nom de cette supériorité, on a impitoyablement réduit la particularité culturelle des colonies ; d'autre part, les « régionalistes » se souviennent qu'au nom du jacobinisme et de l'unification nationale de la France, on a systématiquement éliminé les différences locales, grâce notamment à... l'éducation gratuite, laïque et obligatoire. Quand cette gauche est socialiste, elle se voit de surcroît confrontée, à partir des années 1970, à ses solidarités avec les régimes totalitaires qui se réclament du

marxisme-léninisme, à ses silences sur les droits de l'homme bafoués dans ces pays, à son étatisme invétéré [8].

Réinterrogeant les fondements mêmes de la nationalité et de la citoyenneté françaises (en vue d'une dissociation possible entre l'une et l'autre pour les immigrés), on a fait remarquer que le droit républicain issu de la Révolution était moins universaliste qu'on le pensait en France, « terre d'asile » : le droit de citoyenneté en France « *est référé à un universalisme (les " droits de l'homme "), mais n'est garanti que de façon limitée (" et du citoyen "). Il est individualiste en ce qui concerne son application interne (" libres et égaux en droit "), mais vicié par un principe préalable ouvrant la porte des interprétations d'ordre raciste (français " de naissance "). De plus, il est essentialiste dans la mesure même où il est considéré comme règle générale que l'on ne peut appartenir qu'à une nation. Ce dernier point ne serait rien si, en outre, il n'était pas plus ou moins obligatoire d'appartenir à au moins une : le principe de citoyenneté est en effet d'application internationale, même s'il est vrai que le lien établi en France entre citoyenneté et nationalité est particulier. Y figure notamment le lien établi entre nation et culture, rendant ainsi le mode de vie pertinent par rapport à l'appartenance nationale* » [9].

laïcité et islam

Il n'est pas jusqu'à la laïcité elle-même qui ne se voie contestée, non par ses adversaires traditionnels de l'école libre (encore qu'il y aurait à dire sur les épisodes du conflit des années 1982-1984), mais précisément à partir des problèmes spécifiques que pose, apparemment, l'islam de la plupart des immigrés arabes. Comment concilier le respect de l'autre, le refus de tout colonialisme (la gauche a fait amende honorable sur ce point) et donc le respect des croyances de l'autre (l'autre « exploité » et dont la religion islamique est simultanément culture) avec la « foi laïque » en l'universalité de la Raison,

8. Bien entendu, ces critiques servent politiquement contre la gauche ; comme on sait, la Révolution française et le sens « généralisé » de la Terreur sont actuellement au centre de polémiques alimentées par le **Figaro-Magazine** en particulier.

9. P. ACHARD, « Racisme et démographie », **Langage et société** 34, p. 17 (je ne prends pas à mon compte toute cette citation, notamment l'assimilation entre « principe raciste » et « de naissance ») ; dans le même numéro, cf. P.-A. TAGUIEFF, « Le néo-racisme différentialiste », pp. 69-98.

au Progrès, grâce à la fin des croyances religieuses et des attitudes magiques ?

En réalité, je crois que, consciemment ou non, les militants laïques et les autres ont donné spontanément priorité — à l'école, par exemple — à l'altruisme, donc à la reconnaissance de la différence, non seulement de différences comme la langue arabe d'origine, mais aussi de la différence religieuse de l'islam. A moins que, tout simplement, l'idéologie des pratiques « interculturelles » l'ait emporté sur les autres convictions, y compris celle de la laïcité qui interdit d'école la religion en France.

Toujours est-il que, sur ce point, on peut pousser la contradiction jusqu'à l'absurde : à la limite, on imaginera que les futurs enseignants aient une formation sérieuse sur l'islam (dans une perspective de respect des différences), tout en continuant à ignorer superbement non seulement la foi chrétienne de leurs ancêtres (c'est l'« Ancien Régime » honni par la République), mais la culture chrétienne qui est peut-être bien à l'origine première de cet intérêt pour autrui respecté... [10]

comment parler de l'immigration

D'autres apories théoriques tiennent à la même contradiction entre la foi en l'universalité d'une culture républicaine laïque (et peut-être en la valeur de la culture occidentale en général) et les convictions du droit à la différence (traduite, au niveau politique des Etats, comme « droit des peuples à l'autodétermination » ou comme droit des régions, conçues comme autant de « peuples », à l'autonomie). Par exemple, il y a incertitude sur les mots signifiant traditionnellement l'accès et finalement l'identification à une autre culture, au prix d'un certain abandon de la sienne propre. Ainsi, si le mot « assimilation » est unanimement tabou pour diverses raisons historiques et conceptuelles, le mot « intégration » en dit encore beaucoup trop aux yeux de certains ; on parlera donc seulement d'« insertion », et encore..., sans voir le déni qu'on impose et la culpabilité implicite qu'on manifeste ainsi, peu ou prou, sur sa propre identité. Sans voir non plus que la réalité vécue importe plus que les mots : on peut ne

10. Sur ces questions, cf. **La laïcité en miroir** et **Esprit**, avril-mai 1986, J.-C. ESLIN, « Trois variantes de la séparation religion/politique » (pp. 33-46), qui montre la relativité de la situation française.

plus parler d'assimilation, alors qu'elle est plus réelle que jamais... Un déni et une culpabilité qu'exploitent à l'envi, en tout cas, M. Le Pen et tous les Français « fiers de l'être » [11].

Faut-il s'étonner, dans ces conditions, d'une crise de l'identité française ? Elle n'est pas réductible, certes, à une crise des « idéaux » républicains : celle-ci est plutôt un effet qu'une cause. La crise de l'école (des méthodes et des contenus) depuis bientôt trente ans, et plus généralement celle des instances traditionnelles de socialisation (Eglise, armée, syndicats...), la crise économique et le chômage qui rendent aléatoire l'intégration par le travail, l'individualisme et ses ingrédients, conjuguent les causes et les effets d'une dissémination et d'une insécurité où s'engouffrent dix pour cent d'électeurs.

« solutions » politiques

Si on laisse de côté les solutions du « national-populisme » de l'extrême-droite, si on rejette les solutions de l'actuelle majorité (dont la politique a consisté essentiellement à redonner à l'administration et à la police un pouvoir discrétionnaire face aux difficultés créées par les immigrés non conformes), que reste-t-il ? Peut-être la politique d'intégration qui respecte les hommes et les étapes tout simplement.

On sait la « réponse » de M. Chevènement : réactiver sans complexe la culture républicaine et nationale, en réaffirmant l'universalité possible de ce modèle dont il attend en même temps un « plus » de civisme ; naturellement, dans ce modèle, on peut ménager davantage qu'autrefois une place aux autres « grandes civilisations et religions » ; pour autant, on ne transigera pas sur la laïcité, porteuse de tolérance et de respect mutuel de toutes les convictions. De toute façon, l'identité française, dans ce cas, demeure politique : la nationalité française acquise ou transmise donne la citoyenneté, et la citoyenneté (française) implique l'acceptation de la République laïque, une et indivisible (et donc aucun privilège pour les statuts prescrits).

Il ne faut pas se cacher qu'*a priori*, le modèle musulman de l'identité politico-religieuse ne correspond pas à cette orientation. Mais encore ne faut-il pas absolutiser les différences, non seulement par haine du différent, comme fait une certaine droite nationale, mais encore par un respect qui le fige tout aussi définitivement dans une « essence »,

11. Cf. mon article dans **Esprit**, juin 1985, **Français/immigrés**, pp. 82-88.

et fige tout autant le modèle français dans sa définition. Une vision plus historique de la réalité serait utile aux uns et aux autres.

Certes, un musulman en France peut avoir bien des raisons intérieures et extérieures de ne pas « évoluer » et de se crisper sur son islam. En dehors de toute autre considération, la religion de beaucoup de dominés est pour eux source d'identité et de possibilités de vivre et d'espérer. Mais rien n'est plus faux que l'incapacité d'évoluer qu'un nouveau fanatisme anti-musulman voudrait postuler : malgré des obstacles théoriques à une évolution de l'islam, les enquêtes et l'expérience courante montrent que les musulmans « changent » selon le spectre des croyances avérées en pays sécularisé : la non-croyance, la non-pratique en croyant, la croyance « éclairée », la crispation sur la loi religieuse, etc. ; on peut penser que la dernière attitude répond précisément à une sécularisation très forte des jeunes et des adultes (il ne faut d'ailleurs pas sous-estimer la sécularisation réelle atteinte dans les pays arabes, masquée par l'islamisme actuel).

Réciproquement, si le modèle de laïcité française est certainement universaliste dans sa visée, il n'est pas universel en lui-même. Au contraire, un examen rapide en montre même la particularité. L'exclusion, pour des raisons historiques trop compréhensibles, de toute implication publique de la religion est-elle, doit-elle être définitive, non pas au regard de l'Eglise d'abord, mais au regard de la société ? La crise d'identité sociale a peut-être bien partie liée avec la fin *de facto* du combat séculaire laïcité / catholicisme, faute de combattants et de convictions vives. A cette situation, il n'est pas de solution immédiate et définitive, mais il faut résister aux tentations de revigorer artificiellement les adversaires. Le courage consisterait à imaginer autre chose, d'autres partitions et d'autres répartitions, qui ne porteraient pas atteinte à la laïcité, mais la moderniseraient en fonction d'un état du monde, y compris religieux.

la générosité ne suffit pas

Ces considérations culturelles et socio-politiques n'infirment rien quant au « racisme quotidien » qui subsistera toujours et ne doivent pas limiter l'indignation devant les crimes et les propos haineux dont les immigrés sont victimes. Mais elles indiquent la complexité du vivre-ensemble de communautés que tout éloigne apparemment. Elles signifient aussi que la vertu ou le sentiment personnels devant l'étranger différent ne se transposent pas tels quels dans la société politique.

Nul ne peut se mettre totalement à la place des autres dans cette question. On l'a remarqué de longue date : même si l'extrême-droite recueille aussi de nombreux suffrages dans les urnes des quartiers bourgeois, la carte de son implantation est incontestablement celle de l'importance de la population immigrée. En ce qui concerne l'immigration, les intellectuels (de gauche) risquent toujours d'être « assis dans la chaire de Moïse », confondant, à peu de frais, le souhaitable et le possible : en 1977 déjà, bien avant le succès de M. Le Pen, F. Denantes leur rappelait de façon prémonitoire que la classe ouvrière subissait l'essentiel du « poids de la différence », quand d'autres, « riches cannibales », ne voyaient que les avantages de la présence de ces « autres » [12].

A vrai dire, il serait étonnant que l'aventure de l'immigration — et *a fortiori* celle du racisme — soit terminée. Il est probable que les pays industriels auront encore « besoin » d'immigrés, faute d'une évolution démographique favorable. De toute façon, à l'échelle mondiale, les mouvements de population, pour des raisons économiques et politiques, font littéralement partie de la modernité et doivent être pensés comme tels. Dans ce contexte, il convient de penser à la fois la lutte contre le racisme, plus que jamais à l'ordre du jour demain, et le problème politique que pose, *dans les démocraties*, la présence sur le même sol de communautés très différentes. Cette dernière remarque ne signifie pas un refus des politiques « généreuses », bien au contraire, mais elle dit que la générosité ne suffit pas. La vérité et l'éthique politiques, sur ce point en tout cas, consistent peut-être à dire que tout n'est pas possible pour tous en même temps [13].

jean-louis schlegel

12. Il s'agit de l'attitude boulimique des ethnologues devant leur objet, laquelle se retrouve, transposée, dans le discours sans médiations sur la « richesse » qu'apporte l'immigré aux autochtones : il ne faut jamais oublier la différence entre ceux qui ont le choix de leur voisinage et ceux qui ne l'ont pas.

13. J'ai conscience de ne pas proposer un « modèle supplémentaire » ; je suggère qu'on ait un *plus* d'imagination. A titre d'exemple suggestif pour repenser l'ensemble du problème, je renvoie à l'article de Paul Blanquart (**Autres Temps** 10, pp. 45-52) qui prend acte à la fois de l'individualisme et du brassage des populations et des cultures à l'ère post-moderne pour penser « l'interculturalité ».

CENTRE ALBERT-LE-GRAND

SESSIONS ETE 1987

1 — 6-10 juillet	**CORPS - VOIX - ESPACES** *Dana Perez, Mathilde Giraud d'Hartoy.*
2 — 5-10 juillet	**LES NEUF MANIERES DE PRIER DE SAINT DOMINIQUE** *Vincent de Couesnongle, Geneviève Salagnat, Marie Thérèse Agnès, Vincent Charpentier, Anne Escoubes.*
3 — 10-12 juillet	**LA MAITRISE DE LA PROCREATION** *Daniel Gonin, Marie Chevret, François Rollin, Bernard Matray, Monique Leonhardt.*
4 — 13-18 juillet	**A CŒUR ET A CRI - ENONCER LES PSAUMES** *Jean Calloud, Joël Clerget, François Genuyt, Elizabeth Magniny, Christiane Morand.*
5 — 26-30 juillet	**DU CORPS A LA PAROLE** *Dana Perez, Jacques Favenet.*
6 — 27-30 juillet	**VOYAGE AU PAYS DE MARGUERITE DURAS** *Jacques-Yves Bellay, Martin Hillairet, Alain Vivier.*
7 — 30 juillet - 3 août	**QUATRE JOURS AVEC JONAS** *Christian Biot, Jacques Cazeaux, Monique Audinat, Michelle Reverbel, Christiane Morand.*
8 — 2-10 août	**MARCHE EN BRETAGNE** *Jacqueline Veny, Hervé Jegou, Philippe Toxé.*
9 — 12-16 août	**UNE NOUVELLE MANIERE D'ÊTRE CHRÉTIEN : l'appel des théologies de la libération** *Pierre Dubois, Elizabeth Voisin, Emerson Xavier da Silva, François Biot, Roland Ducret.*
10 — 17-20 août	**SOLIDARITÉS AVEC LE « TIERS-MONDE »... ENCORE ?** *Jean-Claude Lavigne, Bernard de la Masselière, Marie-Thérèse Arbet et des membres d'Economie et Humanisme.*
11 — 21-23 août	**CROIRE AUJOURD'HUI: LES NÉCESSAIRES FRACTURES** *Echanges libres avec Jacques Pohier.*
12 — 24-29 août	**PRATIQUE DE L'ASSISE DANS L'ESPRIT DU ZEN** *Bernard Durel, Jacqueline Veny, Françoise Moreaux et Thierry Garcia.*
13 — 24-28 août	**LES PERSONNES AGÉES PARMI NOUS** *Jean Vimort, Simonne Gron et André Franiatte.*
14 — 28 août - 1 sept.	**UNE ÉGLISE DE LAÏCS ?** *Monique Abadie, Marie-Jo Poncet-Bourret, Geneviève Wagner, François Biot, Michel Loez et d'autres laïcs.*

Pour tout renseignement, écrire ou téléphoner à :
CENTRE ALBERT LE GRAND - BP 105 - 69210 L'ARBRESLE - Tél. 74 01 01 03.

pas de place pour le racisme?

la situation en grande-bretagne et la réponse des églises

*En Grande-Bretagne, l'existence d'une société pluri-raciale a ceci d'original par rapport à la France qu'aux difficultés sociales et culturelles posées par l'immigration ne se superposent pas les problèmes juridiques et politiques de la nationalité, du droit de résider et de voter : en effet, les non-Européens sont en majorité citoyens britanniques ou du Commonwealth. Cette disposition n'empêche pas les violences individuelles qui, des grandes villes, tendent à gagner tout le pays, ni surtout un racisme institutionnel qui se manifeste principalement dans le domaine de l'emploi et du maintien de l'ordre. Les Eglises ne sont pas indemnes de pratiques discriminatoires qu'elles s'efforcent de détecter et de combattre à l'intérieur de leurs propres organisations. C'est la première des conditions pour que la dénonciation chrétienne du racisme dans la société ait quelque poids *.*

Dans son rapport sur les troubles de Brixton en 1981, Lord Scarman observe qu'il n'y a pas lieu de s'étonner si les préjugés racistes atteignent la police : comment échapperait-elle, en effet, à ce qui est un mal endémique de la société anglaise ? Mais les gens ne sont pas près d'admettre que c'est un mal endémique et encore moins que la Grande-Bretagne est une nation raciste. En fait, ils n'en ont même pas l'idée ; ils soulignent les traditions de *fair play* et de bon sens du pays, prétendent que la majorité de la population se comporte correctement avec les Noirs et que seule une minorité se laisse aller à des actes agressifs ou discriminatoires, quelques isolés ayant des positions ouvertement racistes [1]. Pour beaucoup de gens, ce sont les motocyclistes qui sont les cibles privilégiées de la police plutôt que les immigrés venant des Caraïbes ou d'Asie (selon *The Observer* de septembre-octobre 1984). Suggérez seulement que la politique nationale et les institutions font le lit du racisme et vous susciterez une

* Cet article est la version mise à jour et augmentée (de la partie concernant la réponse des Eglises) d'un texte publié sous le titre « Racism in Britain. An imperial Hangover », **PCR Information** 21, WCC, Genève, 1985.

1. Le terme « Noirs » utilisé ici comprend toutes les personnes originaires d'Asie, d'Afrique et des Caraïbes.

belle fureur. Dans un passage de son rapport, Lord Scarman lui-même écarte l'idée d'un racisme institutionnel qu'il définit comme l'adoption délibérée d'une politique raciste dans la législation de l'Etat : ce en quoi il se trompe sur la nature réelle de ce phénomène tel qu'il se manifeste dans la vie quotidienne anglaise. Sa réaction étant très largement partagée, notre tâche principale sera donc ici d'identifier sous quelles formes le racisme institutionnel est le lot des Noirs dans notre pays, ce qui n'exclut pas les passages à l'acte individuels.

le racisme individuel

Il faut reconnaître que le racisme individuel existe bel et bien et qu'il prend une tournure de plus en plus violente : attaques dans les rues, incendies et même meurtres. Les communautés noires se sont acharnées pendant un moment à persuader les autorités que ces agressions étaient racistes, mais en vain. A chaque fois la police trouvait une autre raison, comme le vol, ou se contentait de dire que, dans tel et tel cas, on ne voyait pas de motif. Mais en 1981, à ces protestations vint se joindre la voix du Comité de liaison contre le racisme qui avait recueilli des informations à travers tout le pays sur ce genre de violences [2]. Là-dessus, treize jeunes Noirs moururent dans un incendie qui éclata à New Cross (Londres) ; la façon dont la police traita l'affaire a donné lieu à de sévères critiques dans la communauté noire de ce quartier et dans ses journaux : à leurs yeux, l'enquête judiciaire n'avait pas pris assez au sérieux l'hypothèse de l'origine criminelle, raciste, de cet incendie [3].

Ces pressions déterminèrent le gouvernement à ouvrir une enquête dont les résultats furent publiés presque en même temps que le rapport Scarman. Il fallut bien admettre l'existence de violences racistes de plus en plus nombreuses. Un Caraïbe court trente-six fois plus de risques d'être attaqué qu'un Blanc et un Asiatique cinquante fois plus. Pour beaucoup de Noirs, ce n'était pas une découverte ; ils savaient que la responsabilité de beaucoup de ces agressions incombait à des militants de groupuscules d'extrême-droite. Le rapport gouver-

2. Ce Comité réunit les principaux partis politiques et les organisations représentant les diverses confessions chrétiennes, dont le Conseil des Eglises de Grande-Bretagne.

3. Sur les événements de New Cross et sur les réactions de la communauté caraïbe au **Rapport Scarman**, voir la presse des minorités ethniques, surtout **Caribbean Times** et **West Indian World.**

nemental n'en était pas persuadé. En tout cas, une chose était claire : le climat de violence raciste était créé et encouragé par toute une littérature que diffusent ces milieux, souvent en direction des jeunes chômeurs blancs, et par les discours débités dans leurs réunions publiques [4].

Un tel climat engendre fatalement la peur, laquelle conduit à son tour à s'organiser pour résister aux agressions. Ce cercle se renforce encore quand il devient évident que la police ne prend pas vraiment au sérieux les actes de racisme, même si elle prend quelques dispositions pour les contrer. On s'est souvent plaint de ce que la police ne retenait en ces cas que le délit de « trouble sur la voie publique » qui ne suffit pas à motiver une poursuite judiciaire : c'est à la victime qu'il revient alors de porter plainte contre le délinquant, ce dont elle est souvent incapable financièrement ou psychologiquement, par peur des représailles. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les violences racistes ne fassent que croître en fréquence et en extension : elles gagnent les banlieues et les petites villes à travers tout le pays [5].

le racisme institutionnel

Devant cet état de fait et ses conséquences, il faut poser la question du racisme institutionnel : car les Noirs ne peuvent pas ne pas ressentir que, pour beaucoup de gens, ils ne sont pas les bienvenus en Grande-Bretagne. Ce sentiment est alimenté par les multiples occasions où ils sont désavantagés et objets de discrimination. Le racisme déclaré du Front national et d'autres groupes semblables sort renforcé par les manifestations de racisme institutionnel, auxquelles s'ajoute le comportement d'une partie de l'*establishment*. Lors de la publication des recommandations de Lord Scarman, la police métropolitaine édita des statistiques sur une série limitée de délits où, pour la première fois, on indiquait l'origine ethnique des coupables et pas celle des victimes. Plusieurs journaux en tirèrent des articles à sensation qui donnaient l'impression — fausse — que les Noirs étaient responsables

4. Le mensuel anti-fasciste **Searchlight** informe régulièrement sur les agressions racistes et sur les activités des groupes d'extrême-droite.

5. Pour des analyses plus détaillées sur ces violences et sur les positions d'auto-défense, cf. Jenny BOURNE, « Britain and the case for self-defence », **PCR Information** 15, WCC, 1982.

d'un nombre considérable de crimes : ce qui les rendit encore plus indésirables [6].

Cette impression n'est pas seulement entretenue par les groupes d'extrême-droite. A propos de l'immigration, le Premier Ministre a déclaré elle-même dans une interview à la radio que « les gens se sentent vraiment submergés », comme si toute discussion sur la politique d'immigration reposait sur ce présupposé implicite que ce sont les immigrés noirs qui font problème. Des membres influents du Parti conservateur ont laissé entendre que les Noirs seraient mieux ailleurs que chez nous [7]. Bien que la plupart de ceux-ci aient pleinement le droit de résider et de vivre en Grande-Bretagne (environ 50 % y sont nés) et jouissent du droit de vote puisqu'ils sont de nationalité britannique ou citoyens du Commonwealth, ils se trouvent néanmoins dans une grande insécurité qu'accroît encore le progrès du racisme institutionnel.

Contrairement aux conclusions de Lord Scarman, il faut dire que le racisme prend place dans les institutions de l'Etat dans la mesure où il est une des bases sous-jacentes de la politique. Rien de comparable, évidemment, avec l'Afrique du Sud ; mais il existe une ségrégation à l'intérieur même de la politique d'immigration. Avant 1962, tout citoyen du Royaume-Uni et de ses colonies avait le droit de se fixer en Angleterre ; mais depuis que l'entrée des citoyens du Commonwealth est soumise à un contrôle, il est bien plus facile pour un Blanc que pour un Noir d'obtenir un visa. Les familles d'immigrés déjà installés se heurtent à une obstruction et à des manœuvres dilatoires quand elles veulent faire jouer leur droit de les rejoindre ici. En 1986, la majorité des 19 650 personnes autorisées à venir travailler en Grande-Bretagne arrivait du Japon et des USA. En 1968, le Parlement a adopté une loi qui privait les Asiatiques de l'Afrique de l'Est du droit d'immigrer. C'était rompre l'accord qui reconnaissait la citoyenneté britannique aux ressortissants des anciennes colonies

6. Les statistiques sont analysées et critiquées par Susan SMITH, **Race and crime statistics**, Church of England Board for social responsability, London, 1982.

7. Dans **Salisbury Review**, organe de la droite intellectuelle du Parti conservateur, John CASEY écrit que les Caraïbes ont « *un ressentiment extraordinaire contre l'autorité et même une aversion envers la Grande-Bretagne* » ; les Asiatiques « *ont tendance à rester enracinés dans le sub-continent indien* » ; et les Noirs en général « *sont d'instinct incapables de s'identifier à la nation* ». Leur présence est dès lors ressentie comme une menace.

devenues indépendantes. La Commission européenne des droits de l'homme fut saisie d'une plainte contre cette législation manifestement discriminatoire ; elle fit droit à la requête, mais le fondement de la loi anglaise sur l'immigration demeura inchangé [8].

Le cas de la Grande-Bretagne n'a pas son équivalent en Europe, car la plupart de ses immigrés ne font qu'exercer leur droit de citoyen du Royaume-Uni en s'y installant. C'est pourquoi la politique de l'immigration est l'exemple le plus criant de ce racisme institutionnel qui sévit chez nous. Mais ce qu'il y a par derrière est plus subtil et donc plus difficile à exposer.

Le racisme institutionnel se définit comme le résultat de présupposés, de décisions politiques, de règlements et de pratiques qui désavantagent un groupe ethnique. Dans bien des cas, il ne fait que transposer dans le champ des institutions la définition du racisme comme pouvoir de porter préjudice. Il peut cependant fort bien exister indépendamment de tout exercice intentionnel de ce pouvoir, comme, par exemple, lorsque des responsables politiques ne tiennent pas compte — aussi incroyable que ce soit — de l'existence d'une société pluriraciale. Ainsi des règlements internes d'entreprise qui imposent à toutes les femmes le port d'habits que la religion musulmane n'admet pas sont discriminatoires. L'ignorance des pratiques et des règles culturelles ou religieuses est aussi condamnable que la volonté délibérée de porter préjudice.

ses effets sur l'emploi et sur les rapports avec la police

Les effets du racisme institutionnel apparaissent nettement dans une étude sur les chances des Noirs d'accéder à des stages de formation dans l'industrie, chemin obligé vers des emplois qualifiés. Les employeurs ont tendance à préférer les enfants de leur personnel actuel ou à court-circuiter les bureaux municipaux d'embauche afin de recruter leur main-d'œuvre directement dans des écoles privées. Le résultat est que les Blancs sont favorisés et que le personnel embauché ne reflète nullement la composition ethnique de la population locale. Dans certains cas, la volonté de faire du tort est patente, ainsi que la tentative de tourner la loi anti-discriminatoire de 1976 ; en

8. Pour plus de détails sur la politique de l'immigration, cf. Ann DUMMETT, **A new immigration policy**, London, 1978 ; Keith JENKINS, **The closed door**, British Council of Churches, London, 1984.

d'autres cas, il s'agit de la persistance plus ou moins consciente de vieilles habitudes.

Si, en Grande-Bretagne, on connaît une forte augmentation du taux de chômage, il est clair qu'elle atteint davantage les Noirs. Une étude faite à Nottingham montre qu'en 1973 la proportion de chômeurs était pratiquement la même (2,7 %) dans la population active globale et dans celle des minorités ethniques de la ville ; en 1979, elle avait augmenté de 318 % pour cette dernière et seulement de 166 % pour la première. A l'échelon national, les données du Ministère de l'emploi font apparaître des croissances respectives de 312 % et de 160 %. Que les travailleurs noirs aient été les premiers à perdre leur emploi au moment de la récession ou qu'il leur soit plus difficile d'en trouver un nouveau, il est vraisemblable que, dans les deux cas, la discrimination en est une cause importante, sinon la seule [9]. Il y a plusieurs décennies que les contre-coups de la discrimination sur l'emploi sont enregistrés, mais ce n'est là qu'un aspect du racisme institutionnel qui touche aussi l'éducation et bien d'autres secteurs de la vie.

Pour les jeunes Noirs, c'est lorsqu'ils ont affaire à la police qu'ils se heurtent le plus directement au racisme institutionnel. Depuis quelques années, la loi spécifie qu'une personne peut être arrêtée « comme suspecte du fait de vagabondage ». Cette loi « Sus » a été très largement utilisée contre les membres de la communauté noire [10]. Comme les pouvoirs d'arrestation et de poursuite accordés à la police de Londres et des autres villes ont été étendus depuis 1984 à l'ensemble du pays, on peut craindre que l'usage qui en sera fait ne rappelle celui qu'on a fait de la loi « Sus ». Un rapport de l'Institut d'études politiques a montré que pour un tiers des cas, la mise en œuvre de ces pouvoirs n'était pas justifiée et on a abouti à détecter ou à prévenir des délits seulement pour la moitié des cas restants. Les Noirs, en particulier ceux qui ont été fréquemment arrêtés, ont tôt fait de penser qu'ils étaient victimes de manœuvres policières d'inti-

9. **National Labour Force Survey 1984**, Office of Population and Census Studies, 1985 : tandis que le chômage pour la population en âge de travailler se situe en moyenne à 11,1 %, il y a de grandes différences selon les groupes ethniques (Caraïbes, Guyanais : 23 % ; Pakistanais, Bangladesh : 34,6 % ; Indiens : 15,2 % ; Blancs : 10,6 %).

10. Pour plus de détails sur la loi « Sus », cf. Clare DELMUTH, **Sus. A report on section 4 of the Vagrancy Act 1824**, Runnymede Trust, 1978.

midation. Leurs craintes se sont avérées fondées du fait que le même rapport relève une bonne dose de racisme dans le comportement des officiers de police. Même si, pour l'équipe qui a fait ce rapport, il n'est pas évident que ces comportements purement privés aient déteint sur la manière d'agir publique des policiers, bien des questions restent en suspens.

Les troubles de Brixton en 1981 furent réprimés par une vaste opération policière de près de mille agents au cours de laquelle un incident déclencha des violences ; or, finalement, peu de gens furent arrêtés et encore moins furent inculpés et convaincus de délit. C'est pourquoi beaucoup de recommandations du rapport Scarman concernent les activités de la police, son entraînement, sa discipline, etc. Il est certain que des changements sont intervenus, mais le problème est maintenant de savoir si les forces de l'ordre sont capables de faire face aux requêtes d'une société pluri-raciale. Pour mesurer les effets de ces changements, on peut prendre comme tests les incidents de l'automne 1985 à Birmingham, Liverpool et Londres, et ceux de l'automne 1986 à Bristol. Ces graves désordres provoquèrent la mort d'un agent de police et de deux femmes noires : dans aucun de ces trois cas, la victime n'était agresseur.

On a déjà noté l'absence de réactions en face d'agressions racistes et de plaintes contre l'usage de la loi « Sus », du fait que la population noire hésite beaucoup à entamer des procédures contre la police. Un couple noir a récemment obtenu de substantiels dommages et intérêts d'un tribunal suite à une perquisition avec violence dans leur maison. Bien que l'instruction ait été très longue, les agents de police n'avaient encore fait l'objet d'aucune mesure disciplinaire au moment du procès.

Après les troubles de 1985, le gouvernement a refusé d'ordonner une enquête qui eût prolongé celle de Lord Scarman. On en fit une, cependant, pour le quartier londonien de Haringey où se trouve Tottenham. Les résultats ont montré la nécessité d'aller plus loin dans les réformes si on veut que l'action de la police s'adapte aux besoins d'une société pluri-culturelle et soit une vraie coopération. Ils ont aussi détecté les défaillances de responsables locaux, soulignant ainsi le fait que peu d'institutions sont irréprochables en matière de racisme. Ils ont enfin établi que le racisme dans la police n'est pas qu'une affaire de disposition personnelle puisque l'un des points cruciaux est le suivant : comment les responsables hiérarchiques

peuvent-ils garder le contrôle des forces de police tout au long de leurs opérations ? Il faut donc parvenir à un changement de mentalité au niveau des autorités politiques, surtout si on veut que les réformes prônées par le rapport Scarman ne restent pas purement formelles.

deux moyens de combattre le racisme

La stratégie pour combattre le racisme institutionnel doit aller en deux directions : la première vise le niveau officiel et agit en partant du sommet ; la seconde est aux mains de la population noire elle-même.

La loi de 1976 sur les relations inter-raciales a mis sur pied une commission chargée de renforcer la législation anti-discriminatoire. Cette commission a connu des fortunes diverses. Des hommes politiques de droite y voient un gaspillage de temps et d'argent : elle s'occupe, disent-ils, de ce qui ne la regarde pas. Les réactions des Noirs ne sont pas unanimes : pour certains, elle n'est qu'un trompe-l'œil sans grande valeur pour promouvoir la justice entre les races ; d'autres lui reprochent ses lenteurs : bien qu'elle dispose de pouvoirs, elle a été incapable jusqu'à présent d'assurer de réels progrès pour que les discriminations disparaissent des grandes entreprises et elle a consacré beaucoup de temps à faire de la propagande au lieu d'activer le travail législatif. La commission a obtenu du Parlement l'approbation d'un code de l'embauche qui n'a pas force de loi, mais peut être pris en considération par un tribunal administratif : sa visée est l'égalité des chances pour tous. Quelques grandes entreprises l'ont adopté, ainsi que des autorités régionales. Mais son efficacité dépendra de la façon dont l'ensemble du corps social concerné s'y engagera. L'essentiel n'est pas seulement de donner à tous des chances égales sans tenir compte des races, ethnies ou nationalités, mais de démasquer les causes de la disproportion des Noirs dans la masse des salariés et de leur concentration dans les emplois non spécialisés.

Le racisme institutionnel est insidieux et il n'est pas simple de le déraciner : il faut faire pression sur les institutions, mettre en avant des cas exemplaires. Quand on voit l'indolence du gouvernement central pour donner des chances égales à son propre personnel, quel effet d'entraînement peut-il avoir sur les autres employeurs, ne serait-ce que pour des changements superficiels qui permettraient d'ouvrir le dialogue sur leur politique d'embauche ? Il faudrait que la Commis-

sion pour l'égalité raciale ait d'autres moyens pour être en mesure d'obliger les employeurs à bouger.

Quant aux organisations noires, elles doivent d'abord s'aider elles-mêmes et attirer l'attention sur les exigences du peuple qu'elles représentent dans toute sa variété. Il s'en est constitué plusieurs, regroupant les hommes de loi, les employés des médias, le clergé, etc. Les Noirs, à l'instar des femmes dans les mouvements féministes, ont senti combien il était important de se regrouper pour mieux saisir leurs revendications, se soutenir mutuellement et planifier leur stratégie. A ceux qui se demandent s'il n'y a pas là une forme de ségrégation et donc de racisme, la plupart des membres de ces associations répondent que leur but est de réintégrer la société multi-raciale, une fois qu'ils auront pu montrer leur force pour changer les structures qui se dressent contre eux et les oppriment.

Le champ d'action de ces regroupements n'est pas seulement l'emploi. En septembre 1984, un rapport a montré que, dans les principaux partis politiques, les Noirs sont souvent affrontés à des préjugés racistes quand il s'agit de faire carrière. Aux élections générales de 1983, ils furent seulement seize à se présenter comme candidats des grands partis et aucun ne briguait un siège où le parti était donné gagnant ; d'ailleurs aucun ne fut élu. Le Parti travailliste n'en finit pas de débattre sur le statut de ses sections noires : sont-elles ou non des cellules constitutives du Parti ? Des associations de militants d'origine asiatique et caraïbe existent au Parti conservateur, mais elles n'ont aucune place reconnue officiellement dans ses instances de décision. Et il est le seul des quatre grands partis qui laisse encore voir et entendre un racisme patent, à la consternation des Noirs qui y sont inscrits, fort peu nombreux, il est vrai. De plus, ces sections pourraient n'être au fond qu'un moyen pour les partis de contrôler leurs adhérents noirs. En fait, elles ne joueront un rôle positif que si elles sont suscitées par les Noirs eux-mêmes comme des instruments de leur combat.

dans les églises : présence du racisme et réponses apportées

L'expérience montre que l'Eglise reflète pour une bonne part l'état de la société où elle est insérée. On ne sera donc pas surpris d'apprendre que les Noirs ont, là aussi, rencontré du racisme. L'exemple le plus frappant a été l'expérience des chrétiens des Caraïbes qui se sont établis en Grande-Bretagne dans les années 1950 et début 1960.

Ils ont souvent senti qu'ils n'étaient pas les bienvenus dans nos Eglises. Ce sentiment de rejet a joué un rôle déterminant dans la croissance des Eglises pentecôtiste, des Saints et apostolique, dont les fidèles et les pasteurs sont en majorité des Noirs [11].

Peut-on détecter un racisme des structures ecclésiales qui viendrait doubler celui des individus enclins à exclure les pratiquants noirs ? D'une enquête commanditée par l'Eglise méthodiste, il ressort que, si ces derniers continuent de jouer un rôle très vivant dans de nombreux espaces urbains pour assurer une présence méthodiste, ils sont sous-représentés dans les fonctions ministérielles et dans les conseils. Selon d'autres travaux, ces conclusions se vérifient pour l'Eglise anglicane dans le diocèse de Birmingham et pour l'Eglise catholique romaine dans le diocèse de Westminster [12]. Les Eglises doivent donc admettre que, pour extirper le racisme inhérent à leurs institutions, elles ont autant à faire que pour combattre celui des individus. Elles savent bien qu'autrement leur critique du racisme dans la société globale ne sera pas plausible. C'est pourquoi l'Eglise méthodiste, à la suite de son enquête, a appelé ses instances locales et nationales à un examen rigoureux de leurs comportements et de la part qui est laissée aux Noirs dans l'animation de la vie ecclésiale. Récemment l'Eglise anglicane a organisé une large consultation sur ces questions ; des axes s'en sont dégagés, à la fois sur la façon dont les institutions pourraient répondre à ce défi et sur la marche à suivre pour que les Noirs anglicans prennent en main leur cause à l'intérieur des structures ecclésiastiques et, se libérant eux-mêmes, libèrent leurs frères et sœurs de race blanche [13].

En 1986, l'Assemblée du Conseil des Eglises de Grande-Bretagne a chargé son comité exécutif de prendre des mesures pour que le Conseil, en tant qu'employeur, donne des chances égales à tous. Le Conseil a été alors invité à faire une révision attentive de sa politique

11. Les expériences des pasteurs noirs sont très bien rapportées par Anita JACKSON, **Catching both sides of the wind**, British Council of Churches, 1985.

12. Pour les méthodistes : Heather WALTON, **A tree God planted**, 1985 ; pour les anglicans : Renate WILKINSON, « A chance to change », **Inheritors together**, 1985 ; pour les catholiques, **With you in Spirit**, Advisory Group on the catholic Church's commitment to the Black Community, 1986.

13. **Anglicans and racism**, Church of England Board for social responsibility, 1986.

d'embauche : est-il bien certain que les Noirs et les autres groupes désavantagés n'ont à souffrir d'aucune discrimination ? Outre ces réponses venues du sommet, les chrétiens noirs ont pris activement position contre le racisme dans l'Eglise en s'organisant entre eux. Nous avons déjà signalé l'Association du clergé noir qui a mis sur pied un système d'entraide et de soutien ; elle a aussi lancé une série de conférences destinées aux jeunes Noirs, les incitant à envisager sérieusement une vocation au ministère et à dépister les obstacles institutionnels qui s'y opposeraient et qu'elle les aiderait à surmonter.

Les Eglises dirigées par une hiérarchie noire commencent aussi à s'organiser. Le Conseil uni des Eglises afro-caraïbes, formé il y a quelques années, a pu faire pression sur les Eglises historiques de Grande-Bretagne pour qu'elles reconnaissent l'importance des Eglises-membres en tant qu'Eglises authentiques. Plus récemment, il a insisté sur la nécessité d'engager des pasteurs issus de ces Eglises pour les aumôneries d'hôpitaux et de prisons ; sur ce point, il a donné une bonne leçon au Conseil fédéral de l'Eglise libre qui est chargé de coordonner ces aumôneries au nom de toutes les Eglises, excepté l'anglicane et la catholique romaine.

Parmi les chemins que les Eglises ont pris pour venir à bout de leur propre racisme au sein d'une société raciste, le Conseil britannique des Eglises a créé en 1971 une Unité pour les relations raciales dans la communauté : le but était d'en faire un foyer qui témoignerait de l'engagement ecclésial contre le racisme, prendrait position sur l'action du gouvernement et d'autres institutions et financerait les groupes qui luttent en ce sens aussi bien dans l'Eglise que dans la société [14].

Une chose est évidente : tant que les Eglises d'Angleterre toléreront du racisme chez elles, il ne serait pas honnête qu'elles prêchent son élimination de la société. Le Dieu des chrétiens est incompatible avec le racisme : il revient à son Eglise de vaincre ce mal en elle-même et de témoigner face au monde qu'il est possible de le vaincre.

Traduit de l'anglais
par Bruno Carra de Vaux

keith jenkins

14. Le rapport annuel du travail réalisé par cette Unité est disponible à : Community and Race Relations Unit, 2 Eaton Gate, London, SW1W 9BL.

le racisme, menace pour l'unité de l'humanité et pour l'unité de l'église

Dès sa première Assemblée en 1948, le Conseil œcuménique des Eglises affirmait clairement sa position contre le racisme, reprenant à son compte un engagement œcuménique beaucoup plus ancien. Mais c'est en 1969 qu'il a décidé de mettre en route un Programme *destiné à combattre systématiquement toutes les manifestations racistes et doté d'un Fonds spécial pour le faire. Il était temps de passer des déclarations aux actes et de concrétiser en des gestes qui coûtent le nécessaire repentir devant les collusions du christianisme avec l'oppression des Blancs sur les autres races. Mais le soutien financier apporté à des mouvements antiracistes qui utilisaient parfois la lutte armée a fait resurgir les vieux débats sur les rapports de l'Eglise avec la politique, sur la légitimité du recours à la violence et sur les liens entre justice et charité. Dans ces confrontations se sont forgées une conscience accrue de la dimension structurelle et institutionnelle des formes de ségrégation raciale et aussi la certitude que, dans la lutte contre celles-ci, il y va de l'intégrité et de l'unité de l'Eglise.*

Dès l'origine, l'Eglise chrétienne a dû affronter le problème du racisme. On en trouve un exemple dans le passage des *Actes des Apôtres* qui décrit l'inquiétude des Hellénistes laissés de côté par les Hébreux. L'issue du conflit a de quoi surprendre : on décida de désigner sept diacres, mais tous étaient issus de la minorité hellénistique. Cependant Paul savait qu'il fallait suivre ce problème de très près. Aussi jugea-t-il nécessaire de déclarer sans aucune équivoque : « *Il n'y a plus ni juif ni grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ* » (Ga 3, 27-28). Paul se fonde sur cette même position lorsqu'il traite de la nature de la communauté chrétienne comme corps du Christ (1 Co 12) : nier l'identité propre de chaque membre reviendrait à nier le corps lui-même. Les divers membres sont tous indispensables au bon fonctionnement du corps en sa totalité.

Dans l'histoire de l'Eglise chrétienne, les enseignements de Paul ont été trop souvent oubliés, voire mal compris, volontairement ou invo-

lontairement. Les souffrances considérables imputables à la colonisation par l'Occident et le commerce des esclaves en sont deux exemples parmi d'autres. L'occupation par les Européens des deux Amériques et de beaucoup d'autres territoires, célébrée par tant de livres d'histoire, a en fait abouti à un immense holocauste des peuplades indigènes. Lorsque vers 1500, les Portugais s'installèrent les premiers dans la contrée qui s'appelle maintenant le Brésil, celle-ci était occupée par cinq millions d'autochtones ; de nos jours, il n'en subsiste plus qu'environ 210.000. Mais, non contents de faire main basse sur leurs biens, d'attenter à leur vie et de les traiter plus mal que des bêtes, les Européens ont cherché à se soumettre aussi leur âme. A la base de ce génocide physique et culturel, on trouve des croyances racistes qui considèrent les peuples indigènes comme inférieurs, au point de leur refuser même une spiritualité propre, des structures culturelles et sociales, politiques et légales.

Le même racisme a engendré le commerce des esclaves qui eut des effets destructeurs en Afrique. Plus récemment, ce fut l'extermination de six millions de juifs et de milliers de gitans par le régime fasciste et raciste de l'Allemagne nazie. Aujourd'hui encore, beaucoup de Noirs, d'indigènes, de travailleurs étrangers et d'immigrés souffrent du racisme des Blancs dans le monde entier.

la tâche de l'église

En deux millénaires, il n'a pas manqué d'hommes pour rappeler à l'Eglise sa responsabilité face au fléau du racisme : ainsi J. H. Oldham, missionnaire bien connu, qui publia en 1924 *Christianisme et problème racial* et dont la pensée et l'œuvre ont exercé une grande influence sur le mouvement œcuménique [1]. Cependant il a fallu plus de quarante ans pour que le C. O. E. prît la décision, lors de l'Assemblée d'Uppsala, en 1968, de créer un Programme de lutte contre le racisme (P. L. R.). Il est vrai qu'auparavant une trentaine de déclarations œcuméniques contre la discrimination raciale avaient été publiées. La première Assemblée à Amsterdam, en 1948, disait déjà :

1. Cette citation caractérise bien sa position : « *Le christianisme n'est pas d'abord une philosophie, mais une croisade... Chaque fois que des chrétiens se heurtent à un état de fait qui s'oppose à la vérité reçue du Christ, leur devoir n'est pas de l'expliquer, mais d'y mettre fin. C'est dans cet esprit que nous devons envisager tout ce qui, dans les rapports entre races, est irréconciliable avec l'idéal chrétien* ».

« Nous réaffirmons avec force notre conviction que le Corps du Christ ne saurait être divisé par des discriminations de race, de classe ou autres, et que toute Eglise ou groupe de chrétiens qui les soutiennent au nom du Christ nient par là le sens profond de la foi chrétienne... Si l'Eglise parvient à surmonter les barrières nationales et sociales qui la divisent actuellement, elle pourra aider la société à les surmonter à son tour. C'est particulièrement évident dans le cas de ségrégations entre les races. Dans ce domaine, en effet, l'Eglise a connu sa plus triste faillite, quand elle a reproduit et consacré par son exemple les préjugés racistes qui minent le monde... Elle se rend compte qu'elle doit détourner la société de tout préjugé basé sur la race ou la couleur, de toute mesure discriminatoire et ségrégationiste qui sont la négation de la justice et de la dignité humaine. Mais elle ne pourra prononcer de parole convaincante sans prendre les moyens d'éliminer de la communauté chrétienne des pratiques qui sont en contradiction avec sa foi en l'amour de Dieu pour tous ses enfants ». En 1954, le racisme était aussi à l'ordre du jour de la deuxième Assemblée du C. O. E., à Evanston (U. S. A.).

Le point fort de toutes ces déclarations était la condamnation formelle du racisme comme opposé à l'Evangile ; mais leur point faible était de ne pas insister suffisamment sur son existence dans les structures et dans les institutions qui détiennent le pouvoir sur le plan national et international. De plus, ces déclarations manifestaient le désir de parler *au sujet* et *en faveur* des victimes du racisme, mais elles tournaient court au moment d'affirmer clairement leur solidarité. Si son recul n'avait tenu qu'à la quantité et à la qualité des prises de position œcuméniques, le racisme aurait disparu depuis longtemps. Mais il manquait l'engagement dans l'action.

les actes parlent plus fort que les mots

A la quatrième Assemblée du C.O.E., en 1968, le pasteur Martin Luther King devait intervenir comme l'un des principaux orateurs ; mais, peu avant l'ouverture, il fut assassiné à Memphis. L'événement bouleversa profondément les participants. Sur l'instigation d'hommes tels que James Baldwin et de délégués des Eglises du Sud, l'Assemblée jugea urgent de mettre en route un « programme retentissant » qui orienterait le Conseil et les Eglises-membres en matière de racisme. Suite à cet appel, le Comité central du C. O. E. ouvrit un Fonds spécial de lutte antiraciste. Chaque année, des dons sont

versés à des organismes qui regroupent les victimes du racisme ainsi qu'à des associations qui les soutiennent. En France, par exemple, diverses organisations de travailleurs étrangers et d'immigrés en ont bénéficié. Depuis 1970, environ sept millions de dollars ont été ainsi distribués à travers le monde. L'ex-reine des Pays-Bas, Juliana, fut l'une des premières donatrices et un soutien important vint du catholicisme romain, surtout des ordres et des congrégations religieuses.

En maintes occasions, le C. O. E. s'est employé à condamner le système d'apartheid en Afrique du Sud ; mais il s'est aussi efforcé de traduire son rejet verbal en actes concrets. En 1972, le Comité central adopta une résolution appelant au retrait des investissements en Afrique du Sud et en Namibie et à l'arrêt des relations commerciales avec ces deux Etats. Il demanda au C. O. E. de ne plus déposer ses fonds dans des banques qui travaillaient directement avec ceux-ci [2]. En 1980, il exigea une application large des sanctions économiques à l'encontre de l'Afrique du Sud, demande renouvelée par l'Assemblée de Vancouver en 1983.

Ces actions concrètes et publiques déclenchèrent une discussion passionnée, notamment en Occident, aussi bien au dedans qu'au dehors des Eglises. Tant que le mouvement œcuménique s'était cantonné dans une opposition purement verbale au racisme, il avait obtenu un large consensus de la part des Eglises ; mais dès qu'il a voulu passer des paroles aux actes, les divergences qui, bien entendu, avaient toujours existé, refirent surface. Si les critiques étaient unanimes pour donner leur accord de principe sur la nécessité d'éliminer le racisme, elles refusaient de s'engager sur le terrain des implications pratiques et politiques.

de la théologie à la pratique

Il n'est pas surprenant que la plupart de ces réactions soient venues de l'Occident. La théologie a été fortement imprégnée de culture occidentale, surtout pendant les deux derniers siècles. Elle s'est laissée influencer et modeler, consciemment et inconsciemment, par l'idée de

2. Le Comité exécutif adopta en 1981 une série de critères pour régler les rapports du C. O. E. avec les banques d'affaires travaillant pour le compte de l'Afrique du Sud ; la décision fut prise alors de cesser toute transaction avec la Dresdner Bank, la Société de Banque Suisse et l'Union de Banques Suisses.

la suprématie des Blancs sur les autres races, non sans avoir à son tour répandu et consolidé cette idée par certains côtés. Les notions de peuple de Dieu, d'élection et de prédestination, d'ailleurs étroitement liées entre elles, ont été utilisées pour justifier l'expansionnisme et les privilèges de la race blanche. La migration européenne vers l'Amérique du Nord, l'Afrique et d'autres continents, fut rapprochée de celle des Hébreux vers la Terre promise. Par le biais de ces identifications typologiques, les autochtones étaient regardés comme de nouveaux Cananéens, condamnés par Dieu à la soumission et à l'esclavage [3]. La culture et les idées occidentales ont aussi fortement marqué la manière de comprendre Jésus de Nazareth : on a fait de lui un Blanc, donc un étranger pour la plupart des populations de l'hémisphère Sud, qui fut ainsi fréquemment identifié à l'oppression et à la domination de l'Occident.

Par ailleurs, le mode de pensée occidental a infléchi le christianisme vers une religion privée, préoccupée avant tout du salut de l'âme. L'Eglise étant devenue l'assemblée des individus réconciliés, ses enseignements éthiques ont mis l'accent sur la rectitude et la moralité personnelles. Certes, on trouvera toujours des exceptions marquantes à cette évolution, mais d'une manière générale la dimension communautaire de la foi, son témoignage collectif et son service comme sel et levain de ce monde, passèrent à l'arrière-plan. Nous nous sommes donc trouvés dans une incapacité croissante à discerner et à gérer les enjeux structurels et institutionnels qui sont inhérents à la vie ecclésiale.

Le vent a tourné lorsque sont apparues de nouvelles manières de « faire de la théologie » : théologie noire aux Etats-Unis et en Afrique, théologie de la libération en Amérique latine, théologie Min Jung en Asie. Tous ces courants ont traversé la famille œcuménique en raison de la participation croissante des Eglises du tiers monde au C. O. E. ; on a pris davantage conscience que le racisme, loin de n'être qu'un péché individuel des chrétiens, est aussi celui des Eglises et de la société et qu'il faut le considérer comme un « péché collectif ». On s'est alors demandé comment les Eglises pourraient exprimer, en tant que corps, leur repentance de cette faute ; car il ne suffit pas de s'entendre dire « Va et ne pèche plus », il faut aussi assumer la respon-

3. Pour plus de développements sur la « théologie de l'apartheid », on se reportera à l'article de Bruno Chenu (pp. 71 sv.).

sabilité des torts causés à autrui par son péché. Trop longtemps et trop facilement, les Eglises ont parlé de la communion fraternelle et de la réconciliation en lieu et place du repentir et de la justice. Une réconciliation qui ne sert pas à camoufler des divergences réelles coûte cher ; elle implique souvent des sacrifices, si elle veut essayer de restaurer la justice. Le cancer du racisme ne se guérit pas en appliquant quelques petits pansements, il réclame des gestes de repentance au prix fort.

Chaque fois qu'on privilégie cette approche du problème, la théologie devient « réflexion dans une pratique ». C'est précisément cette articulation de l'action et de la pensée qui a caractérisé le travail du P. L. R. : les chrétiens et les Eglises ont été invités à sortir de leurs serres chaudes académiques, à descendre de leurs tours d'ivoire théologiques, pour se mettre au service du monde, résister à l'oppression et à l'injustice, donner des signes visibles du Royaume de Dieu.

la lutte contre le racisme : un programme missionnaire

Nous avons dit que l'un des ouvrages de référence sur les responsabilités des chrétiens en matière de racisme avait été écrit par un missionnaire, J. H. Oldham. Ce n'est pas un hasard si des contributions aussi remarquables au débat œcuménique sur cette question ont été apportées par des missionnaires. Beaucoup d'entre eux tenaient le monde pour leur paroisse, et non leur paroisse pour le monde, ce qui leur permettait de mesurer partout les effets désastreux du racisme.

Pour plusieurs raisons, on peut affirmer que le P. L. R. comporte des aspects missionnaires importants. Tout d'abord, le fait d'être en lien avec des groupes de chrétiens dits « marginaux » de l'hémisphère Nord est une caractéristique originale et intéressante qui se retrouve sans doute moins dans les autres Programmes du C. O. E. : il s'agit de gens qui ont perdu toute confiance dans les Eglises instituées, pour avoir vu la plupart d'entre elles se ranger du mauvais côté au cours des siècles, en collaborant avec les élites au pouvoir, avec « les puissances et les principautés » ; pour eux, ce fut une vraie surprise que des Eglises aient mis en œuvre un programme qui soutenait sérieusement les organisations antiracistes. Quelque chose de bon pouvait donc encore venir de Nazareth ! Il ne faut pas sous-estimer cet aspect du P. L. R. ; pas non plus, l'importance de ses rapports

avec des organismes non confessionnels (groupes d'action, syndicats, associations d'étudiants, centres de recherche, partis politiques), pour lesquels c'est souvent la seule possibilité de contact avec des Eglises.

Last but non least, le P. L. R. est devenu un signe d'espoir pour un grand nombre de victimes du racisme. A travers lui, les Eglises font la preuve qu'elles demandent vraiment pardon de leur collusion avec le racisme. A voir la composition de la Commission qui sert de porte-parole au P. L. R., on est en droit d'affirmer qu'il est devenu un instrument commun aux Eglises et aux victimes du racisme dans leurs efforts pour éliminer ce mal. Etant donné ces divers aspects, le P.L.R. doit être considéré, de toute évidence, comme un programme missionnaire des Eglises.

violence, non-violence, justice

Par le Fonds spécial, mentionné plus haut, des subventions sont accordées à des mouvements engagés dans la lutte armée, comme l'A. N. C. en Afrique du Sud et le S. W. A. P. O. en Namibie. Le C. O. E. montre l'importance et le sérieux qu'il attache à ces dons en confiant à son Comité exécutif le soin de décider de leur affectation. Cette ligne de conduite a soulevé des critiques, venues surtout des pays occidentaux. Bien que ces subventions soient utilisées pour des projets humanitaires (écoles, soins médicaux, agriculture), certains prétendent que les Eglises ne devraient soutenir en aucun cas des groupes engagés dans la lutte armée.

Le problème de la responsabilité des chrétiens face à l'usage de la violence est aussi vieux que le christianisme lui-même : comment vivre et travailler dans un monde où le recours à la violence semble inévitable ? L'histoire de l'Eglise elle-même — faut-il le rappeler ? — est faite de violences : des courants majoritaires ont lancé les croisades, envoyé des « sorcières » au bûcher, fait bénir des bateaux chargés d'esclaves ou d'armements. Au cours des deux dernières décennies, ce problème n'a rien perdu de son urgence : depuis 1945, en effet, plus de 130 conflits ont éclaté, faisant plus de morts que la seconde Guerre mondiale. Armements et technologies nucléaires ont atteint un niveau tel que la population mondiale toute entière pourrait être plusieurs fois anéantie.

La discussion autour du P. L. R. et du Fonds spécial a prouvé une fois encore que le mouvement œcuménique ne parviendra sans doute

jamais à un total consentement sur la question de la violence. Parmi ses membres se trouvent des Eglises de tradition pacifiste et d'autres dont les élites intellectuelles ont échafaudé la théorie de la « guerre juste ». Néanmoins plusieurs points ont été éclaircis au cours des récents débats sur la violence et la non-violence :

1. Eglises et chrétiens se rendent compte qu'au long de l'histoire, ils ont été trop souvent du côté des pouvoirs et des champions d'un ordre injuste, la moindre raison à cela n'étant pas qu'ils trouvaient leur intérêt dans le *statu quo*. Aussi leur première parole devrait-elle être de repentir pour leur propre rôle historique.

2. Oppression et violence prennent des formes très diverses, la violence militaire n'étant que l'une d'entre elles. Elles s'inscrivent dans les structures sociales, politiques et économiques du monde actuel : malnutrition, mortalité infantile élevée, fossé grandissant entre riches et pauvres, mauvaise situation sociale et légale des travailleurs immigrés en Occident, en font partie. D'où la nécessité de découvrir leurs racines et de distinguer leurs différentes modalités : par exemple, la violence oppressive qui peut s'intégrer au *statu quo* et la violence libératrice qui cherche à édifier une société plus juste. Il faut donc élargir et différencier la notion de violence.

3. La conception biblique de la paix (*shalom*) va bien au-delà de la simple absence de guerre. La paix n'existe pas sans la justice. C'est pourquoi il faut dépasser la dichotomie simpliste « violence/non-violence », prendre en compte dans notre analyse la notion de justice et se situer dans le contexte plus large de la lutte pour la justice sociale.

Lors du débat consacré au P.L.R., le Conseil œcuménique et les Eglises-membres ont réappris à faire les distinctions qui s'imposent entre les diverses formes de violence. L'apartheid est en Afrique du Sud un système de violence et de racisme structurel, institutionnel et légalisé, qui fait subir une lourde épreuve à la population et enlève toute dignité aux oppresseurs blancs. Des mouvements tels que l'A. N. C., le P. A. C. et le S. W. A. P. O., ont essayé pendant des décennies de soutenir une lutte non-violente contre ce système : la réaction fut une violence croissante. Faut-il alors s'étonner de ce que les mouvements de libération ne voient plus à présent d'autre réplique possible que le recours à une contre-violence sélective ? Ce qui surprend, c'est plutôt la longue patience dont ils ont su faire preuve. Pendant la seconde Guerre mondiale, les mouvements de résistance en Europe

de l'Ouest avaient été beaucoup moins patients. Ce qui surprend aussi, c'est que les critiques contre les actions militaires de ces mouvements proviennent souvent de milieux qui n'ont pas l'habitude de s'opposer à la course aux armements ou au surarmement de leur propre pays. Il est difficile d'accepter l'opposition de ces « pacifistes d'occasion », car elle semble bien avoir des sous-entendus racistes : l'Occident serait en droit de s'armer jusqu'aux dents, avec la capacité de détruire des pays entiers, mais les Noirs qui prennent les armes après une longue période de résistance non-violente seraient privés de ce même droit.

Le C. O. E. se refuse à accepter la violence sous quelque forme que ce soit, mais la discussion autour du P. L. R. a fait apparaître une réticence de plus en plus nette à condamner catégoriquement les groupes qui s'estiment obligés de recourir à la force pour combattre l'injustice sociale, économique et raciale [4].

église et politique

Tous ces débats ont donné une nouvelle impulsion à celui, beaucoup plus ancien, qui porte sur les rapports de l'Eglise avec la politique : à quel moment et jusqu'où faut-il s'engager dans la politique au jour le jour ? La question était inévitable puisqu'avec la mise sur pied du P. L. R., les communautés membres du C. O. E. étaient appelées « *à devenir les agents d'une reconstruction radicale de la société* ». Certes, ce qui nous rassemble en Eglise, c'est le partage d'une même foi en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur, et non pas des idées politiques communes. Aussi les Eglises ne devraient-elles jamais s'identifier entièrement à tel ou tel mouvement politique, une marge critique étant toujours à sauvegarder. Mais il est vrai aussi qu'elles ne peuvent échapper à leur implication dans les affaires politiques. C'est bien *dans* ce monde que doivent se dresser les signes de la venue du Royaume de Dieu ; l'attente des nouveaux cieux et de la nouvelle terre est une attente *active*. Nous avons hérité d'une promesse et d'une tâche à remplir, personnellement et en tant que communauté.

4. Le Comité central, réuni à Addis Abeba en 1971, déclarait : « *Le C. O. E. ne saurait ni s'identifier totalement avec quelque mouvement politique que ce soit, ni porter un jugement sur les victimes du racisme qui sont acculées à la violence, seul moyen qui leur reste pour réparer les injustices et ouvrir ainsi la voie à un nouvel ordre social plus juste* ».

On a souvent l'impression qu'une Eglise peut se politiser autant qu'elle le souhaite pourvu qu'elle se déclare en accord avec les positions politiques du pouvoir en place, quelles qu'elles soient. Tandis que l'Eglise réformée hollandaise d'Afrique du Sud soutient le régime de P. Botha, le Conseil des Eglises d'Afrique du Sud est accusé d'ingérence politique pour avoir contesté le système de l'apartheid. La vraie question n'est pas de savoir *si* les Eglises sont engagées dans la politique, mais *comment*, avec quels moyens et pourquoi.

L'un des critères appliqués aux activités du Fonds spécial veut que les subventions soient attribuées *sans contrôle* du mode d'utilisation. Ce critère est étranger au monde des organismes donateurs : toutes les fois qu'on distribue de l'argent dans un but précis, on veut connaître l'utilisation exacte qui en est faite. Si le C. O. E. n'exige pas de comptes détaillés de la part des organisations bénéficiaires du Fonds spécial, c'est parce que ces subventions leur sont accordées en signe de solidarité avec les victimes du racisme. Le Fonds spécial fut institué pour témoigner de la réconciliation et pour amorcer de nouvelles relations avec ces victimes. L'histoire du christianisme pèse d'un poids si considérable qu'il faut savoir l'assumer quand on veut engager de nouveaux rapports. Exiger les comptes exacts de l'argent reçu, ce serait manquer de confiance et du sens de la solidarité.

La charité est un devoir traditionnel et louable qui incombe aux chrétiens ; mais fréquemment sa philosophie sous-jacente est que nous donnons de *nos* biens, de *nos* richesses, aux gens dans le besoin. Le Fonds spécial conteste cette position et demande aux Eglises de dépasser ce modèle de charité. A cet égard, le Fonds spécial est un redoutable lieu d'apprentissage pour les Eglises.

de la question personnelle à la question ecclésiologique

La lutte contre le racisme a longtemps été considérée comme un problème individuel et, de nos jours encore, beaucoup la conçoivent ainsi. L'un des principaux mérites du P. L. R. est d'avoir souligné l'enracinement du racisme dans les structures et dans les institutions, y compris ecclésiastiques. Comment parler de l'unité de l'Eglise chrétienne, de l'unique Corps du Christ, tout en continuant d'accepter des divisions par la race, la couleur de la peau et l'ethnie ? Aussi le combat contre le racisme n'est-il pas seulement dirigé *contre* l'injustice et l'inhumanité ; il est aussi un combat *pour* l'intégrité de l'Evan-

gile et de l'Eglise de Jésus-Christ. Il devient donc une question ecclésiologique au sens plein. L'apartheid en fournit un exemple aussi évident qu'affligeant. Il a été dénoncé comme un crime contre l'humanité par la communauté internationale et les Nations Unies ; mais les Eglises vont plus loin : l'apologie du racisme légalisé à partir de la Bible est une insulte contre Dieu. On comprend pourquoi la Fédération luthérienne mondiale a déclaré en 1977 que la situation en Afrique du Sud constituait un *status confessionis* ; l'Alliance réformée mondiale, réunie à Ottawa en 1982, a stigmatisé l'apartheid comme un péché et sa justification théologique comme une hérésie. Il est très significatif que, lors de cette rencontre, le débat n'a pas commencé dans la salle de conférence, mais dès le début, quand il s'avéra impossible de réunir Sud-Africains noirs et blancs autour de la table de communion, en raison de l'interdiction que l'Eglise réformée hollandaise fait aux Noirs de communier avec ses membres qui sont des Blancs. Cet incident tragique montre bien la profonde division causée par le racisme et il fait comprendre pourquoi ce combat touche au cœur de la foi. Pour l'Assemblée de Vancouver, « *l'apartheid est condamné par l'Evangile de Jésus-Christ, vie du monde ; toute théologie qui ferait preuve d'indulgence à son égard est hérétique* ».

C'est sur cette toile de fond qu'il faut lire le document *Kairos*, publié l'an dernier par un groupe important de personnalités chrétiennes d'Afrique du Sud : « *L'Eglise est divisée et le jour de son jugement est arrivé... C'est donc l'heure de vérité, le* kairos, *non seulement pour l'apartheid, mais aussi pour l'Eglise* ». Or, c'est partout dans le monde, et pas seulement dans ce pays, que les Eglises ont à choisir les moments où affronter la question du racisme. Impossible de ménager la chèvre et le chou. Il y va de l'unité de l'humanité et de l'Eglise.

Traduit de l'anglais
par Edouard Blancy

rob van drimmelen

une église au risque de la rencontre avec les immigrés maghrébins

L'immigration maghrébine en France pose aux chrétiens des problèmes spécifiques. Les données de ce « vivre ensemble » nécessaire et difficile sont ici considérées comme lieu théologique : elles renvoient, en effet, aux questions les plus constantes et les plus radicales sur les conditions d'un dialogue inter-religions, sur le défi que le monde moderne lance à tous les croyants et sur une compréhension possible de la mission. Si on veut que les engagements sur le terrain, au jour le jour, ne restent pas un alibi, ils doivent faire l'objet d'une réflexion théologique largement partagée et d'un témoignage porté au cœur même de l'Eglise pour qu'elle se laisse transformer par cette rencontre *.

Pour amorcer une réflexion théologique sur les questions que pose aux chrétiens l'immigration maghrébine en France, il faut d'abord prendre en compte trois aspects. Il s'agit d'un phénomène *inédit* : à Vénissieux, vers les années 1930, il y avait à peu près la même proportion d'immigrés qu'aujourd'hui, mais ils étaient Espagnols et Italiens ; devant des actes de violence terribles, on disait à l'époque : « Jamais ils ne seront citoyens de notre ville ». Maintenant, ce sont eux qui constituent les « vieux Vénissians » et un Parisien ferait figure d'immigré. Ce que nous avons vécu il y a cinquante ans avec une immigration venue des pays du Nord de la Méditerranée ne saurait servir de modèle pour celle qui vient du Maghreb, mais cela donne à penser. Il s'agit d'un phénomène *complexe* et extrêmement varié selon les régions. Une réflexion théologique ne peut pas apporter des éléments qui s'ajouteraient à ce que nous vivons ; c'est plutôt ce « vivre ensemble » qui est un lieu théologique à déchiffrer. Nous vivons avec des hommes et des femmes qui sont à la fois étrangers, musulmans et exploités : ces trois données sont conjointement lieu théologique, et pas seulement ce qui relève du dialogue religieux. Une difficulté supplémentaire vient de ce que nos repères sont

* Cet article est le condensé d'une intervention faite à la rencontre de Francheville (24-25 mai 1986) dans le cadre des *Journées nationales du Comité Maghreb* (269 bis, rue du Faubourg Saint-Antoine, 75 011 Paris).

anciens ; souvent ils sont incapables de rendre compte de la situation actuelle. Troisième aspect : nous nous trouvons devant un avenir *imprévisible*. Il l'est d'abord pour l'immigration maghrébine, et dans tous les domaines ; mais il faut aussi s'attendre à ce que nos propres grilles d'analyse, nos propres repères se transforment.

I

dimensions d'un vivre ensemble

Une évidence : la réflexion ne doit pas isoler les immigrés maghrébins ; nous sommes tous concernés par les mutations économiques, sociales ou culturelles. Le monde de l'immigration devient une composante durable dans une société française pluri-raciale et pluri-religieuse.

trois aspects inséparables

Il nous faut d'abord prendre la mesure de ce que signifie être étranger, musulman et exploité, avant de voir comment poursuivre la réflexion à la lumière de l'Evangile.

Etrangers

Le glissement de vocabulaire est évident : « accueil des migrants », « immigrés », sont des expressions qui datent. On va vers une « population française d'origine maghrébine », peut-être vers une citoyenneté, en tout cas, vers une « cohabitation » qui n'est pas transitoire. La migration n'est probablement pas terminée : si la traversée des frontières est provisoirement ou définitivement achevée, la circulation des mœurs et des idées est en pleine activité : coutumes, musiques, religions, cuisines, cultures [1]... Ces hommes et ces femmes ne sont plus ou ne seront bientôt plus des étrangers, mais ils restent « autres » pour le moment et pour une durée que personne ne peut fixer ; chacun sait que l'autre fascine ou repousse !

Nous avons encore beaucoup à découvrir sur le secret de l'étranger, et sur l'identité de la deuxième ou troisième génération. Si nous

1. Cf. F. BRAUDEL, **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, Paris, Ed. A. Colin, 6e éd., 1985. Il signale que la fin de la *Reconquista* n'a pas mis un terme aux transferts culturels entre Maures et Espagnols.

devons accueillir les revendications d'identité de l'étranger, même sous leurs aspects insolites, ce n'est pas à nous, mais à lui, de déterminer les formes de son avenir et de son identité. Il faut accepter que le visage de l'homme ait d'autres facettes que celles que nous connaissons ; la même ouverture d'esprit est requise pour les facettes du visage de Dieu que les musulmans nous font découvrir.

Musulmans

L'islam est en train de devenir la deuxième religion, non plus « en France », mais « de France ». De plus, si les musulmans de la première génération avaient une pratique discrète, ceux d'aujourd'hui connaissent un réveil religieux et veulent avoir pignon sur rue. Nous sommes tous plus ou moins embarrassés devant ce retour, devant cette réaffirmation de l'islam. Pourquoi, par exemple, la sociologie de l'immigration ne prend-elle pas en compte la religion comme un paramètre pertinent ? Pourquoi faudrait-il la mettre entre parenthèses ?

Mais on doit en même temps noter que la pratique de l'islam subit le choc de la société occidentale : découverte de la sécularisation, de la laïcité, de la distinction public/privé, du statut de la femme et de la vie du couple telle qu'elle se pratique chez nous, etc.

« Nous sommes jeunes, musulmans et fiers de l'être » : la réflexion n'est pas rare. Et si on pose la question de l'avenir de la religion musulmane, on entend souvent ceci : « Je ne sais pas, mais il y a un besoin spirituel. Crois-tu que ta société y répond ? ». Comme pour l'aspect « étranger », il faut constater que, dans le domaine de la religion, tout bouge : pour comprendre ce qui se passe, nos repères doivent aussi changer.

Exploités ou dominés

Le constat d'une mutation a été fait : des images d'hier — des Maghrébins célibataires au travail pénible — à celles d'aujourd'hui — des ouvriers qualifiés ou des chefs de chantier installés avec leur famille — et à celles de demain — une élite qui prend sa place dans le monde culturel et médiatique et qui voudra un jour avoir des responsabilités, y compris politiques. Faut-il croire pour autant que la pauvreté et l'exploitation aient disparu ? Les faits s'imposent : il faut appréhender la réalité immigrée dans l'ensemble social des couches défavorisées. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la répartition de

l'habitat urbain : même s'il peut évoluer, il n'en indique pas moins actuellement une mise à l'écart et une exclusion.

Les situations intolérables d'injustice, de mépris raciste dans l'entreprise et dans le quartier demeurent. La crise économique, qui frappe de plein fouet les populations ouvrières, aggrave la pauvreté et la marginalité des Maghrébins, du fait qu'ils sont étrangers. Combien sont exclus du marché du travail au simple énoncé de leur nom ! Il faudra sans doute apporter des corrections aux explications habituelles pour tenir compte des mutations actuelles des phénomènes sociaux, mais on est encore loin de pouvoir se passer des notions de pauvreté, d'exploitation et de domination. Dans une conjoncture qui connaît des changements radicaux, quel sera l'avenir des générations montantes ? Seules des analyses économiques et politiques permettront d'y voir un peu plus clair.

des dimensions qui sont lieu théologique

En France, les chrétiens se trouvent dans une situation où certains éléments de l'Evangile sont mis en valeur par leur « héritage » ; en revanche, ils sont devenus insensibles à d'autres éléments. C'est pourquoi un détour par des expériences d'Eglise de l'autre bout du monde peut nous aider à mieux comprendre ce qui se passe ici.

Evangile et pauvreté

Exploités, dominés, rejetés à la périphérie..., cette réalité n'est pas que sociale, elle concerne directement l'aventure religieuse. S'il y a un lien étroit dans le Coran entre l'adoration du Dieu Tout-puissant et le rapport aux pauvres, c'est aussi vrai en christianisme : on l'a un peu oublié en Occident. Les chrétiens d'Amérique latine nous rappellent avec vigueur des évidences traditionnelles : arracher les pauvres à la misère et à la mort est une question de justice ; les combats pour que les hommes puissent être hommes mettent en jeu l'avenir de Dieu et la possibilité de croire aujourd'hui : l'Eglise se dénature quand elle cesse d'être l'Eglise des pauvres.

Religion et modernité

Chacun a présent à l'esprit le chemin spirituel que l'industrialisation, en Europe et spécialement en France, a fait suivre à la classe ouvrière : déchristianisation, sécularisation, athéisme. Mais sommes-nous sûrs

que cette voie soit universelle ? Au Brésil, à Sao Paulo, il ne semble pas que la religion populaire s'effondre : qu'il s'agisse des rites d'origine africaine (Umamba, candomblé) ou des communautés de base, les rapports de la religion et de la modernité prennent d'autres chemins que les nôtres ; à Séoul également, shamanisme et confessions chrétiennes multiples semblent subsister dans le tourbillon de l'industrialisation.

L'enjeu est important : il concerne le rapport de *la* foi ou plutôt *des* fois avec la modernité dans la diversité des cultures. Le modèle cartésien ne s'impose pas au monde entier pour expliquer la nature de ce rapport et nous serons peut-être invités à délier ce que notre histoire particulière nous a fait nouer : industrialisation, modernité, athéisme. Des recherches et des expériences menées sur d'autres continents peuvent nous aider à comprendre ce que vivent nos amis Maghrébins en France et quelles sont leurs propres interprétations des mutations en cours.

Christianisme et cultures

Il est banal de rappeler que le concile Vatican II a donné un coup de fouet aux travaux sur l'inculturation. Lors du dernier synode, les évêques ont affirmé clairement que l'Evangile et l'Eglise n'étaient pas enfermés dans un moule unique. Il y va de la « catholicité » de l'Eglise. Il serait inadmissible que la présence d'une importante communauté musulmane en France ne nous stimule pas pour une recherche qui rejoindra celle de chrétiens de nombreux pays. C'est la voie indiquée par le concile : « *L'Eglise, envoyée à tous les peuples, de tous les temps et de tous les lieux, n'est liée de manière exclusive et indissoluble à aucune race ou nation, à aucun genre de vie particulier, à aucune coutume ancienne ou récente* » (*Gaudium et spes*, n° 58). L'Eglise, ici, ne peut éluder le « risque de la rencontre ».

II

une église au risque de la rencontre

Si on ne peut plus parler de « migrants », mais d'une population dont une part a fait ou fera sa demeure en France, s'il est vrai que l'islam devient la deuxième religion de ce pays, il faut mesurer les enjeux inouïs de cette situation. On raconte que le Coran a fait son entrée au monastère de Cluny en 1141 quand Pierre de Poitiers,

secrétaire de l'Abbé Pierre le Vénérable, l'a traduit en latin. Pour être significative, l'entrée n'en resta pas moins fort discrète. Aujourd'hui, l'entrée est devenue un phénomène de masse, mais il n'est pas sûr que nous en ayons mesuré la portée. En témoigne cette réflexion : « Ceux-là mêmes qui souhaitent le dialogue voient mal comment intégrer l'islam à la société judéo-chrétienne qui est la nôtre ». C'est un défi auquel nous avons à répondre.

exigences d'un dialogue

Ce dialogue ne concerne pas seulement les spécialistes, mais des gens très variés ; il passe du spectaculaire au quotidien, des colloques savants aux discussions en famille, dans les quartiers, les associations, les entreprises. Il part de l'intensité d'un vécu et il est aussi riche et imprévisible que la vie. C'est un tissu de base où les questions les plus radicales se jouent.

Les exemples fourmillent partout, aussi bien dans les milieux paroissiaux que dans les mouvements d'Action catholique comme l'ACE ou la JOC, ou encore les groupes charismatiques. Aucune frontière ne peut protéger l'Eglise de ce questionnement, ni mettre à l'abri l'une ou l'autre de ses activités. On entend souvent dire : « Qu'est-ce qu'une paroisse, un conseil de pastorale ont à voir avec les musulmans ? ». C'est le moment de prendre conscience du défi que représente parmi nous, jusque dans les instances pastorales, la population d'origine maghrébine. Sur ce point, l'itinéraire des Eglises du Maghreb est particulièrement éclairant : elles ont refusé d'être des Eglises d'ambassade, enfermées dans la culture occidentale. Elles veulent apprendre à vivre l'Evangile dans la maison de l'islam [2].

Tout dialogue implique des risques qui sont inévitables. Il revient aux Eglises de s'y préparer en sachant que ce dialogue débouche sur des questions fondamentales : comment situer le christianisme parmi les religions du monde ? Quelle est l'universalité du message du Christ ? Si les études de théologiens ne manquent pas sur le sujet,

2. « *Il est bon de se connaître en acceptant ses différences, de surmonter ses préjugés dans le respect mutuel, de travailler pour la réconciliation et le service des plus humbles. C'est là un dialogue fondamental que tous doivent mener dans les quartiers, les lieux de travail, à l'école... C'est le dialogue qui convient à des croyants qui vivent dans une société moderne et pluraliste.* » (JEAN-PAUL II, **Documentation catholique**, 1899, pp. 682-683).

une réflexion menée dans nos terres de vieille chrétienté doit apporter sa propre contribution [3].

sortir d'une relation de domination ?

En France, tout nous rappelle le contexte de domination : la colonisation, la guerre, souvent le travail, la culture... Est-il possible de sortir de ce type de relation à la fois si ancienne et si présente, et justement au moment où les minorités chrétiennes ont des difficultés à vivre dans des pays musulmans régis par des fanatismes ? En fait, chacun est appelé à vivre la gratuité sans laquelle il n'y a pas de dialogue : cela signifie la volonté de laisser les gens acquérir leur autonomie, y compris religieuse. Il faut inventer des lieux de rencontre et de dialogue qui soient des espaces libres, non récupérateurs. « Promouvoir la liberté spirituelle des uns et des autres, disait le Père Teissier à Mombasa, c'est servir la liberté de Dieu ». C'est une manière de rendre possible le cheminement de l'Esprit.

Ensemble, nous sommes confrontés à deux défis. Le premier est le terrain des innombrables actions de solidarité vécues dans la vie quotidienne : elles sont un test pour nos traditions religieuses, musulmanes et chrétiennes. Une attitude caritative ne suffit pas ; un combat commun pour la justice nous attend les uns et les autres, dans lequel il arrive qu'on se retrouve plus proche d'amis musulmans que de chrétiens fondamentalistes. Pour eux comme pour nous, il y va du visage de Dieu et de sa crédibilité dans le monde d'aujourd'hui.

Le second défi est celui de la modernité. Deux remarques le cernent : « Le problème n'est pas d'abord celui des relations chrétiens et musulmans, mais celui de Français et d'immigrés affrontés à la sécularisation » ; et : « Si la peur de l'islam nous saisit parfois, n'est-ce pas parce que la certitude de foi des musulmans nous remet en cause et parce que, dans notre société laïcisée, notre identité de chrétien est éclatée ? ». Nous ne sommes au clair ni avec le réveil religieux ni avec la modernité : il n'est donc pas étonnant que les critères avec lesquels nous jugeons l'islam soient flottants. En tout cas, bien loin de subir

3. C. GEFFRÉ, « Le Coran, une parole de Dieu différente ? », **Lumière et Vie** 163, 1983, pp. 21-32 ; « La théologie des religions non-chrétiennes, vingt ans après Vatican II », **Islamo-christiana** 11, 1985, pp. 115-133 ; P. KNITTER, « La théologie catholique des religions à la croisée des chemins », **Concilium** 203, 1986, pp. 129-138.

passivement les agressions de la société moderne, chrétiens et musulmans ont à négocier à nouveaux frais leur rapport à la sécularisation et à la laïcité. C'est ce à quoi invite le sociologue égyptien Anouar Abdel Malek : « Pourquoi ne pas chercher à se hausser au niveau de la modernité critique et non pas de la modernisation imitative ? » [4]. Disciples de Jésus ou de Mohammed au miroir de la modernité, quelle sera la forme à venir de notre dialogue : religieuse ou non ? Comment prendre en compte la « nappe phréatique » prête à jaillir sous le monde-béton qui nous entoure, en particulier chez les jeunes en quête de sens ? Qu'il nous fasse rejoindre les préoccupations ultimes ou les moments où hommes et femmes sont ensemble responsables de leur avenir, le dialogue ouvre à cette dimension spirituelle où chrétiens, musulmans post-chrétiens, athées post-chrétiens, se retrouvent pour vivre les choses décisives.

A travers les différences radicales qui existent entre l'Evangile et le Coran, entre l'Eglise et la *Umma,* nous sommes conviés à entrer dans une relation qui est à la fois une chance et un danger et dont personne ne sortira indemne. Les premiers qui se sont embarqués dans le dialogue œcuménique ne savaient jusqu'où les Eglises s'aventureraient. Le dialogue entre religions ne fait que commencer, il doit franchir un premier seuil : ne pas se situer entre systèmes religieux (ils sont clos), mais entre hommes qui ont leur sincérité, leur conscience et leur foi. Celle-ci aussi nous permet de nous rencontrer entre chrétiens et musulmans puisque nous croyons possible un rapport personnel à Dieu. Lorsque la liberté de la rencontre est vraiment atteinte, elle entraîne un enrichissement réciproque sur les multiples facettes de l'homme qui reste un mystère, mais aussi sur Dieu et sur le Christ. Nous avons, chrétiens, à faire l'expérience de ce que disait l'émir Abdel Kader : « Aucune créature ne peut connaître Dieu sous tous ses aspects ». Jusqu'où changerons-nous les uns et les autres ? En tout cas, nous sommes en train de nous changer les uns par les autres. Reste une grande interrogation : la sincérité du dialogue exclut-elle l'annonce de Jésus-Christ ? La gratuité confessionnelle exclut-elle la mission ?

4. **Le Monde-Dimanche**, 9 décembre 1979. Voir les travaux très stimulants de M. ARKOUN, **Lectures du Coran**, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1982 ; **Pour une critique de la raison islamique**, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1984.

dialogue ou mission

Employer le mot « mission » suscite l'étonnement ; son reflux du langage apostolique tient à des raisons profondes. H. Samson les résumait vigoureusement en disant des musulmans qu'ils sont « non missionnables ». Il reprenait une expression utilisée il y a une vingtaine d'années quand on parlait d'« impossibilité apostolique » : des continents entiers, ceux des divers athéismes et ceux d'autres religions, n'ont ni besoin ni envie d'être évangélisés. Faudrait-il aller vers une répartition des tâches entre ceux qui poursuivront le dialogue et ceux qui se lanceront dans l'action missionnaire ? C'est sans doute l'une des limites de Vatican II d'avoir rendu cette solution possible, si on en juge par la différence de problématique entre le *Décret sur la liberté religieuse* et le *Décret sur l'évangélisation des peuples*.

Compte tenu de l'importance de l'islam en France, est-il possible de garder cette dualité entre dialogue et mission ? Pour leur part, les Eglises d'Afrique du Nord ont entrepris une révision de cette problématique de la mission et de l'évangélisation : leurs évêques veulent reconsidérer la fonction de l'Eglise dans une société qui est « maison de l'islam »[5]. Si beaucoup de recherches théologiques ont porté sur la mission, en particulier en classe ouvrière, la littérature est maigre qui réponde à la question : en quoi la rencontre des musulmans provoque-t-elle l'Eglise à réévaluer la conception qu'elle a de la mission ? La réponse ne peut venir que d'une réflexion collective rassemblant ceux qui sont témoins et acteurs. Seulement deux dimensions de cette nécessaire réévaluation seront évoquées ici.

Réévaluer le temps de la mission

Toute heure, tout âge de la vie, sont-ils des moments de la mission ? La question paraît anodine, elle est sans doute décisive. Si on relit Jn 12, 20-27, on s'aperçoit que la rencontre de Jésus et des Grecs ne s'est pas faite : qu'est-ce qui la rendait impossible d'une impossibilité telle qu'elle sonne pour Jésus l'heure de l'agonie ? Dans les *Actes des Apôtres,* après la pentecôte des années 30, il y a celle de 58, lorsque Paul retourne à Jérusalem pour y être arrêté et que des hommes non circoncis y sont également introduits. Il a fallu le temps

5. Cf. l'étude de l'Archevêque-coadjuteur d'Alger, Mgr H. TEISSIER, **L'Eglise en Islam**, Paris, Ed. du Centurion, 1984 ; et de Mgr P. CLAVERIE, « Chemins du dialogue islamo-chrétien », **Documentation catholique** 1929, 1986, pp. 1114-1121.

d'une génération pour que *la porte soit ouverte* aux païens sans qu'ils soient contraints d'entrer dans la culture et la religion juives. Le mot « mission » se conjugue avec « longue durée ». Il évoque une entreprise très originale et problématique : la rencontre avec le Christ d'hommes et de femmes qui ont des histoires, des traditions spirituelles très différentes. Le respect de la pleine liberté et de l'autonomie spirituelle implique donc la durée, ce que J. Monchanin appelait une « patience géologique ». On retrouve ici le temps nécessaire pour l'inculturation, car la rencontre émerveillée d'un homme seul avec Jésus-Christ se joue toujours dans un tissu de solidarités sociales et culturelles. N'est-ce pas une utopie de croire qu'il sera un jour possible d'être de culture et de civilisation arabo-islamiques et d'être le disciple de Jésus ? Perspective à ne pas oublier quand un musulman ou une musulmane demandent le baptême : quelles solidarités garderont-ils avec les leurs ? Dans quelle communauté chrétienne seront-ils accueillis, sans avoir à renier le meilleur d'eux-mêmes ? Une démarche missionnaire qui ne vise ni une récupération ni une intégration pure et simple n'évitera pas ce genre de défi.

Réévaluer l'espace de la mission

Devant les immigrés maghrébins, les chrétiens expriment souvent une angoisse : être dépossédés de leur identité par la rencontre de l'autre. Ne faut-il pas renverser la problématique ? L'autre nous rappelle cette évidence première : « N'oublie pas que tu es un étranger et un voyageur ! »[6]. Il n'est pas jusqu'à l'institution apparemment la plus stable, la paroisse, qui ne devrait se souvenir de son étymologie pour se mettre en mouvement (*paroikoi* : migrants). La rencontre des « autres » est toujours pour les chrétiens une invitation à retrouver leur identité, une chance de se convertir, s'il est vrai que :

— l'autre n'est pas celui auquel il manque quelque chose : c'est d'abord à l'Eglise et au Christ qu'il manque ;

— comme pour l'avènement des pauvres et des communautés de base dans les Eglises latino-américaines, il se pourrait que la rencontre avec les musulmans soit l'occasion d'une conversion : un adieu aux chrétientés et la naissance d'une Eglise en dialogue avec l'islam ;

6. J.-R. ARMOGATHE, « Une chance pour les croyants », **Communio** 2, 1986 (« Les immigrés »).

— ce n'est que dans ce dialogue inter-religions qu'on peut comprendre en quel sens Jésus-Christ est au centre de l'histoire et, du coup, en quel sens la mission implique le respect absolu de tout homme.

une utopie et une responsabilité

Comment ne pas éprouver un sentiment de vertige quand on passe d'un « vivre ensemble » rude et chaleureux aux milieux bien structurés de l'Eglise ? Comment faire pour que ceux-ci ne prennent pas au rabais notre « ailleurs » ? Le vouloir est sans doute une utopie, mais non un rêve irréalisable. Je me souviens d'une conversation avec un vieil évêque brésilien, à Vittoria, où commençaient à se développer les communautés de base et la théologie de la libération, alors peu connues en Europe. « Il faut en rendre compte dans l'Eglise universelle, aller à Rome, en parler au pape ». Il répondit : « Mais vous le savez bien, pour les Européens, nous sommes des Indiens mitrés ! ». Il fut l'un de ceux qui ont fait le concile et l'un des dix évêques qui, avec Don Helder Camara, ont créé le groupe de l'Eglise des pauvres. L'« Indien mitré » qui se croyait aux marges a permis, non sans combats ni sans contradictions, que les pauvres prennent place dans la communion de l'Eglise. Ne peut-on pas espérer que naisse un jour une figure de l'Eglise au risque de la rencontre avec l'islam [7] ?

Sur ce terrain, rien n'est gagné d'avance. Ce qui est vrai des difficultés d'une société pour se transformer, l'est également pour l'Eglise en gestation de nouveaux visages. D'où l'importance de ne pas se contenter de vivre en dialogue avec les musulmans, mais d'en rendre compte, d'en témoigner, d'annoncer « ce que l'Esprit dit aux Eglises ». Et la moindre responsabilité en ce domaine n'est pas celle qui relève du travail théologique, en précisant que la théologie n'est pas la propriété des clercs, mais celle de tout le peuple de Dieu.

gilles couvreur

7. La réalité de l'Islam était à l'ordre du jour de l'Assemblée plénière de l'épiscopat français de 1986 : cf. M. BORRMANS, « L'islam contemporain et les problèmes qu'il pose aux musulmans et aux chrétiens » et R. LEVEAU, « Les musulmans dans la société française », **Documentation catholique** 1929, 1986, pp. 1101-1113. Le Groupe de recherches islamo-chrétien publie **Ces Ecritures qui nous questionnent : la Bible et le Coran**, Paris, Ed. du Centurion, 1987.

CONCILIUM

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Cahier 209

L'EXODE ET SES RELECTURES

Editorial par Bas van IERSEL et Anton WEILER

I. INTRODUCTION

Roland MURPHY : Histoire de l'Ecriture et de l'Eglise

II. DONNÉES BIBLIQUES

Rita BURNS : Le livre de l'Exode
Erich ZENGER : Le Dieu de l'Exode dans le message des prophètes. L'exemple du Livre d'Isaïe
Jay CASEY : Le thème de l'Exode dans l'Apocalypse sur fond de Nouveau Testament

III. « HISTOIRE DES EFFETS »

Pinchas LAPIDE : L'Exode dans la tradition juive
John NEWTON : Analyse des programmes de mouvements d'Exode
Anton WEILER : L'expérience de communautés de fugitifs religieux
Wesley KORT : *Exodus* et son paradigme biblique

IV. MOUVEMENTS CONTEMPORAINS

Enrique DUSSEL : Le paradigme de l'Exode dans la théologie de la libération
Josiah YOUNG : L'Exode, paradigme pour la théologie noire
Dianne BERGANT : L'Exode, paradigme dans la théologie féministe

V. ÉVALUATION ET CONCLUSION HERMÉNEUTIQUE

Gregory BAUM : Politique d'Exode
David TRACY : L'Exode. Réflexion théologique
José SEVERINO CROATTO : L'importance socio-historique et herméneutique de l'Exode

---

L'HEURE DE VERITE POUR L'AFRIQUE DU SUD
Chronique d'actualité par Hans Küng

Abonnement 1987 : 210 F (France) - 280 F (Etranger) - Le cahier : 65 F
Beauchesne Editeur, 72, rue des Saints-Pères - 75007 Paris - C.C.P. Paris 39 29 B

l'apartheid comme théologie chrétienne

Présenter les fondements théologiques de l'apartheid a pour principal intérêt de rappeler d'abord qu'ils existent, d'expliquer ensuite pourquoi et comment ils ont pu être produits, non de manière honteuse et camouflée, mais tout ce qu'il y a de plus officiel et publique. Le racisme inhérent à ce système suffit à poser au christianisme une question insistante sur la facilité avec laquelle peuvent s'imposer les justifications idéologiques des choix historiques et des intérêts d'un groupe. On analysera donc comment s'est constituée historiquement une théorie cohérente qui s'est appuyée sur l'épopée afrikaner d'origine hollandaise et néo-calviniste, s'est nourrie de thèses ultra-nationalistes et a débouché sur une « politique d'Eglise » légitimant un racisme institutionnalisé dans un Etat moderne. Les quatre types d'arguments utilisés seront formalisés à la lumière des déclarations mêmes des principaux leaders politico-religieux qui se donnent pour « mission » de promouvoir l'avancée de l'homme blanc en Afrique.

Lors de son soixante-dixième synode, réuni du 14 au 24 octobre 1986, la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* (N.G.K.), l'Eglise réformée hollandaise la plus importante d'Afrique du sud, a décidé de ne plus cautionner théologiquement et bibliquement l'apartheid : « *Ce système politique et social ne peut être accepté comme principe d'éthique chrétienne, car il enfreint l'essence même de l'amour du prochain et de la vertu* ». Si la proposition « l'apartheid est un péché » n'a pas pu figurer dans la déclaration finale, sinon sous la formule « le racisme est un péché », toute justification de l'apartheid par les Ecritures est dénoncée et « *considérée comme une erreur* ».

Le revirement historique de cette Eglise qui compte parmi ses fidèles 90 % des membres du gouvernement et 75 % des parlementaires sud-africains rend-il obsolète la demande qui m'a été faite d'un article sur « les justifications théologiques de l'apartheid » ? Vais-je rédiger un texte épitaphe, souvenir d'une idéologie religieuse et d'une situation politique aujourd'hui dépassées ? Ce serait mon souhait le plus cher. Mais je crains que le lien intime entre foi chrétienne et régime d'apartheid ne perdure bien au delà des décisions d'un synode. Le seul fait que le synode de 1986 se soit prononcé pour le maintien du système d'éducation séparée invite à la plus extrême circonspection. Le « développement séparé » émarge sans doute maintenant

à la catégorie du moindre mal. S'il n'a plus la caution divine, il est toujours la *realpolitik* des Afrikaners.

En tout état de cause, quelle que soit la profondeur des changements récents, et elle est discutée, l'apartheid a été justifiée théologiquement. Comment cela a-t-il pu se faire ? Nous sommes invités à revisiter l'histoire de l'Afrique du Sud pour assister, au fil des années, à la constitution de la théologie afrikaner. Et nous détaillerons les quatre types d'arguments qui ont fait les beaux jours de (feu ?) l'apologétique de l'apartheid au cœur du XXe siècle [1].

I

généalogie de la théologie afrikaner

Pour comprendre ceux qui, à partir de 1707, soit juste cinquante ans après l'arrivée des premiers immigrants, vont s'appeler Afrikaners, pour bien marquer leur identité africaine, il ne faut pas passer sous silence leurs origines européennes hollandaises et réformées. Au XVIIe siècle, le regard européen sur l'Africain n'avait rien de particulièrement bienveillant. A travers les récits des grands voyageurs, l'image de l'Africain était celle d'un être totalement sauvage, proche de l'animal, dépourvu de toute religion et de toute morale. C'est exactement ce portrait que trace Jan van Riebeeck, le premier colon hollandais du Cap. Pour lui, les populations locales sont « *paresseuses, brutales, cruelles, sauvages, voleuses, sans conscience* [2]. Il les qualifiera de cette manière lors de sa prière d'action de grâces pour l'heureuse installation. Mais la Compagnie hollandaise des Indes orientales ne veut pas partir à la conquête du pays : elle a seulement besoin d'une escale pour le ravitaillement et elle cherche à se concilier les Africains des environs.

Les premiers immigrés appartiennent à la *Nederduitse Gereformeerde Kerk* qui est la seule Eglise acceptée à l'origine. Ils sont marqués par un calvinisme sévère et fondamentaliste. Leur foi est le premier ciment de leur unité. Van Riebeeck décrète que celui qui sera absent

1. Pour une présentation synthétique de l'histoire, des Eglises et des théologies d'Afrique du Sud, je renvoie au ch. 3 de mon ouvrage, **Théologies chrétiennes des Tiers Mondes**, Paris, Ed. du Centurion, 1987, pp. 91-122.

2. Cité par N. J. RHOODIE, H. J. VENTER, **Apartheid : A socio-historical exposition**, Pretoria, Haum, 1959, p. 43.

de la prière journalière sera privé de sa ration de boisson durant six jours, que celui qui manquera cette prière trois fois de suite sera condamné aux travaux publics pendant un an. L'Eglise réformée et le peuple immigré sont une seule réalité. Ils ont tous deux un sens élevé de leur élection et de leur prédestination. Et ce n'est pas l'arrivée des Huguenots français à partir de 1688 qui changera la tonalité générale : ils ont eux aussi une haute conscience de leur foi et de leur supériorité ethnique.

Cependant, selon les plus récentes recherches, il ne faudrait pas trop urger le parallèle avec les Puritains de la Nouvelle Angleterre [3]. La colonie du Cap ne comptait pas les nombreux universitaires et pasteurs qui affluèrent au Massachussets et au Connecticut. Les fermiers immigrés d'Afrique du Sud avaient peu d'instruction. Ils savaient à peine lire. La Bible était leur seul ouvrage de référence, à la fois comme parole révélée de Dieu et comme source de connaissance. Cette religion populaire, piétiste et littéraliste, ne peut être considérée comme une forme élaborée du calvinisme. Elle ne cherchait aucunement à fonder théologiquement ses choix quotidiens, même si le mépris des indigènes grandissait. Elle ne se parait pas des atours d'une mission divine. Mais tout va changer au cours du XIXe siècle.

l'épreuve du XIXe siècle

Du point de vue afrikaner, le XIXe siècle s'est déroulé tout entier sous le signe de l'humiliation. Il y eut d'abord la conquête britannique : un maître efficace et étranger, l'Angleterre, prend la place d'un maître familier et peu contraignant, la Hollande, tandis que les escarmouches avec les troupes Xhosa se multiplient à l'Est. Les Afrikaners se trouvent pris dans une sorte de tenaille entre une administration libérale et insupportable qui veut les angliciser et une armée noire de plus en plus menaçante.

Solution choisie : le grand Trek, l'émigration vers le Nord avec l'établissement de la République du Natal, de l'Etat libre d'Orange et de la République du Transvaal. Cet exode est justifié de la manière suivante par une femme boer, Anne Steenkamp : « *Ce n'est pas tant la libération de nos esclaves qui nous a irrités que de les voir mis au même rang que les chrétiens, ce qui s'oppose à la loi divine et à la*

3. Voir David J. BOSCH, « The Afrikaner and South Africa », **Theology Today**, July 1986, pp. 203-216.

distinction naturelle de race et de foi, de sorte qu'un tel changement est intolérable pour tout chrétien honnête ; c'est pourquoi nous préférons partir, afin de mieux conserver la pureté de notre foi et de notre doctrine » [4].

C'est dans cette situation vécue d'encerclement, et du fait des Anglais et du fait des Africains, que les Afrikaners vont se forger leur identité profonde : celle qu'exprime le *laager*, ce cercle de chariots qui permet de se protéger du monde extérieur. Cette mentalité sera encore renforcée par la dure expérience de la guerre anglo-boer (1899-1902). Les républiques afrikaners perdent leur indépendance. Ce qui n'était qu'une péripétie de l'histoire pour les Britanniques est, pour les Boers, un événement dramatique, la mise en cause de l'être profond. C'est alors que l'Eglise réformée hollandaise va devenir plus que jamais le lieu d'identification et le levier de la reconquête pour le peuple afrikaner.

Cette Eglise avait activé sa prédication missionnaire à l'égard des populations autochtones depuis 1790. Mais l'incorporation des nouveaux convertis noirs dans les communautés chrétiennes blanches posa vite des problèmes. Le synode de 1829 demande que la sainte Communion soit donnée à tous les membres de l'Eglise sans distinction de couleur ou d'origine. Mais l'attitude du synode de 1857 est sensiblement différente et ouvre la porte à toutes les ségrégations : « *Le Synode estime qu'il est désirable et conforme à l'Ecriture que ceux de nos membres qui viennent du paganisme soient acceptés et incorporés dans les assemblées existantes, partout où c'est possible. Mais là où cette façon de faire empêcherait, à cause de la faiblesse de certains, l'action du Christ parmi les païens, les assemblées établies parmi les païens ou qui y seront établies à l'avenir, jouiront de leurs privilèges dans un bâtiment ou une institution séparée* ». C'est ainsi que vont être créées des Eglises « filles » pour chacune des populations « païennes » : une pour les Africains (*Nederduitse Gereformeerde Kerk in Africa*), une pour les Métis (*N.G. Sending Kerk*) et une pour les Indiens (*Indian Reformed Church*). Il ne faut surtout pas mélanger ce que Dieu a différencié.

La première lecture théologique de cette histoire mouvementée sera l'œuvre de Paul Kruger (1825-1904), qui fut un des *Voortrekkers* et président du Transvaal de 1881 à 1900. Celui-ci voit la main du Dieu

4. **500 Years of History** (ed. by C.J.F. MULLER), Cape Town, 1969, p. 130.

souverain et tout-puissant dans l'odyssée des Afrikaners. Dieu s'est choisi un peuple dans la colonie du Cap et Il l'a conduit au désert. Là, Il l'a châtié « *de manière à ce qu'il Lui demandât tout secours et toute force* ». Ensuite, Dieu a fait alliance avec son peuple puni à Blood River (1838) et ses « *ennemis furent défaits : alors les Trekkers habitèrent la terre que Dieu leur avait donnée de cette juste manière* ». Mais comme le peuple afrikaner n'a pas célébré cette alliance pendant des dizaines d'années, Dieu en colère lui a envoyé la nouvelle épreuve de l'occupation britannique. Kruger conclut de cette relecture historique que le peuple de la République du Transvaal est « *un Peuple de Dieu dans la vocation extérieure* » ou plus simplement « *Peuple de Dieu* ». Mais cette élection par Dieu du peuple du Transvaal n'est pas méritée. Le Seigneur voulait à la fois prouver aux incroyants son intervention dans l'histoire et briser la nature pécheresse de son peuple. Ce fait de l'élection implique une lourde responsabilité. Il est synonyme de jugement plus que de prospérité. Dieu n'hésite pas à châtier un peuple à la nuque raide.

La première guerre anglo-boer de 1881 et la victoire des Boers confirment Kruger dans la justesse de sa vision : le peuple du Transvaal est bien un peuple élu dont Dieu veut l'indépendance politique. Cette indépendance lui permettra de servir le Tout-Puissant. Si tel n'est pas le cas, Dieu pourra aller jusqu'à le priver de cette indépendance, dans l'attente de son repentir. La théologie de Paul Kruger est donc bâtie sur un cycle transgression-châtiment-pardon, bien exprimé par la citation favorite du *Psaume* 89 :

> « *Si ses fils abandonnent ma loi*
> *et ne suivent pas mes volontés,*
> *s'ils osent violer mes préceptes*
> *et ne gardent pas mes commandements,*
>
> *Je punirai leur faute en les frappant,*
> *et Je châtierai leur révolte,*
> *mais sans lui retirer mon amour,*
> *ni démentir ma fidélité* » (v. 31-34).

Mais que recouvre exactement le mot « Peuple » si souvent utilisé par Kruger ? A coup sûr, les Africains ne sont pas comptés au nombre des « élus ». Ils constituent des « nations sans loi », ils sont des « hors la loi ». Kruger tient cependant un discours assez égalitaire, allant jusqu'à dire que des Africains christianisés peuvent posséder de la

terre dans les zones blanches. En pratique cependant, il épouse l'opinion commune : pour lui, aucun Noir, païen ou chrétien, ne peut être membre du Peuple du Transvaal. Et les Anglais ? Jusqu'en 1877, ils étaient bien compris dans « le Peuple ». Mais après la guerre de 1881, le Peuple se limita aux « anciens habitants du pays », c'est-à-dire aux Boers du Transvaal. L'attaque des Britanniques avait été l'agression du diable contre l'Eglise du Seigneur. Quand la défaite fut au rendez-vous au tournant du siècle, Kruger y vit un châtiment rédempteur et assimila son peuple à la Passion du Christ : « *Je crois que nous devons d'abord subir notre Gethsémani et notre Golgotha avant l'aube de notre libération* ». Le Seigneur de l'histoire n'allait pas tarder de répondre à ses vœux.

la résurrection du XXe siècle

Le XXe siècle est la manifestation éclatante que Dieu a pris soin de son peuple afrikaner et qu'il le veut libre et rayonnant. Jugez-en plutôt : alors que ce siècle commence par la victoire anglaise, le nationalisme afrikaner prend son essor et vole bientôt de victoire en victoire. En 1948, le parti nationaliste gagne les élections. En 1961, l'Union Sud-africaine se détache du Commonwealth et devient la République d'Afrique du Sud. Les Afrikaners ont complètement retourné la situation en leur faveur. Comment ne pas y lire l'intention divine ?

Au cours du XXe siècle, la théologie afrikaner va donc connaître un développement spectaculaire. Elle va se formuler en « religion civile », en « religion du peuple », avec la convergence de deux courants théologiques : le néo-calvinisme de Kuyper et de ses disciples, et le nationalisme romantique de H. F. Verwoed, Piet Meyer et N.J. Diederichs.

Abraham Kuyper est un pasteur et un homme politique (il sera Premier ministre) vivant en Hollande au début du siècle. Quand il diffuse le slogan : « Dans l'isolement réside notre force », il n'a pour objectif que de regrouper les forces calvinistes éparses aux Pays-Bas, voulant les rassembler pour une nouvelle mission. Aucune visée raciale en tout cela : Kuyper croit que le mélange des sangs conduit l'humanité à une plus grande perfection. A ses yeux, l'Etat est l'incarnation institutionnelle de la souveraineté de Dieu face au chaos suscité par le péché de l'homme. La grâce de Dieu suscite non seulement la création en général, mais la société humaine en tant que telle. Ce qui fait que

chaque domaine de la vie sociale (l'individu, la famille, le village, la science, l'économie) a sa propre loi et ne dépend que de Dieu. Chacune de ces sphères a sa « loi innée de vie », son « mandat divin ». Le rôle de l'Etat est de garantir la souveraineté des individus et des groupes dans leurs propres sphères. Kuyper veut surtout sauver les droits des individus et des corporations.

Ces perspectives peuvent sembler inoffensives au commun des mortels. Elles deviennent perverses quand elles sont accueillies et retraduites dans le contexte de l'Afrique du Sud. Le slogan « Dans l'isolement réside notre force » ne sera pas reçu dans le sens de la mission, mais dans le sens de la survie : le peuple afrikaner doit se garder de tout contact avec les races étrangères et sauver la pureté de son sang en instituant des écoles et des églises séparées. La ségrégation raciale est maintenant rationalisée et théorisée.

Par ailleurs, le souci que Kuyper manifeste de sauver la sphère de l'individu va devenir une exaltation de la nation comme sphère sociale créée et établie par Dieu. La nation a son propre mandat divin. Elle naît quand un peuple arrive à maturité. Un peuple précède donc l'existence d'un Etat qui lui donne cohérence et la nation apparaît quand un peuple devient conscient de ses valeurs et de ses normes, en un mot : de sa culture. Selon la synthèse de Charles Villa-Vicencio, « *le néo-calvinisme afrikaner est essentiellement une théologie naturelle dans laquelle les structures politiques acquièrent une fonction sotériologique. L'individu est créé à l'intérieur d'un* peuple *particulier qui a sa " loi innée de vie ", et cet individu devient vraiment humain quand il reconnaît et s'identifie à cette " loi innée ". Le* peuple, *en retour, atteint sa vraie nature quand il se réalise comme nation* »[5]. Au début des années 1960, le Dr A. P. Treurnicht, éditeur de l'hebdomadaire de la N.G.K. *Die Kerkbode*, pouvait écrire : « *Le seul moyen d'obéir à la loi divine est de laisser chaque nation exprimer sa propre identité dans le cadre du développement séparé, puisque chaque nation représente une entité spécifique résultant d'un ordre précis de Dieu qui a programmé sa structure interne particulière* ». On saisit sur le vif la dérive de la théologie néo-calviniste.

L'autre courant porteur de la théologie afrikaner en plein essor est le nationalisme romantique des années 1930, importé par de jeunes

5. « South Africa's Theologized Nationalism », **The Ecumenical Review** 29, 4, october 1977, p. 376.

Afrikaners qui avaient étudié à cette époque en Allemagne. Qu'il suffise de citer le traité sur le nationalisme de Nico Diederichs qui deviendra le livre de chevet de tout bon Afrikaner [6]. On peut le considérer comme le premier ouvrage de « politique théologisée » produit par un Afrikaner. Il fournira la légitimation adéquate de l'apartheid à venir.

Diederichs nie la valeur de l'individu. Celui-ci n'existe qu'à l'intérieur d'une communauté nationale. Autrement, il est une abstraction, comme l'est la notion d'humanité universelle. L'homme a été spécialement appelé à être membre d'une nation. Le nationalisme est l'accomplissement de la nature spirituelle de l'homme, car une nation est d'abord et avant tout une unité d'amour, amour de ce qui est éternel et supra-temporel. Elle est la communauté la plus complète que l'on puisse trouver. « *Sans l'influence exaltante, ennoblissante et enrichissante de cette unité la plus haute et inclusive que nous appelons une nation, l'humanité ne peut pas atteindre les hauteurs les plus pleines de son existence. Ce n'est que par sa consécration à la nation, son amour pour la nation et son service de la nation que l'homme parvient au développement harmonieux de son existence. Ce n'est que dans une nation qui est la communauté humaine la plus totale que l'homme se réalise lui-même à plein. La nation est l'accomplissement de la vie individuelle* » (pp. 17-18). La nation est finalement la seule vraie réalité. Son unité repose sur une culture commune, un certain nombre de valeurs et de principes pour la réalisation desquels on est décidé à lutter.

Sur cette base, Diederichs s'oppose à toute doctrine de l'égalité des hommes. Il y a des gradations dans la nature humaine et un homme est plus humain qu'un autre s'il exprime et développe davantage ses puissances spirituelles. La croissance vers la véritable humanité ne peut se faire que dans le cadre de la nation. L'amour pour sa nation est l'amour le plus haut et le plus sublime que l'homme puisse expérimenter sur cette terre, mais seulement s'il s'intègre à l'amour de Dieu. Le service de la nation est une part du service de Dieu, car l'amour de la nation est une part de l'amour de Dieu.

Selon notre penseur, « *à chaque nation, Dieu a confié une tâche spéciale qui est un élément de son plan providentiel pour la création* ».

6. N. DIEDERICHS, **Nasionalisme as Lewensbeskouing en sy Verhouding tot Internasionalisme**, Cape Town, Nasionale Pers, 1935.

Chaque nation a donc un appel particulier, un devoir spécifique que personne ne peut remplir à sa place. Dès lors, « *travailler à la réalisation de la vocation nationale est travailler à la réalisation du plan de Dieu* ». La diversité des nations est voulue par Dieu : et du point de vue esthétique, pour démontrer la richesse de sa création, et du point de vue théologique, pour accomplir sa volonté.

Ce type de réflexion donne donc une base théologique à la politique future de pureté ethnique nationale. Il ne s'agit pas de nationaliser Dieu, mais de reconnaître que Dieu nationalise l'humanité, lui donne cette forme d'existence privilégiée et travaille à travers cette médiation spécifique. Lutter pour une nation afrikaner est correspondre au dessein de Dieu. Dans les années 1940, les « inventeurs » de l'apartheid n'auront aucune difficulté à se fonder sur de telles perspectives et ils se recruteront essentiellement parmi les membres des Eglises réformées hollandaises. L'apartheid devint ainsi une « politique d'Eglise ».

II

« vox dei, vox separationis est »

Après avoir retracé à très gros traits l'histoire d'un peuple et d'une lecture théologique qui sont au fondement de l'apartheid, je voudrais maintenant systématiser les arguments qui ont été constamment utilisés entre 1940 et 1975 pour soutenir la mise en place de l'apartheid comme système particulièrement raffiné de racisme institutionnalisé. Bien évidemment, la démonstration n'est convaincante que pour ceux qui sont déjà convaincus. Quatre types d'arguments peuvent être distingués : biblique, historique, théologique et missionnaire.

« les principes de justice de l'écriture sainte »

Le discours des Eglises réformées hollandaises est évidemment fondé sur l'Ecriture. Le grand principe herméneutique de la N.G.K. peut se formuler ainsi : « *La Bible est la Parole de Dieu contenant les normes éternelles et invariables qui doivent être appliquées par ceux qui désirent faire la volonté de Dieu* » [7]. Comme tel est le dessein du

7. Principe dégagé par Willem VORSTER dans son article critique : « The Bible and apartheid 1 », **Apartheid is a Heresy**, Cape Town, David Philip, 1983, p. 95.

parti nationaliste, il s'exprimera de la manière suivante dans son projet de constitution de 1942 : « *La République a un fondement chrétien-national et elle reconnaît comme normes de gouvernement en premier lieu les principes de justice de l'Ecriture sainte* ».

Quels sont ces principes de justice ? Quelques textes majeurs reviennent constamment pour illustrer le fait que le Dieu biblique est le Faiseur de séparations. Dès *Genèse* 1, Dieu doit séparer les éléments pour créer le cosmos : la lumière des ténèbres, les eaux qui sont sous le firmament d'avec les eaux qui sont au-dessus du firmament, la terre sèche de la mer... Les êtres humains apparaissent sous les formes diverses de l'homme et de la femme. La création n'est donc pas une œuvre d'uniformité, mais de multiplicité qui s'enrichit des différences.

Quand Dieu donne l'ordre de « *remplir la terre* » (Gn 9, 1), Il présuppose la séparation des différents groupes humains. D'ailleurs la table des peuples (Gn 10) manifeste que Dieu veut une multitude de peuples. Au cas où nous n'aurions pas compris, l'épisode de la tour de Babel renchérit : les hommes ont voulu préserver l'unité et l'homogénéité de la race humaine. Mais c'était une entreprise pécheresse ! Et Dieu l'a sanctionnée comme telle. Le même message nous vient du *Deutéronome* : « *Quand le Très-Haut donna aux nations leur héritage, quand Il sépara les humains, Il fixa le territoire des peuples suivant le nombre des fils d'Israël* » (32, 8). Le Nouveau Testament dit-il autre chose ? En fait, cette perspective de séparation des peuples est approuvée par le récit de Pentecôte (Ac 2, 5-11) et par la prédication de Paul à Athènes : « *A partir d'un seul homme, Dieu a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre, Il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes* » (Ac 17, 26).

Voilà pour l'approbation du développement séparé. Quant à l'attitude à l'égard des Noirs, elle est déterminée par leur statut de « fils de Cham », destinés à être les serviteurs des maîtres blancs, et de « Cananéens » occupant illégitimement la terre réservée aux élus de Dieu. Le *Lévitique* précise bien : « *C'est des nations qui vous entourent que tu prendras ton esclave et ta servante* » (25, 44). Et l'*épître aux Galates* (4, 1-2) nous enseigne enfin que les forts ont une responsabilité à l'égard des faibles, que les enfants ont besoin d'un tuteur. Les Blancs ont donc une responsabilité à l'égard des Noirs et doivent

exercer sur eux une ferme autorité. Rm 13, 1-7 donne toute la caution divine nécessaire à cette autorité des Blancs.

le dessein de dieu

Le professeur N.G. Stoker, éminent disciple de Kuyper, fait parfaitement la transition entre l'argument biblique et l'argument historique quand il affirme en 1941 : « *Dieu a voulu la diversité des Peuples. Jusqu'ici Il a préservé l'identité de notre Peuple. Une telle préservation n'était pas pour rien, car Dieu ne travaille pas pour rien. Il aurait pu permettre à notre Peuple de s'abâtardir avec les tribus indigènes comme cela est arrivé avec les autres Européens. Il ne l'a pas permis. Il aurait pu permettre que nous soyons anglicisés comme, par exemple, les Hollandais en Amérique... Il ne l'a pas non plus permis. Il a maintenu l'identité de notre Peuple, Il nous réserve une tâche pour le futur, un appel spécifique. Sur ceci je fonde ma conviction la plus totale que notre Peuple gagnera à nouveau sa liberté comme Peuple. Cette leçon de notre histoire doit toujours être gardée devant nos yeux* » [8].

Les Afrikaners ne peuvent se rapporter à leur histoire que comme à une histoire sacrée, une histoire dont Dieu est constamment l'acteur principal. Dieu a choisi son peuple boer et celui-ci cherche seulement à répondre à l'appel divin qui lui vient de toute son histoire. La Constitution républicaine de 1961 commence ainsi : « *En humble soumission à Dieu tout-puissant, qui régit les destinées des nations et l'histoire des peuples, qui a rassemblé sur cette terre nos ancêtres venus de toutes parts et la leur a donnée, qui les a guidés de génération en génération, qui les a miraculeusement délivrés des dangers qui les menaçaient...* ».

Le credo historique de Paul Kruger structure toujours les mentalités. Dieu a fait connaître sa volonté à son peuple tout au long du XIXe siècle. Les deux cycles de souffrance du Grand Trek et de la guerre anglo-boer ont été des périodes révélatrices. Finalement, les Afrikaners sont une sorte d'Israël en Afrique. Ils sont le peuple élu de Dieu, ce qui signifie immédiatement :

— mission à l'égard des autres peuples,
— refus du mélange des races,

8. Cité par T. Dunbar MOODIE, **The Rise of Afrikanerdom**, Berkeley-Los Angeles, London, University of California Press, 1975, p. 67.

— droit de propriété sur la terre puisqu'elle a été promise et donnée par Dieu.

L'apartheid n'est que la transcription politique d'une vocation divine.

Le Dr D. F. Malan, vainqueur des élections de 1948, peut conclure en toute bonne foi : « *Notre histoire est le plus grand chef d'œuvre des siècles. Nous tenons notre nationalité pour notre dû car elle nous a été donnée par l'Architecte de l'univers. Son dessein était la formation d'une nouvelle nation parmi les nations du monde... Les dernières cent années ont témoigné d'un miracle derrière lequel doit se trouver un plan divin. En vérité, l'histoire de l'Afrikaner révèle une volonté et une détermination qui font sentir que l'Afrikanerdom n'est pas l'œuvre des hommes mais la création de Dieu* »[9].

une théologie civile

Chez les Afrikaners, nous sommes donc en présence d'une « théologie civile » qui confère à l'existence d'un peuple un cachet divin. Le Dieu confessé se révèle souverainement actif dans l'histoire. Tous les événements, positifs et négatifs, servent à la prise de conscience de son peuple, renforcent l'Alliance conclue avec lui. Le cycle mort-résurrection fonctionne à merveille. Et tout ce qui menace l'épanouissement afrikaner est taxé de diabolique.

Le centre du message est une théologie de la création qui permet la sacralisation de l'idée de nation, comme nous l'avons vu avec N. Diederichs, et la réification des identités ethniques. Dans son rapport du 31 janvier 1971, le Dr A. P. Treurnicht écrit : « *Pour moi, la différence de couleur représente bien plus qu'une différence de pigmentation. Nous devrions nous demander si le Créateur ne l'a pas voulue dans un but déterminé. La couleur ne marque pas uniquement une différence de culture, mais contribue à manifester des différences d'identité dans l'organisation des divers peuples de la terre et ces différences d'identité sont voulues par Dieu... Par conséquent, si Dieu a institué des différences de couleur entre les hommes dans le but de créer des identités distinctes, le maintien de ces identités déterminées par la couleur de la peau semble devoir être considéré comme un principe intangible* ».

9. Cité par S. W. PIENAAR (ed.), **Glo in U Volk : D. F. Malan as Redenaar, 1908-1954**, Cape Town, Tafelberg Uitgewers, 1964, pp. 235-236.

Puisque chaque nation représente une identité spécifique, une entité particulière, elle doit être le sujet d'un développement propre, à l'écart des influences d'autres nations. La séparation raciale est la condition de l'épanouissement national. Ce type de discours, plus ou moins anodin dans sa généralité, devient extrêmement pernicieux quand il est mis au service d'une politique systématique d'apartheid. Il légitime la constitution des réserves indigènes (les fameux « bantoustans »), les déplacements de populations (3,5 millions d'Africains déplacés entre 1960 et 1985), l'étrangeté dans son propre pays. Et il n'y a pas loin de l'affirmation de la différence des identités à l'affirmation de la hiérarchie des identités.

tête de pont du royaume de Dieu en afrique

L'argument missionnaire était présent dès la première prière de Jan van Riebeeck au Cap. Celui-ci exprimait le vœu que l'installation hollandaise serve « *à la propagation de la vraie foi chrétienne réformée... pour la glorification et l'honneur de Ton Saint Nom* ». Les Boers ont donc été placés au Sud de l'Afrique pour la réalisation d'une tâche missionnaire chrétienne, pour l'extension du Royaume du Christ. Le Dr Verwoed déclare : « *Dieu a placé les Afrikaners en Afrique du Sud pour que, de notre lutte, surgisse la victoire qui sauvera, pour le bien de l'humanité entière, ce qui a été construit par le Christ* ». Il faut bien avouer cependant que les Afrikaners ne se sont pas pressés d'évangéliser les païens.

Au XXe siècle, nous percevons un glissement du couple « croyants-païens » au couple « Européens-Africains » ou « Blancs-Noirs ». La mission chrétienne glisse insensiblement vers une perspective de mission blanche : la sauvegarde de la civilisation européenne dans sa pureté ethnique et son pouvoir politique. Le messianisme chrétien est devenu messianisme blanc. L'article XI des statuts du Parti nationaliste stipule : « *Le parti se considère comme le mandataire chrétien de la race européenne et fait de ce principe la base de sa politique à l'égard des races non européennes. Conformément à ce principe, il donnera aux races non européennes l'occasion de se développer sur leur territoire, selon leurs aptitudes et leurs capacités naturelles et leur assurera un traitement raisonnable de la part de l'administration du pays, mais il est absolument opposé à tout mélange des races européennes et non européennes* ». Les Afrikaners n'hésitent pas à dire

que s'ils n'avaient pas été là et n'avaient pas pris soin des Noirs, ceux-ci auraient péri de faim ou se seraient entretués !

Le Dr Verwoed exprime bien l'évolution de la « mission » : « *L'Afrique du Sud a une* tâche plus grande *que celle d'établir la civilisation chrétienne en Afrique. Elle doit devenir une base ferme pour* l'homme blanc *quand il a le dos au mur, avant une nouvelle avancée* »[10]. Il s'agit de préserver les valeurs occidentales et l'économie capitaliste. Nous avons donc une sécularisation progressive de la mission qui devient nationaliste, ethnique, paternaliste et capitaliste. Sans oublier son fort accent anti-marxiste : le communisme est la nouvelle stratégie du Prince des ténèbres et il doit être combattu avec la dernière énergie.

***

Pour l'honneur de la théologie chrétienne et des Eglises de la Réforme, rappelons en terminant que c'est cette argumentation théologique qui a été condamnée par la 21e Assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale, à Ottawa (17-27 août 1982), en ces termes : « *L'apartheid est un péché, sa justification morale et théologique est une parodie de l'Evangile et le mépris persistant qu'il traduit pour la Parole de Dieu est une hérésie.* » Sur la base de cette déclaration, l'Assemblée a décidé de destituer la N.G.K. et la N.H.K. des privilèges de membres de l'Alliance réformée mondiale. De plus, le pasteur métis Allan Boesak a été choisi comme nouveau président de l'Alliance, geste symbolique de haute portée.

bruno chenu

10. Cité par F. A. VAN JAARSVELD, **The Afrikaner's Interpretation of South African History**, Cape Town, Simondium Publishers, 1963, p. 25.

le peuple élu et les autres

selon le judaïsme et le christianisme

Plusieurs réflexions précédentes l'ont montré : quand des chrétiens veulent élucider leur position sur les rapports entre races, ethnies et religions, la notion d'élection, héritée de la Bible, s'impose presque toujours. Faire ce détour par les sources de la foi, c'est nécessairement rencontrer le judaïsme et sa conception du « peuple élu » ; on constate alors que les mêmes racines bibliques ont produit deux visions différentes de l'élection. Il est donc important de rappeler comment la question des rapports du peuple élu et des nations a été au centre de débats décisifs, au tournant de notre ère, dans les courants qumranite, alexandrin et pharisien du judaïsme. Le christianisme naissant s'est déterminé surtout en regard de la conception pharisienne pour forger la sienne propre : en se présentant comme accomplissement, il transforme radicalement le sens de l'élection, puisqu'il refuse qu'un corps ethnico-social soit constitutif de l'identité de « fils de Dieu » et qu'il travaille pour que la parole scripturaire prenne corps dans tous les peuples. La visée de l'universel et la nécessité de s'inscrire dans le temps et l'espace à partir d'un manque, qui sont essentielles au système chrétien, font à la fois sa force et sa faiblesse, comme l'histoire en témoigne ; car le christianisme est finalement jugé sur sa capacité de réaliser l'utopie du commandement de l'amour fraternel.

Il est sans doute peu de notions plus difficiles à appréhender que celle de l'élection d'Israël. Plus sensibles également, car on touche là à une question brûlante concernant les rapports entre juifs et chrétiens. Il existe, en effet, une vision juive et une vision chrétienne de l'élection, toutes deux proposées à partir de racines bibliques. Notre propos est de montrer que si ces deux conceptions paraissent irréconciliables, chacune d'elles offre une manière d'être au monde qui inaugure des possibilités réelles de vivre dans un monde multi-confessionnel et multi-racial.

I

l'élection dans la bible

La notion d'élection est l'une des pièces maîtresses du discours biblique. Elle le rend possible (sans élection, pas de discours biblique) et l'organise en se donnant, dans le discours lui-même, comme un *topos* où se rencontrent et s'emmêlent une pluralité de motifs. Fleurissent ainsi plusieurs représentations de l'élection, aussi nombreuses finalement que les théologies qui constituent la Bible [1]. Il faudrait parler d'une théologie sacerdotale de l'élection, d'une théologie deutéronomiste, etc. Une telle tâche étant impossible ici, quelques remarques nous permettront d'éviter tout simplisme.

1. élection et situation historique

Même si l'on opérait un relevé minutieux des théologies de l'élection dans la Bible, encore faudrait-il se méfier. Car une description des idées, aussi exacte qu'elle soit, peut se révéler trompeuse tant qu'elle n'est pas mise en rapport avec l'histoire des comportements, des institutions, des pratiques. On ne comprend bien le thème de l'élection que si l'on ne fait pas abstraction de ce qu'il articule dans le domaine des pratiques, aux différentes époques. Il n'est pas indifférent de savoir si le groupe qui se déclare élu de Dieu se trouve, au moment où il produit son discours, exilé en Babylonie et bien près d'être rayé de la carte, ou en train de se constituer un royaume, sous la houlette d'un roi judéen entreprenant. De même, l'idée que le Dieu du peuple choisi détruira violemment les nations n'a pas la même « performativité » selon les milieux et les époques où elle est émise. En fonction des situations historiques, l'idée d'élection a permis à Israël de poser des rapports divers avec les « nations » : les livres des *Maccabées*, par exemple, n'ont pas la même résonance que le livre de *Ruth* où se nouent des liens matrimoniaux entre des fils du peuple élu et des étrangères.

1. Voir récemment J. ASURMENDI, « L'homme biblique dans la mêlée des peuples », **Catéchèse** 102, janvier 1986, pp. 109-116. Sur l'élection d'Israël, la bibliographie est immense. On doit se reporter à toutes les théologies bibliques. Signalons quelques repères : G. Von RAD, **Théologie de l'Ancien Testament**, I et II, Genève (tr. fr. de la 4e édit., 1962-63, Munich) ; F. MUSSNER, **Traité sur les Juifs**, Paris, Ed. du Cerf, 1981.

2. élection et création

La notion d'élection est souvent pensée comme dévalorisante pour son opposé, la « non élection ». Dans la Bible, les choses sont plus subtiles. Le statut des nations « non élues » n'a pas obligatoirement une connotation négative. Globalement, l'élection a besoin, sinon d'un correctif, du moins d'un complément, à savoir la création. Le Dieu qui a élu est aussi le Dieu qui a créé. Israël est comme les nations dans la main du Dieu créateur. Les nations doivent être définies comme l'ensemble des peuples que Dieu a créés... à l'exception d'Israël, qui est le peuple *créé* et *élu* par Dieu. Ce schéma, qui pourrait apparaître comme un tour de passe-passe, a l'avantage de dessiner les différences sur un fond de connotation positive qui permettra aux théologies de l'élection des développements fructueux.

3. élection, promesse, tora

La notion d'élection va de pair avec une série de mots-clés comme alliance, serment, promesse, Tora. Perdure particulièrement dans toutes les théologies de l'élection l'idée que le peuple choisi est voué à la pratique de la Tora, don fait par Dieu pour le bonheur de son peuple. Evoquons ici le *Deutéronome*, particulièrement sensible à cet aspect : « *Si le Seigneur s'est attaché à vous et s'il vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez le plus nombreux de tous les peuples, car vous êtes le moindre de tous les peuples. Mais si le Seigneur, d'une main forte, vous a fait sortir et vous a rachetés de la maison de servitude,* (...) *c'est que le Seigneur vous aime et tient le serment fait à vos pères.* (...) *Tu garderas le commandement, les lois et les coutumes que je t'ordonne aujourd'hui de mettre en pratique* » (7, 7-11).

Si Israël est comme le bien personnel de Dieu (en hébreu : *segullah*. Voir Dt 7, 6 ; 14, 2), ce n'est pas en raison de sa supériorité ni en raison de sa justice : il est un peuple à la nuque raide [2]. C'est Dieu qui fait tout pour Israël, qui lui donne la Tora, qui dépossède de leur terre des nations puissantes pour les donner au plus petit des peuples, et cela en raison de la promesse faite aux pères. Toute l'existence d'Israël est conditionnée par cette bienveillance dont Dieu fait preuve et dont Israël tire sa constitution, au double sens de ce terme, puisqu'il en naît et qu'il en reçoit sa Loi. Or cette Loi, qui assure la

2. Voir Dt 9, 7. La T.O.B. n'hésite pas à intituler ce chapitre : « *Israël n'est pas plus juste que les nations* ».

cohésion de la communauté par l'enseignement de la sainteté qui plaît au Dieu unique, gère le rapport à l'étranger.

Selon les livres bibliques, les insistances sont plus ou moins grandes. Ainsi, le *Deutéronome* qui se présente sous la forme de discours prononcés par Moïse avant l'entrée dans la terre, ne se prête pas spécialement à une herméneutique du rapport à l'étranger. Il invite surtout à se garder de l'idolâtrie et des peuples qui la pratiquent. Ici l'élection est donc d'abord une invitation à ne pas faire comme les nations, à ne pas reconduire leurs pratiques qui sont une « abomination », comme celle qui consiste à brûler les fils et les filles en l'honneur des dieux (Dt 12, 31). Pourtant, la question éthique du rapport à l'autre n'est pas complètement absente. Si parmi les prisonnières des peuples que l'on combat, quelqu'un remarque une belle fille et la prend pour femme, il ne peut pas la vendre ensuite comme esclave. S'il désire la renvoyer, il doit la laisser aller à son gré (Dt 21, 14). Ce simple exemple, si éloigné de nos points de repère culturels, montre bien que la Tora transforme sans cesse la notion d'élection en une exigence éthique [3]. Bien d'autres passages bibliques montrent comme cette exigence éthique de la Tora conduit à une « ouverture » du peuple élu sur les nations (pensons au second *Esaïe*).

4. un renversement des valeurs

L'élection touche, à notre avis, à un système profond d'organisation du réel qui désigne un « propre » de la pensée biblique. Si le réel se structure dans et par les différences, l'élection opère un travail sur ces différences, trace en elles un chemin qui dit le particulier d'une manière d'être au monde : il y a de grands peuples et un petit peuple, c'est le petit qui est choisi ; il y a des jumeaux Esaü et Jacob, c'est le puîné, Jacob, et non Esaü, sorti en premier du sein maternel, qui est choisi. Dans ce dernier cas, la Bible commente par cette parole de Dieu à Rébecca : « *Deux nations sont dans ton sein, deux peuples se détacheront de tes entrailles. L'un sera plus fort que l'autre, et le grand servira le petit* » (Gn 25, 23). Ainsi l'élection est-elle fondamentalement liée à une axiologie du renversement, et cela aussi bien dans le rapport entre Israël et les nations qu'à l'intérieur même

3. Sur l'élection comme conscience morale, voir E. LÉVINAS, **Difficile liberté**, Paris, 1963, p. 203 : « *L'idée d'un peuple élu ne doit pas être prise pour un orgueil. Elle n'est pas conscience de droits exceptionnels, mais d'exceptionnels devoirs. C'est l'apanage de la conscience morale elle-même* ».

d'Israël. La théologie du « petit reste » ou des « pauvres du Seigneur » trouve ici son enracinement.

Précisons que l'élection ne renverse pas simplement les termes : l'oppressé ne devient pas l'oppresseur, le plus petit ne devient pas le plus grand dans le même ordre de valeurs [4]. Sortant d'Egypte, Israël ne devient pas l'Egyptien, mais il entre dans un état de reconnaissance envers ce Dieu qui a choisi le petit. Toute sa vocation est d'action de grâces et d'approfondissement du mystère du choix de Dieu. Et quand le ciel parfois se tait et que l'élu rencontre l'oppression, l'exil, la souffrance et la persécution, la réflexion sur le mystère de l'élection prend des chemins qui la purifient à jamais de tout simplisme [5].

II

l'élection au tournant de notre ère

L'arrivée massive de l'hellénisme par le biais des souverains séleucides provoqua une crise grave à propos de l'élection d'Israël et des pratiques particulières que celle-ci induisait. Le premier livre des *Maccabées* présente la situation ainsi : « *En ces jours-là des vauriens surgirent d'Israël, et ils séduisirent beaucoup de gens en disant : " Allons, faisons alliance avec les nations qui nous entourent, car, depuis que nous sommes séparés d'elles, bien des maux nous ont atteints ". Ce discours leur plut, et plusieurs parmi le peuple s'empressèrent de se rendre auprès du roi* (Antiochus IV) *qui leur donna l'autorisation d'observer les pratiques des nations, selon les usages de celles-ci. Ils bâtirent donc un gymnase à Jérusalem, ils se refirent le prépuce, firent défection à l'alliance sainte, pour s'associer aux païens* » (1, 11-15). Les juifs pouvaient ainsi déroger à l'observance de la charte octroyée à la nation juive par Antiochus III. Un peu plus loin, l'auteur dit d'Antiochus IV qu'il « *ordonna que, dans tout son royaume, tous ses peuples n'en forment qu'un et renoncent chacun*

4. La « théologie » du livre d'**Esther** est sous ce biais la moins partagée de la Bible : au pogrom répond l'anti-pogrom. Expression légitime d'un désir profond de supprimer pour jamais les persécuteurs, ce livre laisse bien des problèmes de côté sur le rapport élection-souffrance.

5. L'originale présentation du judaïsme par C. SZLAKMANN souligne bien ce point : **Le judaïsme pour débutants**, Paris, 1985, pp. 143-148.

à ses coutumes ; toutes les nations se conformèrent aux prescriptions du roi. Beaucoup d'Israélites acquiescèrent volontiers à son culte, sacrifiant aux idoles et profanant le sabbat » (1 M 1, 41).

deux façons d'être au monde

Deux façons d'être au monde se dessinent ainsi. La première consiste à garder la pratique d'une Tora qui rend particulier et à s'inscrire comme tel dans le concert des nations qui composent le royaume séleucide. La seconde consiste à effacer la Tora qui distingue, pour se fondre avec les autres nations jusqu'à ne former qu'un seul peuple. D'un côté, on a un rapport à l'universel qui n'abroge pas le particulier, de l'autre, on devient universel en l'effaçant. L'effacement de la circoncision devient métonymiquement l'expression de l'effacement de la loi particulière. Les juifs partisans de l'hellénisation (1 M les appelle « *uioi paranomoi* » : fils transgresseurs de la Loi) jugent négativement le respect du particulier de la Loi : « *Depuis que nous sommes séparés des autres nations, bien des maux nous ont atteints.* »

Le modèle hellénistique, on le sait, sera combattu par Mattathias et ses fils, soucieux de « *marcher dans l'alliance des pères* » et « *de ne pas abandonner la Loi et les observances* » (1 M 2, 21). Près d'eux, pour un temps, le groupe des Assidéens est qualifié d'« *hommes vaillants en Israël et tout ce qu'il y avait de dévoué à la Loi* » (2,42) [6].

En fait, les guerres maccabéennes conduisirent à la mise en place d'une dynastie asmonéenne dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle favorisa largement l'hellénisation. La fidélité à la Tora et à la tradition des pères fut dès lors à chercher du côté des résistances à cette dynastie. Nés dans cette ambiance, Esséniens et Pharisiens héritèrent de l'esprit des Assidéens pour garder, chacun à leur manière, la fidélité à la Tora.

une réalisation sectaire : les gens de qumrân

Il serait intéressant d'étudier la littérature qumranite sous le biais de l'élection. Celle-ci organise un système de type sectaire dont les points suivants permettent de se faire une idée :

6. Sur ce qui leur arrive avec Alcime, le grand-prêtre nommé par Démétrius I, voir I M 7, 13 sv.

— une grande importance est donnée, à Qumrân, au système de sainteté séparante. Le *Document de Damas* reproche au clergé (de Jérusalem) de n'avoir pas su distinguer le pur et l'impur et d'avoir laissé souiller le sanctuaire (XI, 18-21) ; il a donc fallu « sortir de Juda » pour aller s'établir à Damas (IV, 11 ; VI, 5, 19) [7].

— ce souci de pureté est aussi très marqué à l'intérieur même de la communauté où des règles strictes de séparation sont édictées entre les jeunes et les anciens, par exemple. Le novice ne s'approche pas du repas auquel participent les Rabbim avant deux années pleines passées dans la communauté (1 QS VI, 20 b). Ici, la spiritualité de la communauté, d'inspiration sacerdotale, insiste avec minutie sur les ablutions rituelles qui permettent à chacun d'intégrer ou de réintégrer le degré de sainteté qui est le sien.

— une ligne de partage différente de celle qui sépare Israël des nations s'inaugure à Qumrân. Seuls peuvent être dits « entrés dans l'alliance » ceux qui pratiquent la Loi de Moïse telle qu'elle est précisée par l'organisateur de la secte, à savoir le Docteur de justice. Demeurent hors de l'alliance tous ces juifs qui, aux yeux des qumranites, pratiquent faussement la Loi de Moïse et qui se sont laissés influencer par l'hellénisme (les prêtres du temple, par exemple).

Ainsi ce modèle développe-t-il, autour de la notion d'alliance et d'élection, une vision particulièrement typée du rapport entre les membres de la communauté, vrais fils de l'alliance, et tous les autres, juifs de Jérusalem et païens rejetés, chacun à leur place, dans l'extériorité [8].

7. Sur Damas comme lieu symbolique, voir E. COTHENET, **Les textes de Qumrân traduits et annotés**, II, Paris, 1963, p. 139.

8. Ce modèle qui rejette fortement les nations dans l'extériorité se retrouve dans le **Livre des Jubilés**, écrit sinon qumranien, du moins très proche du milieu piétiste sacerdotal qui a donné Qumrân. Ecrivant entre 150 et 100 avant notre ère, l'auteur a derrière lui et devant les yeux suffisamment d'exemples des exactions causées par les princes ou rois hellénistiques et par ceux qui leur sont favorables pour justifier cette position de rejet. Pour les esséniens ou pour les groupes piétistes lévitiques, l'heure n'est pas à l'ouverture, mais à la réaction contre tout ce qui pourrait détourner de la route de sainteté et de la pratique intègre de la Loi. On trouverait des jugements aussi sévères sur les nations soit dans les **Psaumes de Salomon**, soit dans le **Testament de Moïse**. Le premier écrit forme un corpus généralement daté des années 80-40 avant notre ère. Il doit être mis en rapport avec les événements qui marquent la fin de la dynastie asmonéenne et l'arrivée des Romains en Palestine, et manifeste

une réalisation ouverte : le judaïsme alexandrin

C'est selon un tout autre modèle que se construit le judaïsme alexandrin. Une façon très originale d'être au monde se développe ici, faisant contraste avec les situations que nous venons de mentionner. Les juifs d'Alexandrie, au nombre d'environ cent mille, forment un *politeuma* bien intégré et réussissent une synthèse harmonieuse entre l'identité juive qu'il n'est pas question de renier et la culture grecque qu'il n'est pas question de rejeter. Ils n'ont plus l'hébreu pour langue, ils traduisent les Ecritures en grec, ce qui ne les empêche nullement de rendre un culte au Dieu unique et de pratiquer la Loi sainte. Un écrit de propagande de ce judaïsme alexandrin, la *Lettre d'Aristée*, datant peut-être du début du IIe siècle, décrit de façon idyllique les relations entre le roi hellénistique Ptolémée, qui règne sur l'Egypte, et le grand-prêtre Eléazar qui représente la nation juive à Jérusalem. Il n'a pu être écrit que dans une période stable, au sein d'une communauté juive bien intégrée dans le monde hellénistique. On sait que l'horizon s'assombrit plus tard, à l'époque de Philon, par des manifestations d'antisémitisme [9].

Nous intéresse, dans ce type de judaïsme, l'articulation très spéciale entre la pratique d'une loi particulière, la Tora, et l'appartenance à la culture grecque qui influe fortement sur la façon d'être juif. Le Dieu des juifs est unique — ce qui est pour le moins « singulier » par rapport au panthéon grec — et sa loi est particulière ; mais c'est précisément la pratique de celle-ci qui permet d'atteindre à l'universel de l'esprit. Chez Philon, écrit J. Cazeaux, « *l'esprit est la lettre portée à l'incandescence, et non une réalité supérieure qui s'en détacherait. La pratique de la moindre loi* (...) *illumine les six jours de la semaine comme la mémoire du moindre trait de la Torah illumine le Sab-*

bien la méfiance du milieu pharisien de ce temps envers les nations étrangères. Quant au **Testament de Moïse**, écrit au début de notre ère, il se livre aussi à une critique en règle des rois étrangers qui asservissent Israël : par exemple, Hérode, « roi insolent », de race non sacerdotale, et ses fils. La solution est encore ici dans la pratique de la Loi et dans la méfiance de tout ce qui cherche à en détourner. Le milieu socio-religieux du **Testament de Moïse** est difficile à déterminer : pharisien ? essénien ? piétisme sacerdotal non essénien ?

9. L'antisémitisme pourrait remonter à une époque plus ancienne, si l'on en croit A. PELLETIER, **Lettre d'Aristée à Philocrate** (Sources chrétiennes 89), Paris, 1962, p. 74.

bat »[10]. La pensée philonienne a besoin de la positivité du plus matériel des commandements pour garantir une appréhension de l'esprit et de l'universel. On est donc loin du modèle des « fils transgresseurs de la loi » dont nous avons parlé et qui recherchaient la communion avec les nations par la suppression de la Loi.

l'équilibre pharisien au début de notre ère

Le modèle développé par les pharisiens au début de notre ère n'est peut-être pas si éloigné de celui que propose Philon, mais ses conditions culturelles et sa « philosophie » sont très différentes. Après toute une période qui les vit mêlés de près à la politique[11], ils trouvèrent leur équilibre en promouvant la réflexion théorique sur la Tora et en favorisant sa pratique. Recrutant dans les classes moyennes de la population, ils démocratisèrent la pratique de la Tora jusque dans les couches les plus populaires. Deux remarques suffiront à notre propos :

— le système pharisien induit une vision séparante de la sainteté. Le pur et l'impur, le permis et l'interdit dessinent une géographie du différencié : l'homme qui pratique la Loi n'est pas le publicain qui fréquente les païens ; et les païens, parce qu'ils sont sans Tora, sont des « pécheurs » par rapport aux juifs qui la possèdent. A l'intérieur même du mouvement pharisien, le souci de pureté rituelle multiplie les différenciations et fait éclater l'ensemble du groupe en divers groupuscules organisés en ligues de pureté.

— le système pharisien, contrairement à celui des qumranites, n'est pas celui d'une secte. Il y a ici un appel universel à la sainteté par la pratique de la Loi, un appel qui concerne même les païens. Les historiens savent aujourd'hui combien l'implantation pharisienne « parmi les nations » fut importante, par le biais des synagogues réparties dans toutes les villes de l'empire romain. L'idéal hautement religieux des pharisiens, leur sens aigu de la divinité unique, leur exigence éthique attirèrent beaucoup de païens cultivés qui se mirent à fréquenter les synagogues, soit comme prosélytes, soit comme

10. **De migratione Abrahami**, 89-93. Voir J. CAZEAUX, **Philon d'Alexandrie. De la grammaire à la mystique** (Supplément aux **Cahiers Evangile** 44), Paris, pp. 81-82.

11. E. SCHÜRER, **The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ**, II, Edimbourg, 1979, pp. 394 sv.

« craignants Dieu ». Et le mouvement chrétien bénéficia de ce travail pour s'implanter dans le milieu païen [12].

Au début de notre ère, le mouvement pharisien favorisa une vue finalement harmonieuse des rapports entre juifs et païens. Bénéficiant de la paix romaine, se mêlant peu de politique, il fit beaucoup pour promouvoir le judaïsme dans toute sa beauté et son idéal éthique, développant une manière d'être au monde équilibrée, sans confusion et sans agressivité. Dans les villes de l'empire, vivaient des pharisiens sans doute aussi bien intégrés comme citoyens de leur cité que les « païens », et en même temps soucieux de leur identité. Un certain Saul, citoyen de Tarse, semble en être un bon exemple, bien que nous possédions peu de renseignements sur sa famille et sur la première période de sa vie.

III

l'élection et le christianisme naissant

Le christianisme n'est pas un phénomène totalement hétérogène à la terre qui le vit naître. Aux yeux des historiens, il plonge ses racines dans les mouvements socio-religieux qui affectèrent le judaïsme et que l'on nomme baptisme. Plus spontanés, moins organisés que les ligues de pureté pharisiennes, ces mouvements, au milieu desquels émerge la figure de Jean le Baptiste, inaugurèrent une autre manière d'être au monde qui finalement contestait la notion d'élection. Quand le Baptiste déclare : « *Produisez un fruit qui soit digne du repentir et ne vous avisez pas de dire en vous-mêmes " Nous avons pour père Abraham ", car je vous le dis, Dieu peut, des pierres que voici, faire surgir des enfants à Abraham* » (Mt 3, 9), l'image est significative. Dans les synagogues, en effet, on utilisait l'image selon laquelle Abraham avait été tiré d'un rocher par Dieu [13]. En d'autres termes, la prédication du Baptiste est une relativisation de l'élection. Devant la colère qui vient (thème cher à Jean), l'appartenance au peuple élu ne constitue en aucun cas un droit à être déclaré juste et

12. Voir **Actes** 13, 43. Pour une étude approfondie de la notion d'élection chez les Pharisiens, voir E. E. URBACH, **The Sages. Their Concepts and Beliefs**, I, Jérusalem, 1979, pp. 525-554.

13. **Livre des Antiquités bibliques**, XXIII, 4. Cf. PSEUDO-PHILON, **Les Antiquités bibliques**, I (Sources chrétiennes 229), Paris, 1976, p. 185.

ne dispense pas d'une réelle conversion. Peut-être un pharisien ne dirait-il pas le contraire, mais la prédication du Baptiste articule toute une déviance par rapport au système pharisien. La sainteté séparante, par exemple, est ici négligée. Tous ceux qui viennent trouver Jean sont rassemblés sans ce souci de discrimination qu'exige le code de la pureté rituelle, et tous descendent ensemble dans les eaux (impures) du Jourdain [14]. De plus, le rite baptismal de Jean, en se présentant comme un baptême pour le péché, relativise l'institution du Temple où se célèbrent les sacrifices pour le péché, conformément aux instructions de la Tora. Ainsi quelque chose déjà se prépare avec Jean, qui sera repris et assumé dans le mouvement chrétien.

élection et accomplissement

Pris globalement, le mouvement chrétien apparaît comme une réorganisation complète du rapport entre Israël et les nations. Cela tient d'abord au fait qu'il est un mouvement messianique, né de la proclamation que le Messie, en la personne de Jésus mort et ressuscité, est advenu. Si, comme nous l'avons dit, l'élection constituait la cheville ouvrière du discours biblique, ce n'est plus le cas dans le Nouveau Testament. Elle est remplacée par la notion d'accomplissement qui s'offre comme un nouveau creuset où viennent se fondre et se réorganiser toutes les thématiques bibliques. La promesse, la Tora, dont nous avons vu le lien avec l'élection dans le discours vétérotestamentaire, sont accomplies, marquées définitivement par la « reprise » chrétienne qui fait fonctionner différemment tous les rouages des systèmes biblique ou juif. Dans le judaïsme, par exemple, le messie est sans cesse l'objet d'une attente. Cet aménagement d'un horizon messianique produit tout un discours varié qui favorise l'édification du croyant et qui est donc de type haggadique. En aucun cas, l'attente du messie ne saurait détourner de la pratique de la Loi, bien au contraire. C'est la *halakah* qui constitue la pierre de touche de l'identité juive ; sans elle, l'attente du messie ancrée dans l'esprit du croyant serait vaine.

Dans le christianisme, la pierre de touche de l'identité croyante devient la foi au Messie advenu, laquelle finit par ôter son caractère fondamental à la pratique de la Loi. Une totale refonte du système juif s'opère donc et l'on peut affirmer que le christianisme apparaît

14. Voir C. PERROT, **Jésus et l'histoire**, Paris, 1979, pp. 122-123.

comme la réalisation de ce que ne sera jamais le judaïsme : il rend actuel ce qui, en judaïsme, est vécu comme horizon et il en fait le centre de son système ; il efface le centre du système juif, à savoir la pratique de la Tora. Judaïsme et christianisme coexistent ainsi comme deux façons singulières d'être au monde et de gérer la question de leur rapport aux « nations ». Et ce n'est pas sans intérêt pour les deux familles de savoir qu'aucune des deux ne possède la seule façon de vivre l'élection : il existe une manière chrétienne et une manière juive de la vivre, qui ne sont certes pas antagonistes, mais irréductibles, chacune avec sa singularité.

le rapport au corps

On entend parfois dire que le judaïsme est d'abord une orthopraxie tandis que le christianisme se présente comme une orthodoxie. C'est un premier pas dans l'approche des différences constitutives. Mais il semble surtout, à y regarder de plus près, que la question du corps est gérée différemment. Le judaïsme dispose d'un corps textuel qui jamais ne fait défaut, un Texte qui « *ne cesse d'écrire, corriger et déplacer un corps vivant, qui est son autre, le corps du peuple ou de ses membres* » [15]. Ce corps vivant dont l'élection textuellement inscrite assure la cohésion ethnico-sociale en le distinguant des nations avance dans l'histoire comme peuple du livre de l'alliance ou de la Loi, c'est-à-dire comme un peuple qui offre abri au livre et tire son organicité du commentaire qu'il en fait. Le judaïsme ne vit pas son origine comme l'expérience d'une privation d'écriture, mais comme l'expérience d'un don d'écriture [16]. Ce don le marque pour jamais, premièrement en le guérissant dès sa naissance de la nostalgie d'un surnaturel localisé dans un ailleurs (la Tora n'est pas au ciel), deuxièmement en incarnant le rapport à Dieu dans la pratique du commandement tiré du corps d'écriture que commente le corps ethnico-social qui le garde.

Ce lien organique entre le peuple et le livre est si fort que les nations, et donc les chrétiens, ne sauraient en aucun cas le reconduire, malgré les apparences. Les chrétiens, certes, se sont emparés du corps écrit,

15. M. DE CERTEAU, **La fable mystique**, Paris, 1982, p. 110.

16. Sur le statut du Juif et du poète, tous les deux « autochtones du Livre », voir l'étude de J. DERRIDA : « Edmond Jabès et la question du livre », **L'écriture et la différence**, Paris, 1967, pp. 99-116, surtout 102-103.

mais ils n'en sauraient tirer pour autant une légitimité quelconque à se dire « fils » du Très-Haut. Car c'est le commentaire oral, produit d'un continuel dialogue entre le corps social du peuple élu et le corps du texte, qui garantit cette filialité : « *Le Saint, béni soit-il, dit aux nations : " Vous dites que vous êtes mes fils* (puisque vous possédez les Ecritures), *je n'en sais rien. En réalité, ceux auprès de qui sont déposés mes mystères, ceux-là sont mes fils ". De quoi s'agit-il ? Il s'agit de la Mishnah qui a été donnée oralement et tout cela, il t'appartient de le tirer de l'Ecriture par interprétation* » [17]. Pour le sage pharisien, la tradition orale qui commente l'écriture a le statut d'un « déjà là », possédé depuis le départ par le peuple, puisque le Très-Haut la donna à Moïse au Sinaï. Cette « Loi orale » est nécessaire pour assurer la plénitude textuelle dont dépend la filialité. Les nations ne l'ont pas ; Israël, si.

Il appartient naturellement à la famille juive actuelle d'exploiter les possibilités éthiques d'une telle organisation du croire. On sait comment Emmanuel Lévinas a insisté sur leur richesse. Parce qu'il n'est pas hanté par le surnaturel, parce qu'il ne délie jamais sa recherche d'une pratique éthique, le judaïsme a d'abord souci de garantir à l'autre le respect de son altérité [18]. Ici, l'accomplissement est d'abord accomplissement du commandement et non, comme en régime chrétien, accomplissement des temps et / ou de l'histoire [19]. La positivité même du commandement incarne l'amour de l'autre dans les gestes concrets qui lui évitent de n'être finalement qu'un vain mot. Tel est, aux yeux du judaïsme, le danger majeur du christianisme : hanté par le surnaturel, abandonnant la gestion du rapport à l'autre à la décision de l'esprit à

17. **Tanhuma Ki Tissa** sur **Exode** 34, 27.

18. Il faudrait recommander ici la plupart des livres de Lévinas. Voir particulièrement sur ce point : **Difficile liberté**, Paris, 1963, p. 71 ; **Ethique et infini** (Paris, 1982) reprend sur le mode de la conversation les grands thèmes des ouvrages publiés à cette date. Voir aussi l'étude de G. PETITDEMANGE, « Ethique et transcendance. Sur les chemins d'Emmanuel Lévinas », **Recherches de science religieuse** 64, janvier-mars 1976, pp. 59-94, et encore : J. DERRIDA, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas », **L'écriture et la différence**, pp. 117-228. Sur le rapport au politique : G. PETITDEMANGE, « Emmanuel Lévinas et la politique », **Projet** 121, janvier 1978, pp. 75-90.

19. Le Talmud raconte comment Aqiba mourant supplicié récite le *Shema' Israel* et accomplit ainsi (racine *qj'*) le verset du *Shema'* : « *de toute ton âme* » (Aqiba l'interprète dans le sens : même si le Seigneur te reprend ton âme). Voir **Talmud de Babylone**, Menahot 29b.

partir du commandement évangélique qui est loi d'amour, le chrétien risque de ne pas accorder assez d'attention à la mise en situation concrète de ce commandement, à la matérialité du geste qui signifiera la fraternité proclamée. D'où une constante fragilité du christianisme trop enclin à dégager l'universel du particulier [20], aussi bien dans la lecture qu'il fait des textes que dans les « lectures pratiques » qu'il fait de l'histoire, liant facilement son destin à celui des empires, soucieux de se donner corps dans de grandes institutions ou de grandes conquêtes géographiques.

On pourrait montrer comment le christianisme n'acquiert sa vocation à l'universel que sur une privation initiale de ce qui se donne précisément dans l'élection selon la Bible. Il vit d'une séparation définitive du corps ethnique (un peuple) et du corps textuel (une loi) qu'articulait l'idée d'élection. En affirmant que toutes les nations sont élues, il fait son deuil d'une cohésion ethnico-sociale ; en affirmant que l'Ecriture et la Tora sont accomplies, il délie sa naissance de celle d'un corps textuel déjà là qui « écrirait » une cohésion sur le corps social, son autre. Par cette privation constituante, le christianisme entre en histoire marqué par un manque ; et la proclamation de Jésus mort et ressuscité, qui fait désormais centre, ne comble pas ce manque, mais au contraire l'entretient et l'avive. Jésus ressuscité et monté au ciel reviendra. Cela signifie qu'un *ailleurs* soustrait désormais aux chrétiens l'immédiateté du corps de Jésus-Christ, jusqu'à ce qu'il vienne, inaugurant pour les croyants le régime de la sacramentalité, donc d'une présence signifiée, articulée sur ce manque d'immédiateté, accréditant tout le jeu signifiant des substituts (ceci est mon corps, l'Eglise est le corps...). Une parole sacramentelle marque l'économie chrétienne, produisant des discours nouveaux et des écritures nouvelles. Les chrétiens font corps dans la mesure où ils vivent de cette production discursive, séparés qu'ils sont du temps final qui verra Christ conférer leur plénière cohérence au livre et au corps des « élus » (originaires de tout peuple et de toute nation) [21].

20. *A contrario*, E. LÉVINAS, « De la lecture juive des Ecritures », **Lumière et Vie** 144, août-octobre 1979, pp. 5-23 ; **Quatre lectures talmudiques**, Paris, 1968, pp. 9-25, 33.

21. Ap 5. La plénitude du livre, que seul l'Agneau est digne d'ouvrir, est eschatologique.

force et faiblesse du christianisme

Cette privation initiale et cette immédiateté différée ouvrent au christianisme le temps qui s'accomplit et l'espace qui s'emplit de la Parole proclamée. Le christianisme vit de se répandre, au rythme de la Parole proclamée. Toutes les nations sont appelées pour réaliser l'ébauche réelle d'un corps dont le plérôme est eschatologique et qui n'est plus donné constitué au départ dans une cohésion ethnico-sociale.

On pourrait penser que le mouvement chrétien rappelle sous ce biais le système hellénistique d'Antiochus Epiphane mentionné plus haut, qui visait à rassembler en un seul peuple tous les peuples, par suppression des coutumes particulières, spécialement de la Tora. Mais il faut y regarder de plus près. En fait, le christianisme naissant laisse chacun dans la situation politique et sociale où il se trouve ; qu'il soit esclave ou affranchi, juif ou grec, chacun ressortit pleinement à la « citoyenneté » de la terre. Le christianisme conteste ce plan de la citoyenneté terrestre, où s'inscrivent les différences ethnico-sociales, en ménageant un plan (utopique) où se relativisent les différences, du fait que tout homme y est inscrit comme frère, quelle que soit la couleur de sa peau ou son statut social. En créant cette double appartenance, à la citoyenneté de la terre et à celle du ciel, le christianisme développe une puissance utopique considérable, qui dit bien d'ailleurs ses origines messianiques. Par la foi en Christ, tout devient possible ; on peut désormais abattre les barrières, fraterniser entre gens d'ethnies et de cultures différentes. Alors la communauté chrétienne devient le lieu où se placent les signes que cette utopie est déjà au travail dans le monde.

Les horizons ainsi ouverts par la naissance du christianisme dans les champs politico-sociaux de l'empire romain sont immenses [22]. Tout en conservant une fidélité nette envers les institutions terrestres, les chrétiens inaugurent une critique à l'égard de toute prétention à juger les hommes par leur appartenance socio-politique ou raciale [23]. « *Il n'y a plus ni juif, ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre* »

22. Il faudrait mesurer par exemple l'influence progressive qu'eut la notion de frère développée par le christianisme dans une civilisation romaine qui n'a pas « *élaboré une représentation de l'humain face au non-humain* », comme dit P. VIDAL-NAQUET (préface à F. JOSÈPHE, **La guerre des Juifs**, traduit du grec par P. SAVINEL, Paris, 1977, p. 23).

23. D'où les textes violents contre la Rome persécutrice, par exemple dans l'**Apocalypse** de Jean.

(Ga 3, 28) [24]. Cette affirmation de Paul est à la fois vraie et fausse : fausse dans la mesure où elle ne raye pas d'un coup les différences, mais vraie par sa force prophétique qui ouvre des espaces où se vit déjà une fraternité pluri-ethnique au-delà des différences. Elle a une force de contestation radicale envers tout système qui vise à épuiser l'être humain dans une compréhension exclusivement politico-sociale. Chaque homme a droit à sa culture, à ses appartenances ; les différences ne doivent en aucun cas devenir objet d'incompréhension, ni source d'exclusions, puisqu'en tout homme il y a un frère pour lequel Christ a donné sa vie.

***

Le christianisme aura donc changé profondément la face du monde. Sa richesse consiste en ceci : la loi d'amour s'offre désormais comme une Parole que chaque membre a la responsabilité de porter. Le christianisme ne survivrait pas à l'absence de cette Parole proclamée dans la dissémination de l'espace et du temps. La Parole se mourrait de ne pas chercher corps dans la variété des ethnies, de se limiter à un corps déjà constitué de croyants, comme s'il ne restait plus rien à écrire. Déjà des hommes sont rassemblés en Eglise, mais le rassemblement est eschatologique ; il tourne le regard vers l'avenir.

On a vu que pas plus le corps textuel que le corps social ne sont, en christianisme, marqués par un « plein » initial, mais qu'ils sont marqués au contraire par une « discursivité ». Le corps chrétien s'engendre dans l'histoire comme s'écrit une lettre, ainsi que Paul l'affirme aux Corinthiens : « *Vous êtes une lettre du Christ confiée à notre ministère, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur vos cœurs* » (2 Co 3, 2-3). L'inscription chrétienne ne sera pas complète tant que la Parole n'aura pas marqué au cœur de chacun le commandement évangélique qui garantit pour tous la loi d'amour fraternel. Reste que le prix à payer pour une telle utopie, on l'a dit, est la séparation d'une Loi qui garantit le droit de l'autre jusque dans

24. Se reporter au commentaire de P. VIDAL-NAQUET, **op. cit.**, p. 27. L'auteur y aborde aussi le rapport entre l'*ethnos* juif et la citoyenneté (pp. 24-30). Problème là aussi de double appartenance, mais cette fois entre un *ethnos* et une citoyenneté, et organisant une façon d'être au monde différente de celle qu'inaugure le système chrétien.

la matérialité du précepte le plus particulier. Aussi le christianisme court-il sans cesse le risque d'offrir un refuge facile aux « belles âmes » incapables d'articuler le droit réel de l'autre et la force de l'Esprit. Bien des pages de l'histoire de l'Occident chrétien en fourniraient des exemples [25]. A ceci d'abord doit être jugé le système chrétien : à sa capacité réelle de faire tomber la « barrière de haine » entre les peuples et de garantir le droit de chacun, chaque nation, tribu, peuple et langue étant nécessaires pour former cette foule immense dont parle l'*Apocalypse* comme d'une fin déjà aperçue (7, 9).

pierre-marie beaude

25. Sur la *conquistá*, voir T. TODOROV, **La conquête de l'Amérique. La question de l'autre**, Paris, 1982. Sur les conversions forcées de Juifs en Espagne, mais aussi sur le rôle culturel des Juifs dans la rencontre avec la Grèce et l'Orient, voir Luis SUAREZ FERNANDEZ, **Les juifs espagnols au Moyen Age**, Paris, 1983. Je cite ces deux ouvrages comme simples témoins d'un domaine immense qui, sans relever directement de ma compétence, ne peut pas être totalement absent de ma réflexion.

ESPRIT

L'UTOPIE BEAUBOURG
DIX ANS APRÈS

par Jean-François Barbier-Bouvet, Michel de Certeau, Christian Descamps, Olivier Dufour, Jean Maheu, Pierre-Michel Menger, Patrick Mignon, Luis Mizon, Olivier Mongin, Raymonde Moulin, Maurice Mourier, Miguel-Angel Sevilla, Paul Thibaud, Delphine Virnot

Février 1987, 55 F

ESPRIT, 212, rue Saint-Martin, 75003 Paris - CCP Paris 1154-51 W

du racisme à la théologie

Quand il est question du racisme, la théologie a souvent tendance à passer la main à l'éthique, estimant sans doute qu'au plan des principes, l'essentiel serait acquis. Parfois, il est vrai, elle se retourne vers la doctrine évangélique pour vérifier si, comme certains le déclarent aujourd'hui avec assurance, des représentations religieuses liées au monothéisme font subrepticement le jeu de l'inégalité et de l'autoritarisme dominateur. Face à ce cahier des charges qu'il faut clarifier, l'hypothèse ici avancée est que le racisme, en avouant son pacte avec l'injustice, conduit à reparler de Dieu de façon inattendue. La question de la violence et du refus de la différence n'est pas résolue une fois pour toutes dans la révélation biblique ; elle est un risque que Dieu lui-même assume et qu'il cherche à surmonter en parlant, en instaurant autrui comme interlocuteur. Si la foi est une thérapeutique de la violence, il revient aux chrétiens d'en faire la preuve dans l'histoire.

Evidence : la question que le racisme pose à l'humanité et, en elle, au christianisme est une question instable et complexe. On n'est jamais sûr de l'avoir clairement identifiée et assez profondément perçue. Elle se déplace, va d'illusion démasquée en vraisemblance tranquille, se dévoile un moment puis échappe à nouveau aux prises de conscience et aux thérapeutiques sociales. Le racisme est légion. Il bénéficie de bien des connivences. Il a l'art de multiplier et d'adapter aux circonstances ses comportements et ses justifications.

On ne peut donc pas s'attendre à ce que la foi religieuse ait avec lui une relation simple. Les croyants se trouvent souvent pris au dépourvu, insouciants parfois de la tentation plus ou moins subtile qui les guette, traumatisés assez habituellement par des drames tragiques dont ils ne pressentaient pas la venue. Leurs affirmations éthiques paraissent d'ailleurs à beaucoup plus abstraites et idéologiques que réellement efficaces faces aux menaces et aux agressions quotidiennes.

Bien entendu, la théologie ne peut prétendre être logée à meilleure enseigne. Elle a beau vouloir prendre du recul et analyser les enjeux de certaines situations criantes ou fort ambiguës, elle ne sait pas très bien comment s'y prendre. D'abord parce qu'il n'est pas simple de traquer le racisme, d'en saisir les mécanismes et surtout d'en recon-

naître les causes. Ensuite parce que la foi n'est jamais tout à fait sûre d'elle-même en l'occurrence. Elle a de la peine à faire le départ entre ses lucidités parfois porteuses de pseudo-bonne conscience et ses compromissions souvent déguisées sous les complaisances du bon sens ou sous de fausses bonnes raisons. Résultat : la théologie s'en remet à l'éthique des gens de bonne volonté ou elle redit ses habituels propos généreux et généraux, les assaisonnant aux aromates sapientiels ou prophétiques selon les humeurs ou les moments.

Je n'ai évidemment pas la prétention, dans un bref article, de dépasser ces incertitudes ou ces facilités. Le contentieux ne se règle pas en quelques phrases. Mais je voudrais au moins manifester, d'un point de vue théologique, quelle peut être la compétence de la foi chrétienne à l'égard du racisme et faire apparaître ensuite comment la question de Dieu se trouve impliquée en cette affaire.

I

quand la foi chrétienne se rapporte au racisme

Comment les chrétiens entrent-ils en contact effectif avec les situations multiples dans lesquelles la méconnaissance raciste d'autrui s'affiche ou s'insinue ? Il n'est évidemment pas de généralité ni de généralisation possibles pour répondre à cette question, tant les circonstances, le poids des conditionnements et le courage des libertés peuvent varier. Mais des constantes sont au moins repérables.

un triple rapport

Comme tout le monde, les chrétiens prennent d'abord part à la vie collective de leur temps et aux éventuels débats éthiques qu'elle suscite. Il y a là une première position du problème raciste et la foi chrétienne s'y investit assez normalement. Elle n'a alors ni juridiction particulière ni compétence exceptionnelle. Elle apporte sa contribution à l'existence commune.

Mais les chrétiens sont aussi témoins du Royaume de Dieu tel que l'Evangile l'annonce et l'anticipe. Et voici dès lors pour eux une autre façon de se rapporter au racisme. Comment, en effet, prétendre aimer Dieu si l'on n'aime pas son frère ? Toutefois, formulée de la sorte, la perspective devient vite générale et même un peu banale. Qu'il y ait opposition de principe entre Dieu et le racisme, soit. Mais comment

se fait-il qu'il y ait dans le monde créé par Dieu tant d'occasions de méconnaissance et d'injustice entres les hommes ? Au fond, le racisme pose indirectement une question sur Dieu ; car on ne voit pas immédiatement comment concilier le fait que Dieu soit créateur et donc père universel, ce qui implique une égalité radicale entre ses enfants, et le fait qu'il crée le monde en y inscrivant des différences, ce qui rend possibles des inégalités, des rivalités et de permanents malentendus.

Entre le partage de la condition humaine commune et la particularité de leur croyance en Dieu, quel rapport les chrétiens peuvent-ils alors établir ? La question n'est pas non plus facile, étant donné que chacun des deux termes est lui-même problématique. Dans le monde, le racisme est à l'œuvre, mais les interprétations, les pratiques et, bien entendu, les dénonciations sont divergentes. D'autre part, Dieu est censé ne vouloir ni le mépris ni la discrimination, tout en ne souhaitant pas l'uniformité et en s'enchantant des diversités. Comment avancer dans ce que signifie chacune de ces deux expériences ? Et aussi quel espace de médiation trouver pour que ces expériences s'articulent sans se juxtaposer ou se relier sommairement ?

Ces questions me paraissent trouver leur réponse dans la lecture de l'Ecriture que les croyants accomplissent pour structurer leur identité. Entre le problème éthique du racisme et le problème théologique de Dieu créateur d'unité et de diversité, se tient, à mon sens, un problème biblique : celui des figures de la différence et de leur charge de violence.

Je voudrais donc analyser brièvement ce parcours de la foi tel que la théologie croit pouvoir le discerner.

le débat éthique

Comme on le sait, la foi ne va jamais longtemps sans éthique. A charge, pour elle, de faire valoir son originalité.

Aussi bien les chrétiens sont-ils conduits, parce qu'ils sont des êtres humains et parce qu'ils sont croyants, à s'occuper avec et comme beaucoup d'autres du racisme, de son repérage, de son analyse et, autant que possible, de sa réduction. Ce qui me paraît ressortir de ce travail est que le racisme résulte d'un double malentendu tragique : l'un sur autrui, l'autre sur soi-même.

Malentendu sur autrui, d'abord. L'attitude raciste considère l'être humain en raison de sa race, de sa couleur et de sa langue ; autrement dit, au titre de son corps. Avec cette précision, toutefois : c'est que le corps, envisagé objectivement et inscrit sur une échelle de valeur ou d'excellence, définit *a priori* l'autre homme. Celui-ci n'est pas quelqu'un qui me parle ou à qui je m'adresse, mais un objet que j'assigne d'office à une place dans une série, à partir d'une réputation définie sans lui et qui le précède. Avant toute parole et même le plus souvent sans aucune parole, la rencontre possible est empêchée par un préalable qui ramène autrui à n'être qu'un exemplaire d'une catégorie, une expression d'une loi d'ensemble qui ne souffre pas d'exception puisqu'elle marque les corps, en-deçà des libertés.

Sur ce contre-sens fondamental, s'inscrivent diverses significations, mobilisées pour donner un semblant de rationalité à une attitude qui ne peut ignorer sa partialité ni sa fragilité. On fait état, par exemple, de différences dans la manière de vivre, les tempéraments, la culture. On évoque des risques d'insécurité ou de concurrence pour l'emploi. Mais ces significations ne sont pas une parole réelle adressée à quelqu'un. Elles contribuent à enfermer autrui encore plus dans ce corps muet et, en tout cas, non entendu auquel il est réduit autoritairement.

Ce malentendu sur l'autre être humain exprime à l'évidence un malentendu sur soi. Le raciste méprise autrui parce qu'il se méconnaît lui-même. La différence que représente à ses yeux l'autre être qui a une couleur de peau, une langue et une culture sans homogénéité avec ce qui le constitue, lui, est une menace insupportable. Elle relativise la certitude qu'il a d'être l'expression normale et suffisante de l'humain. Au fond, le raciste agresse parce qu'il se sent agressé. Il nie autrui parce qu'il a peur de ne pas pouvoir continuer à être devant autrui et avec lui. Il a de la peine à raisonner son attitude devant le corps de l'autre parce qu'il est atteint en son propre corps, en sa sensibilité.

Double malentendu, donc. Quand la foi se porte sur ce terrain, quand elle prend part à ce que j'ai appelé le débat éthique, elle éprouve une étrange impression. Son habituelle propension vers la morale cède un instant la place à une sorte d'aveu plus ou moins explicité. Les croyants perçoivent, en effet, que l'aventure du racisme met en jeu des énergies et des fascinations que la croyance connaît bien puisqu'elle est elle-même une opération qui vise à convertir la menace exercée par autrui en parole à lui adressée et le corps non parlant

en un corps à qui l'on parle pour qu'il ose dire ce qui l'habite. Tout se passe comme si le racisme était la figure inversée, mais familière, de la foi.

les figures de la différence

Qu'est-ce donc que l'homme pour qu'il puisse soit céder à la défiance raciste, soit entrer dans la confiance croyante ? Il serait trop rapide d'attendre immédiatement de Dieu la réponse. D'ailleurs, il se pourrait bien que Dieu n'ait rien à dire sur l'homme et son ambivalence. Il nous laisse le soin de nous identifier nous-mêmes dans l'histoire.

La Bible se présente alors comme une voie d'histoire et une voix d'humanisation. Mais, comme le souligne la théologie biblique récente, ce qui est le plus structurant en son apport, c'est moins une conceptualisation qu'un récit dans lequel des noms singuliers et des figures d'ordre général combinent leurs possibilités de sens. Je me contenterai ici de relever quelques figures de la différence qui me semblent pouvoir éclairer — mais non résoudre — la question du racisme.

L'Ecriture fait-elle état du racisme ? Je ne m'arrêterai pas à ce débat, car il importe peu, au fond. Il s'agit plutôt, pour les lecteurs que nous sommes, d'observer des différences et de percevoir ce qui leur arrive et ce qui arrive grâce à elles. La question posée à la Bible est de découvrir comment certaines figures bibliques de la différence nous aident à comprendre et à traiter ce qu'est, en notre propre monde, la différence outragée qui prend forme de racisme.

Un premier lot de figures bibliques a précisément rapport au corps d'autrui dans la mesure où l'autre se définit seulement par son corps et dans la mesure où ce corps a une signification négative que la société définit *a priori*. Il s'agit du lépreux, de l'eunuque ou encore de l'être en situation d'impureté légale. Ces situations rejoignent d'assez près celles qu'implique le racisme. Que se passe-t-il alors ? La loi d'Israël prescrit à qui se trouve dans la condition commune une attitude de distance et d'évitement par rapport à ceux dont le corps n'entre pas dans la normalité. De soi, ce comportement n'appelle pas le mépris, mais inscrit dans le tissu social une discrimination rigoureuse. Toutefois, Jésus ne voit pas là un destin insurmontable : il arrive que le prophète de l'Evangile transgresse la norme établie, entre en contact avec ceux ou celles dont il devrait se tenir éloigné. Ainsi donc la Bible

prise en ses deux Testaments fait valoir le double sens de la différence en question : cette différence est corporellement et socialement fondée, mais elle est évangéliquement dépassable.

On trouve cette même ambivalence à propos d'une autre figure biblique, celle de l'étranger, du Cananéen dépossédé par le peuple venu d'Egypte, des femmes étrangères tantôt acceptées, tantôt exclues du mariage avec un membre du peuple de l'Alliance, du Samaritain communément mal vu, mais promu à la dignité de témoin de l'amour par la parabole évangélique, de l'occupant romain dont le joug est pesant, mais qui est parfois en sympathie avec les autorités d'une synagogue. En tous ces cas, la différence oscille. Elle est un fait socio-culturel évident ; mais elle est susceptible de signifier soit le refus de communiquer, soit au contraire une relation d'autant plus étonnante que rien n'aurait dû normalement la susciter.

Ces deux mêmes possibilités caractérisent une troisième catégorie de figures bibliques, celles de la vie familiale. Le rapport de couple connaît tout au long de l'Ecriture des formes contrastées. De même, la relation père-fils : la parabole du fils prodigue synthétise une longue saga de malentendus et de réconciliations. Il y a aussi la difficile coexistence entre les frères : Caïn et Abel, Esaü et Jacob, les fils non réconciliés du père qui pardonne à celui d'entre eux qui était parti au loin. La fraternité n'est donc pas qualifiée *a priori*. Les frères peuvent être ennemis ou proches, selon que les circonstances et leur propre histoire en décident.

Je m'en tiendrai à ces figures de la différence. D'autres pourraient évidemment être mentionnées, comme celle du rapport non conjugal entre l'homme et la femme, celle de l'enfant et de sa signification sociale hésitante, celle du pharisien et du publicain tels que la parabole évangélique les met en scène, etc. Chaque exemple conduirait, me semble-t-il, vers une interprétation analogue à celle qui vient d'être explicitée : dans la Bible, la différence entre les groupes, les peuples et les personnes, est une réalité ; elle n'est pas masquée sous des propos pieux d'unité et d'amour. Mais, et voici l'important, sa signification n'est pas fixée *a priori*. La différence peut s'orienter vers la discrimination séparatrice ou vers la communication instauratrice. Autrement dit, elle n'a de sens qu'historique.

C'est d'ailleurs pourquoi les figures bibliques évoquées sont à la fois précieuses et insatisfaisantes. Leur généralité fait leur force suggestive, mais elle les laisse et nous laisse à distance des singularités

concrètes, des noms propres et des situations toujours circonstanciées dont l'histoire réelle fait état. Par conséquent, les figures bibliques nous apprennent quelque chose de la différence, mais elles n'en prescrivent pas obligatoirement la portée. Elles médiatisent notre propre historicité, mais elles ne peuvent décider à notre place.

la thérapeutique de la violence

Tout cela se trouve à la fois loin et près du racisme. Loin, car la différence motivée par la chair et le sang a une place seulement particulière, en quelque sorte régionale, dans le vaste champ des figures bibliques. Près, car les diverses figures insérées dans le récit biblique ont toutes quelque rapport ambigu avec le corps d'autrui et sa réputation sociale.

J'ai donc tendance à penser que la foi chrétienne, simultanément impliquée dans les oppositions qui traversent le monde et appelée par une Ecriture qui éveille et stimule son imagination, est portée à inscrire le racisme dans un ensemble multiple et complexe, celui de la violence. La théologie, en tout cas, perçoit clairement cet indispensable élargissement. Le racisme est l'une des formes de la violence répandue dans le monde. Une telle affirmation ne le dissout pas dans la généralité. Elle lui donne plutôt son environnement, son contexte et sans doute aussi son origine profonde. Toute différence, dès lors qu'elle met en cause la prétention solipsiste de chacun de nous en ce qu'elle a de plus élémentaire, a de quoi susciter la violence. Sous l'écart menaçant entre les êtres se tapit la possibilité de l'agression. La véritable question est alors de découvrir quelle peut être la thérapeutique adaptée à ce risque, pour qu'il ne soit pas fatal. Les figures bibliques offrent sur ce point quelque ressource.

Tout d'abord, la Bible constate que les différences entre nous ne peuvent s'éclairer que si elles donnent lieu à parole échangée. Laissées à elles-mêmes comme des histoires sans paroles, elles débouchent sur la brutalité. Le lépreux, l'étranger, le conjoint qui n'est plus en relation d'alliance, le frère ennemi : autant de vis-à-vis qui ne sont pas ou plus des partenaires de communication. On ne leur parle pas et on ne les laisse pas parler. On leur impute une signification héritée, pré-jugée ou encore élaborée à cause de ce qui s'est passé, mais qui date déjà. Bref, la cause est entendue avant même d'être exposée. Inutile d'insister. Pour sortir de l'impasse, il n'est alors que d'oser dire. C'est ce que fait Jésus en s'adressant aux

lépreux, aux pharisiens, aux foules. A chaque fois, il cherche une relation différente de celle à laquelle on s'attend et pour laquelle les jeux sont faits. Le cas le plus typique est peut-être l'épisode johannique de la femme adultère. Les accusateurs de la femme parlaient d'elle sans lui donner la parole. Et voici que Jésus s'adresse à elle. Du coup, les deux interlocuteurs passent l'un et l'autre à côté ou au-delà des rôles tout préparés pour eux.

En un sens, par conséquent, la Bible rejoint l'éthique la plus commune. Mais elle fait valoir un second élément qui est, lui, plus original. Il s'agit toujours de traiter le risque de la différence ; mais l'Evangile entraîne maintenant les croyants sur un terrain auquel ils ne pensent pas spontanément. Pour Jésus, la loi elle-même est parfois amenée à faire violence, sans que les gens qui s'autorisent d'elle s'en rendent d'ailleurs toujours compte. La loi qui fait autorité puisqu'elle règle les relations selon la justice et le droit peut, en fait, être utilisée comme une arme contre autrui en le condamnant en quelque sorte sans appel. Jésus invite à un autre usage de la loi. Il se garde bien d'excuser *a priori* qui est coupable : ce laxisme serait aliénant et ne respecterait pas autrui. Mais il laisse la loi ouvrir un espace de parole où des sujets puissent se dire autrement que comme assujettis (anonymes et interchangeables) au droit objectif. C'est ainsi qu'il demanda à la femme adultère : « *Personne ne t'a condamnée ?* ». Et la femme reprit en écho : « *Personne* » (Jn 8, 10-11).

Bien entendu, la violence éventuelle de la loi n'est pas, comme telle, identique à celle du racisme. Mais la lucidité de Jésus et celle à laquelle il invite ses disciples aiguisent l'exigence éthique. D'abord parce que souvent, aujourd'hui, le racisme prétend s'appuyer sur la loi et l'ordre : connivence tragique qui conjoint deux violences inhumaines. Ensuite parce que, même sans cette collusion, la violence de la loi manifeste en une situation qui se tient apparemment loin du racisme ce qui se trouve en fait au cœur de ce qu'il est. Quand la loi nie et tue, elle se présente comme une parole utilisée contre autrui pour le faire taire. C'est une parole sans réciprocité. Ce que le racisme vérifie, lui aussi, à sa manière propre.

En fin de compte, on peut considérer que le rapport de la foi et du racisme est éthique et donc commun (il unit entre eux les êtres de bonne volonté, quelle que soit leur croyance religieuse) et qu'il est aussi biblique et donc particulier (il implique des figures inscrites dans un récit et une tradition religieuse qui ne parlent pas à toute l'huma-

nité). Reste alors à préciser comment la question et la réalité de Dieu interviennent en ce contexte.

II

quand la question de dieu croise celle du racisme

La foi chrétienne ne se rapporte pas au racisme simplement en prenant part au débat éthique et en se laissant éveiller ou stimuler par des figures bibliques. Elle le fait aussi en référence à Dieu. Mais, comme je l'ai indiqué, cette ouverture à Dieu pose question, si du moins on ne veut pas se contenter de formules abstraites et vite moralisatrices. Il ne suffit pas de déclarer qu'il y a incompatibilité entre Dieu et le racisme ou encore que le racisme s'oppose au vouloir divin et au Royaume évangélique. Il faut également poser la question de Dieu à nouveaux frais à partir de la réalité du racisme et de ce qu'il implique. Il me semble, en effet, que la violence entre les hommes met Dieu lui-même en cause. Je voudrais donc examiner la confession chrétienne de Dieu dans ce contexte singulièrement actuel. Je le ferai en analysant la foi comme anti-violence, le monothéisme comme processus interminable et enfin l'expérience ecclésiale comme difficile discernement.

la foi, guérison possible de la violence

Dieu, en tant que créateur, est source de différences. On peut probablement tenir pour acquise cette affirmation qu'appuie l'exégèse du livre de la *Genèse*. En Jésus-Christ, l'engagement divin garde cette même orientation : selon l'Evangile, l'homme juste et la femme pécheresse peuvent exprimer ensemble leur commune grâce, le pharisien et le publicain peuvent cohabiter.

Pourquoi ces diversités ? Il ne s'agit pas d'interroger Dieu en lui demandant des comptes, car nous n'avons pas à nous prendre pour Job. Mais nous devons au moins essayer de comprendre, à partir de la Bible, pourquoi il en est ainsi. S'il y a des différences dans le monde et entre les hommes, c'est parce que le monde n'est pas achevé. Sa non-unité est le signe de son historicité. Ajoutons que ces différences sont ambivalentes, précisément parce qu'elles sont historiques. Elles iront soit vers la reconnaissance d'autrui, soit vers la violence qui est recherche brutale de l'indistinction. La non-homogénéité du monde est donc le signe d'une possible liberté et d'une urgente libération.

La croyance en Dieu prend alors un sens aigu. Elle signifie qu'il y a aussi (et peut-être d'abord) une différence entre Dieu et les hommes. Comme le souligne M. Gauchet dans *Le désenchantement du monde*, le monothéisme biblique exprime fondamentalement cette différence. Les dieux multiples étaient dispersés dans le monde, mêlés à ses formes diverses. Le Dieu unique est autre que le monde ; toutefois sa transcendance n'est pas isolement sans communication. En rigueur de termes, l'Un est l'Autre, mais l'Autre est passionné par ce qu'il n'est pas et qu'il crée pour lui adresser, le moment venu, une parole de révélation et d'alliance. Entre Dieu et nous, il y a donc un écart insurmontable et qui, pour cela même, permet la communication.

Mais cet écart rend aussi possible la violence. Et c'est bien ce que craint, sans toujours se l'avouer, la croyance en Dieu. Il peut y avoir, si j'ose dire, un racisme entre les hommes et Dieu, qui fonctionne dans les deux sens. De Dieu à nous : il nous jugerait de l'extérieur, au nom d'une loi mortifère et sans appel. De nous à Dieu : nous lui en voudrions pour la création imparfaite, pour l'alliance garnie de malentendus, voire pour sa propre réalité qui nous enfermerait en notre finitude. Je parle à dessein au conditionnel. Cela pourrait être, cela se présente parfois en nos imaginations violentes. Pour qu'il en soit autrement, il faut nous souvenir des figures bibliques qui indiquent comment il est possible de dépasser la violence entre les humains. Elles mettent leur confiance en la parole échangée. Voilà qui est également éclairant pour nos relations avec Dieu. Si Dieu ne nous parlait pas, s'il s'en remettait à la parole générale de la loi, s'il ne prenait pas le risque d'une parole particulière, la différence entre nous et lui serait pour nous une violence. Et si nous ne lui parlons pas, si nous n'avons rien à lui dire, si nous ne nous sentons pas autorisés par sa parole à oser la nôtre, la différence entre lui et nous devient violente et, au sens biblique de ce mot, injuste.

Je dirai donc que la foi biblique peut être envisagée comme une thérapeutique de la violence. Elle n'élimine pas la différence entre Dieu et les hommes, mais elle cherche à faire de cette différence une chance de communication plutôt qu'un mépris, une suspicion ou un rapport de force. En ce sens, la foi est non-violence ou, mieux encore, anti-violence.

Cela dit, l'opération qu'elle mène est double. Elle clarifie la différence entre nous et Dieu, mais aussi la différence entre nous. Son pari, c'est que les deux domaines sont inséparables. La relation à Dieu ques-

tionne notre relation à autrui. Et inversement, le racisme ou le non-racisme vis-à-vis de l'autre être humain atteste, vérifie et met en cause la violence ou la non-violence de la relation à Dieu.

le processus du monothéisme

Entre la non-violence et le monothéisme, il y a donc, selon la foi biblique, cause commune. Non pas un lien nécessaire, mais une articulation, dès lors que le Dieu unique auquel on croit est un Dieu qui parle et laisse parler. Par conséquent, il ne serait sans doute pas abusif de considérer que la non-violence est l'un des noms du monothéisme et que celui-ci est une manière d'exprimer le fond religieux de la non-violence.

Evidemment, ce genre de propos prend le contre-pied de la position adoptée, il y a quelques années, par quelques penseurs parisiens qui accusèrent le monothéisme d'être prétentieux et intolérant, dualiste et ascétique, morose et ennuyeux [1]. Je ne nie pas ces tendances. Je suis loin de penser que le monothéisme ait toutes les vertus. Mais le problème réel est celui de savoir s'il faut traiter la violence ou bien si l'on peut laisser les différences à leur jeu spontané. J'ai peur qu'il y ait en certaines apologies du polythéisme ou du paganisme une jouissance utopique qui n'est pas conséquente avec elle-même et qui ne prend pas en compte la jalousie mimétique, l'angoisse naissant de l'indistinction ou la dureté de la différence raciste. Que le monothéisme rencontre des difficultés évidentes ne signifie pas une absence de lucidité sur les questions concrètes que posent les différences entre les hommes. J'ajouterai que le procès du monothéisme, tel qu'il a été tenté récemment, s'en est tenu à un plan assez général et abstrait. Or il me semble, d'une part, que le problème de la violence ouvre à un monothéisme plus circonstancié (celui d'un Dieu qui parle et qui est donc particulier en sa parole) et, d'autre part, qu'un tel monothéisme, devenant plus concret, a de quoi prendre aujourd'hui une signification théologique renouvelée. Encore faut-il, et cela ne va pas de soi, envisager la croyance au *Dieu unique et parlant* comme un processus, c'est-à-dire comme une aventure historique.

Si j'essaie de caractériser cette historicité du monothéisme biblique, je constate que l'affirmation du Dieu unique et universel oscille entre

1. Je renvoie à mon étude des textes de L. Pauwels et A. de Benoist dans le cahier **Le monothéisme**, Lyon, Ed. Profac, 1984.

deux pôles. Il y a d'abord un monothéisme à tendance métahistorique ou sapientielle. Dans cette perspective, Dieu est confessé comme universel parce que tout homme est à son image. Il existe donc entre les humains une égalité de principe et une solidarité de droit. Tout être a la possibilité de croire ; cette commune disponibilité fait la communion entre les hommes, quelles que soient leurs différences. Dieu est le même pour tous, le même en tous, le même entre tous.

Il y a ensuite un monothéisme de la parole révélatrice. Dieu est alors confessé comme celui qui, en principe, parle à quiconque, mais selon des modalités très diverses : les uns sont destinataires directs de sa parole d'alliance, d'autres ne l'entendent qu'indirectement. Par conséquent, l'universalité de Dieu est liée dans cette optique à une double particularité, celle de sa parole inscrite en un temps et pour un groupe toujours limité et celle des paroles humaines qui naissent en réponse à la révélation d'alliance et qui sont, elles aussi, datées et localisées. Pourquoi alors parler encore d'universalité ? C'est que la particularité en question ne s'enferme pas sur elle-même. La parole de Dieu entre dans un processus interminable de confrontation avec les peuples, les cultures, les époques et les libertés. Son universalité est alors pratique. Elle est due à son mouvement incessant, de l'Egypte à la terre d'Israël, d'Israël aux nations auxquelles l'Evangile est annoncé, de l'Eglise au monde multiple et divers.

Ces deux pôles du monothéisme sont complémentaires. Ils sont l'un et l'autre indispensables. Le monothéisme de la création, laissé à lui seul, deviendrait vite autoritaire et intolérant. Car il se constituerait en une sorte d'affirmation transcendantale qui oublierait ses conditions d'historicité, c'est-à-dire ce qu'elle doit à l'histoire d'Israël et à celle de Jésus. Inversement, le monothéisme de la parole, livré aux aléas de l'histoire, aurait rapidement tendance à se perdre dans la contingence et les circonstances, oubliant qu'une destination universelle traverse la révélation biblique, en particulier sous sa forme néotestamentaire.

Par conséquent, l'affirmation d'un Dieu unique et universel a chance d'éviter la violence que pourrait entraîner son caractère intransigeant dans la mesure où elle se soumet au risque historique de la parole proposée et échangée. Ce qui importe, ce n'est pas telle ou telle parole déterminée. Ce qui compte d'abord, c'est que Dieu soit parole originaire, forcément unique puisqu'elle est fondatrice, mais aussi toujours

manifestée en des particularités qu'appelle l'histoire. Le tout est que cette parole de visée universelle et de forme singulière se déplace sans cesse à la rencontre de celle d'autrui. C'est par ce mouvement que le monothéisme s'effectue concrètement.

l'église et la tentation de la violence religieuse

En fait, le danger de la violence habite en permanence l'expérience ecclésiale. Cela, les chrétiens le savent et l'éprouvent, même s'ils n'osent pas toujours l'avouer. Aujourd'hui, la violence est habituellement envisagée à propos des relations entre chrétiens, notamment en ce qui concerne l'autorité et les formes du pouvoir. Mais il y a aussi, bien sûr, la tentation nue du racisme que la foi ne parvient pas toujours à dominer. Il faut également faire état des relations entre l'Eglise dans son ensemble et les religions non chrétiennes ou les cultures du monde.

Je m'arrêterai, pour terminer, à ce dernier domaine. Il est vrai qu'une certaine prétention doctrinale ou même évangélique de l'Eglise apparaît parfois insupportable pour qui n'est pas chrétien. Il est exact que la vieille idée du peuple élu, même si elle fait place désormais à celle d'un peuple témoin, risque de prendre pour nos contemporains des allures de menace et de prosélytisme inquiétant. Il faut également reconnaître que la théologie, parfois la plus contemporaine, ne craint pas de déclarer l'originalité du christianisme d'une manière qui relègue les religions non chrétiennes, leurs croyances et leurs rites, à un rang second et à un état sous-développé.

La question qui se pose alors ne porte plus, à mon sens, sur la doctrine chrétienne comme telle. Celle-ci me paraît être singulièrement avertie des risques de la violence et présenter, notamment avec le monothéisme, une grande lucidité à l'égard des différences et de la dérive mortelle qui s'ensuit souvent. Reste à vérifier l'usage qu'on fait de cette doctrine. Autrement dit, la pratique. De fait, si le monothéisme est une loi *a priori*, non une parole de confiance, peut-il avoir un sens d'alliance ? Si le peuple témoin qui se nomme Eglise prétend avoir le monopole objectif du vrai et s'il pense que rien n'est à attendre d'autrui, peut-il exprimer ce qu'est réellement la foi ? Si la théologie, portée à magnifier l'Evangile unilatéralement, en vient à enfermer la foi chrétienne dans une auto-suffisance, peut-elle éviter une sorte de racisme doctrinal ? Au fond, le christianisme ne sait

assez ce qu'il est que lorsqu'il s'est ouvert à ce qui est autre que lui, en percevant les effets produits par cette ouverture sur l'autre et sur lui-même.

le racisme et dieu

Aujourd'hui, il est commun dans la théologie occidentale de considérer que la question de Dieu est redevenue fondamentale. On a opposé, sans doute à l'excès, le Dieu de la religion et le Dieu de la foi. Les théologies politiques ont redécouvert ensuite le double usage que l'on pouvait faire de la croyance en Dieu, dans un sens conservateur ou dans une perspective de libération. Je fais l'hypothèse que la difficile réalité du racisme, d'ampleur mondiale, conduit aussi à réinterroger la foi sur le sens qu'elle donne à Dieu. Est-il possible que l'adhésion à Dieu et singulièrement au Dieu de l'Evangile entraîne quelque guérison de la violence qui nous habite ? La théologie ne craint pas de le penser. Mais c'est évidemment aux chrétiens d'en produire le témoignage.

henri bourgeois

échanges

N° 210 MARS 1987

L'UTOPIE DE L'HOMME NOUVEAU POUR GEORGES CASALIS

Pour Georges Casalis ..... François Biot
Georges Casalis : défense de stationner ..... Jean-Luc Klein
Georges Casalis « présente » ..... Roberto Arguello Hurtado
Le temps est venu ..... Document Kairos
En mémoire d'elle ..... Janine Stahl
Mon sacerdoce, c'est le service de mon peuple ..... Miguel d'Escoto
La réflexion ecclésiale cubaine ..... Raul Gomez Ireto
Des théologies sortent de captivité ..... Achille Mbembé
Bonne nouvelle pour les pauvres ..... Collectif
Dialogue chrétiens-marxistes : recherche de solidarité .. Jacques Sommet
Hérode menacé ..... Christian Biot

Prix : 20 F - Abonnement : 180 F (Etranger : 210 F)
E.T.C., 49, rue du Faubourg-Poissonnière, 75009 Paris

CROIRE AUJOURD'HUI

N° 182

Christine PELLISTRANDI — La Sagesse réconcilie Eve et sa descendance
Claude DUCHESNEAU — Vivre l'Alliance
Henri BOURGEOIS — Il n'y a pas plusieurs dieux
Gilbert ADLER — Un catéchisme universel : histoire d'une idée

Prix du numéro : 16 F - Abonnement : 155 F - Etranger : 190 F
14, rue d'Assas 75006 Paris C.C.P. Croire Aujourd'hui 3352 27 H Paris

ÉTUDES

Mars 1987

Nicaragua
La France en déprime
Grands et petits boulots
Vieillesse et sénilité
Réveils de la gnose

14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 45 48 52 51
Le n° 35 F (étranger 41 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 1er trim. 1987
Commission Paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 99

100 Le langage poétique et la foi
102 Droit et société
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du progrès
112 Les visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
116 L'identité chrétienne
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nazareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
140 Théologies populaires
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi
146 Le sacrifice
147 La condition homosexuelle
148 Le spirituel autrement
150 Le christianisme dans la modernité
152 Violence et peur
153/154 Les Actes des Apôtres
155 Religion et médias
156 Défis athées
157 Au regard des enfants
158 Martin Luther
159 Théologies d'Afrique noire
160 Ecriture apocalyptique
161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu
162 Le Conseil œcuménique des Eglises
163 Foi islamique et foi chrétienne
164 Le bien et le mal : modes d'emploi
165 Jérémie, la passion du prophète
166 Destin du corps, histoire de salut
167 Le devenir des ministères
168 L'Evangile dans l'archipel des cultures
169 Catéchèse : la pierre de touche
170 Paroles d'Eglise et réalités économiques
171 Le canon des Ecritures
172 Biologie et éthique
173 Le Saint-Esprit libérateur
174 Les couples face au mariage
175 Histoire et vérité de Jésus-Christ
176 La dimension spirituelle
177 Aux portes de l'Eglise, les pauvres
178 La royauté dans la Bible
179 La question de l'au-delà
180 Fonction d'un magistère dans l'Eglise

VENTE AU NUMÉRO

	simple	double	Tables 1 à 100
France	**40 F**	**60 F**	**20 F**
Etranger	**45 F**	**66 F**	**25 F**

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1987

	ordinaire	soutien
	160 F	**200 F**
	190 F	**250 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **65 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

Changement d'adresse : joindre 5 F en timbres à l'ancienne bande-adresse.

lumière
&
vie

« La difficile réalité du racisme, d'ampleur mondiale, conduit à réinterroger la foi sur le sens qu'elle donne à Dieu. Est-il possible que l'adhésion au Dieu de l'Evangile entraîne quelque guérison de la violence qui nous habite ? La théologie ne craint pas de le penser. Mais c'est aux chrétiens d'en produire le témoignage. »

henri bourgeois