

Le « christianisme » en héritage ?

Réflexions autour d'un réveil identitaire

Philippe Gonzalez¹

Le 22 juillet 2011, une bombe explose dans le centre d'Oslo. Elle vise le siège du gouvernement norvégien. L'explosion souffle nombre des fenêtres que comptent les dix-sept étages du bâtiment qui abrite le bureau du premier ministre. Les façades des immeubles avoisinants sont également touchées. Quelques heures plus tard, un homme armé fait irruption sur l'île d'Utoya, située à une trentaine de kilomètres de la capitale, alors que s'y tient un rassemblement des jeunes partisans du Parti travailliste. L'homme, vêtu d'un uniforme de la police, prétend vouloir assurer la sécurité des participants, suite à l'explosion d'Oslo. Il se met alors à tirer sur la foule et abattra près de quatre-vingt personnes, pour la plupart des jeunes.

C'est à partir de ce qui, à première vue, semble s'apparenter à un fait divers tragique ou à un acte de folie que je proposerai de conduire notre réflexion sur le rôle identitaire problématique que la religion peut jouer dans nos sociétés. À bien y regarder, les événements survenus en Norvège mettent en lumière et cristallisent des éléments qui, généralement, demeurent plus obscurs ou plus diffus. En focalisant notre attention sur un élément extrême, j'espère être en mesure de ressaisir des tendances de fond. Il s'agira notamment de dégager une part importante des données qui entrent dans la composition de la question que nous souhaitons aborder, à savoir la façon dont certains discours publics, en particulier politiques, nous proposent de nous rapporter aux « racines » chrétiennes de l'Europe, ou à « l'héritage » que le christianisme nous aurait légué.

La réflexion sera conduite en deux temps. Dans un premier texte, j'aborderai ces questions en sociologue attentif au rôle de la religion dans l'espace public. Je le ferai en prenant appui sur un corpus tiré de la presse, en commentant ce qui se donne à voir dans les titres des journaux. Ce qui me conduira à proposer une analyse de la situation contemporaine et à esquisser un certain nombre d'enjeux normatifs. Dans un second texte, je reviendrai sur ces interrogations normatives en tentant d'y répondre depuis la cadre de la tradition chrétienne. En effet, l'auditoire auquel je m'adresse tente précisément de penser

¹ Ce texte est la première de deux conférences prononcées lors du rassemblement européen de *Church and Peace* qui s'est tenu à Bruxelles entre le 26 et le 29 avril 2012 (www.church-and-peace.org).

les enjeux relatifs à la paix et à la pacification des relations sociales pour une grande part à partir de ces mêmes ressources, soit l'exégèse biblique et la réflexion théologique. Deux volets donc, l'un sociologique et l'autre plutôt théologique, que j'essayerai d'articuler.²

Attentats à Oslo et Utoya : quels motifs ?

Alors que la presse internationale commence à relayer l'information relative à l'attentat d'Oslo et à la tuerie d'Utoya, les premières hypothèses se mettent à circuler quant aux possibles raisons ayant conduit à perpétrer de tels actes et quant aux acteurs qui les auraient perpétrés. Les soupçons se portent d'abord sur le réseau terroriste islamiste, Al Quaid³. Certains consultants en sécurité mettent ainsi en avant la similitude avec un attentat commis quelques mois auparavant dans le centre-ville de Stockholm « en représailles » à la participation militaire de la Suède en Afghanistan. Or, la Norvège participe aussi à ce genre d'opérations. Les médias font par ailleurs le lien avec les attentats de Madrid survenus le 11 mars 2004, l'équivalent, en Europe, du 11 septembre 2001⁴.

Toutefois, le lendemain (23 juillet), dès l'arrestation du principal suspect, la police communique de nouveaux éléments relatifs à l'enquête qui vont complètement infléchir les interprétations proposées jusque-là et conduire à abandonner la piste musulmane : le suspect serait à présent « un Norvégien < de souche > âgé de 32 ans » décrit comme un « fondamentaliste chrétien » dont les agissements sur Internet font apparaître les liens avec l'extrême-droite anti-musulmane⁵. De fait, la proposition d'une appartenance au « fondamentalisme » - « protestant », faut-il entendre - ne résiste pas à l'analyse. Mis à part les références à une nouvelle « croisade » et à l'iconographie des Templiers, les seuls liens qu'entretient Anders Behring Breivik, l'auteur présumé de ces actes, avec le christianisme tiennent à son profil Facebook sur lequel celui-ci se décrit comme « chrétien ». Et on apprendra bientôt qu'il se définit plus précisément comme un « chrétien culturel »⁶.

2 Il va de soi qu'il serait possible de penser les enjeux normatifs soulevés en recourant à d'autres traditions normatives (religieuses ou non) ou à la raison publique, comme pourrait le faire un philosophe.

3 D. Murphy, « Norway attacks : the latest terror strikes in Western Europe », *The Christian Science Monitor*, 22.07.2011. Sur la base de ces inférences (non corroborées par l'enquête policière), une blogueuse conservatrice du *Washington Post*, Jennifer Rubin, évoquait la nécessité d'augmenter immédiatement le budget militaire étasunien : http://www.washingtonpost.com/blogs/right-turn/post/norway-bombing/2011/03/29/gIQAB4D3TI_blog.html

4 À partir d'une dépêche Reuters : « La Norvège touchée de plein fouet par un double attentat », *20 Minutes.fr*, 23.07.2011.

5 « Norvège : le suspect est un "fondamentaliste chrétien" proche de l'extrême droite », *Le Monde*, 23.07.2011 ; « Norvège : 92 morts et des disparus dans des attaques attribuées à un < fondamentaliste chrétien > », *Libération*, 23.07.2011.

6 Voir l'analyse du spécialiste des religions, J.-F. Mayer, dans « Attentats en Norvège : idéologie et motivations du terroriste », www.terrorisme.net, 25.03.2011.

Deux jours après les événements, les pistes islamiste, puis fondamentaliste chrétienne sont abandonnées. Les médias se mettent alors à explorer une troisième grille d'interprétation plus en phase avec les éléments que met en lumière l'enquête policière : le prévenu serait un extrémiste de droite, ancien membre du parti populiste⁷. Selon le manifeste que Breivik a posté sur Internet (sous la forme de vidéos YouTube et d'un manuscrit PDF), son geste constituerait une acte de guerre contre le multiculturalisme et l'immigration extra-européenne⁸. Chacune de ces réalités renvoie à un acteur.

En effet, selon un telle conception, le multiculturalisme serait une idéologie qui provoquerait le « génocide de l'Europe » en promouvant l'accueil des étrangers non-européens. Les responsables de cet affaiblissement européen seraient les élites politiques européennes progressistes, qui prônent la tolérance et l'accueil des immigrés, et que Breivik décrit comme des « marxistes culturels ». Dès lors, en massacrant de jeunes partisans du Parti travailliste, le meurtrier prétendait s'en prendre à la nouvelle génération de « marxistes culturels ». Par ailleurs, Breivik se donne l'islam pour second ennemi, celui-ci étant présenté comme une civilisation et une idéologie directement opposées au christianisme. Un christianisme considéré à son tour comme une civilisation, sur un mode « culturel », à la manière d'un refuge contre l'invasion barbare. Évidemment, dans ce discours, l'islam est directement lié aux vagues d'immigration extra-européenne qui mettraient en péril la civilisation occidentale.

Des motifs singuliers ou partagés ?

Si l'on essaye d'expliquer les terribles agissement de Breivik à partir des raisons qu'il avance - ce qui ne revient nullement à les cautionner, mais à tenter de les réinscrire dans un horizon qui prétend avoir un sens -, on constate que ces actes se veulent « politiques ». Cependant, pour qu'un acte soit perçu comme tel, il ne suffit pas que son auteur en ait l'intention. Dans certains cas, on peut former l'intention d'accomplir un acte politique, sans que cela soit vu sous ce mode par des tierces personnes. À l'inverse, il est des situations où une action est perçue par des tiers comme « politique », alors que l'intention de celui ou de celle qui l'a commise était différente.

Voici ce que je tente d'avancer : indépendamment de l'état de santé mentale de Breivik, son acte - aussi extrême soit-il - a été produit à l'intérieur d'un cadre idéologique qui,

7 O. Truc, « Du soupçon islamiste à l'incrédulité de la piste d'un extrémiste norvégien », *Le Monde*, 23.07.2011.

8 Il s'agit du manifeste, intitulé *2083: A European Declaration of Independance*, que Breivik poste sous le pseudonyme « Andrew Berwick ».

pour lui et pour d'autres, fait sens. Par ailleurs, et en prolongeant cette première observation, des personnes tierces ont fait le rapprochement entre les raisons avancées par Breivik et les discours que tiennent certains acteurs politiques. Du coup, l'action de Breivik peut être expliquée comme relevant de raisons partagées par un groupe plus large que lui, et pas seulement comme le résultat de son esprit détraqué. Cependant, on pourrait en rester là : il ne suffit pas que des tiers fassent un lien pour que ces acteurs politiques se sentent concernés. Or, je souhaite attirer votre attention sur le fait que ces acteurs politiques se sont sentis directement concernés par les actes de Breivik, soit pour les justifier, soit pour s'en distancer face à une opinion publique scandalisée.

L'extrême-droite et ses responsabilités

Dès le 25 juillet, les formations de droite populiste en Europe condamnent les actes de Breivik et décrivent ce dernier comme un « malade » ou un « psychopathe ». Parmi les partis qui se prononcent, on compte notamment le Parti du progrès (Norvège), le Vlaams Belang (Belge, Flamand), et le Front National (France). Filip Dewinter, du Vlaams Belang, réfute tout « amalgame » avec le meurtrier et dénonce une manipulation mise en œuvre par des partis de gauche, en vue de compromettre les partis de droite⁹. De même Bruno Gollnisch, du Front National, rejettera toute idée de « responsabilité collective ». Il écrit :

« Que l'auteur de ce forfait soit chrétien, franc-maçon, ou ceci ou cela, il n'engage pas plus les uns ou les autres que les écologistes n'étaient responsables des crimes du militant écologiste Richard Durn, qui avait en 2002 abattu huit élus du Conseil municipal de Nanterre, et blessé quatorze autres. »

De fait, en mettant en cause la santé mentale de Breivik, les partis d'extrême-droite tentent de défaire le lien entre ses actions et leurs thèses, alors que ce seraient ces mêmes thèses qui auraient guidé ses actes. Comme le dira un sociologue (Yannick Cahuzac), il s'agit d'une tentative de « psychologiser l'affaire afin d'en dépolitiser l'acte ».

En France, le Parti socialiste ou des associations luttant contre le racisme (tel le MRAP) ont souligné la responsabilité des discours de l'extrême-droite en regard des actes commis par Breivik. Toutefois, des acteurs institutionnels beaucoup plus importants ont également relevé le caractère politique de la tragédie. Ainsi, lors d'une conférence de presse avec

⁹ C. Chabas, « Attentats d'Oslo : les extrêmes droites européennes craignent "l'amalgame" », *Le Monde*, 25.07.2011.

David Cameron, le premier ministre espagnol, José Luis Zapatero, évoquera la nécessité d'une « réponse politique » concertée au sein de l'Union européenne, afin de défendre la liberté et la démocratie contre la montée des idées d'extrême-droite, c'est-à-dire du radicalisme et de la xénophobie¹⁰.

Cependant, malgré les prises de distances, certains dérapages ne manquent pas de survenir au sein des droites populistes. En France, un élu du FN est suspendu pour avoir présenté Breivik sur son blog comme « un résistant », « une icône », ou encore « le premier défenseur de l'Occident » contre « l'invasion musulmane »¹¹. Quant au conseiller politique de Marine Le Pen, l'actuelle présidente du FN, il est rappelé à l'ordre. Le même scénario se produit dans d'autres partis européens, dont le FPÖ, en Autriche¹². Plus embarrassant pour le FN : Jean-Marie Le Pen, l'ancien président du parti, formule à deux reprises des commentaires ambigus sur la naïveté de la Norvège face au danger que représenterait l'immigration massive. Malgré les réactions indignées de gauche comme de droite, Marine Le Pen choisira de garder le silence à propos des déclarations de son père¹³.

On constate ainsi que l'acte de Breivik fait sens au sein d'une idéologie qu'il partage avec des partis d'extrême-droite. Son acte est certes disproportionné, mais il constitue une forme de réponse, une mise en pratique des discours extrémistes qui saturent nos espaces publics. Des discours qui, systématiquement, font de l'immigration, et des immigrés, désignés par le terme « musulman », la cause des maux des sociétés européennes. Des discours qui brandissent la menace d'une islamisation de l'Europe et accusent de trahison les tentatives de composer avec les différences et avec les différends. Quant aux traîtres, il s'agit de ceux qui tiennent un discours modéré sur l'immigration et l'identité nationale. Ainsi, le terme « multiculturalisme » (ou parfois « communautarisme ») en est venu à désigner l'irresponsabilité politique face à l'immigration.

Mon analyse rejoint celle d'autres spécialistes à propos du fait que les idées pour lesquelles Breivik a tué constituent aujourd'hui les thèses centrales des partis d'extrême-droite en Europe. Ainsi, le politologue Jean-Yves Camus avance¹⁴ :

10 « Zapatero veut une réponse de l'UE à la montée de l'extrême droite », *Le Monde*, 25.07.2011.

11 « Polémiques françaises sur les responsabilités politiques de l'attentat d'Oslo », *Le Monde*, 25.07.2011 ; « FN/Norvège : le Mrap porte plainte » et « Norvège : un candidat FN suspendu », *Le Figaro*, 26.07.2011.

12 « L'extrême droite autrichienne exclut un député qui a relativisé les attaques d'Oslo », *Le Monde*, 28.07.2011.

13 « Oslo : PS et UMP dénoncent la provocation de Le Pen », *Le Figaro*, 30.07.2011 ; « Attentats d'Oslo : Marine Le Pen refuse de condamner les propos de son père », *Le Monde*, 31.07.2011.

14 O. Truc, « Anders Breivik, tueur sous influences », *Le Monde*, 16.04.2012.

« L'élément le plus important, [c'est] la manière dont les questions liées au multiculturalisme et à la présence de l'islam sont désormais au cœur de formations politiques qui aspirent au pouvoir. [...] l'aspect le plus inquiétant du fatras idéologique ayant motivé le passage à l'acte de Breivik est que l'idéologie de son manifeste est désormais la base du nouveau logiciel politique du national-populisme européen. »

Cependant, je souhaite montrer à présent que ces thèses ne se trouvent pas seulement à l'extrême-droite, mais qu'elles en viennent à coloniser l'ensemble de nos espaces publics et qu'elles s'immiscent jusque dans les discours de figures qui se présentent comme beaucoup plus modérées.

Le « multiculturalisme », un « échec » ?

Entre octobre 2010 et février 2011, soit plusieurs mois avant les attentats d'Oslo, les dirigeants de trois nations européennes importantes ont adressé dans leurs discours ce qu'ils ont présenté comme un véritable problème¹⁵. Ce « problème public » (et il convient de mettre des guillemets à ce mot) n'est autre que « l'échec » avoué du « multiculturalisme ». La chancelière allemande, Angela Merkel¹⁶, fut la première à évoquer cet échec. Ce fut ensuite le tour du premier ministre anglais, David Cameron, et, finalement, du président français, Nicolas Sarkozy¹⁷.

Il convient de relever plusieurs éléments à cet égard. On remarquera d'abord que, dans les trois cas, il s'agit de politiciens de droite. Par ailleurs, la presse n'a pas manqué de souligner que ce thème faisait son apparition à un moment où ces politiciens devaient donner des signaux forts aux ailes très conservatrices de leurs partis respectifs ou à un électorat tenté par l'extrême-droite. Ces signaux seront d'ailleurs clairement interprétés par les partis d'extrême-droite. Ainsi, Nick Griffith, le leader du parti nationaliste britannique a salué le discours de Cameron et y a reconnu ses propres thèmes : « en termes rhétoriques, c'est un signe de la griffinisation de la vie politique britannique. Il a dit des choses que moi et le BNP disons depuis des années »¹⁸.

Un dernier élément mérite d'être souligné. C'est le lien que ces trois politiciens proposent entre le multiculturalisme, l'immigration et l'islam. Prises isolément, certaines pro-

15 Ce lien entre les actes de Breivik et la critique du multiculturalisme par ces trois dirigeants européens conservateurs a rapidement été signalé par le journaliste R. Martínez de Rituerto, « La ultraderecha amenaza Europa », *El País*, 25.07.2011.

16 « Angela Merkel admet l'échec du multiculturalisme allemand », *Le Figaro*, 17.10.2010. On notera que *Le Figaro*, en quotidien conservateur, entérine un tel échec.

17 « Nicolas Sarkozy à la télé : "Le multiculturalisme est un échec" », *France Soir*, 11.02.2011.

18 « Les propos de Cameron sur le multiculturalisme font polémique », *Le Monde*, 06.02.2011.

positions sont parfaitement acceptables comme, me semble-t-il, celle relative à certaines dérives possibles d'un modèle multiculturaliste : « Nous ne voulons pas une société où les communautés vivent les unes à côté des autres [...] Chacun ne doit pas oublier qu'il appartient à une communauté nationale » (N. Sarkozy)¹⁹.

C'est effectivement un problème qu'une communauté vive au sein d'un pays repliée sur elle-même, refusant de s'ouvrir aux autres et de se soumettre au droit. Notons cependant que ce problème concerne *toutes* les communautés, qu'elles soient minoritaires ou majoritaires - ce qui n'est jamais mentionné dans ces discours. À l'inverse, ce qui est pré-supposé par la façon dont ces politiciens évoquent l'échec du multiculturalisme, ce sont des affirmations beaucoup plus problématiques selon lesquelles l'identité des arrivants poserait problème, alors que ce ne serait pas le cas de celle des nationaux établis de longue date : « Dans toutes nos démocraties, nous nous sommes trop préoccupés de l'identité de celui qui arrivait et pas assez de celui qui y vivait » (N. Sarkozy).

Et ici, l'évocation de l'immigration vise directement à pointer une communauté spécifique qui ferait problème, les musulmans : « Nos compatriotes musulmans doivent pouvoir vivre leur foi comme n'importe quel autre juif ou catholique [...] Mais nous ne voulons pas de prosélytisme religieux en France » (N. Sarkozy).

On peut ainsi prolonger les analyses précédentes et établir que d'importants partis de droite classique ont placé des thèmes d'extrême-droite au cœur de leur programme politique, afin de capter l'électorat tenté par ces thèmes, comme on peut l'observer dans le cadre de la campagne présidentielle française de 2012, dans les appels que Nicolas Sarkozy adresse aux électeurs du FN ; et, surtout, à la façon dont ce même Sarkozy normalise le discours extrémiste de Marine Le Pen en affirmant que la présidente du FN est parfaitement « compatible avec la République »²⁰.

Dès lors, dans leur course à l'électorat, les partis de droite classique jouent un rôle majeur dans la radicalisation des thèmes et des clivages politiques. Ils portent donc une lourde responsabilité dans le déplacement du débat de société vers les courants périlleux de l'extrémisme. Et dans leur arsenal rhétorique, les thèmes du « multiculturalisme », de « l'islam » et de « l'étranger » tiennent un rôle central. Il s'agit des hantises que ces partis agitent pour mobiliser leurs électeurs. Ces dérives sont dénoncées par des associations, des Églises et des ONG luttant contre les discriminations. Dans son premier grand rapport

19 « Nicolas Sarkozy à la télé : "Le multiculturalisme est un échec" », *France Soir*, 11.02.2011.

20 « Sarkozy a bien assuré que Le Pen "est compatible avec la République" », *Le Monde*, 25.04.2012.

sur les discriminations que subissent les musulmans en Europe, par exemple, Amnesty International signale ceci²¹ : « Au lieu de combattre ces préjugés [contre les musulmans], les partis politiques et les responsables publics vont trop souvent dans leur sens, espérant des retombées électorales. »

De façon très intéressante, ces critiques adressées au partis de droite classique ne viennent pas uniquement de la société civile ou, comme l'on pourrait s'y attendre, de la gauche. Elles proviennent également de membres éminents de ces mêmes partis de droite qui refusent la droitisation outrancière qu'ils se voient imposer au nom de la course électorale. Pour revenir à la présidentielle française, certaines personnalités de l'UMP ont exprimé leur malaise ou leur désaccord avec la stratégie de normalisation des thèmes du FN qu'a conduite, lors du second tour de la présidentielle, le candidat Sarkozy²².

Du « christianisme » comme rempart contre l'ennemi

Jusqu'ici, mon propos a tenté de montrer comment les actes de Breivik, aussi extrêmes soient-ils, répondent à un discours qui n'est pas le simple fait d'extrémistes, mais est également tenu par des acteurs politiques centraux. Il y a bien une différence entre Breivik et ces politiciens, et cette différence tient au fait que Breivik a choisi le passage à la violence. Pour être plus précis, il a choisi la lutte armée. Dès lors, je crois qu'on peut dire que la violence des mots a constitué un appel à la violence armée. Des mots utilisés contre une population désignée sous les traits de l'ennemi qui vient de l'extérieur ; des mots également employés contre les traîtres de l'intérieur. *La violence des mots a appelé la violence des armes.*

Mais on pourrait faire un pas de plus : si les mots participent de la violence, ils constituent eux-mêmes des armes symboliques. Les mots participent à nos actions, ce qui leur confère une force particulière, une portée, des effets. Du coup, les mots ne sont pas anodins. Certains d'entre eux peuvent tuer symboliquement, alors que d'autres peuvent assurer le dialogue, la compréhension, un vivre-ensemble paisible ou pacifié. Et c'est précisément dans ce contexte de réflexion sur l'usage de certains mots que je souhaite replacer notre questionnement relatif au réveil identitaire qui ébranle l'Europe et à la place que joue le christianisme dans ces discours. Car des expressions comme « racines chré-

21 « Pour Amnesty International, « les partis politiques alimentent les peurs de l'islam dans la société » », *Le Monde*, 24.04.2012. Voir le rapport d'Amnesty International « Choix et préjudice : les discriminations contre les musulmans en Europe » (2012).

22 A. Lemarié, « Les modérés de l'UMP mettent en garde M. Sarkozy contre une droitisation extrême », *Le Monde*, 24.04.2012.

tiennes », « héritage chrétien » ou même « terre chrétienne » (que j'ai pu entendre à l'occasion) s'inscrivent dans cette lutte, ou y font écho. Une lutte contre un ennemi qui menacerait notre identité de nationaux et d'européens. En cela, ces expressions sont piégées, et il convient de se livrer à un véritable travail de déminage pour éviter qu'elles ne soient enrôlées dans un combat identitaire qui se revendique du « christianisme » ou de ses « valeurs ».

Il est donc important de réfléchir aux discours et, surtout, aux catégories sollicitées dans le cadre de ce réveil identitaire. Nous avons vu jusqu'à présent comment étaient mobilisées les catégories « musulman » et « islam », la façon dont elles étaient associées au fait d'être « étranger » et, surtout, comment elles étaient systématiquement décrites comme problématiques. Et nous avons observé que cette façon de circonscrire un étranger dérangeant constitue implicitement une façon de définir l'identité des nationaux, comme dans la phrase de Sarkozy qui oppose « ceux qui arrivent » à « ceux qui vivent déjà sur place ». Cela implique que les catégories fonctionnent de manière contrastive, c'est-à-dire par contraste les unes avec les autres.

Or, la catégorie qui ferait problème relève de la religion : c'est « musulman » qui est employé, et non des catégories renvoyant à des nationalités (« Algérien », « Turc » ou « Kosovar ») ou à des groupes ethniques (« Arabe »), même si ces catégories peuvent être implicitement associées à « musulman », et même si l'on utilise « musulman » pour désigner des « Arabes ». Ce choix de recourir à une catégorie religieuse signifie que la religion est le moyen par lequel sont définis, d'une part, le problème, tout comme sa solution, et, d'autre part, l'identité des acteurs qui sont pris dans le problème. Il en découle que cette définition vaut tout autant pour ceux qui sont catégorisés comme « musulmans » que pour les autres. Dès lors, des catégories religieuses sont implicitement mobilisées - et parfois cette mobilisation se fait très explicite - pour décrire la contrepartie des étrangers, c'est-à-dire les nationaux. Et c'est ici que les catégories « chrétien » ou « laïc » entrent en jeu, selon que l'imaginaire de la communauté nationale se réfère plutôt au christianisme (ce fut le cas de la Suisse, lors de la campagne anti-minarets) ou à la laïcité (c'est plutôt le cas de la France).

De contrastives, ces catégories se font substantielles. La catégorie « chrétien » se fait propriété ou, pour être plus précis, *titre de propriété*. On observe alors une véritable inversion de l'appartenance. « Chrétien » ne signifie plus le fait d'appartenir à une communauté croyante, l'Église ou le christianisme. Le qualificatif « chrétien » est mis en équivalence

avec la *bonne* forme de l'appartenance à la communauté nationale. Du coup, le territoire national est vu comme la propriété des nationaux partageant cette même caractéristique religieuse (de fait, culturelle). L'énoncé de cette conception pourrait être : « cela (le territoire national) nous appartient en vertu du christianisme ».

On comprend alors quelque chose de central : le christianisme (ou la laïcité) fonctionne comme le rempart contre l'étranger, comme un moyen de se définir par opposition à un ennemi. Il s'agit également d'un titre de propriété, soit une façon, pour une population donnée, de revendiquer un territoire sans avoir à le partager, ni à composer, avec des nouveaux-venus ou avec des gens déjà installés. Au contraire, ces derniers sont tenus ou renvoyés symboliquement et politiquement aux marges de la société. Ces catégories religieuses jouent un rôle identitaire central – précisément le rôle que prétendait cesser de lui faire jouer la sécularisation de la société.

Des nations « chrétiennes » pour des habitants profanes

Il est extrêmement intéressant de comparer ces analyses sur les catégories avec le degré de religiosité que connaît l'Europe. En d'autres termes, il s'agit de voir comment les gens, dans les nations européennes, investissent la catégorie « chrétien » ou, plus largement, se définissent au plan religieux. Or, des études récentes ont montré que la baisse de la religiosité (dont la pratique religieuse) affectait l'ensemble des pays européens²³. Cette baisse touche en particulier les pays que nous avons déjà évoqués (l'Angleterre, l'Allemagne, la France). De même, une enquête européenne de 2005 effectuée par sondages et au cours laquelle il était demandé aux sondés d'indiquer s'ils étaient d'accord d'affirmer « Je crois en l'existence de Dieu » fait apparaître que, à l'exception de l'Irlande, les pays présentant les chiffres les plus élevés de réponses positives se situent au Sud (Portugal, Italie, Grèce, Turquie) ou à l'Est (Pologne, Roumanie)²⁴.

Ces données statistiques, mêmes grossières, indiquent que, dans les pays que nous avons évoqués, le christianisme n'est pas un élément central de la vie des habitants au plan religieux. Ce qui est congruent avec les chiffres relatifs à la pratique religieuse que l'on peut observer en Europe. Ainsi, une estimation grossière des chiffres tirés de l'European Value Survey de 1999 donne à voir que la pratique des Européens se situait environ à 30% (avec des écarts très forts entre le Nord et le Sud de l'Europe). Depuis, ces chiffres ont continué à baisser²⁵.

23 Voas, David Alasdair Crockett & Daniel D. V. A. Olson. 2002. Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong. *American Sociological Review*, 67(2) : 212-230.

24 Enquête Eurobarometer 2005.

25 On se reportera en particulier au site *Eurel : Religion en Europe* (www.eurel.info) qui centralise et rend accessibles ces différentes enquêtes.

Ces éléments font apparaître le rapport qui s'établit entre une revendication identitaire se référant au « christianisme » et la pratique religieuse effective. De façon très significative, le fait de parler de « racines chrétiennes » ou « d'héritage » ne signifie pas nécessairement que l'on choisit de devenir plus religieux : ici, ces notions indiquent plutôt que l'on ne souhaite pas assumer complètement le christianisme - en tout cas pas pour soi, au plan individuel. Par contre, la référence à l'identité religieuse peut se révéler utile dans certaines circonstances, en particulier lorsqu'il s'agit de s'opposer à des étrangers. On aboutit alors au paradoxe qui consiste à définir comme « chrétiennes », au plan politique, des nations dont les habitants ne se considèrent plus comme « chrétiens », autrement que sur une modalité « culturelle ». (Une modalité qui n'est pas sans rappeler les élucubrations de l'extrémiste Breivik.)

Conclusion : le fantôme du christianisme

Comme le relève l'archevêque de Canterbury, Rowan Williams, le fantôme du christianisme hante l'Europe²⁶. Notre continent s'est largement construit à partir de la religion chrétienne, tout comme il a puisé dans le droit romain et dans la philosophie grecque. Toutefois, cette survivance du christianisme se révèle extrêmement problématique, car, malgré les protestations des Églises, il se voit instrumentalisé par des discours identitaires. La religion constitue en effet un instrument extrêmement puissant pour définir des identités, un instrument dont s'emparent des politiciens, tels des apprentis sorciers jouant avec le feu.

C'est ce fantôme de la religion qui a ressurgi, sous l'apparence inquiétante d'un spectre, lors des attentats d'Oslo. Si les hypothèses des médias et de l'opinion publique se sont immédiatement portées sur l'islamisme, avant de tâtonner du côté du fondamentalisme, pour se déplacer ensuite vers l'extrémisme et la pathologie mentale, c'est bien que la religion demeure ce refoulé qui fait retour, parfois de manière violente, dans notre conscience collective.

Cette instrumentalisation de la religion dit également la faiblesse de la politique²⁷. Une politique qui n'a plus de projet autre que celui du succès individuel et des hantises collectives en regard des chocs des civilisations. Car, lorsque le marché déraile, il semble plus aisé de désigner un bouc émissaire, plutôt que de se remettre en cause et de repenser la

26 R. Williams, « "Religion culture diversity and tolerance - shaping the new Europe", Address at the European Policy Centre, Brussels, 07.11.2005.

27 Voir Valadier, Paul. 2007. *Détresse du politique, force du religieux*. Paris : Seuil.

façon dont sont distribuées les responsabilités et les inégalités au sein de la société. À mon sens, cet affaiblissement est aussi celui du projet politique : le projet libéral (pour lequel j'éprouve une certaine sympathie) s'est dégradé en des objectifs néo-libéraux et refuse d'affronter les véritables enjeux qui incombent au politique, à savoir être en mesure de composer le vivre ensemble à partir d'individus différents et de communautés diverses, tout en laissant une autonomie de déploiement aux personnes et aux cercles auxquels ils participent et dont ils reçoivent une part importante de leur identité propre.

Paradoxalement, c'est ce projet d'un vivre ensemble pluriel et pacifié qui me semble constituer le cœur du christianisme. Et aujourd'hui, plus qu'hier, c'est dans une société sécularisée que se trouvent réunies de nouvelles conditions pour le réaliser. Cependant, cette réalisation ne pourra advenir - Dieu, merci - sur une modalité qui serait celle du rétablissement de la chrétienté. Elle devra se faire autrement. C'est que je souhaite aborder dans le cadre de ma seconde intervention.

D'une cité à l'autre : christianisme et société

Philippe Gonzalez

Depuis Saint Augustin, l'image des deux cités a exercé une forte influence sur la pensée occidentale : « deux amours ont bâti deux cités. L'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre. L'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste. »²⁸ Ainsi formulée, la distinction entre les deux cités semble camper un antagonisme qui ne saurait rendre justice à l'imposante méditation que le théologien d'Hippone déploie dans *La cité de Dieu*. Car les rapports entre le présent de l'existence en société et l'horizon eschatologique est bien plus complexe et enchevêtré qu'il ne le semble au prime abord. C'est à l'ombre d'une telle réflexion, soucieux de restituer une telle dialectique, que je tenterai de déployer mon propos, faisant allusion à certains des thèmes qui courent le long de l'œuvre augustinienne.

Mon propos ne consistera pas à opposer cité céleste et cité terrestre, et surtout pas à identifier la première à l'Église et la seconde à la société contemporaine. Il s'agira plutôt d'essayer de penser théologiquement la situation contemporaine du christianisme en Europe. Une réflexion qui convoquera évidemment l'histoire, mais aussi l'Écriture. Ainsi, je m'inspirerai de deux textes bibliques pour penser, de façon plus large, la façon dont nous faisons communauté.

Le premier de ces textes provient du Nouveau Testament. Il s'agit de la Première Épître de Pierre, soit une lettre adressée à des païens convertis au christianisme, au tournant du 1er et du 2e siècles. Un texte qui simultanément constitue la communauté chrétienne comme le peuple de Dieu, tout en faisant de l'exil l'une de ses composantes fondamentales. De façon paradoxale, ce statut d'exilé participe pleinement de la vocation de l'Église, soit le fait d'être porteurs, au sein de ce monde, dans une relative précarité, de la bénédiction de Dieu pour l'humanité.

Le second texte revient sur un passage fort connu de l'Ancien Testament, le récit de Babel, que l'on trouve dans le livre de la Genèse. Ce sera l'occasion de penser certains traits de la condition humaine et de la construction de la cité, c'est-à-dire de la société. Babel est à saisir comme une possibilité, un mode de composition dans lequel est susceptible de

²⁸ *La cité de Dieu*, XIV, 28.

s'abîmer le vivre ensemble, en particulier lorsqu'il se clôt sur lui-même, fasciné par son projet de société. Et c'est précisément contre cette clôture, qui est blessure faite aux potentialités de chacun et, surtout, à leur singularité - pensée traditionnellement en théologie sous la notion de « dignité » - que s'exerce l'action de Dieu à Babel.

Ainsi, cette mise en regard biblique tentera au final de réarticuler l'appel de l'Église en ce monde avec la vocation à laquelle est appelée l'humanité. Une vocation dont l'Église est précisément engagée à être le témoin précaire et pacifique.

L'Église, communauté d'exilés

Depuis près d'un siècle, le christianisme perd de l'influence dans les sociétés occidentales. Ce phénomène semble s'être progressivement accentué depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. C'est ce qu'on a coutume d'appeler la *sécularisation*. Ce mot signifiait à l'origine le fait, pour un prêtre, de renoncer à ses vœux pour revenir à la vie d'un laïc, d'un séculier, c'est-à-dire de quelqu'un qui vit dans le siècle. Par la suite, ce mot a acquis une signification supplémentaire : il désignait une opération par laquelle l'État, le gouvernement, expropriait l'Église (catholique) de ses biens (ses terres, ses domaines), pour en faire des biens publics. Ce type de sécularisation eut lieu en France, lors de la Révolution de 1789, avec les bâtiments religieux qui devinrent propriété de l'État.

Toutefois, lorsque les sociologues et les journalistes parlent aujourd'hui de sécularisation, ils ont tendance à désigner un phénomène un peu différent. Un phénomène qui revêt trois dimensions²⁹. La première, c'est une séparation entre l'État et l'Église. En effet, au fil de l'histoire occidentale, le christianisme est passé d'une situation où il était considéré comme une secte minoritaire parfois tolérée, parfois pourchassée, à la situation de religion d'État. Depuis le 4^e siècle de notre ère, la foi chrétienne a été étroitement associée au pouvoir politique, au point que la religion a souvent fourni une caution idéologique à l'État. Et ce lien n'a commencé à se défaire que dans les derniers siècles.

La seconde dimension de la sécularisation renvoie à la baisse de la pratique religieuse des individus qui vivent dans les sociétés occidentales. Aujourd'hui, le nombre de personnes qui se disent « croyantes, mais non-pratiquantes »³⁰, voire ne se reconnaissent plus dans aucune religion, ne cesse d'augmenter. Au point que les gens qui se rendent régulièrement à l'Église constituent une petite minorité. Cette situation aurait été difficilement

29 Taylor, Charles. [2007] 2011. *L'âge séculier*. Paris : Seuil.

30 Sur la catégorie du « croyant non-pratiquant », voir les belles analyses de Certeau, Michel de [1987] 2003. *La faiblesse de croire*. Paris : Seuil.

pensable auparavant. La notion de « croyant non-pratiquant » n'avait tout simplement pas de sens : la religion n'était pas l'affaire d'un choix individuel, mais d'une appartenance à une communauté politique. Et choisir une autre religion, ou de ne pas croire, c'était remettre en question la stabilité de cette communauté. Il est devenu concevable de croire sans engagement au moment où la religion a cessé d'être le socle moral censé fournir le ciment de la société.

Ce qui nous conduit à la troisième dimension de la sécularisation. Après avoir évoqué la séparation entre Église et État, et la baisse de la pratique religieuse individuelle, il faut à présent évoquer l'atmosphère qui caractérise nos sociétés. Une atmosphère dans laquelle la foi en Dieu ne va plus de soi. La croyance en Dieu n'est plus un présupposé partagé par l'ensemble de nos contemporains. C'est tout au plus une croyance que certains pourraient entretenir, un choix individuel. Un tel constat peut paraître anecdotique, mais il n'en est rien. Cette transformation se répercute directement sur la façon dont il est possible d'argumenter certaines valeurs ou certaines idées, notamment en lien avec la dignité de la vie et de la personne humaine. En effet, quelle valeur publique - c'est-à-dire de dehors des cercles ecclésiaux - peut avoir un argument avançant que toute vie doit être protégée, car elle est une création de Dieu ? Un tel argument ne saurait avoir de pertinence en regard de ce que les philosophes ont pour coutume d'appeler la *raison publique*, une raison pleinement sécularisée.

S'il fallait définir la situation que nous vivons au quotidien, il s'agirait de dire que le christianisme, après avoir été maître en la demeure dans les sociétés occidentales, s'est retrouvé dans la situation de l'*étranger*, de l'*exilé*. Et cet état de fait donne lieu à trois tentations auxquelles sont exposées nos Églises.

Pour certains, la sécularisation est une mauvaise nouvelle. Cela signifie que les chrétiens auraient perdu de leur « influence », une influence conçue en des termes moraux et, parfois, politiques. Une influence qu'il s'agirait de rétablir en lançant des campagnes intensives de réveil ou de christianisation. Et, si cela ne suffisait pas, il faudrait alors réformer la société en prenant les leviers du pouvoir, c'est-à-dire imposer par la loi ce qui ne fait plus l'objet d'une libre adhésion croyante. C'est la tentation de retourner à un âge d'or durant lequel les chrétiens étaient aux commandes.

Pour d'autres, tout aussi nostalgiques, la sécularisation s'avère problématique. Mais il s'agit d'une bonne nouvelle, car cette sécularisation annonce que « tout fout le camp », et donc que la fin du monde est proche. C'est alors la tentation de la séparation et du retrait

d'avec la société qui l'emporte. En attendant que le Christ revienne, la petite communauté de purs se met à l'écart du monde, afin d'éviter toute forme de contamination. On se situe ici dans le registre du catastrophisme millénariste.

En dernier lieu, certains chrétiens estiment que la sécularisation est une réalité, et que le meilleur moyen de s'en accommoder, c'est de suivre le mouvement, de s'assimiler. Il s'agit alors d'adopter les codes de la culture environnante sans se préoccuper de les évaluer ou d'en faire le tri. Et contrairement à ce que nous pourrions penser, nos Églises sont beaucoup plus sujettes à des modes de ce type qu'il n'y paraît. C'est souvent la culture populaire que nous reprenons et, avec elle, il arrive que nous adoptions les paramètres moraux de la société.

À nouveau, le problème ne tient pas au fait de reprendre des éléments propres à la culture que nous partageons avec nos contemporains. Il s'agit avant tout de savoir *lesquels* de ces éléments nous voulons reprendre *parce qu'ils sont en accord avec l'Évangile*.

Trois tentations guettent donc nos Églises face à la sécularisation : la tentation de la prise du pouvoir, la tentation de la fuite hors du monde, la tentation de l'assimilation. Chacune de ces tentations refuse de faire l'expérience d'une réalité qui caractérise le fait d'être chrétien, à savoir le fait que nous sommes appelés à être *différents*. Être chrétien, cela implique une *différence* dans notre identité. Et être différent constitue une tension, c'est inconfortable. On souhaiterait alors résorber cette tension, faire taire cette différence.

Chacune des tentations évoquées constitue une stratégie pour résorber la tension que suscite la différence : on peut procéder en obligeant tout le monde à devenir conforme à nous par la prise du pouvoir ; ou alors refuser de faire l'expérience de la différence en sortant du monde ; ou, finalement, renoncer à notre différence et devenir comme tout le monde. Toutefois, chacune de ces stratégies suscite la même question : lorsqu'on procède ainsi, demeure-t-on encore fidèle à l'Évangile, à cet appel qui fait de nous ce que nous sommes, cet appel à être *différents* ?

Être chrétien : devenir étranger là où l'on était chez soi

Ce n'est pas la première fois dans l'histoire du christianisme que la foi chrétienne s'apparente à la situation qui consiste à vivre comme une minorité au sein de la société. Au temps de la Réforme, certains chrétiens minoritaires ont été persécutés par des chrétiens d'autres confessions qui, elles, étaient majoritaires. C'est le cas notamment des anabaptistes pacifiques dont sont issus les actuels mennonites. Au 16^e siècle, ces chrétiens su-

birent d'importantes persécutions de la part des catholiques et des protestants. Et, l'une des raisons principales pour lesquelles ils étaient persécutés tenait au fait que leur compréhension de la foi remettait en question le lien entre Église et État tel qu'il était compris à l'époque. En cela, ces anabaptistes étaient des précurseurs de la modernité dans laquelle nous vivons.

De fait, ces anabaptistes semblent avoir renoué, avant d'autres confessions chrétiennes, avec certaines réalités sociales et spirituelles relatives à la situation d'un christianisme qui a précédé la chrétienté³¹. Sans le prévoir, ils ont expérimenté par anticipation l'expérience que connaissent aujourd'hui la plupart des Églises chrétiennes. Celles-ci constatent à leur tour que le christianisme n'occupe plus un rôle central dans la société : les chrétiens se retrouvent dans la situation, non plus du maître en la demeure, mais bien de l'*étranger* et de l'*exilé*.

En cela, nous sommes très proches de la situation des communautés chrétiennes auxquelles Pierre adresse sa Première Épître³² : « Moi, Pierre, Apôtre du Christ Jésus, à vous qui vivez en *étrangers* » ou « à vous qui êtes comme en *exil*, dispersés dans les provinces du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie » (1 P 1,1). Pierre s'adresse à des païens convertis au christianisme, des gens qui vivaient chez eux, jusqu'à ce qu'ils deviennent chrétiens. Car c'est au moment de se convertir qu'ils sont devenus étrangers. Non pas qu'ils aient choisi de déménager. Le simple fait d'embrasser l'Évangile suffit à les mettre en décalage par rapport aux usages, aux coutumes et aux normes de leur communauté d'origine. Ils cessaient d'être des natifs ou des autochtones pour devenir « des gens de passage et des voyageurs » (1 P 2,11).

En s'adressant à ces chrétiens issus du paganisme, Pierre va employer des termes qui s'appliquaient aux juifs qui vivaient dans la diaspora, en dehors de Palestine et, bien plus, des catégories qui disent la constitution d'Israël en tant que peuple de Dieu. Ainsi :

Approchez-vous de lui : il est la pierre vivante que les hommes ont éliminée, mais que Dieu a choisie parce qu'il en connaît la valeur. Vous aussi, soyez les

31 Voir la belle histoire du christianisme que propose Duquoc, Christian. 2000. *Christianisme. Mémoire pour l'avenir*. Paris : Cerf. On retiendra en particulier sa formule particulièrement heureuse pour parler de la chrétienté : « illusion généreuse et cruelle ».

32 Je n'entre pas ici dans les débats exégétiques à l'authenticité pétrinienne de cette épître. Sur ces questions, on se reportera aux introductions classiques, parmi lesquelles : Brown, Raymond E. [1997] 2000. *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Paris : Bayard. Il n'empêche que la revendication pétrinienne - quelque soit son authenticité - revêt un caractère fort intéressant en regard de l'argument développé dans cet essai. Il s'agirait de suivre la trajectoire canonique de la figure du Pierre, en particulier depuis Mt 16, jusqu'aux épîtres (probablement pseudonymes). Voir le geste partiellement analogue de Reimer, A. James. 2008. *Christian theology today : what is at stake ?* Conrad Grebel Review, 26(3) : 4-26.

pierres vivantes qui servent à construire le Temple spirituel, et vous serez le sacerdoce saint, présentant des offrandes spirituelles que Dieu pourra accepter à cause du Christ Jésus. On lit en effet dans l'Écriture :

Voici que je pose en Sion une pierre angulaire,
une pierre choisie et de grande valeur ;
celui qui lui donne sa foi ne connaîtra pas la honte.

Ainsi donc, honneur à vous qui avez la foi, mais, pour ceux qui refusent de croire, l'Écriture dit :

La pierre éliminée par les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle,
une pierre sur laquelle on bute, un rocher qui fait tomber.

Ces gens-là butent en refusant d'obéir à la Parole, et c'est bien ce qui devait leur arriver. Mais vous, vous êtes la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple qui appartient à Dieu ; vous êtes donc chargés d'annoncer les merveilles de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière. Car autrefois vous n'étiez pas son peuple, mais aujourd'hui vous êtes le peuple de Dieu. Vous étiez privés d'amour, mais aujourd'hui Dieu vous a montré son amour. (1 P 2,4-10)

Dans ce passage, l'auteur convoque deux récits tirés de l'Ancien Testament pour évoquer le statut de ces chrétiens qui, d'autochtones, se sont fait étrangers. Ce sera tout d'abord, et de façon subtile, un renvoi au couple formé par Abraham et Sarah, tous deux choisis par Dieu pour porter sa bénédiction :

Le Seigneur lui dit : « Pars de ton pays, laisse ta famille et la maison de ton père, va dans le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai, je rendrai grand ton nom, et tu deviendras une bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, je maudirai celui qui te méprisera. En toi seront bénies toutes les familles de la terre. » (Gn 12,1-3)

Cette bénédiction fera d'Abraham et de Sarah des pèlerins. Ils quitteront la sécurité que leur offraient leurs familles, leur communauté et leur culture. Ils se mettront en marche vers une terre promise qu'ils ne posséderont jamais véritablement de leur vivant. Et l'auteur de l'épître aux Hébreux développe ce motif que l'on trouve chez Pierre. Parlant d'Abraham et de Sarah, il écrit :

C'est dans la foi qu'ils sont tous morts sans avoir connu la réalisation des promesses ; mais ils l'avaient vue et saluée de loin, affirmant que, sur la terre, ils étaient des *étrangers* et des *voyageurs*. Or, parler ainsi, c'est montrer clairement qu'on est à la recherche d'une patrie. S'ils avaient pensé à celle qu'ils

avaient quittée, ils auraient eu la possibilité d'y revenir. En fait, ils aspiraient à une patrie meilleure, celle des cieux. Et Dieu n'a pas refusé d'être invoqué comme leur Dieu, puisqu'il leur a préparé une cité céleste. (Hb 11,13-16)

L'exil volontaire d'Abraham et de Sarah comportait une promesse : celle d'être porteurs d'une bénédiction qui s'étend à toutes les nations. Dieu en appelle quelques-uns pour les sauver tous. Et cette bénédiction, ces premiers chrétiens à qui Pierre adresse sa lettre en sont les bénéficiaires. Abraham et Sarah ont été *choisis* - ils ont été *élus* - pour porter la bénédiction.

De même, ces chrétiens d'Asie à qui Pierre s'adresse, après les avoir décrits comme des « étrangers » ou des « exilés », il poursuit sa salutation en disant d'eux qu'ils ont été « choisis - *élus* - selon le plan de Dieu le Père, dans l'Esprit qui sanctifie, pour obéir à Jésus Christ et être purifiés par son sang » (1 P 1,2). Cette promesse de salut pour l'humanité que portaient Abraham et Sara, c'est au tour de ces chrétiens d'origine païenne de s'en faire les porteurs. À leur tour, ils sont appelés à devenir source de bénédiction. Mais cela signifie qu'ils doivent accepter le statut précaire du pèlerin en route vers une cité céleste. Non pas le pèlerin qui fuit le contact de la société humaine, mais bien celui qui réside dans un lieu de façon précaire - plutôt que temporaire -, sur le mode d'un étranger établi dans une cité sans pourtant pouvoir prétendre jouir de l'ensemble des droits civiques propres au citoyen. Un résidant se sachant porteur d'une différence et qui introduit une différence - une ouverture à une altérité - dans la cité.

Dans sa lettre, Pierre va encore mobiliser une seconde image. C'est celle de l'Exode, de ce peuple d'Israël qui échappe à l'asservissement en Égypte et se voit appelé à un pèlerinage au travers du désert qui le conduira vers la terre promise. Alors qu'il se trouve au pied du mont Sinaï, au moment de recevoir la Loi qui va faire de lui un peuple libre, cet ensemble de réfugiés s'entend dire qu'il a été choisi par Dieu :

« Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Égypte, comment je vous ai portés comme sur les ailes d'un aigle pour vous amener jusqu'à moi. Et maintenant, si vous entendez ma voix et gardez mon Alliance, vous serez mon domaine particulier parmi tous les peuples – car toute la terre m'appartient – et vous serez pour moi *un royaume de prêtres, une nation sainte* » (Ex 19,4-6).

Cette même promesse que Dieu adressait au peuple d'Israël lors de l'exode, Pierre la reprend pour décrire la situation d'étrangers, de païens, qui ont été libérés de l'esclavage de la mort et du péché par le sacrifice et la résurrection du Christ. Pierre leur dira : « Mais

vous, vous êtes la race choisie, le sacerdoce royal, la nation sainte, le peuple qui appartient à Dieu ; vous êtes donc chargés d'annoncer les merveilles de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière » (1 P 2,9).

L'exil, le lieu de la rédemption

Être un exilé n'est pas une tare, ni un défaut. C'est la condition constitutive de l'identité chrétienne. Si nous sommes partiellement déracinés, c'est aussi pour être greffés sur une nouvelle communauté, celle des pierres vivantes qui participent à la construction d'une cité céleste capable d'accueillir toute l'humanité. Cette humanité parmi laquelle nous cheminons et que nous sommes appelés à aimer comme le Christ l'aima jusqu'à donner sa vie pour elle.

C'est ici cette affirmation paradoxale logée au cœur de l'Évangile : c'est sur la croix, dans cet homme que la société a choisi d'exiler définitivement, que Dieu se rend présent à l'humanité. Et c'est à partir de cet exil qu'il choisit de bâtir un refuge pour tous les êtres humains. Notre exil est la forme que prend notre participation à la rédemption du monde que Dieu est en train d'opérer et que nous anticipons déjà, par nos cultes et nos louanges, et par l'amour que nous portons à notre prochain, mais aussi par notre façon de nous rapporter à la société, non comme des citoyens nantis d'un titre de propriété, mais comme des étrangers en situation précaire. Et, à une telle condition, l'Écriture dans son entier attache une promesse : celle d'être au milieu de nos semblables, une « Maison habitée par l'Esprit », « une sainte communauté sacerdotale ».

Cependant, si l'Église, en tant que peuple de Dieu, est cette communauté à partir de laquelle Dieu entraîne l'humanité dans une dynamique de rédemption, qu'en est-il de la société humaine ? Et, cette société, que nous dit-elle de la condition humaine ?

Babel, ou la société comme fabrique

Depuis l'Antiquité, les penseurs se sont interrogés sur ce qui définissait la nature humaine. Qu'est-ce qui nous rend si différents, nous les humains, du reste du monde vivant ? Aristote, l'un des philosophes les plus importants dans la pensée occidentale, dit que les humains possèdent en commun deux choses qui les rendent uniques. Aristote dira tout d'abord que l'être humain est « animal politique » [*zoon politikon*]. Ce qui signifie que nous sommes capables de nous rapporter les uns aux autres pour réaliser des projets communs.

Non seulement nous sommes capables de réaliser des choses ensemble, mais nous en ressentons le besoin. Au sein du règne animal, nous ne sommes pas l'espèce la plus forte sur le plan physique. Un éléphant, un rhinocéros ou même un singe possèdent plus de force que chacun de nous pris individuellement. De même, nous ne sommes pas les plus rapides : un tigre, un lion ou un loup ont tôt fait de nous rattraper à la course. Mais si nous ne sommes pas les plus forts ou les plus rapides pris individuellement, notre force et notre supériorité sur d'autres espèces animales tiennent au fait que nous sommes capables de nous rassembler, de nous coordonner et de réaliser des projets très complexes en commun. Les humains ont ainsi pu survivre dans des environnements aussi hostiles que la jungle, le désert ou la banquise.

Ce qui nous conduit au second élément dont parle Aristote, le fait que l'être humain est un « animal doué de parole » [*zoon logon ekhon*]. Pour une très grande part, et à la différence des autres espèces, notre capacité à vivre en commun tient au fait que nous employons un moyen de communication très particulier : le langage. Les uns avec les autres, nous avons recours à des mots et à des concepts pour désigner des choses dans le monde ou dans notre esprit, afin de mener à bien nos projets. Et ces projets peuvent revêtir une portée grandiose comme construire une pyramide, un barrage ou même envoyer des êtres humains sur la lune.

En affirmant que l'être humain est un animal politique et qu'il est doué de parole, Aristote signale que le propre de notre espèce est de vivre ensemble au travers de projets en communs, et que ce vivre ensemble tient pour une très grande part à notre capacité de parler les uns avec les autres. Autrement dit, nous sommes faits pour vivre en société.

Et c'est bien ces deux éléments, celui du vivre ensemble par le projet et par le langage, que nous retrouvons dans le récit de Babel. Le récit de Genèse 11 est une réflexion sur le sens de la communauté humaine. C'est la première fois, dans l'Écriture, que l'on voit des êtres humains se donner comme projet commun de bâtir une cité. Et la question semble être la suivante : ces deux aspects, le projet commun et le recours à un même langage, sont-ils suffisants pour fonder une société véritablement *humaine* ?

Ainsi :

Toute la terre avait alors le même langage et les mêmes mots. Au cours de leurs déplacements du côté de l'orient, les hommes découvrirent une plaine en Mésopotamie, et ils s'y installèrent. Ils se dirent l'un à l'autre : « Allons ! fabriquons des briques et mettons-les à cuire ! » Les briques leur servaient de

pierres, et le bitume, de mortier. Ils dirent : « Allons ! bâtissons une ville, avec une tour dont le sommet soit dans les cieux. Nous travaillerons à nous faire un nom, pour n'être pas dispersés sur toute la terre. »

Le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que les hommes avaient bâties. Et le Seigneur dit : « Ils sont un seul peuple, ils ont tous le même langage : s'ils commencent ainsi, rien ne les empêchera désormais de faire tout ce qu'ils décideront. Eh bien ! descendons, embrouillons leur langage : qu'ils ne se comprennent plus les uns les autres. »

De là, le Seigneur les dispersa sur toute l'étendue de la terre. Ils cessèrent donc de bâtir la ville. C'est pourquoi on l'appela Babel (Babylone), car c'est là que le Seigneur embrouilla le langage des habitants de toute la terre ; et c'est de là qu'il les dispersa sur toute l'étendue de la terre. (Gn 11,1-9).

La référence à Aristote et à Babel pourra peut-être sembler abstraite³³. Mais n'est-ce pas la même question qui se pose exactement aujourd'hui, alors que nous n'avons jamais eu autant recours à des moyens de communication nous permettant d'être en contact en temps réel à partir de n'importe quel point de la planète ? Ces médias que constituent Google, Facebook ou Twitter nous permettent-ils de fonder une société plus humaine ? En tant que tels, il s'agit d'instruments technologiques. Et comme pour tout instrument, ce qui définit son caractère bon ou néfaste, c'est l'usage qui en est fait.

Nous saisissons alors que les questions soulevées par le récit de Babel ne relèvent pas d'un passé révolu, mais qu'elles sont d'une incroyable actualité. En réalité, la réflexion qui traverse ce texte nous montre que le projet commun et le recours à un même langage sont des éléments nécessaires au vivre ensemble des êtres humains. Et, dans le cas de l'espèce humaine, il n'y a pas de vie possible, pas de *survie* possible, sans un vivre ensemble. Cependant, ces deux éléments (le projet et la parole) ne suffisent pas à dire *quel type de communauté* sera mis en place. Le projet et la parole disent simplement que nous sommes capables de nous coordonner, mais ils ne garantissent pas encore que la société que nous mettrons en place serait *humaine* au sens plénier du terme, en un sens *moral* et *spirituel*.

Babel, ou l'emballlement

Le récit de Babel raconte un emballlement. Les êtres humains s'emballent autour d'un projet de construction, qui est un projet de société. Or, à quoi ressemble cette société ?

33 Ma lecture de ce récit biblique s'inspire de l'exégèse fort stimulante du philosophe et éthicien juif Kass, Leon. 2006. *The beginning of wisdom. Reading Genesis*. Chicago : University of Chicago Press.

Étrangement, elle ressemble beaucoup à la nôtre : primat de la technologie, idéal d'une communication parfaite, mais aussi modèle unique, standardisation, globalisation. La cité de Babel partage nombre d'affinités avec la mondialisation telle qu'on la conçoit en Occident.

Une lecture attentive fait apparaître que les gens de Babel sont très fiers de leurs réalisations. Ils se disent que par la construction de la ville et de sa tour, ils pourront « se faire un nom » (v. 4). Or, un nom, c'est précisément ce qu'on reçoit d'un autre, et non quelque chose que l'on pourrait se donner à soi-même. Croire que l'on peut se donner un nom tout seul, c'est refuser que l'on possède une origine, que notre vie nous ait été donnée et que la vie ne puisse être fabriquée comme l'on moule des briques.

On peut alors se demander ce que signifie le fait qu'une société oublie son origine, le fait qu'elle veuille se donner un nom par elle-même. Concrètement, un tel geste signifie que cette communauté est fondée sur un projet qui exclut toute forme d'altérité, celle de l'étranger, et donc l'autre, Dieu. Dieu et l'étranger sont mis à la porte de la cité. Plusieurs éléments dans le texte font apparaître cette mise à l'écart. Tout d'abord, le nom de la ville : « Babel » signifie en babylonien « la porte des dieux ». Or, quelle serait cette porte qui leur permettrait d'accéder au lieu où vivent les dieux ? C'est précisément la tour, cette tour centrale qui symbolise la renommée des Babéliens, le nom qu'ils souhaitent se faire. Ils disent eux-mêmes de leur tour que son sommet - littéralement, sa « tête » - doit être dans les cieux. Et, en hébreu, la « tour » (*migdal*) provient du même terme que rend l'adjectif « grand » (*gadol*). Le projet gigantesque de la tour est le moyen par lequel les constructeurs de Babel souhaitent agrandir leur nom, accéder au ciel et, avec lui, à l'immortalité. Ce qui nous rappelle une tentation originelle, celle qu'un serpent avait soufflée à Adam et Ève : s'ils désobéissaient à Dieu, ils seraient en mesure de prendre sa place. « Vous ne mourrez pas ! [...] vous serez comme des dieux » (Gn 3,5).

On parvient ainsi à une question fondamentale : qu'arrive-t-il lorsque des êtres humains choisissent de se donner un projet de société qui exclut l'altérité (celle de Dieu, celle de l'étranger) ?

Le danger d'un tel projet, c'est que le sens de la dignité humaine soit perdu. Notre capacité à mettre en œuvre des projets communs et à communiquer est un bien. Ce bien peut cependant être perverti. Et cette perversion peut se produire lorsque les hommes et les femmes oublient que la vie est quelque chose de *donné*, qui se reçoit de la rencontre avec un autre, et non quelque chose qui se fabrique. Lorsqu'on croit qu'il est possible

d'exercer un contrôle total sur notre destinée au moyen de notre technologie, alors la dignité humaine est mise en danger. Et c'est bien le constat que Dieu pose lorsqu'il observe qu'il n'y a plus aucun frein à l'entreprise que se donnent les Babéliens : « Ils sont un seul peuple, ils ont tous le même langage : s'ils commencent ainsi, rien ne les empêchera désormais de faire tout ce qu'ils décideront » (v. 6).

L'oubli de l'autre, de Dieu devient perversion de l'humain. Une perversion qui se manifeste déjà dans l'usage qui est fait de la parole. Ainsi, le premier verset de Genèse 11 dit en hébreu que l'humanité avait « [une] lèvre unique, [des] paroles (ou des choses) uniques » . Ce que la Septante, la principale traduction de l'hébreu en grec dans l'Antiquité, rend par « Et toute la terre n'était qu'une unique lèvre ; il n'y avait qu'une voix unique pour tous ». Autrement dit, *une voix unique qui s'exprime pour le compte de tous*.

Si aucun tyran n'est mentionné, la voix qui se fait entendre à Babel semble être celle de la tyrannie. Il n'y a pas d'espace pour la discussion, pour les points de vue différents, pour le discernement collectif. L'unité qui se dessine alors est uniformité : aucune place pour le caractère singulier de chaque personne, pour les différences ; chacun devient une brique dans la construction, une brique obligée de s'aligner. La valeur de chacun est exclusivement liée à sa capacité à rentrer dans le rang, à effacer ce qui fait de lui un être singulier. L'unité produite à Babel, c'est l'unité de l'uniforme. Et l'uniforme ici, c'est aussi ce vêtement qu'on m'impose et qui me fond dans la masse indistincte.

Dans une telle société, le pluriel est écrasé par l'unité. Et cette négation de la parole plurielle s'accompagne d'une négation du politique. Car, dans un tel régime, les humains n'ont pas la possibilité de poser une parole libre, une parole qui leur permettrait d'exister dans la différence.

En réalité, l'union qui s'est accomplie à Babel, au travers de ce projet de société, est profondément totalitaire. Lorsqu'on pense l'identité humaine uniquement dans les termes d'un *faire*, et même d'une *fabrication*, ce qui prime, c'est le projet grandiose, unique, et non le destin de chacune des personnes qui y participe. Du coup, les personnes deviennent des moyens mis au service d'une fin : en elles-mêmes et pour elles-mêmes, elles n'ont aucune dignité. Elles ne possèdent qu'une *valeur instrumentale*. Leur dignité ne leur est pas *donnée* par une source qui dépasse tout ce que les hommes pourraient faire ou accomplir. Ce qui est l'exact inverse de la conception que l'Écriture se fait de l'être humain : chaque être humain possède une *valeur infinie*, car sa vie lui est donnée par un être *infini*, son Créateur, Dieu lui-même.

Dès lors, on saisit mieux l'action de Dieu à Babel. S'il embrouille la langue unique de Babéliens, ce n'est pas par jalousie, parce que Dieu, tel un despote, verrait les humains comme de potentiels concurrents. Percevoir l'action de Dieu en ces termes, c'est adopter le point de vue du serpent, c'est céder à la tentation. Non, Dieu embrouille la langue des humains pour protéger la dignité de chacun. La multiplication des langues est une façon de préserver la singularité de chaque personne, et donc la richesse du genre humain.

Une pluralité qui confond : de Babel à la Pentecôte

Le mot utilisé dans le récit de Babel pour dire que Dieu « embrouille » ou « confond » le langage des humains apparaît uniquement en Genèse 11, dans le Pentateuque. De même, dans le Nouveau Testament, il n'est présent que dans le livre des Actes, en particulier lors du récit de la Pentecôte.

Quand arriva la Pentecôte [...] [les disciples] furent tous remplis de l'Esprit Saint : ils se mirent à parler en d'autres langues, et chacun s'exprimait selon le don de l'Esprit. Or, il y avait, séjournant à Jérusalem, des Juifs fervents, issus de toutes les nations qui sont sous le ciel. Lorsque les gens entendirent le bruit, ils se rassemblèrent en foule. Ils étaient *confondus* parce que chacun d'eux les entendait parler sa propre langue. (Ac 2,1-6)

À Babel, les humains sont confondus parce qu'ils n'arrivent plus à s'accorder. À la Pentecôte, les auditeurs sont confondus parce qu'ils entendent les disciples parler dans leur propre langue. À Babel, les hommes veulent former un ensemble sans respecter les différences, et donc sans respecter l'intégrité des personnes. À la Pentecôte, l'Esprit saint va former un ensemble, un peuple, en respectant les différences de chacun. Le respect de ces différences est le signe de la façon dont Dieu sauve les humains.

Cette affirmation a des conséquences très profondes sur la façon de considérer la communauté humaine dans son ensemble. Le projet de Dieu consiste à sauver l'humanité tout entière, non comme un bloc homogène, mais comme un ensemble pluriel. Et cette pluralité, cette richesse disent la valeur profonde qui est la nôtre au regard de Dieu. Une valeur telle que Dieu souhaite que chacun puisse contribuer, au travers de ses différences, à l'édification d'une société véritablement humaine. Et c'est cela le signe donné à la Pentecôte.

Mais il est possible d'aller encore plus loin. Ces différences ont une origine. Et l'Esprit de Dieu ne fait que révéler quelque chose qui habite au plus profond de nous. Et ici, je citerai ce que Paul écrit aux Romains :

tous ceux qui se laissent conduire par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. L'Esprit que vous avez reçu ne fait pas de vous des esclaves, des gens qui ont encore peur ; c'est un Esprit qui fait de vous des fils [et des filles] ; poussés par cet Esprit, nous crions vers le Père en l'appelant : « Abba ! » C'est donc l'Esprit Saint lui-même qui affirme à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Puisque nous sommes ses enfants, nous sommes aussi ses héritiers ; héritiers de Dieu, héritiers avec le Christ, si nous souffrons avec lui pour être avec lui dans la gloire. (Rm 8,14-17)

L'Esprit qui est donné lors de la Pentecôte dit une adoption. Il révèle que nous sommes enfants de Dieu, il nous *donne* de devenir fils et filles de Dieu. Le mot « Abba » signifie « papa » en araméen. C'est la langue que parlait Jésus. Et c'est aussi la façon si particulière qu'il avait de désigner Dieu. Jésus a vécu en véritable Fils de Dieu. Et, ce faisant, il nous a révélé le sens de notre humanité, la dignité qui est la nôtre. Et il n'y a pas de plus grande dignité que de savoir que Dieu veut être notre Père. Cette dignité, loin de nous asservir, est précisément ce qui nous libère.

De même que chaque enfant est unique, chacun de nous est unique. Pourtant, Dieu choisit de nous sauver les uns avec les autres. Il ne nous sauve pas en tant qu'individus, déconnectés les uns des autres. Mais il nous sauve en tant que personnes, reliés les uns aux autres : ensemble, avec nos différences. Et les langues sont l'un des signes de cette union plurielle, de notre communion les uns avec les autres.

Être humain, une vocation

Dans l'Évangile, Philippe demande à Jésus, au nom des disciples, de leur montrer le Père. Et Jésus lui répond : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9). Tout en Jésus dit le Père. C'est pour cette raison qu'il est le Fils. Et l'Esprit que Jésus nous donne révèle en nous cette qualité de filles et de fils.

C'est ici le sens profond de ce qu'est l'Église. L'Église est ce peuple dans le monde qui tente de vivre et de témoigner de cette vérité fondamentale : chaque humain est une créature de Dieu et, par conséquent, chaque humain possède une valeur infinie. Bien plus, chaque humain est *appelé* - a *vocation* - à se reconnaître enfant de Dieu. L'Église n'a pas de monopole à exercer sur cette vérité. Elle n'en est que le témoin. Mais elle est appelée à vivre selon cette vérité dans une union qui fait place aux différences. L'Église est une et plurielle.

L'Église n'a pas à imposer cette vérité à la société. Et les chrétiens se trompent lorsqu'ils souhaitent imposer, par force de la loi, le caractère « chrétien » d'une nation, au prétexte que nos pays européens seraient bâtis sur un « héritage », des « valeurs » ou des « racines » issus du christianisme. Nous n'avons pas à prendre le contrôle de la société au nom de Dieu. Assez de tours de Babel ont été construites au nom de dieu ou de la religion.

Nous sommes appelés à cheminer à la suite de Jésus, le Fils, avec nos singularités, en communion les uns avec les autres. Alors le mot « chrétien » aura tout son sens. Un sens qui ne saurait se contenter de résonner dans l'enceinte des églises, mais une parole pour tous, visant le bien commun. Une invitation adressée à l'humanité la conviant pacifiquement à réaliser sa plus haute vocation qui, énoncée depuis la foi chrétienne, se dit ainsi : reconnaître et vivre le fait qu'être humain, c'est avoir Dieu pour Père, et se savoir frères et sœurs en humanité, à l'image du Christ, animés par un Esprit qui, respectant l'être singulier de chacune et de chacun, nous donne la capacité de vivre en communion les uns avec les autres.