

# Les immigrés

*Il en est qui poussent l'ingratitude envers le Rédempteur jusqu'à oublier qu'ils n'auraient aujourd'hui plus de langue pour lui imputer les malheurs de la cité si la grâce du Christ n'avait pas humanisé les barbares et sauvé la patrie dont on veut tirer gloire.*

**Saint AUGUSTIN**, *La Cité de Dieu*, I, 1.

# Sommaire

## Editorial *Problématique*

Thierry BERT : **Faits ou arguments ?**

**7** La violence est souvent le refuge de l'incompétence. Pour ne pas se laisser piéger et prendre de la hauteur, il faut descendre dans les fondements pour savoir de quoi et de qui nous parlons, pour analyser et critiquer les arguments affichés. Ainsi se révèle l'inconsistance de bien des thèmes, comme celui de la menace sur l'emploi ou de l'invasion démographique et culturelle. On peut alors remonter à la surface pour se demander si nous recherchons le bien commun dans la justice et si nous sommes capables de vouloir avec conviction et sagesse un projet commun de vie, fondement d'une véritable unité nationale.

Jean-Robert ARMOGATHE : **Une chance pour les croyants**

**27** Face à l'étranger son voisin, le Français, s'il est chrétien, ne peut que se demander où et même si lui-même est réellement à chez lui. En même temps qu'un défi, l'immigré est donc pour nous une chance, dans la mesure où il nous rappelle notre situation spirituelle de pèlerins sur cette terre.

Olivier BOULNOIS : **Le mien, l'étranger et l'universel**

**34** La perplexité actuelle autour de l'immigration provient de la confusion de trois logiques, dont chacune est valable à son niveau : la préférence du propre régit l'économique, la reconnaissance de l'universel définit le juridique ; au-delà de l'ordre politique, la prédilection envers le prochain est la loi qui exprime l'ordre de la charité.

Rémi BRAGUE : **Christianisme et culture. Quelques remarques de circonstance**

**46** La révélation chrétienne relativise toute culture, ainsi que leur diversité. Une société pluri-culturelle ne peut être politique ; la seule véritable est l'Église, qui accueille toutes les cultures et les appelle à la conversion. L'Europe présente cette particularité que le caractère second de la culture (par rapport à l'Antiquité) est explicitement su et voulu. Parce qu'elle se sait secondaire dans son rapport à l'Absolu (par rapport à l'Ancienne Alliance), l'Église peut appeler l'Europe à demeurer ouverte à l'universel, et capable d'entraîner ceux qui y vivent dans un mouvement qui la dépasse.

André MANARANCHE : **La rencontre des religions**

**64** La question de l'immigration a aussi, sinon d'abord, une dimension religieuse : la rencontre du catholicisme avec l'Islam. Pour qu'une telle rencontre ne répète pas les affrontements dommageables du passé, il faut sans doute développer le dialogue, et la connaissance réciproque. Mais pour qu'elle ne se solde pas par un recul des chrétiens, il faut avoir la lucidité d'une question : le catholicisme, en France, croit-il assez en lui-même, et croit-il assez à la divinité trinitaire de son Christ?

## Intégration

Émile POULAT : **Vouloir vivre ensemble. Rappels historiques**

**77** L'étranger immigré d'aujourd'hui n'est plus tout à fait l'aubain du Moyen-Age, parce que le monde a changé : il a pris conscience de ses dimensions et de ses divisions. L'Église ne parle plus au sein d'une chrétienté. Elle a dû tirer de sa doctrine un discours nouveau, condamnant également les nationalismes et l'internationalisme, pour promouvoir simultanément le patriotisme, la fraternité universelle et les droits de la personne humaine.

Marc FORNACCIARI : **Les étrangers, les droits et le droit**

**88** Les droits des étrangers sont l'objet d'une bataille juridique. Quels sont les principes généraux du droit en ce qui les concerne, et que peut-on en tirer? Notre tradition juridique nous interdit d'adopter n'importe quelle mesure sur les prestations sociales, le regroupement des familles, ou même l'acquisition de la nationalité française.

## Attestations

Arnaud de VAUJAS : **Aimer les étrangers et aimer son pays**

**98** L'aide concrète que les organismes ecclésiaux portent aux immigrés les plus démunis n'exclut pas la lucidité chez ceux qui sont à leur contact, mais la renforce plutôt : ce n'est pas vouloir le bien véritable des assistés que de leur faciliter une situation en marge des lois. Mais tout homme, quelle que soit sa situation juridique, reste image de Dieu. L'Église doit le rappeler constamment, dans sa pratique comme dans sa prédication, qui dépasse les frontières nationales.

Bernard TERRIEN : **Un haut-lieu du dialogue missionnaire**

**108** Comment proposer la foi chrétienne à ceux qui lui sont étrangers? A la question des moyens répond celle du lieu : le Sacré-Coeur de Montmartre en est un. Il attire par milliers des visiteurs qui y découvrent, grâce au dialogue missionnaire qu'engagent avec eux les chrétiens qui les accueillent, la vocation religieuse de ce haut-lieu et la leur propre.

**Qu'attendez-vous de l'Église ? — Réponses de**

Jean BORNARD, président de la Confédération Française des Tra-

**113** vailleurs Chrétiens, Yvon CHOTARD, vice-président du Conseil

National du Patronat Français. André DILIGENT, sénateur-maire de Roubaix.

## Signet

Patrick LE GAL : **Qui a encore besoin du droit canonique ?**

**120**

## Éditorial

*ON ne trouvera pas ici un dossier technique sur l'immigration. Un tel projet ne correspondrait pas à la vocation de notre revue. Il ne correspondrait pas davantage à un besoin.*

*Le débat sur l'immigration a pris en France dans cette période pré-électorale la dimension d'un enjeu. Comme toujours dans ce cas, la presse offre à ses lecteurs une masse considérable de faits, d'arguments, de chiffres, souvent interprétés ou construits autour des thèses qu'il convient de défendre, mais qui, dans leur matérialité, sont souvent exactes.*

*Ce qui nous importe est de situer l'enjeu du débat et ses sous-entendus. Avant de pouvoir prendre, comme on dit, une « position chrétienne » sur le problème, encore faut-il pouvoir prendre une position tout court, c'est-à-dire percevoir les tenants et les aboutissants du discours, souvent caché, qui émerge, telle une logique inconsciemment reconnue, des faits qui sont présentés. C'est cette logique qu'il convient de juger à l'aune de certains principes.*

*Les faits bruts ne représentent rien. Nous ne pouvons pas, à chaque fait divers, relever que tel crime est « raciste » ou, a contrario, que telle prise d'otages d'un tribunal entier par un Marocain est une conséquence directe de la politique menée en matière d'immigration, sans nous interroger sur le droit qui est le nôtre de formuler de pareils jugements.*

*Trois tentations sont dès lors à éviter.*

*L'angélisme n'est pas de mise. Il y a un vrai problème en ce sens que la population de ce pays le ressent comme tel. Il ne sert à rien de le nier, au nom de principes humanitaires qui peuvent, si l'on n'y prend garde, être balayés par des vagues de fond dont il ne servira à rien de dire qu'elles sont irrationnelles lorsqu'elles*

*se seront produites. A cet égard, on peut toujours invoquer la « charité chrétienne », l'amour de l'autre en tant qu'autre et quelques valeurs morales du même type : mais ce discours échoue devant la réaction, apparemment viscérale, de groupes entiers de la population. La première question est donc de savoir s'il y a des principes qui s'appliquent en l'espèce, et lesquels.*

*Le pragmatisme n'est pas davantage une solution acceptable. Lorsque saint Paul parle de la nécessaire obéissance à l'État, il prend bien garde de lier cette obéissance au caractère juste des commandements édictés par l'État. Le chrétien n'est jamais dispensé de se demander si, en conscience, il n'a pas le devoir de refuser l'obéissance à un État qui en viendrait à ordonner l'injustice. Il s'agit là d'une chose très grave, qui nécessite que l'on s'interroge sur la notion même de justice appliquée au problème qui nous occupe. Disons d'ores et déjà que l'acceptation, par la majorité d'un peuple, d'une injustice patente, ne la justifie nullement. Le respect du droit ne se vote pas à la majorité, si tant est que le droit soit vraiment le droit universel, et non tel ou tel des principes contingents qui fondent, à un moment donné, l'équilibre d'un droit positif.*

*La confusion des rôles est enfin le troisième écueil qui tente tout discours sur ce sujet. Un pays ne peut être gouverné par des instances morales ou religieuses. Le pouvoir politique s'inscrit dans le temps et dans la contingence. Il n'est pas indépendant de tout principe qui puisse, comme on vient de le dire, lui être rappelé ; mais il ne peut laisser à d'autres le soin, dans le respect de ces principes, d'éviter ce qui pour une nation est le mal absolu, c'est-à-dire sa désintégration en tant que nation. Mais là encore, il s'agit de choix très graves, relatifs à ce que les médiévaux appelaient la « prudence », c'est-à-dire la continuelle application aux actes changeants et contingents de l'existence individuelle ou sociale de principes fondamentaux dont la négation entraînerait, à la base, la perte des individus ou des sociétés, en ce sens qu'ils renieraient ainsi leur nature et leur vocation les plus profondes, en croyant répondre à quelque souhait collectif.*

*Ainsi s'explique le caractère particulier de cette livraison : si nous n'avons pas tenté une description exhaustive des faits, nous n'avons pas non plus voulu proposer une politique. Ce que nous tentons ici, c'est de dégager des principes. Ceux-ci doivent pouvoir, d'une part, fournir un exemple de ce que les chrétiens peuvent dire là où les intérêts de la cité sont en jeu, et d'autre*

*part, orienter une pratique compatible avec la dignité que l'Eglise reconnaît à tout homme. Une telle pratique ne devra ni sacrifier le citoyen concret à une idée abstraite de l'Homme, ni négliger que chaque homme, qu'il soit ou non mon concitoyen, est à l'image de Dieu, et comme tel mon prochain.*

*C'est pourquoi l'Eglise a toujours réagi contre les tentations xénophobes ou racistes, et constamment rappelé les principes qui ont trait au respect des personnes, au maintien des libertés fondamentales, aux devoirs particuliers des chrétiens et, dans l'idéal, des sociétés, envers les plus déshérités.*

*S'agissant en particulier des étrangers, et de ceux auxquels on réserve le nom d'immigrés, nous sommes renvoyés à nos propres origines : « Tu ne feras pas de mal à l'immigré, dit la Bible, car tu dois te souvenir que tu as été toi-même immigré en terre d'Égypte ». Le chrétien n'oublie pas qu'il est émigré sur cette terre, où aucune culture ne peut s'identifier à la terre promise, et aucune nation au Royaume.*

*Une telle attitude n'est pas une utopie : elle est une réalité dans la pratique, discrète, mais efficace, de bien des chrétiens. Les principes que nous tentons de formuler ici ne sont donc pas le programme d'une action future ; ils expriment d'abord ce que l'Eglise met en oeuvre, dès maintenant.*

COMMUNIO

Pensez à votre réabonnement !

Thierry **BERT**

## Faits ou arguments

**LES** arguments, dit-on, « volent » quelquefois bas. Cette métaphore est instructive. L'argument y est pris dans une acception guerrière, comme une sorte de projectile dont l'adversaire serait atteint dans les parties hautes ou basses de son corps. La référence à l'intelligence est ainsi dépassée : lorsque les arguments « volent » ainsi, il est dangereux de descendre au milieu du champ de bataille.

Telle est bien tristement la situation du débat sur l'immigration, autour duquel on assiste à un déluge de *reportages*, censés apporter à la discussion générale des munitions telles que l'un ou l'autre camp devrait l'emporter par anéantissement de son adversaire.

Je dis bien reportages, et non discours : le discours construit, sur ce sujet, est rare et, au demeurant, d'emblée soupçonné de véhiculer de l'idéologie. Les faits, en revanche, sont légion : ici, un marocain prend en otage un tribunal : scandale ! Qu'on expulse les marocains ! Là, un immigré sera condamné plus lourdement qu'un français pour le même crime : scandale ! Qu'on saisisse la Cour de Cassation, le M.R.A.P. et le Président de la République !

Comme toujours en France, les principes ne sont pas loin, transformés eux aussi en armes de guerre. Drapés dans la dignité nationale, les uns veulent défendre la « civilisation judéo-chrétienne », la morale, la sécurité, l'emploi des Français, bref le pays, contre l'invasion sarrasine, comme au temps de Charles Martel ; en face, on rappelle que la *Déclaration des droits de l'homme* a été inventée par la France, que la justice ne se partage pas, que le racisme est une abomination, qu'on commence à Charles Martel pour arriver à Hitler.

La tentation est dès lors grande de ne rien oser penser ; les arguments sont apparemment bons des deux côtés ; ne faut-il pas donc renoncer à y comprendre quelque chose, et se déterminer selon sa conscience ou selon son sentiment, abstraction faite de tout raisonnement logique prétendant unifier ce chaos sous un discours fidèlement descriptif et explicatif ?

Cette démission de l'intelligence ne nous paraît pas convenable. Le moindre des efforts serait sans doute, avant tout, de savoir de qui ou de quoi l'on parle, avant de prendre une position qui risque, si nous ne le faisons pas, d'être plus inspirée de la confusion des sentiments que de la vérité.

### **De qui parle-t-on ?**

Que « les immigrés » soient une menace ou une chance pour la France n'est pas, pour le moment, la première question à traiter. Tout d'abord faudrait-il savoir ce qu'on entend exactement par le terme « d'immigré » lorsqu'on en fait le support d'un discours qui le place d'emblée en relation — amicale ou conflictuelle — avec la « nation » française.

#### **Les immigrés du discours et les étrangers de la réalité : le discours commun**

L'exemple cité par Littré, à la fin du siècle dernier, dans l'article «immigré» de son *Dictionnaire*, concerne les «*Allemands qui ont immigré en Amérique* ». Autre temps, autres moeurs : nous ne donnons pas la qualification d'« immigré » à tous les étrangers résidant en France à titre permanent.

Nul ne songe, en effet, à qualifier de «travailleurs immigrés» l'Allemand installé à Paris pour ses affaires, l'Américain marié à une française, le Belge président à Lille une filiale de sa société. De même en ira-t-il pour certaines catégories d'européens, encore que le doute ici s'insinue : l'ouvrier portugais sera un immigré, mais non le propriétaire italien de quelque maison de mode bien parisienne. A cet égard, la tentative récemment faite par le *Figaro Magazine* de faire fonctionner le concept d'« étranger non européen » est très significative de la faiblesse du discours actuel et des catégories employées : au sens strict, les Portugais sont européens, les Américains ne le sont pas ; et la catégorie d'« étranger non européen » est donc hétérogène, par

rapport au concept courant d'immigré, parce que ce dernier qualificatif ne sera pas appliqué dans tous les cas par le langage courant, mais sera en revanche appliqué à bien des étrangers théoriquement européens.

Affinons encore un peu les sous-entendus du discours. Un noir sera-t-il immigré ? Oui, sans doute ; même s'il vient de Martinique, et se trouve donc être juridiquement français. Mais s'il s'appelle Yannick Noah ? Non, résolument non. Et un asiatique ? Oui, pour ses voisins du XIII<sup>e</sup> arrondissement, encore que, s'il sort de quelque camp vietnamien ou cambodgien, la tendance sera plutôt de le qualifier de « réfugié », comme on le fait du reste pour les Brésiliens, Argentins et autres rescapés des camps de la mort qui défigurent notre planète.

Mais à qui réserve-t-on donc ce terme d'immigré ? Les quelques exemples cités peuvent nous mettre sur la voie. Le « sens commun » n'attribuera pas spontanément ce qualificatif aux ressortissants de pays aussi développés ou plus développés que le nôtre — Américains, Allemands, Suisses, Belges, Russes — ; en revanche les ressortissants de pays plus pauvres — par exemple ceux du Sud de l'Europe — pourront s'en voir qualifiés, malgré la proximité de civilisation dont ils peuvent faire état par rapport aux Français et même s'ils sont juridiquement français : les ressortissants français originaires des départements et territoires d'Outre Mer, ou l'ouvrier des travaux publics italien, catholique, ressortissant de la Communauté Européenne, sera presque toujours un «immigré ». Le premier critère, plus que celui de la «civilisation» ou de la «culture », sera donc un *critère de développement ou de richesse collective du pays étranger considéré*.

Des exceptions individuelles seront néanmoins pratiquées. Les hommes d'Etat en exil, les chefs d'entreprise ne seront jamais qualifiés d'immigrés parce qu'une valeur éminente leur est reconnue dans le pays d'accueil. Ils échappent en quelque sorte au « groupe » des immigrés en tant que leur statut social l'emporte, dans la qualification qu'on leur attribue, sur leur qualification au regard de la nationalité. On arrive ainsi à un second critère : « les immigrés » sont un *groupe d'étrangers* que rien ne distingue, quant au statut social, de la grande masse des nationaux, *et que dévalue en conséquence, sans contrepartie,*

leur qualité d'étrangers, ressortissant de pays moins développés (1).

Le mouvement est dès lors amorcé. Plus le pays d'origine sera sous-développé, plus la qualification sociale du groupe sera médiocre, plus le qualificatif d'« immigré » s'appliquera de manière pertinente. De cette appréhension résultent quelques conséquences qu'il nous faut maintenant examiner.

### a. «Le phénomène de masse : des "classes dangereuses"... ?»

La première de ces conséquences est que les immigrés seront perçus comme une masse dangereuse, compromettante, en quelque sorte, pour l'équilibre ou les potentialités de développement du pays d'accueil. Cela vaut globalement, à l'échelle de la nation tout entière, et tout particulièrement au sein des entités locales où la présence étrangère sera ressentie comme la plus forte, donnant ainsi à la masse des immigrés des caractéristiques perçues comme communes, même s'ils ne constituent entre eux, en fait, qu'une communauté factice et hétérogène.

- Dans une nation, il est toujours en effet possible d'en appeler d'une solidarité de classe ou de caste à la solidarité nationale,

(1) C'est dire qu'il n'y a pas, en fait en France autant d'« immigrés » qu'on veut bien le dire (cf. : résultats du recensement de 1982 — *Bulletin de l'INSEE*, février 1984). Sur les 3,6 millions d'étrangers recensés en 1982, on trouvait en effet 1,760 millions d'Européens, 1,573 millions d'Africains (dont 796 000 Algériens, 431 000 Marocains et 185 000 Tunisiens), 293 000 Asiatiques et 50 000 étrangers provenant du continent américain. Suivant que l'on comptera ou non dans la population «immigrée» les étrangers de l'Europe «pauvre» (Italiens, Portugais, Yougoslaves, Espagnols...), on arrivera à un taux de présence immigrée de 3,4 % (si l'on exclut les Européens) ou de 6,5 % (si l'on inclut les dits Européens), contre un taux de présence étrangère de 6,8 %, analogue apparemment à celui qui ressortait du recensement de 1931.

La comparaison des statistiques dans le temps n'a pas grand sens : les ressortissants de l'ex-« Union Française » étaient, à titre d'exemple, comptés parmi les nationaux en 1954 : d'où un faible taux apparent de population étrangère (4,1 %) lors de ce recensement.

Si l'on inclut ces raisonnements dans l'estimation que nous pouvons tirer des recensements, il apparaît que le taux de présence étrangère n'a pas augmenté, et se situerait même au-dessous de celui qui fut atteint en 1931, compte tenu de l'ampleur à l'époque de l'immigration clandestine, cf. revue *Vingtième siècle*, juillet-septembre 1985, p. 143.

Sur les problèmes liés à la mesure de la présence étrangère (sous-évaluation des statistiques issues des recensements, surévaluation des statistiques du ministère de l'Intérieur), cf. la note précitée de l'INSEE, p. 4 et *Mesure de la population étrangère en France*, rapport remis à Robert Boulin, septembre 1979, Documentation Française.

lorsqu'on s'adresse à ses concitoyens. A tort ou à raison, on estime donc comme plus «fondamentale» que toute autre, la solidarité née de l'appartenance à la même nation. Ce dispositif ne vaut nullement pour les étrangers : considérés comme n'ayant nulle conscience, en tant qu'étrangers, de la solidarité nationale, ils seront perçus comme d'autant plus « étrangers » qu'ils auront conscience d'autres solidarités : avec leurs pays d'origine — surtout s'ils y ont laissé leur famille —, avec leurs frères de misère sur le territoire d'accueil — ce qui explique pourquoi les membres des classes les plus favorisées ne sont pas dénommés « immigrés » mais simplement étrangers —, voire avec leur culture originaire, ce qui leur sera reproché comme une « marginalisation », alors que l'attachement à sa culture d'origine est en général partout reconnu comme un signe de santé morale et intellectuelle, et ne pose aucun problème lorsqu'il s'agit, par exemple, d'européens.

Nous parvenons ici à une définition plus fine : la première caractéristique du « groupe des immigrés » consiste en ce qu'il sera posé comme *groupe potentiellement marginal, en tant qu'il n'est pas partie prenante de la solidarité fondatrice de la communauté d'accueil, laquelle est assise sur la nationalité*. Par « nationalité », il faut ici entendre « conscience de partager une identité et un destin nationaux », ce qui, pour le sens commun, est beaucoup plus restrictif que la notion juridique de nationalité.

- Ceci vaut non seulement au sein de l'ensemble national, mais dans tous les sous-ensembles qui le constituent, notamment les collectivités territoriales. Si, sur chacune des parties du territoire, il y avait six étrangers, dont trois Africains, au milieu de quatre-vingt-quatorze Français, « les immigrés » n'existeraient pas en tant que phénomène politique : il y aurait « des étrangers » qu'on accueillerait en tant que tels. « Les immigrés » font problème dans la mesure où ils font masse et se mettent, sociologiquement, à contrebalancer ainsi le groupe des nationaux qui, pensant les accueillir, s'en voit en fait envahi. Les discussions sur le « seuil de tolérance » et son chiffrage ont un aspect byzantin et légèrement grotesque lorsqu'on tente, par des méthodes sociologiques ou statistiques par lesquelles la vérité ne saurait être qu'approchée, de le quantifier à la virgule près ; ce qui est vrai, c'est que les habitants d'un quartier parisien ou marseillais ne peuvent supporter, sans réaction, de se voir déposséder par un groupe étranger de tout projet sur leur envi-

ronnement quotidien ; cette réaction n'est, pas plus scandaleuse que celle des habitants d'une rue de grande ville protestant contre la dénaturation de leur quartier par la prolifération de discothèques bruyantes.

Le sentiment de se voir imposer un autre mode de vie, qui est celui des nationaux français résidant dans des « zones » immigrées, est d'autant plus fort que les étrangers forment dans ces zones une communauté réelle, perceptible, qui, de par son caractère étranger prééminent, en vient à contester les droits des premiers occupants. C'est un problème « d'espace vital », à traiter comme tel : il est d'autant plus mal perçu que la masse en question est défavorisée, et constitue ainsi un facteur de dégradation de l'environnement immédiat.

#### **b. La peur de la « culture immigrée »**

C'est également sans doute à partir de cette perception des immigrés comme masse que se développe la phobie d'une « culture immigrée », qui serait censée contester la « culture française », voire porter atteinte aux « valeurs judéo-chrétiennes » qui sont le fondement de « la civilisation ». Il nous faut analyser cette peur, qui est un sentiment bien réel, au lieu de la rejeter *a priori*.

La France a-t-elle réellement peur des cultures brésilienne, malienne, sénégalaise, et même iranienne, marocaine, algérienne, qui viendraient transformer en mosaïque un champ « culturellement pur », et typiquement français ? Il ne semble pas que ce soit là l'objet du débat. Qu'il y ait en France des restaurants, des cabarets, des productions littéraires, ou artistiques, inspirées d'autres cultures n'a jamais été considéré dans ce pays autrement que comme un enrichissement. La crainte dont il est question porte en réalité sur deux points bien précis.

Le premier concerne *l'affirmation de valeurs communes de civilisation*. Nul ne prétend que chaque Français connaisse Racine, Molière ou Montesquieu : c'est du reste de moins en moins vrai. Mais on postule que, pour vivre ensemble, les Nationaux doivent admettre que certains mots ont un sens porteur : « liberté, égalité, fraternité » ou « travail, famille, patrie » ou encore « charité, vérité, progrès », doivent avoir une signification pour que cette société, dit-on, soit viable. Déjà n'était-on pas très rassuré devant les analyses marxistes qui faisaient de ce

substrat culturel une superstructure condamnée à disparaître à terme, par l'avènement du prolétariat, lequel, par définition, ne donnait à tout ceci aucun sens historique. Il semble bien que le groupe constitué par les immigrés, « classe » définie comme potentiellement marginale, réactive cette vieille peur qu'a la nation devant une masse pour laquelle les termes du contrat sur lequel repose le bien national, est inintelligible. A cet égard, le fait que les immigrés soient mal alphabétisés en français, peu au courant des démarches administratives nécessaires au bon fonctionnement de l'ordre public, peu disposés à participer à la dynamique sociale de l'enrichissement et de l'enracinement — que ceci passe par l'accumulation d'un capital, l'achat d'une maison ou, *a fortiori*, la création d'une entreprise — sont reçus comme autant de menaces directement culturelles, beaucoup plus que ne le serait l'affirmation d'identités « culturelles » étrangères reconnaissant, néanmoins, dans la pratique, la valeur commune d'un certain nombre d'axes de notre civilisation.

La deuxième crainte est encore plus précise : elle porte sur l'Islam. La page de couverture du numéro du *Figaro Magazine* (2) portant sur l'immigration portait comme titre : « *Serons-nous encore Français dans trente ans ?* ». Mais plus intéressante était l'illustration : on y voyait le buste de Marianne revêtu d'un tchador. L'allusion culturelle est claire. Le problème n'est pas du tout de savoir si, par un « métissage » (qui n'en serait d'ailleurs pas un puisque les Arabes sont de race blanche), la France allait recevoir du sang arabe : la peur arrive lorsqu'on envisage que Marianne, symbole de l'ordre public français, puisse se voir revêtir d'un symbole de l'Islam, considéré comme une religion qui, par certains points — notamment en l'occurrence, sa conception de la femme — contrevient à un contrat que les Français entendent maintenir, et qui est fondé sur des valeurs autres, au premier rang desquelles la liberté et l'égalité devant la loi. D'autant plus redoutable est l'Islam qu'il est la religion d'origine de la majorité de la population étrangère en France, et qu'il établit entre l'aspect religieux et l'aspect social de l'existence un lien de type politique qui n'est pas celui de l'indépendance « laïque » à laquelle la France est habituée.

C'est la raison pour laquelle l'argument suivant lequel la France est déjà une société pluriculturelle ne répond pas à la

(2) Cf. *Figaro Magazine*. 26.10.1985.

question posée par cette crainte. Ce n'est pas l'affirmation, par telle ou telle communauté, d'une culture particulière qui fait peur ; c'est d'une part le sentiment confus d'une masse qui ne reconnaît pas — parce qu'on présume qu'elle ne veut pas ou ne peut pas les reconnaître — les fondements du contrat social français ; d'autre part le sentiment, non moins confus, que dans ce vide de valeurs, l'Islam est susceptible de proposer, de manière simple, un dynamisme à la fois religieux et politique à une fraction majoritaire, et croissante, de la population immigrée (3).

Cette peur est d'autant plus forte que les valeurs qu'est censée affirmer notre culture sont ressenties comme faibles, voire inexistantes. Le grand thème de la « défense des valeurs » intervient en fait dans un contexte où les Français auraient bien du mal à définir en quoi consiste exactement leur identité, et les contours de la société qu'ils entendent former ensemble ; très au courant de ce qu'il convient de rejeter — le totalitarisme, la violence, l'inégalité sociale, la pauvreté — notre peuple est beaucoup plus hésitant sur ce qu'il s'agit d'affirmer : va-t-on mourir pour le progrès scientifique ? Pour la société industrielle ? Pour la liberté, l'égalité et la fraternité ? Pour l'argent ? Pour sa maison de campagne ? Pour la langue française ? Et lorsque, dans un grand élan, on entend défendre l'identité nationale, quel sens exact donne-t-on collectivement à ce terme, autre qu'un « mode de vie » social aux contours diffus ? (4).

### ***Sous les pavés, la plage... des incertitudes***

Les arguments-pavés échangés au cours de ce qui ressemble fort, on l'a dit, à un combat de rue doivent être maintenant examinés. De nouveau, il ne convient pas de les évacuer mais de les examiner, de les juger et surtout de voir quel est leur sens, c'est-à-dire quel est le discours sous-jacent dont ils partent, en

(3) Cf. à ce sujet les analyses figurant dans la revue *Vingtième siècle*, numéro spécial sur l'immigration, juillet-septembre 1985, notamment Leveau et Wihl de Wenden, « Attitudes des Maghrébins » : « Pendant longtemps les attitudes politiques des immigrés maghrébins en France ne se sont pas référées au musulman : aujourd'hui on peut considérer que l'Islam est pour les immigrés un mode d'entrée dans la politique dans la mesure où l'on assiste, du fait de leur installation quasi définitive, à la négociation d'une nouvelle 161-me de rapports définissant les valeurs avec lesquelles les communautés immigrées musulmanes entreront dans le système dominant » (p. 82).

(4) Cf. « *L'identité française* », éd. Tierce, 1985, pour une approche diversifiée de l'identité culturelle et nationale.

même temps que les conséquences qu'on prétend en tirer. C'est ainsi que nous pourrions voir quelle logique ils véhiculent, et, bien entendu, si cette logique est conforme ou non à ce que nous estimons devoir être le destin de notre peuple.

### **A. Les arguments économiques : le paradigme du chômage**

La masse des immigrés, en tant que travailleurs, serait tout d'abord facteur de chômage parce qu'un travailleur immigré prendrait nombre pour nombre la place d'un travailleur français. Cet argument semble imparable dans sa simplicité. On en déduit la nécessité politique d'une éviction de la main-d'œuvre étrangère du marché du travail (5).

De nombreux arguments sont avancés par ceux qui ne croient pas à cette solution : on dit qu'il serait injuste de faire supporter à ces individus, que nous sommes allés chercher sur leur lieu de vie, le poids de la crise à laquelle échapperaient ainsi les nationaux. On dit que la France, en adoptant une politique d'éviction massive, compromettrait ses relations avec les autres états. Mais tout ceci constitue, en fait, un discours de type moral qui laisse intact l'élément central : est-il vrai que la main-d'œuvre étrangère devrait être expulsée pour créer des emplois ?

Il y a sur ce point quelques certitudes qu'il convient d'exprimer.

#### ***L'inefficacité partielle d'une « solution totale »***

S'il n'existe aucun modèle économétrique traitant de l'effet global qu'aurait sur le nombre de demandeurs d'emploi un retour au pays d'origine de toute la main-d'œuvre étrangère, il est en revanche absolument certain qu'un étranger ne peut être remplacé, nombre pour nombre, par un chômeur français, entraînant ainsi une diminution, voire une quasi-suppression, du chômage. Il y a plusieurs raisons à cela.

(5) Le slogan « Trois millions d'immigrés, trois millions de chômeurs » est une absurdité. Il n'y a pas en effet 3,6 millions d'étrangers qui travaillent. La population active d'origine étrangère s'élevait en effet en 1982 à environ 1,5 millions, dont environ 40% en provenance des pays du Maghreb (600 000).

1. • Si les entreprises ont recouru à la main-d'oeuvre étrangère, c'est essentiellement parce qu'elle présentait deux caractéristiques : la mobilité et la capacité à accepter des emplois non qualifiés.

- La proportion d'étrangers était en 1982 de 8,1 % dans l'industrie et de 17 % dans le bâtiment et les travaux publics, contre 6,1 % dans l'ensemble de l'économie ; 84 % des travailleurs étrangers occupaient au dernier recensement des emplois d'ouvriers, contre 30 % de la population active française et 36 % de la population d'origine étrangère mais de nationalité française. Or, on constate que dans les branches de l'économie où les travailleurs étrangers sont les plus nombreux, plus de la moitié des emplois ouvrier (et jusqu'à 80 % d'entre eux) étaient des emplois postés ou en équipe, correspondant à des travaux dont la pénibilité est forte par rapport aux emplois tenus par les nationaux (6).

- La mobilité de la main-d'oeuvre étrangère est un second élément qui la rend attractive pour le système productif. Selon certains calculs établis sur la base du recensement de 1982, et qui fournissent une indication de tendance relativement fiable, les travailleurs étrangers représentaient 15 % du total des résidents ayant changé de région sur la période intercensitaire (1975, 1982), alors qu'ils ne représentent que 6,2 % de la population résidente employée en 1982. En outre, ils effectuent une part des travaux intérimaires nettement supérieure à la proportion de la population active employée qu'ils représentent.

2. L'analyse du recours, par les entreprises françaises, à la main-d'oeuvre étrangère clandestine, alors même que l'immigration était officiellement stoppée, est un second signe de cette fonction régulatrice du flux migratoire pour l'économie. Une statistique a été établie à ce sujet au moment de la régularisation exceptionnelle qui a eu lieu en 1981 (7). Il en ressort que 70,4 % des « régularisés » étaient ouvriers et 17,3 % personnels de service aux particuliers. Les études par branche d'activité font apparaître que 30 % des clandestins étaient employés par le secteur du bâtiment, 11,5 % par les hôtels, cafés et restaurants,

(6) Source : *Recensement de 1982* (INSEE).

(7) Cf. *Bulletin Statistique du Ministère du Travail*, n° 106 : « Immigration clandestine, la régularisation des travailleurs sans papiers, 1981-1982 ». La régularisation exceptionnelle a porté sur 130 000 personnes environ. L'analyse statistique ici mentionnée a été réalisée sur un échantillon de 8 938 « régularisés ».

15 % dans les industries (dont la moitié dans les industries textiles) et 11 % dans l'agriculture. Ici se dessine très nettement la place tenue par les immigrés dans l'économie : si des entreprises ont couru le risque de contrevenir directement aux instructions gouvernementales, c'est pour recourir à une population d'hommes jeunes, à faible qualification, très mobiles, employables dans des secteurs à haute pénibilité.

3. C'est la raison pour laquelle le rapport établi sous la direction de M. Le Pors en 1976 (8) établissait, avec d'innombrables précautions dues à la fragilité toujours réelle des hypothèses qui doivent être faites en la matière, que les départs massifs de travailleurs étrangers ne seraient compensés par des recrutements de nationaux que dans une proportion de 1 à 3 environ, et même de 1 à 10 en cas d'accélération de la substitution du facteur « capital » au facteur « travail ». Une étude menée plus tardivement (1982) au sein d'entreprises industrielles de l'Est de la France a abouti à un taux de remplacement d'un national pour deux étrangers ayant bénéficié de l'aide au retour. Ces résultats semblent un reflet relativement exact de la réalité. Imaginons en effet un retour massif au pays des travailleurs immigrés. Les entreprises auraient, face au problème, trois solutions :

- Embaucher des chômeurs français : encore faudrait-il en trouver au même salaire et aux mêmes conditions de travail. Or, dans certaines branches, le nombre de travailleurs étrangers est nettement supérieur au nombre de demandeurs d'emploi ayant déjà travaillé dans la branche (notamment le bâtiment, les transports, les biens d'équipement et biens intermédiaires). Il faut donc embaucher des jeunes, venant de toute la France, s'ils acceptent salaire et conditions de travail. Ceci implique une mobilité totale de la main-d'oeuvre sur le territoire et une capacité des services sociaux (notamment du secteur du logement) à les accueillir. Telles ne sont pas les caractéristiques connues du marché du travail dans notre pays.

- Embaucher en augmentant les salaires : il s'agirait là d'une politique très dangereuse pour les prix, la compétitivité externe de notre économie, et, davantage encore, pour la santé financière des entreprises qui verraient ainsi augmenter dangereuse-

(8) « *Immigration et développement économique et social* », Documentation française, 1976.

ment leur masse salariale au détriment de leurs marges. Quant à une aide financière des pouvoirs publics, elle serait financée sur déficit budgétaire, c'est-à-dire en fait sur la valeur de la monnaie ou sur l'épargne, ce qui paralyserait d'autant les capacités financières de l'économie à s'affecter au développement de l'appareil productif.

- Dernière solution : accélérer, par une modernisation forcée, la substitution du capital à la main-d'oeuvre. Soit, mais ceci, qui est certainement une nécessité, ne résout nullement le problème du chômage des français.

4. Telle est bien la raison pour laquelle les pouvoirs publics ont choisi la solution douce et concertée de l'aide au retour. Dans cette solution, ou bien seuls les sureffectifs sont visés, qu'ils soient ressortissants français ou étrangers : dès lors les étrangers ont la possibilité d'opter pour le retour ; ou bien on procède, à partir des estimations de l'entreprise elle-même sur sa capacité à substituer aux travailleurs étrangers des ressortissants français, à une proposition de retour aux étrangers. Appelés pour ajuster (en plus) l'offre d'emploi à la demande d'emploi, les immigrés se voient donc consultés, de même, pour un ajustement en baisse, — ce qui est plus satisfaisant et présente de plus l'avantage de ne pas désorganiser l'entreprise, qui, obligée à une mesure autoritaire prise au niveau national, affronterait les difficultés rappelées ci-dessus.

5. Ajoutons que le retour massif présenterait un risque de perturbation grave de nos relations internationales. Le retour au pays de la population active d'origine maghrébine installée en France se solderait en effet, d'après les chiffres disponibles, par un flux de 563 000 personnes actives, augmentant leur taux de chômage moyen de 6 %. Il semble qu'aucune économie ne puisse supporter un choc immédiat d'une semblable ampleur (9).

(9) L'hypothèse d'un retour au pays de 600 000 travailleurs en provenance du Maghreb, à titre d'exemple, aurait, dans l'hypothèse d'une substitution d'un travailleur français à deux travailleurs étrangers, un effet de réduction d'environ 12 % de la masse des travailleurs sans emploi sur le territoire français. Ceci se solderait par un transfert brutal de 600 000 actifs sans emploi, et le plus souvent sans qualification, dans les pays concernés. D'après les chiffres disponibles, qui sont très probablement sous-évalués, sur la situation de l'emploi dans ces pays, il en résulterait pour l'ensemble de la zone un accroissement immédiat d'environ 45 % de la population active à la recherche d'un emploi.

Si l'on raisonne en termes de taux de chômage, on peut considérer qu'une telle mesure aurait pour effet de réduire notre taux de chômage, par rapport à notre population active (déduction faite des immigrés qui seraient ainsi rentrés chez eux) d'environ un point. En revanche, le taux de chômage de l'ensemble de la zone passerait dans une telle

QUELLES leçons peut-on tirer de ces développements, sinon une appréciation négative de toute position partisane et absolue ? L'emploi n'est pas un gâteau qui se partage, mais un facteur de production qui entre dans une combinaison toujours circulaire entre le capital, le travail et la richesse produite. Il est absolument certain que des efforts doivent être faits, sur le plan de la gestion, pour permettre à la richesse nationale d'être la plus grande possible, de manière à ce que les effectifs employés à la produire soient les plus élevés possible. Mais on ne brutalise pas un système productif. S'agissant de la main-d'oeuvre étrangère, il est exact de dire qu'il faut tenter d'inciter les entreprises à recourir à d'autres moyens d'ajustement que le recours à une nouvelle immigration ; mais ceci n'ira pas sans que l'on dise aux nationaux qu'il convient, pour ce faire, de diminuer la rigidité du marché du travail, tant dans son coût que dans ses caractéristiques géographiques.

Il est en revanche totalement faux de prétendre qu'une politique de retour massif des immigrés serait pour l'économie, et notamment pour le chômage, une solution immédiate : il en résulterait en effet une désorganisation durable de l'appareil productif pour des résultats médiocres et incertains quant au but visé. Il est encore plus faux, et de plus monstrueux, de dire en voyant un immigré qu'il « vole du travail à un Français ». Cette proposition, souvent entendue, est dépourvue de fondement sérieux ; elle confond de surcroît l'individu et le groupe, faisant porter à une personne humaine une responsabilité collective avec laquelle elle n'a probablement rien à voir, ce qui est sur un plan de morale et de vérité totalement et absolument inacceptable.

Il a été choisi, dans ces lignes, de développer plus particulièrement le thème du chômage en raison du caractère souvent répété de l'argumentation qui s'y déploie. Les mêmes analyses auraient pu être faites sur la protection sociale, les flux financiers de l'immigration, et d'autres thèmes du même genre. A titre d'exemple, on entend souvent de bonnes âmes se scandaliser de ce que des immigrés puissent bénéficier d'allocations de chômage : c'est oublier un peu vite qu'ils ont cotisé, que des entreprises, qui les ont employés et qui ont donc accumulé du

hypothèse de 14 % à 20 % de la population active. Si nous pensons, à juste raison, que le chômage est l'un des risques majeurs de dislocation de notre équilibre social, peut-être faudrait-il songer que cette analyse s'applique aussi dans d'autres pays que le nôtre.

profit et créé de la richesse à partir de leur travail, ont également distraité de cette richesse une part de cotisations au système d'assurance chômage, et qu'aucune raison ni économique ni morale ne permet, sauf à s'inscrire totalement en faux contre notre droit, de les priver de semblables prestations. En outre, appartenant à la population résidente, ils sont à la fois tributaires de richesses, sous forme de salaires ou de prestations, et consommateurs de biens. Ce dernier point, qui les pose comme partie prenante d'un cycle de production et de consommation où ils remplissent un rôle de consommateurs non négligeable pour la bonne tenue du marché intérieur, est toujours oublié.

C'est qu'on oublie que l'économie est un cycle, où chacun est avec tous les autres acteurs en situation interactive et interdépendante. Cette seule considération a des conséquences morales considérables, alors que dans son essence elle est purement technique. Quiconque oublie que l'autre, si marginal soit-il, a un rôle, et que les équilibres peuvent et parfois doivent se modifier en en tenant compte, ne sèmera sur son passage que le bruit, la fureur et surtout l'inefficacité. Le reconnaître est en même temps reconnaître la dignité de tout acteur social : là se trouve aussi la dignité du débat et de ceux qui y participent, dont l'intelligence, si avide parfois de changer l'ordre des choses, n'a pas d'abord omis de le comprendre.

## B. L'argument démographique : le paradigme de l'invasion

La deuxième grande catégorie d'arguments échangés, reposant là encore sur des faits, tourne autour du thème de l'invasion. Au sein de l'ensemble des étrangers, la masse des plus défavorisés — qui se trouvent être également les ressortissants des pays d'Afrique du Nord et d'Afrique noire — croîtrait à un rythme tellement supérieur à celui des Français de souche que leur part dans la population serait, sinon prédominante du moins importante à échéance d'une génération, toutes choses étant égales par ailleurs.

Il y a, là encore, une bataille de chiffres, due au fait que les concepts utilisés ne sont pas les mêmes. Si, par étrangers, on entend tout enfant de mère ou de père étranger, même sur le territoire français, les chiffres projetés à l'horizon 2000 seront considérables. Si l'on considère au contraire que, nés sur le sol français, ces enfants seront français, tous les calculs fondés sur

la croissance automatique de la population étrangère s'effondrent : 95 % des nouvelles naissances sont en effet celles d'enfants qui dans l'état actuel de notre droit de la nationalité, sont d'emblée parties prenantes de la communauté nationale, sauf s'ils le refusent explicitement au jour de leur majorité. Déjà, dans les statistiques officielles des recensements, on ne compte pas comme étrangers les descendants, même à la première génération, d'immigrants italiens, polonais ou portugais pourtant nés en France après la guerre, à partir du moment où le code de la nationalité les considère comme Français. On comptait ainsi, en 1982, 1 425 000 Français par naturalisation, mariage, déclaration ou option (10).

### Présupposés du discours

Le discours de l'invasion repose sur quelques présupposés qu'il faut exprimer ici clairement (11).

- Les enfants nés en France de parents étrangers, qui peuvent être juridiquement français de par le « droit du sol » (*jus soli*), ne sont pas *en fait* de vrais Français. Leur lien majoritaire à des valeurs culturelles héritées de leur pays d'origine les rend non assimilables à notre espace national: parce qu'ils sont posés comme majoritairement islamiques, «presque certainement manipulés par des forces extérieures à la France », ne « parlant pas seulement la même langue ».
- Tout ceci viendrait de ce que notre pays est posé comme vieux et incapable d'affirmer ses valeurs, ce qui fonde l'échec probable d'un mécanisme intégrateur qui impliquerait l'abandon par les descendants des familles immigrées de leurs valeurs de référence, considérées comme jeunes et fortes, notamment dans leur composante islamique. Et l'on imagine dès lors le territoire couvert d'écoles islamiques, et le droit, l'éducation, le mode de vie des Français «de souche» modifié en profondeur par une masse électorale et politique considérable, qui finirait par imposer ses vues.
- Car, bien entendu, les comportements des communautés respectives resteraient constants dans les trente ans à venir,

(10) «La France et sa population», Ministère des Affaires Sociales, 1984, p. 22.

(11) Les arguments cités ici sont tirés, et parfois cités, des articles contenus dans le numéro du *Figaro Magazine* référencé ci-dessus note 2.

notamment en ce qui concerne la fécondité des femmes, la marginalité des jeunes, la délinquance et la couleur de la peau.

### Un défi et une responsabilité

Il ne nous semble pas nécessaire d'entrer directement dans la querelle des chiffres (12). Rappelons plusieurs faits historiques :

- L'intégration de quelque 500 000 Polonais (13) entre les années 1900 et 1960 en France a été, à l'époque, à la source de débats passionnés parce que les Polonais refusaient absolument de perdre leur identité nationale. L'étude des débats parlementaires sur cette question entre les années 1920 et 1930 montre les autorités françaises choquées par ce refus d'assimilation (c'était déjà le terme employé) et par la crainte de la constitution, notamment dans le Nord et sous la forme d'une très forte pression des associations polonaises et des sections polonaises de la CGT et de la CGTU, d'un Etat dans l'Etat ou tout au moins d'une forme régionale de pouvoir étranger. Tout ceci ne s'est calmé qu'aux environs des années 1950, après une expérience de fraternité née de la guerre et à la mesure où la présence du plus grand nombre de ces travailleurs en France est désormais vécue comme permanente.
- Les mêmes phénomènes se sont produits pour les Italiens installés à Marseille ; ne résistons pas au plaisir de citer *Le cri du Peuple* de 1885: « Ils vivent entre eux, ne se mêlant pas à la population, mangent et couchent par chambrées ainsi que des soldats qui campent en pays ennemi... La même chambre loge deux chambrées, une de jour, une de nuit; l'équipe qui va au travail est immédiatement remplacée par celle qui revient ». II s'agissait des Italiens (14).

(12) Il est intéressant néanmoins de noter que 18 millions de français, soit le tiers de l'effectif recensé en 1982, ont une origine étrangère remontant à moins de quatre générations (cf. Milza, « Un siècle d'immigration étrangère en France », in *Vingtième siècle*, op. cit., p. 4.) L'auteur continue ainsi : « Cela signifie que sans l'apport étranger, la population de l'hexagone ne dépasserait guère le niveau atteint à la fin du siècle dernier. Or, assimilée de plus ou moins longue date, cette masse étrangère est, dans son immense majorité, partie intégrante de la nation française ».

(13) Cf. Janine Ponty, in *Vingtième siècle*, op. cit., p. 51.

(14) *Le Cri du Peuple*, 21.3.1885, cité par Milza, art. cit. Cette citation est d'autant plus intéressante qu'elle provient d'un organe d'opinion plutôt favorable aux travailleurs étrangers. La sinistre prose de *Gringoire* est d'un tout autre style : « Sommes-nous le dépotoir du monde ? Par toutes nos routes d'accès, transformées en grands collecteurs, coule sur nos terres une tourbe de plus en plus grouillante et fétide. C'est l'immense flot

Il ne faut donc pas être surpris des raisonnements de ceux qui, périodiquement, et comme ils l'ont fait durant cent ans d'immigration dans ce pays, crient au feu. Les principaux arguments échangés, notamment celui de la marginalité (les migrants ou les nomades n'ont rien à perdre et sont donc dangereux) et de la forte fécondité (« ils se reproduisent comme une nuée de sauterelles ») ont été mille fois échangés. L'histoire a, sur ce point, surpris. Les Polonais, qui défrayaient la chronique, se sont finalement intégrés puis assimilés ; les Italiens, pourtant réputés pour leur facile capacité d'assimilation, sont rapidement rentrés dans leur pays après l'appel que leur avait lancé la France en 1946.

C'est donc le temps qui joue en cette affaire. Encore faut-il que le pays d'accueil dispose d'instruments d'intégration et que la population migrante soit disposée à en faire les instruments d'un progrès pour elle-même.

Il ne suffit pas en effet d'attendre que les troubles s'arrêtent. Il est un fait, compte tenu de l'influence, sur l'éducation des enfants, de leurs parents et de leurs grands-parents, ce n'est en général qu'à la troisième génération de présence que les tensions culturelles s'estompent (15). C'est également un leurre, on l'a vu, d'opposer une immigration passée « réussie » à une immigration présente porteuse de troubles graves : toute immigration a toujours posé aux résidents des problèmes qui se sont soldés, parfois, par de véritables émeutes (16). Il ne faut pas en conclure que rien n'est à faire, mais distinguer soigneusement ce qui est du devoir des nationaux et ce qui est d'une possibilité ouverte aux migrants.

Le pays d'accueil doit régler ses problèmes dans le respect à la fois des principes sur lesquels repose son droit et de son intérêt ; c'est la raison pour laquelle doit être recherchée pragmatiquement une politique nationale, mais surtout locale, réductrice des

*de la crasse napolitaine, de la guenille byzantine, des tristes puanteurs slaves, de l'affreuse misère andalouse, de la semence d'Abraham, et du bitume de Judée» (cité par L'identité française, op. cit., p. 18). Le reste est de la même eau.*

(15) Cf. Girard et Stoetzel, *Français et immigrés*, Paris, INED, 1953, notamment p. 46 et suivantes.

(16) A Marseille en juin 1881, à Aigues-Mortes en août 1893 et à Lyon en 1894, à la suite de l'assassinat du Président Carnot par l'anarchiste italien Caserio (cf. Michèle Perrot, *Les ouvriers en grève, France, 1871-1890*, La Haye, Mouton, 1973) de véritables émeutes anti-italiennes se sont produites.

conflits. Les principaux mécanismes intégrateurs — école, apprentissage de la langue, développement économique des populations concernées — doivent être mis en jeu parce que le développement collectif des acteurs du jeu social est une condition de son équilibre toujours précaire. On ne se place pas ici dans la logique d'une « morale chrétienne » où le commandement de l'amour mutuel tiendrait lieu de théorie, mais bien dans une logique — tout aussi chrétienne — de la nécessaire recherche par une société d'un bien commun qu'elle détermine néanmoins en tenant compte de la vérité dans ses analyses et de la justice dans ses procédés..

Que des limitations temporaires à la liberté d'aller et de venir puissent être décidées par des gouvernements soucieux de ne pas compliquer inutilement un problème d'ajustement économique et social peut, sous réserve que l'analyse qui fonde cette mesure soit exacte, être considéré comme une bonne solution. Mais de là à faire porter à une partie des acteurs du jeu économique et social, jusque-là créateurs de richesses, le poids d'un ajustement en baisse de nos capacités de production ou d'intégration sociale, il y a un pas. Le franchir serait sans doute facteur de trouble, et d'inefficacité.

Le jeu économique et social est-il le seul lieu d'intégration ? Là se pose le problème dit de l'« assimilation ». Assimilation se dit d'aliments qu'on ingère, de modèles qu'on intériorise, de manière à ce que le corps étranger et le corps assimilateur ne fassent qu'un. S'agissant d'aliments, cela passe par leur destruction puis par leur transformation biologique. S'agissant d'êtres humains, cela ne saurait être qu'une métaphore. Un être humain s'assimile, on ne l'assimile pas de force (17). Là est le défi qui s'adresse à nous, et notre responsabilité.

(17) Telle est la raison pour laquelle l'« appel commun à la fraternité » lancé par neuf mouvements politiques et maçonniques et cinq organismes religieux, de même que la réponse à ce texte parue dans *L'Express* du 29.11 au 5.12.1985 sous la signature de M M. Le Roy Ladurie et Besançon, me laissent perplexe. Un Etat a parfaitement le droit - et même le devoir — de souhaiter que le maximum d'étrangers deviennent, par une assimilation totale et consentie, parties prenantes de lui-même. Les étrangers ont également le droit de vouloir rester eux-mêmes. Une assimilation forcée et forcenée voudrait dire qu'on interdise sur le territoire toute pratique allogène, et non simplement celles qui sont contraires à l'ordre public : ce serait, effectivement, une pratique totalitaire. Mais telle n'est pas, semble-t-il, la position de ceux qui prônent « l'assimilation » non pas forcée, mais consentie, et la considèrent comme devant être favorisée. Il n'est que très normal que la culture dominante d'un pays d'accueil se donne comme modèle à ceux qu'elle accueille : à charge pour elle d'accepter la confrontation et d'éviter l'échec en

## Voulons-nous un projet commun

Les deux paradigmes que nous avons examinés — l'économique et le culturel — aboutissent en effet tous deux à mettre en cause la responsabilité collective de notre pays à forger, jour après jour et dans la durée, un mode de vie commun qui puisse recevoir le nom d'unité nationale.

On voit qu'il n'est probablement pas possible d'y arriver par une attitude de marginalisation forcenée, sauf dans le cas où la volonté clairement exprimée des populations migrantes consiste à revendiquer une situation précaire sur notre sol, dont la conséquence doit être inéluctablement à terme le choix du retour dans le pays d'origine.

Sur le plan économique, il n'y a pas de raison majeure de refuser, en revanche, à un certain nombre d'étrangers qui ont participé et participent à la création de la richesse nationale de bénéficier de ses fruits. Il est certain que les ajustements de main-d'oeuvre sont difficiles en période de crise, si l'on entend par crise une modification rapide des structures « porteuses » de l'économie et une accélération de la substitution du capital au travail. Mais autant il est raisonnable d'inciter les entreprises à renoncer à l'ajustement par l'immigration de leur besoin en main-d'oeuvre, autant il est normal de favoriser le retour de ceux des étrangers qui estiment qu'ils sont en situation trop précaire pour envisager un séjour plus long sur notre territoire, autant une politique de marginalisation des travailleurs sur la base de leur nationalité d'origine aurait très vraisemblablement des effets pervers incontrôlables.

Sur le plan culturel, le choix est de même ouvert entre une politique de marginalisation et une politique d'intégration. Nous sommes ainsi renvoyés à nous-mêmes. Ce qui pose problème est beaucoup plus notre hésitation à proposer un modèle de « vivre ensemble » qui soit vécu comme une motivation forte. Mais l'histoire nous apprend que les motivations se créent : le brassage culturel, notamment par le biais de l'école et de la langue, est une première base non négociable ; mais, prioritairement, il faut à cette fraction de la population un projet social, qui soit analogue à celui des nationaux.

maintenant intactes les libertés. Entre une assimilation forcée et une hétérogénéité complète des communautés immigrées, il y a un vaste champ de dialogue social et de longues périodes d'adaptation mutuelle que seuls des sectarismes de sens opposé empêchent de voir, mais que l'histoire nous montre avec beaucoup de clarté.

Thierry Bert

Ou ce projet sera acceptable, ou il ne le sera pas. S'il ne l'est pas, il n'y a aucune raison qu'il le soit d'abord pour les Français eux-mêmes. S'il l'est, la civilisation d'origine et la civilisation d'accueil verront, au terme d'une confrontation inévitable et longue, la réalisation d'un équilibre au sein de la seconde. Nous portons la responsabilité de l'appel à la population étrangère ; de son logement dans des conditions médiocres ; de son absence d'alphabetisation et de formation ; de la faiblesse de nos propres valeurs ; de notre faible dynamisme démographique. Ne la transformons pas en bouc émissaire de nos propres carences. Il y a là un miroir de nos failles qui reflètera, à terme, la beauté ou l'inexistence de ce que nous nommons notre civilisation.

Toutes les médiations devront être utilisées pour régler les problèmes temporaires ou locaux : individus, collectivités locales, pouvoirs publics auront à prendre en ce sens des décisions que la philosophie médiévale appellerait «prudentielles », c'est-à-dire à s'adapter continuellement à des situations qui pourront être difficiles, dans le respect des principes moraux.

Mais les acteurs du jeu social ne pourront rien s'ils ne sont eux-mêmes en quelque sorte convertis — ou reconvertis — aux valeurs qu'ils sont censés proposer. Ce n'est qu'à ce prix qu'ils seront convaincants. On peut décider de la mise en place de moyens d'intégration ; on ne suscite pas par décret chez d'autres une volonté d'assimilation. Les faits couramment cités à l'appui du débat sont autant d'arguments justifiant, en sous-main, une volonté d'exclusion, elle-même fondée sur une nécessité présumée de nous préserver nous-mêmes. Une civilisation dont le but est de se préserver ne serait-elle pas une fleur déjà coupée, destinée dans son vase à une mort certaine ?

Thierry BERT

Thierry Bert, né en 1952. Ecole Normale Supérieure, agrégé des lettres. E.N.A., Inspecteur des finances. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Jean-Robert ARMOGATHE

## Une chance pour les croyants

ON parle toujours de l'immigration comme d'un problème, et d'un problème politique ou social. L'immigré, c'est toujours l'autre, celui qui dérange, celui qui pose problème. Et toute réflexion va risquer de s'ensabler dans des considérations entre les bons immigrés, aisément assimilables (parce que catholiques et européens) et les mauvais immigrés (africains et musulmans). Mon propos est tout autre : je parle de mon site spirituel, le catholicisme, et je m'interroge. Pour un catholique, l'immigration peut-elle être un problème ? N'appartient-elle pas plutôt, de manière congénitale, à mon héritage, à ma tradition, à ma situation ? Et, dans une certaine mesure (laquelle ?), à mon avenir ? Ai-je le droit d'aborder l'immigration comme une réalité extérieure à ce qui conditionne ma vie : ma foi chrétienne, dans l'Eglise catholique — et de traiter ce sujet comme une des nombreuses questions que pose l'environnement politico-technique du XX<sup>e</sup> siècle ?

Confronté à l'immigration, le chrétien doit se sentir, de l'intérieur, totalement impliqué dans la question qui lui est adressée : *où es-tu chez toi?* Il revient en effet au croyant de renverser la problématique reçue et de se demander si ce qu'il y a d'*autre* en lui n'est pas, au premier chef, concerné par l'immigration.

### I Une tradition religieuse

Aux origines, un constat : notre foi n'a pas connu de frontières ; c'est la religion des grands migrants, depuis Abram appelé de Chaldée jusqu'au vieux Job, extérieur au judaïsme. Notre foi prend ses racines dans ces grands récits d'exodes, dans ces longues migrations de pasteurs nomades qui conduisirent vers Harân et Canaan, puis en Egypte et, enfin, au terme de

quelles épreuves, au retour vers la terre d'Israël, un peuple qui avait encore à connaître exils, déportations, dispersion et holocauste. Répandu à travers le monde, le peuple de Jacob-Israël, héritier de la Promesse, témoigne de cet incoercible besoin d'un déplacement vers d'autres terres. Toute la foi d'Israël repose sur cette conviction de la route, du voyage ; et la mémoire collective de notre peuple est bien résumée par l'injonction récurrente du Seigneur-Dieu : « Vous avez été émigrés au pays d'Égypte ».

C'est à ce titre que l'émigré obtint en Israël une place exceptionnelle par rapport au droit des peuples : celui qui s'installe en Israël de manière stable. Il s'y trouve, comme les patriarches le furent au pays de Canaan, « pays de leurs migrations, où ils étaient des immigrés » (*Exode* 6, 4), comme les Israélites en Égypte (*Ibid.* 23, 20) ou Moïse en Madiân (*Ibid.* 2, 22) ; c'était aussi, pendant longtemps, le cas de l'Israélite dans une autre tribu que la sienne (*Juges* 19, 6). Situation précaire dans tous les cas, que la législation d'Israël va s'efforcer de protéger : « Quand un émigré viendra s'installer chez toi, dans votre pays, vous ne l'exploiterez pas ; cet émigré installé chez vous, vous le traiterez comme l'un de vous ; tu l'aimeras comme toi-même ; car vous avez été des émigrés dans le pays d'Égypte » (*Lévitique* 19, 33-34). Le *Deutéronome* précise en loi positive cette recommandation générale : « Tu ne biaiseras pas avec le droit d'un émigré ou d'un orphelin. Tu ne prendras pas en gage le vêtement d'une veuve. Tu te souviendras qu'en Égypte tu étais esclave, et que le Seigneur ton Dieu t'a racheté de là » (24, 17-18).

Sans doute, les textes distinguent bien l'*émigré* (**ger**), résident stable, participant à la vie économique de la communauté (et invité, s'il est circoncis, à prendre part à la célébration de la Pâque : *Exode* 12, 48-49) de l'*hôte de passage* (**nokri**), qui n'a aucun droit garanti pour son intégration au peuple « indigène ». Les **gerim** auront même part entière, à la fin des temps, à l'Israël spirituel (*Ezéchiel* 47, 22). L'usage du mot **ger** (et sa réalité juridique) est d'autant plus remarquable que dans les sociétés anciennes, l'*étranger* était toujours, d'abord, l'ennemi (même si l'on faisait du commerce avec lui), et il n'avait pas de droit reconnu dans la Cité : **hostis** désigne à la fois l'étranger et l'ennemi, et les deux notions ont mis du temps à se distinguer en latin.

L'immigré, en Israël, participe donc à la protection qui s'étend à la veuve et à l'orphelin, c'est-à-dire à ceux qui n'ont pas de patron humain pour les représenter et les défendre : le Dieu

d'Israël est leur défenseur ; ils sont « la part du Seigneur » : le droit de l'étranger est assimilé au droit du pauvre, à celui de la part que Dieu s'est réservée.

Dans le droit d'Israël, la situation de l'émigré annonce celle du prosélyte et de ces « craignant Dieu » qui constituent les premiers convertis de la prédication de saint Paul. Notre tradition religieuse est, à cet égard, dépourvue d'ambiguïté : à chaque mention du droit qui protège l'immigré, la raison en est donnée sans hésitation : « Tu te souviendras qu'en Égypte, tu étais esclave ». Le droit de l'immigré, dans notre tradition religieuse, repose sur la mémoire du peuple, sur cette histoire de notre peuple que nous nommons *histoire sainte*.

« Quitte ton pays, ta famille et la maison de ton père, pour partir vers le pays que je te ferai voir » (*Exode* 12, 1) : tout commence là, par cet appel soudain et radical de Dieu à un homme d'Our, en Chaldée, Abram, qui sera nommé, pour l'alliance que Dieu conclut avec lui, Ab-Raham : « le père d'une multitude » (1). Et l'homme se met en marche pour un long voyage, d'Our et d'Harân à Canaan. Ils connurent aussi de nombreuses routes et des terres lointaines, ces patriarches migrants qui, avec leurs troupeaux, parcourent le Moyen-Orient, jusqu'à se fixer en Égypte « au temps de Joseph ». Et le long séjour égyptien, qui dura plusieurs siècles, marqua à jamais la mémoire collective de notre peuple, comme en témoignent les *Psaumes* ou la *Lettre aux Hébreux* ; c'est d'Égypte que se leva le grand libérateur, ce mystérieux Moïse qui ramena, par la longue marche du désert, le peuple sur la terre promise à Abraham, vers la Cité où Melchisédek offrit à Abraham le pain et le vin.

Un peuple errant, méprisé par les peuples sédentaires, comme l'attestent les textes anciens qui parlent des Hébreux et d'autres nomades, aux confins du désert. Ainsi, un texte sumérien (début du deuxième millénaire avant J.-C.) parle de l'Amorrhéen des collines occidentales en ces termes : « Lui qui ignore la soumission, qui mange de la viande crue, qui sa vie durant n'a pas de maison, qui n'enterre pas son compagnon mort », tandis que les textes égyptiens parlent du « misérable étranger, dont les pieds cheminent sans cesse... » (2).

(1) Selon l'étymologie de *Genèse* 17, 5 : mais les spécialistes préfèrent lire : « Le père [est] élevé », ou « le père aime » (note de la TOB).

(2) Textes cités par Martin Buber, *Moses* (2). 1952. tr. fr., Albert Kohn. P.U.F.. 1974. p. 33-34.

Les Hébreux se sont si bien identifiés à ces errants méprisés que la belle prière prescrite par le *Deutéronome* pour l'offrande des prémices fruitières débute par cette formule : « *Arammi obed abi* » — « un Araméen écarté [de chez lui] (fut) mon père » (la TOB traduit : « Mon père était un Araméen errant » (*Deutéronome* 26, 5) (3). *Obed* est un mot d'interprétation difficile, qui semble désigner la brebis égarée, celle qui a perdu son chemin, ce qui accroît le simple nomadisme d'une touche plus mystérieuse. Martin Buber rapproche d'ailleurs ce texte de l'expression dont Abraham se sert (*Genèse* 20, 13) pour narrer à Abimélek son histoire : « Lorsque les dieux me firent errer loin de la maison de mon père », et le commentateur Rachi (XI<sup>e</sup> siècle) indique ici : « *Tu me demanderas pourquoi Abraham emploie le mot errer. C'est parce qu'être exilé de son païs sans avoir d'assises, cela s'appelle errer* ».

Ecarté du troupeau, mis à part des nations, Israël s'est senti, comme son éponyme Jacob-Israel, «un Araméen errant»; la conscience nomadique en fut marquée pour toujours, même lorsque le peuple se trouvait habitant la Terre promise : la célébration des Tentes ramenait, par la hutte de branchages où la famille allait habiter, le vif souvenir de la précarité nomade au coeur de l'installation sédentaire. Par la permanence liturgique, les racines d'immigration plongent profondément dans l'histoire de notre peuple.

## II. Une situation spirituelle

Mais nous ne pouvons pas nous limiter à l'histoire : ou plutôt, dans<sup>o</sup> la tradition biblique, l'histoire est porteuse de vie spirituelle, puisqu'elle nous enseigne la fidélité têtue de Dieu dans son Alliance. Cette condition d'immigré, d'étranger, nous la voyons se projeter dans le Nouveau Testament et imbiber l'enseignement de celui « qui ne fut pas reçu par les siens » (*Jean* 1, 1). Des passages, nombreux, qui mentionnent ce regard de Jésus vers les autres peuples, je ne retiendrai que le plus caractéristique, dans *Luc* (4, 24-27). Jésus rappelle à ses concitoyens de Nazareth « où il avait été élevé » (*Luc* 4, 16) que les prophètes Elie et Elisée ont choisi d'honorer et de guérir non pas des Juifs,

(3) G. Von Rad souligne le caractère particulièrement archaïque de la formule, avec son rythme et l'allitération (*Das formgesch. Problem des Hexateuchs*, 1938, p. 3-4).

mais des païens, la veuve de Sarepta, au pays de Sidon, et le général syrien Naaman. Cet enseignement, qui place l'étranger au coeur du salut prophétique, est mal reçu de ceux à qui il s'adresse : « Tous furent remplis de colère en entendant ces paroles... » Et le même évangile fait mettre en relief par Jésus son attachement à l'étranger lorsque, sur les dix lépreux guéris, un seul, un Samaritain, revient en arrière pour le remercier : « Il ne s'est trouvé parmi eux personne pour rendre gloire à Dieu ; il n'y a que cet étranger » (*Luc* 17, 18 : *ei mè ho allogenès houtos, cet allogène*).

L'enseignement de Paul va précipiter, par l'implantation d'Eglises en terres non juives, cette spiritualité «pérégrine» ; en appartenant à l'Eglise, le chrétien s'extrait du monde, où il n'est plus qu'en passage, tandis qu'il acquiert par le baptême la citoyenneté du Royaume. « Ainsi, vous n'êtes plus des étrangers (*xénoi*), ni des immigrés (*paroikoi*, c'est-à-dire *gerim*) ; vous êtes concitoyens (*sumpolitai*) des saints, vous êtes de la famille (*oikeioi*) de Dieu » (*Ephésiens* 2, 19). Du reste, *l'Épître aux Hébreux* donne la clef de la situation pérégrine des patriarches, exemple de vie spirituelle : « Par la foi, Abraham vint résider en étranger dans la terre promise, habitant sous la tente avec Isaac et Jacob, les cohéritiers de la même promesse : car il attendait la ville munie de fondations, qui a pour architecte et constructeur Dieu lui-même » (*Hébreux* 11, 9-10).

Le mot grec désignant un groupe d'immigrés dans la Cité, *paroikoi*, va très tôt servir pour désigner les Eglises éparses autour de la Méditerranée (ainsi, dans le *Martyre de Polycarpe*, au début du II<sup>e</sup> siècle), et donnera notre mot *paroisse* ; *paroikos*, «étranger immigré», donnera le latin *parochus*, qui désigne le *curé* (*parroco* en italien). *L'Épître à Diognète* désigne les chrétiens du mot de *paroikoi*.

Toute la tradition spirituelle converge vers la situation précaire du chrétien, «de passage» dans le monde (*viator*, disaient les chrétiens médiévaux, « en chemin »). Il ne s'agit plus seulement d'une histoire, mais d'une *situation spirituelle* : «par la foi», le chrétien réside en étranger, comme les Patriarches, sur la terre que Dieu lui a donnée. Il ne saurait, d'aucune manière, s'attribuer la propriété de cette terre, sous peine de vouloir y instaurer le Royaume, et l'on connaît ce que produisent les réalisations de ce genre dans l'histoire de l'Eglise !

### III. Une espérance et un défi pour l'Eglise

La situation majoritaire que le christianisme, depuis si longtemps et malgré ses divisions, occupait en Europe est menacée. Le paysage culturel modelé par les traditions juives et chrétiennes voit apparaître de nouveaux objets, venus d'Orient comme au temps des Croisades, mais sans le filtre chrétien qui avait alors permis leur assimilation. Je ne me prononcerai pas sur la capacité de notre mode de vie occidental pour assimiler et intégrer des cultures différentes, bien que les siècles en aient montré amplement la souplesse et la force d'intégration. Ma question ici est posée aux Eglises : qu'est-ce que la modification de l'horizon culturel comporte de risques et de chances pour la foi chrétienne ?

D'abord, ce retour aux origines précaires de la situation, décrites plus haut, me paraît salutaire : l'immigré n'est pas seulement un rappel de la servitude d'Egypte ; il est aussi un appel à la sainteté, une dénonciation de ce qu'il y a (eu) d'affadissement du *sel de la terre*, qui n'est plus bon qu'à être jeté. Les conditions d'un réveil spirituel sont peut-être désormais mises en place, comme une exigence de survie.

D'autre part, l'Islam (4) nous invite à relire les caractères centraux du phénomène religieux, de plus en plus occulté, au vingtième siècle, par la Cité, avec l'accord tacite (ô combien tacite) des Eglises. L'Islam impose, souvent à l'état brut, les trois piliers de toute vie religieuse, la prière, l'aumône, le jeûne, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain et la maîtrise de soi-même. Sans doute, ces traits fondamentaux de *l'homo religiosus* apparaissent souvent, dans l'Islam, aussi formels que dans le christianisme, mais la situation de précarité dans laquelle le christianisme va se trouver impose de prendre au sérieux ces traits fondamentaux, de les réinsérer dans la pratique quotidienne de notre vie chrétienne. La lente et insidieuse identification des valeurs occidentales avec les valeurs chrétiennes doit tomber sous le coup de l'examen des consciences : y a-t-il, en tous points, conformité ? L'ascèse du corps, la folie du don, le scandale du partage (le **corps partagé**) sont-elles vraiment, en tous points, compatibles avec les données usuelles de la vie en Occident ? Et comment les champignons vénéneux que nous y

trouvons ont-ils pu pousser dans le terreau chrétien ? Le développement de l'Islam n'a pas seulement pour conséquence l'obligation de prendre au sérieux, dans son intégralité, le christianisme ; elle est aussi une chance offerte, dans le défi, pour retrouver ce qui fonde le christianisme dans le désert de l'Exode mosaïque et des Tentations de Jésus.

En un sens, on peut dire que les conditions de survie du christianisme se trouvent ici mises à nu ; mais n'est-ce pas le moyen voulu de Dieu pour arrêter la lente dégradation dont nous sommes témoins en Occident, et comment pouvons-nous, un seul instant, porter d'autre inquiétude que de retrouver les sources de notre salut, assurés que nous sommes que les paroles de Jésus ne passeront pas et que c'est sur le Roc qu'Il a fondé Son Eglise ? Et le recours à des mesures d'Etat pour contrôler, maîtriser, réprimer, guider, s'il est justifié dans les préoccupations de ceux qui ont l'Etat pour charge, doit-il apparaître comme un souci spirituel pour des chrétiens ? Que notre engagement dans la Cité sache en tenir compte et, surtout, que le premier plan de nos décisions tienne compte de cette réalité spirituelle primordiale : dans l'histoire de notre pays, guidée par la Providence divine, la situation présente de l'immigration peut être et doit être une chance pour les croyants, l'appel ultime à la sainteté ; il convient d'abord, en fait de mesures d'urgence, de se donner les moyens d'exploiter cette chance, c'est-à-dire de nous convertir, en prenant au sérieux les paroles de Dieu. Car il n'y aura pas de nouvelle donne.

Jean-Robert ARMOGATHE

(4) Je ne parle ici que du *comportement* religieux. Quant au fond de la question, je renvoie à l'article d'A. Manaranche, dans ce cahier.

Jean-Robert Armogathe, né en 1947, prêtre. Professeur associé à Oxford (All Souls), il est aumônier de l'École Normale Supérieure et curé à Paris (Saint-Pierre-de-Chaillet). Il appartient au bureau de rédaction de *Communio francophone*. Dernière publication : *Croire en liberté. L'Eglise catholique et la Révocation de l'Edit de Nantes*, O.E.I.L., Paris, 1985. Ce texte est celui d'une conférence prononcée au Centre Chaillot-Galliéra.

Olivier BOU LNOIS

## Le mien, l'étranger et l'universel

*OU existe-t-il un pays dont l'allégeance ne trahit ni le règne ni le royaume malgré la malédiction et l'opprobre ? (Jean-Claude Renard, Récit 8, in Polyphonies, automne 1985)*

COMMENÇONS par écarter les faits. D'abord le plus flagrant, l'incontournable : le fait du racisme. L'injure, l'insulte, l'intonation méprisante sont des faits, que nous ne pouvons ignorer. Mais, émises par un individu ponctuel, et adressées à un groupe particulier, ces paroles ne sont pas généralisables en un propos universel, puisque le locuteur, par définition, s'en exclut. Le fait du racisme a bien un sens, mais il ne le tire pas de lui-même : nous ne considérerons donc pas ici le racisme en tant que tel, mais le discours théorique qui prétend justifier ces comportements de façon expresse ou sous-entendue.

Nous examinerons donc le conflit au plan du sens, où plusieurs discours à prétention universelle se contre-battent. À cet égard, le débat qui s'est instauré en France autour de l'immigration prend surtout la tournure d'un dialogue de sourds. Dans les discussions de cette sorte, on a vu s'opposer deux propos. L'un s'écrie : « Je préfère mon frère à mon cousin, mon cousin à mon voisin, mon compatriote à un étranger, et je leur réserve les avantages correspondants. Il est normal que je favorise mes proches, et véritablement chrétien de me soucier de mon prochain ». L'autre rétorque : « Cette attitude n'est pas acceptable. Le christianisme nous oblige à voir dans tout homme un frère, et nous n'avons pas le droit de l'exclure ». Les arguments et les autorités reconnus de chacun s'imbriquent l'un dans l'autre, dans une répétition infinie où aucune raison ne semble décisive. Les contradictions s'entremêlent : n'ai-je pas le droit de

favoriser la communauté à laquelle j'appartiens sur l'étranger qui y fait effraction ? Mais n'ai-je pas aussi le devoir de respecter tout homme comme mon égal ? Et les chrétiens que nous sommes n'ont-ils pas l'exigence supplémentaire d'accueil d'autrui ?

Autant d'instances contradictoires qui contribuent à obscurcir nos décisions politiques. Il est donc nécessaire de distinguer les logiques philosophiques sous-jacentes aux discours qui s'opposent, de relever les ordres auxquels ils appartiennent afin d'en déterminer la légitimité.

### I. Le désordre des raisons

1. Apparemment, le débat invoque deux thèses contradictoires.

— La première suppose la priorité de ce qui m'est *propre*. Selon cette thèse : **a)** J'ai personnellement le droit de réserver les biens dont je dispose (richesses, liberté politique, enseignement de qualité, emploi, protections sociales) en priorité à mes proches, et par conséquent d'en exclure à proportion ceux qui n'appartiennent pas à ma communauté ou ceux que je ne reconnais pas comme tels. **b)** C'est même mon devoir (moral), dans la mesure où je suis obligé d'abord envers mes proches, famille, collègues, compatriotes, alors qu'une obligation anonyme n'est que le masque hypocrite de l'immoralisme qui se dispense d'agir. **c)** Notre foi chrétienne entérine cette conséquence du droit de propriété et sanctifie ce devoir.

— La seconde, qui s'y oppose point par point, suppose la priorité du *tout autre*. **a)** Les biens dont je dispose ne m'appartiennent pas exclusivement. Ils sont de plein droit destinés à profiter à ceux qui en ont besoin prioritairement, les plus démunis, les plus opprimés, le plus illettrés, les plus exploités : les immigrés, qui sont exclus de nos biens essentiels. **b)** Notre devoir est donc d'agir afin de réaliser au plan politique, le plus rapidement possible, une intégration des immigrés dans notre société. **c)** La foi fonde ce comportement. L'Ancien Testament nous en fait une obligation : « l'étranger fixé chez toi, tu ne l'opprimeras pas ; vous connaissez par vous-mêmes ce qu'éprouve l'étranger, vous-mêmes avez résidé en étrangers sur la terre d'Égypte » (*Exode* 23, 9). Et l'Évangile confirme cette priorité de l'autre en l'identifiant au mystère du Christ : « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli » (*Matthieu* 25, 35).

2. Mais en réalité, il existe une troisième thèse, incompatible à son tour avec les deux précédentes : celle du primat de *l'universel*. **a)** « *Tous les hommes naissent libres et égaux en droit* » (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*). Les droits sont formellement identiques pour tous, et ne sont prioritairement destinés à aucune catégorie d'individus, qu'ils soient autochtones ou immigrés. **b)** « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse* » (Kant, *Critique de la raison pratique*). La morale oblige également tous les hommes au respect de l'humanité de chacun, sans exclusive à l'égard des immigrés. **c)** La religion chrétienne est dans son essence universaliste, sans acception de personne. « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme ; car vous êtes tous un en Christ Jésus » (*Galates 3, 28*).

Comme on le voit, la difficulté du débat ne vient pas d'une machiavélique absence de principes, mais bien plutôt de l'abondance des bons principes, qui s'entrecroisent dans la légitimation de notre coexistence, le fondement de notre agir, l'interprétation des Écritures.

3. Il convient donc d'isoler la logique de ces trois thèses et d'assigner à chacune son ordre.

— La logique du propre a un sens *économique*. Par là, nous entendons à la fois, au sens antique, l'organisation du foyer, c'est-à-dire la protection de la famille, centrée autour de la propriété privée, et, au sens moderne, l'acquisition indéfinie des richesses ainsi que les lois qui gouvernent leur échange. Cet échange a pour principe un « impérialisme » : les richesses « reviennent » au propriétaire des biens, ou à la communauté possédante. Sa formule est celle de la justice commutative : « rendre à chacun le sien ». (Dans les transactions privées, les échanges se font à égalité de valeur).

— Le primat de l'universel a un sens *juridique*. Son principe est celui de l'égalité des individus devant la loi, en quoi la loi morale est aussi impliquée : « *Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse* » étant identique, comme l'a montré Kant, à l'impératif : « *Agis de sorte que la maxime de ton jugement soit universalisable* ». A l'intérieur de cet universel juridique, l'Etat assure la justice distributive, dont la formule est : « *A chacun selon son mérite* ». (Dans la distribution des parts, l'Etat conserve la proportion entre les biens des particuliers).

— Cette logique doit être distinguée de *l'éthique*, qui repose sur la primauté absolue d'autrui comme tel. Dans celle-ci est inclus le commandement, religieux et non universalisable, car personnel, de faire de l'étranger l'objet d'élection de notre amour accueillant et prévenant ; de tendre, s'il le faut la joue gauche, aux dépens même de notre intérêt propre. Cette formulation chrétienne de la justice n'est, pour cette raison, pas extensible à l'ordre politique. Elle a pour principe le don sans retour, la dépense sans réciprocité.

## II. Les illusions de la culture et l'ouverture vers le sens

1. Comment ces différents ordres jouent-ils dans leur application à l'immigration ?

Même en ayant une valeur primordiale pour le problème de l'immigration au plan politique, l'universalité du droit rencontre des obstacles dans certaines sphères de la société. En effet, la difficulté est double. Il est d'abord nécessaire de donner aux immigrés l'identité juridique, la liberté à laquelle l'universel nous donne droit. Mais il faut en même temps reconnaître leur identité autonome, préserver leur liberté propre et leur différence essentielle.

Que faire pour respecter autrui en lui faisant partager nos propres libertés ? Ici, les distinctions sont bien commodes : il y aurait d'une part les immigrés temporaires, traités comme de simples étrangers, qui n'auraient pas à s'identifier à nous, mais qui seraient congédiables à merci ; d'autre part les immigrés voulant s'installer, à identifier aux Français dans leurs droits et leurs devoirs (1). Ou les « assimilables » (chrétiens) et les « non-assimilables » (musulmans). Ou encore ceux de la première et ceux de la seconde génération. Mais ces distinctions sociologiques n'atteignent pas l'essentiel : ce qui fait qu'un immigré, dans sa liberté foncière, se considère ou non comme identifiable aux Français.

(1) Distinction qui, certes, existe massivement dans la Bible et dans la Grèce antique, et subsiste dans le droit médiéval, entre l'aubain (*advena*) et l'étranger de passage (*peregrinus*). — Mais l'usage qu'on en fait est dérivé par rapport à la question de la liberté, comme celui que l'on fait de la distinction chrétien/non-chrétien.

2. C'est, dit-on, une question de *culture*. Du fait que le droit doit préserver l'identité des immigrés, nous nous acheminerions vers une société *pluri-culturelle*. (Les uns le déplorent, d'autres s'en félicitent).

Mais qu'entend-on par «culture»?

#### *La langue ?*

Plusieurs langues coexistent dans les faits. Doit-on les entériner et les pérenniser ? L'enseignement d'une pluralité de langues, non seulement risquerait d'être un échec (comme aux Etats-Unis l'enseignement de l'espagnol chez les «chicanos », qui exaspère toutes les autres communautés), mais encore serait contradictoire avec les principes d'un Etat centralisé. Un Etat de droit ne connaît envers ceux qui vivent, même temporairement, sur son territoire, qu'un devoir : leur permettre l'exercice plénier de leur liberté. L'école doit donc assurer à chaque sujet de droit l'exercice effectif de toutes ses libertés formelles, ce qui implique le développement de toutes ses facultés. L'école se doit alors d'enseigner : 1°) en priorité la langue dont la maîtrise conditionne l'exercice du savoir et de la liberté sur son territoire, le Français ; 2°) pour ceux qui désirent les apprendre, toutes les langues, et non seulement la leur. Ainsi les enfants d'immigrés ont le droit d'apprendre, s'ils le désirent, leur langue d'origine (mais au titre de la « première langue ») (2). Certes, leur multiplicité rend ce droit difficile d'application. Mais le principe de décision est juridique (enté sur un universel), et non sociologique : on ne peut raisonner, à l'américaine, selon une logique de ghetto, et perpétuer une exclusion dont la langue est la marque essentielle.

#### *Les mœurs ?*

Là aussi, le danger est de raisonner de façon purement sociologique. Certes, à cause de l'immigration, plusieurs types de comportement coexistent en fait, et sont la source de la plupart des conflits entre les communautés. Mais le système du droit est pleinement justifié à discerner quels comportements sont *contradictaires* avec ses propres principes, et lesquels sont simplement *tolérables*. Ainsi, si la polygamie contractée avant l'arrivée en France est tolérée, l'excision, en tant que contraire aux

principes de la législation, fait l'objet de certaines peines, dites « de principe », précisément parce qu'elles sont destinées à faire ressortir la primauté du droit sur les mœurs.

#### *La nationalité ?*

Partout, on craint la perte de notre identité nationale. Alors que les populations occidentales ont renoncé à proclamer l'universalité de leurs libertés, et qu'elles se replient sur des valeurs particulières dont elles se disent depositaires, d'autres populations, plus que jamais, propagent des valeurs différentes, par exemple celles de l'islam, épouvantail de cette fin de millénaire. Dès lors, la nationalité, la tradition chrétienne, les mœurs occidentales, apparaissent comme des positions de refuge, des places-fortes de résistance que l'irruption de nombreuses nationalités menacerait de l'intérieur.

Ici encore, l'on définit la nationalité par référence à des faits sociaux, nullement par rapport à la question du droit. Or l'étrangeté d'être Français n'est pas une donnée historique qui aille de soi : unité de terroir, usage de la langue, centralisation institutionnelle, code des nationalités... La question : « Comment puis-je me reconnaître Français » n'est pas simplement le corrélat ethnologique de la question : « Comment peut-on être Persan ? » Elle est une formulation, Valéry l'avait bien vu, de cette autre question, nullement tautologique : « *Comment peut-on être ce que l'on est ?* » (3). — Ou encore : « Comment ce fait particulier (être Français) peut-il être considéré par moi comme doué d'un sens (universel) qui me dépasse ? »

L'érudition historique peut être une bonne introduction à cette question. Elle distingue trois aspects de l'imaginaire national, dans lesquels les Français se sont d'abord reconnus — imaginaire de la reconnaissance qui constitue réellement l'acte de naissance de la nation France : 1°) l'histoire, comme forme de la conscience de soi, et justification rétrospective du présent par le passé légendaire. 2°) Le sacré, sous la figure du lien d'élection qui a fait de la France la fille aînée de l'Église. 3°) Les signes de reconnaissance (lys, loi salique, langue) (4).

Ainsi, de part en part, la nationalité est justifiée par un ordre symbolique. Dans sa triple articulation, temporelle, religieuse et

(2) A ce sujet, voir les arguments de J.-C. Milner, *De 1 Ecole*, Paris, 1984, p. 144s.

(3) Valéry, Préface aux *Lettres Persanes*. Pléiade, 1, p. 514.

(4) C. Beaune, *Naissance de la nation France*. Paris, 1985.

sémiotique, la nation n'est pas une structure close, mais un ordre universel où chacun peut se reconnaître dans une particularité : son origine en garantit la permanence, la sacralité et la distinction. L'autonomie de la nation France est le lieu où des personnes libres *se reconnaissent* dans un universel, et non l'occasion d'un repli sur les biens propres dont chacun hérite.

La menace d'une perte de l'identité nationale ne provient donc pas d'un apport de nouvelles populations, mais d'un abandon de l'universalité des libertés qu'elle enveloppe, et, positivement, d'une réduction de la nation à des «valeurs» ou à un code génétique. A cet égard le plus grand mépris pour la nation France serait de réduire à la naissance l'appartenance à celle-ci, et de limiter la liberté de se faire naturaliser.

3. Après analyse, le concept de « France pluri-culturelle » s'avère semblable à celui de cercle carré. Malgré son apparent respect de l'autre en tant qu'autre, la thèse de la *coexistence* (comme simple juxtaposition) est impraticable dans notre système politique, qui implique toujours une adhésion à des libertés communes et reconnues. Seul l'apartheid juridique autoriserait un développement séparé.

La thèse de *l'assimilation*, dictée par la priorité du propre, est tout aussi contradictoire. Assimilation à qui ? A nous, bien sûr, s'écrie-t-on de toutes parts. Mais qu'est-ce qui constitue ce « nous » en une communauté ? Nous avons vu que la seule priorité culturelle des autochtones sur les nouveaux arrivants réside dans la maîtrise de la langue, des savoirs et des comportements qu'elle véhicule. Le seul critère d'appartenance à une communauté politique est donc la reconnaissance de l'universalité du droit, non point l'assimilation à quelqu'un, mais l'intégration à un sens qui transcende autant les nationaux que les immigrés (la langue, la liberté).

### III. Le primat du droit et le droit du prince

1. Le droit, grâce au primat de l'universel, est médiateur au plan politique, et régit les conflits insolubles qui s'élèvent entre les exigences de protection des biens propres et de respect d'autrui.

Du fait même de sa forme d'universalité, le droit interdit toute *discrimination* à l'égard des immigrés, dès lors qu'ils sont

sujets de droit. Par sujet de droit, il faut entendre non seulement les nationaux, mais encore tous ceux qui remplissent les conditions prévues par la loi pour être touchés par elle. Ainsi, tout immigré titulaire d'une carte de résident a droit au séjour et au travail en métropole, il est soumis aux mêmes prestations sociales et aux mêmes règles que les Français. Toute discrimination serait non seulement une anomalie juridique, mais elle serait aussi impraticable en fait, et suivant la plus réaliste des *Realpolitik* : il est pratiquement impossible de réserver certains droits aux nationaux (les allocations familiales, par exemple), puisqu'une telle mesure est contraire à la Constitution de 1958 (5). L'universalité du droit verrouille donc toute possibilité de discrimination de l'immigré.

2. Cependant, en s'affirmant, le droit se pose ses propres limites. Le droit n'a pas d'autre extension que celle de l'ensemble des sujets de droit qu'il institue dans ses dispositions. L'universel juridique se heurte donc à une particularité irréductible, concrétisée par *l'Etat*.

Le droit n'est pas, comme la morale, une transparence absolue de l'universel : il réalise cet universel dans des limites politiques. L'ordre politique a pour essence l'organisation d'une communauté humaine, et pour but le maintien de sa sécurité et de sa prospérité (6). L'exercice de ce pouvoir n'a rien de moral : il implique au contraire l'existence d'un mal radical, que signale l'exercice de la violence externe (guerre) et de la contrainte interne (droit pénal). Cette immoralité gérée par l'Etat est ce qui constitue le droit comme limité à certains sujets. L'autonomie de l'Etat lui permet de déterminer lui-même qui sera sujet du droit universel, et qui en sera exclu : à quelles conditions, par exemple, une carte de résident sera ou non accordée.

3. Le contingentement de l'immigration peut donc être, théoriquement, une mesure légitime. Mais quels sont les critères de cette légitimité ? La restriction d'une nouvelle immigration ne peut être fondée, de façon immanente, que sur la fin spécifique de l'Etat : le bien commun de la collectivité dont il est le garant. Si l'on pouvait établir que la sécurité ou la prospérité de la communauté française était menacée par un apport massif de

(5) Article 2. Voir aussi la « Convention européenne du travailleur migrant » de 1977.

(6) Voir l'article de Th. Bert, *Communio*, X, 5-6, p. 62-82: « Eglise, où est ton pouvoir ? ».

nouveaux immigrés, l'Etat serait justifié à limiter cette arrivée dans la proportion adéquate.

Limitative de l'universel, intermédiaire entre l'ordre juridique et l'ordre empirique de nos coexistences, cette décision politique se tire de considérations techniques ou factuelles et non juridiques. On invoque certes une forme de légitime défense : une arrivée trop importante d'immigrés menacerait l'existence et la prospérité de la communauté. Mais cette justification est en réalité purement technique, car l'évaluation de la menace se fait elle-même à raison de critères *économiques*, qui justifient seuls la réduction de l'universel juridique à une certaine logique du propre. C'est en partie à cause de la diminution des biens à partager, du fait de la crise, que l'on soulève à nouveau le problème de l'immigration. Mais surtout, cette question se pose dans notre société technocratique dans la mesure où l'exigence du maintien du niveau de vie se substitue à la requête du droit des personnes, où le gouvernement des hommes se réduit à l'administration des biens. « *La société de consommation se veut comme une Jérusalem encerclée, riche et menacée : c'est là son idéologie* » (Jean Baudrillard) ; — une idéologie dont les immigrés sont aisément les boucs émissaires.

Pour évaluer la portée de nos décisions politiques, une question doit d'abord être posée : est-ce l'altérité qui menace notre société, ou bien est-ce le principe de consommation qui menace notre respect de l'autre ?

#### IV. L'ordre de la charité : l'étranger, mon prochain

1. Ces difficultés nous obligent à redécouvrir le fondement chrétien dans lequel s'enracine le droit positif. Non point au sens où le christianisme serait un principe d'exclusion et de rejet. C'est même tout l'inverse : la foi chrétienne dépasse le droit positif dans une *charité* où l'autre a toute priorité sur ce qui m'est propre. L'étranger est tout autant mon prochain que mes proches. Parce que Dieu s'est fait homme, tout homme se voit revêtu d'une dignité éminente. « *Tout être humain — même le plus étranger, le plus méprisé et le plus misérable — doit être considéré par nous sous cet angle, et nous devons nous conduire*

*envers lui en fonction de la décision éternelle, selon laquelle Jésus-Christ est son frère et Dieu son Père* » (7).

L'éthique d'inspiration chrétienne est donc pour le droit une instance fondatrice, là même où l'Etat ne reconnaît pas la charité pour principe.

a) *Comme forme* : seule l'éthique élève les prescriptions du droit au dessus des impératifs techniques et des règles empiriques. Elle lui permet d'avoir une signification universelle en reconnaissant l'égalité de dignité de tous les hommes.

b) *Comme contenu* : c'est l'éthique qui délimite les matières dont la loi va traiter. Car c'est au nom d'un concept de la personne que l'on détermine, par exemple, les compensations juridiques qui contrebalancent les situations des plus défavorisés.

c) *Comme principe téléologique* : seule la reconnaissance d'une éthique peut motiver une adhésion des particuliers à l'ordre juridique. Ce sont les citoyens qui évaluent en conscience la validité des mesures politiques. Ainsi les gouvernants désireux de voir leur légitimité reconnue doivent établir une conformité générale entre leur action et le rôle qu'on attend d'eux. L'agir chrétien, et son reflet au plan politique, a donc une importance décisive.

2. Cela ne signifie pas que le *Royaume de Dieu* puisse être directement réalisé dans nos Etats. Certes, un tel règne supprimera définitivement l'étrangeté des hommes les uns pour les autres : « Tu as acheté pour Dieu, par ton sang, des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation (...) et ils régneront sur la terre » (*Apocalypse* 5, 9-10). Lors de la Pentecôte, l'Esprit Saint permet aux Apôtres de parler dans toutes les langues et d'être compris par tous, sans distinction de langue ou de nation, cette conséquence du péché de Babel. Mais l'universalité du peuple de Dieu est justement la marque eschatologique qui le différencie du peuple au sens politique : le bien qu'il poursuit n'est ni la sécurité, ni la prospérité, mais le salut des hommes apporté par le Christ (8).

Cependant, la communion de la famille mondiale, qui sera réalisée lors du second avènement du Christ, n'est présentement

(7) Karl Barth, *L'Humanité de Dieu*, Genève, 1956, p. 33.

(8) Voir l'article précité de Th. Bert.

exercée que dans le mystère de l'Eglise, épouse du Christ. A cet égard, il est significatif que saint Paul place la suppression de la diversité des nations sur le même plan que l'abolition de la différence sexuelle (*Galates* 3, 28), lui donnant un sens eschatologique très net. Dans l'actuelle économie du salut, les anges des nations conservent leur députation première au gouvernement de la création, mais conformément à *l'Epître aux Ephésiens* (1, 20-21), ils se soumettent *sans se démettre* au règne du Christ (9). Le discours eschatologique de l'Eglise, qui met fin aux divisions entre les hommes, n'abolit pas les frontières, mais concerne le règne des fins, manifesté visiblement au terme de l'histoire universelle, dans la parousie du Christ.

3. Mais le règne encore invisible des fins reste l'objectif visé par *l'agir des chrétiens*. Le discours universaliste reste abstrait s'il n'est pas parfait et concrétisé par une démarche prudentielle, évangélique, qui fasse entrer dans les faits particuliers le principe du respect d'autrui. A ce titre, les chrétiens sont dans l'Etat à la pointe de la fonction de reconnaissance et d'assimilation de l'étranger. Face au principe universaliste de justice distributive : « A chacun selon ses besoins » — qui mesure les besoins à l'aune des qualités reconnues —, le chrétien ne peut faire autrement que de mettre en œuvre un principe de renversement des priorités et vouloir davantage pour ceux dont l'existence est la moins reconnue. Il se doit d'outrepasser l'universalité de la loi, l'égalité devant le droit, au bénéfice de celui qui en est exclu, n'étant même pas reconnu comme sujet de droit (dans la mesure où la langue et la reconnaissance sociale, qui lui permettraient de faire valoir ses droits, sont hors de sa portée).

Dans l'ordre de la charité, les immigrés sont un sujet éminent des Béatitudes : en tant qu'exilés d'abord (*Matthieu* 25, 36-40), mais aussi en tant que pauvres de cœur, affamés de justice, insultés, persécutés. Ils figurent essentiellement l'abaissement du Christ, dont ils sont pour nous une image privilégiée. « Celui qui reçoit en mon nom me reçoit, et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé » (*Jean* 13, 20). L'étranger est un messager de Dieu : « N'oubliez pas l'hospitalité. Quelques-uns, en la pratiquant, ont à leur insu logé des anges » (*Hébreux* 13, 2). Il est donc un sujet privilégié de notre charité personnelle et de notre

(9) Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, «La division des langues», p. 49 s.

action organisée (associative, politique, ecclésiale) (10). La béatitude du chrétien est de reconnaître dans le visage de l'homme que l'on rejette le visage du Christ.

4. Nous atteignons là un retournement paradoxal, comme est paradoxale l'incarnation du Christ. L'exclusion de l'immigré est, pour le chrétien, la parabole de son propre pèlerinage. Elle souligne la tension entre son état présent et la patrie céleste. Accueillir personnellement l'étranger est donc une grâce. Parlant des immigrés, l'Eglise ne se fait donc pas le porte-parole d'une revendication. Elle n'a pas plus à re-présenter les immigrés qu'à leur dicter des exigences — mais seulement à les accueillir dans le mystère de leur abaissement, à se laisser transir et transformer par eux, en même temps qu'elle les transfigure dans son unité.

LE problème de l'immigration nous met en face de nos responsabilités. La question qu'il pose n'est pas sociologique, pas plus qu'il n'appelle à un engagement humanitaire : il s'agit simplement d'une question de justice.

Certes, le droit manifeste que la diversité des cultures n'est pas un obstacle insurmontable à l'accueil des immigrés, dans la mesure où l'on consent en même temps à lui proposer l'universel de notre liberté et à le connaître dans sa différence, sans prétendre l'assimiler. Mais pour cela, il faut d'abord dépasser l'égoïsme de nos logiques intéressées, et porter sur la politique et ses discours de justification un regard critique. Seul le respect désintéressé d'autrui permettra d'ouvrir la justice distributive sur son au-delà qui est le don.

La technique politique révèle ainsi sa vanité, au regard d'une éthique qui la disqualifie. L'Eglise, ferment de cette éthique, retrouve donc sa vocation essentielle, qui est de rétablir dans la charité l'harmonie fonctionnelle de la société, de donner sens à sa diversité actuelle en l'ordonnant dès ici-bas à la restauration de son unité fondamentale, celle des enfants de Dieu.

Olivier BOULNOIS

(10) Dans l'Eglise primitive, l'évêché était d'ailleurs le lieu institutionnel de l'hospitalité, spécialisée plus tard en hôtels-Dieu monastiques. Cf. Hermas : « *Ce sont les évêques et les hommes hospitaliers qui ont toujours mis une joyeuse et franche hospitalité à accueillir sous leur toit les serviteurs de Dieu* » (*Le Pasteur*, Sim., IX, 27, 2).

Olivier Boulnois, né en 1961. Marié. Elève de l'Ecole Normale Supérieure. Agrégé de Philosophie. Prépare une thèse sur Duns Scot.

Rémi BRAGUE

## Christianisme et culture

### Quelques remarques de circonstance

LE but de ces pages n'est pas de proposer une solution au problème de l'immigration, ni même de chercher à le poser correctement. Je voudrais seulement éclairer une des notions qui sont souvent mobilisées dans le débat actuel, celle de culture, et examiner le rapport de celle-ci avec la foi chrétienne, sans quitter le point de vue restreint que le problème de l'immigration nous oblige à adopter sur un si vaste sujet. On entend parler, en effet, de la diversité des cultures, du respect dû à celles-ci, etc. On rappelle que, alors que certains immigrés partagent notre culture, et sont réputés assimilables, ce n'est pas le cas de certains autres, qui sont même censés la refuser. Parmi les éléments de cette culture, il n'est pas rare que l'on cite, avec la Grèce et Rome, et sur le même plan qu'elles, Israël et le Christianisme. Là où celui-ci est considéré comme la dimension fondamentale de notre culture, on parlera de culture ou de civilisation chrétienne — et ce discours n'est pas le fait des seuls chrétiens (1).

#### **Le modèle chrétien du sens**

Il faudrait ici bien des clarifications. Et pour commencer, il faudrait ne pas se contenter de la notion vague de « culture », dans laquelle on peut faire entrer un peu tout. Puisqu'il nous faut

(1) On trouvera un bel exemple de l'utilisation de ce thème à des fins de propagande anti-chinoise dans la bouche d'un diplomate soviétique — anecdote rapportée dans S. Leys, *Ombres chinoises*. 10 18, Paris, 1974, 267.

ici en partir, on peut commencer par la dégrossir au moyen de la distinction devenue classique, quoique pas toujours reçue, entre culture et civilisation, ce qui permet d'écarter les dimensions techniques et économiques, que l'on assigne à ce dernier terme. Le plus souvent, on regroupe sous le terme de « culture » les façons de se conduire envers son corps (hygiène, habitudes vestimentaires, alimentaires et culinaires), envers la nature et les animaux, les uns envers les autres (politesse, règles du mariage, etc.), voire envers le monde supérieur (forces impersonnelles, anges, dieux ou Dieu), qui sont communément acceptées dans une collectivité donnée. Une culture est caractérisée par le choix de tel ou tel comportement qui sera considéré comme le bon (règles de politesse, manières de table, pudeur, etc.), ce qui s'en écarte tombant sous le coup de sanctions plus ou moins lourdes, du ridicule qui s'attache à l'excentrique jusqu'à la peine capitale qui menace le criminel. Tous ces choix sont faits parce qu'ils sont possibles, parce que plusieurs possibilités s'offraient entre lesquelles aucune ne s'imposait. Ne relève donc de la culture rien de ce que sa nécessité rend universel. C'est le cas de la science : il n'existe de « culture scientifique » qu'au sens de « formation » ou d'« information », mais la science ne saurait indiquer qu'un choix est *le bon*. C'est aussi, pour une autre raison, le cas des principes moraux — pour ceux qui en admettent l'universalité — : si la morale commande d'adopter une conduite, c'est en excluant absolument l'attitude opposée. En revanche, là où il y a culture, les solutions privilégiées s'enlèvent sur le fond d'une contingence et d'une indifférence initiales : cuisiner à l'huile et non au beurre, serrer la main et non tirer la langue, etc. ne deviennent la bonne solution qu'après un choix entre plusieurs possibilités égales au départ. Une culture consiste à faire de la différence avec de l'indifférence.

C'est ce trait qui la rapproche du langage, et qui légitime le choix de celui-ci comme paradigme central. Une culture n'est pas une langue, mais elle se construit sur le modèle de celle-ci. La langue est d'ailleurs le milieu dans lequel baignent tous les éléments qui forment une culture, et l'instrument par lequel elle se communique et rend explicite toute imitation. Comme la langue, la culture est héritée des générations passées, et constamment reproduite par les individus qui y sont formés par leurs parents ; comme elle, la culture comporte un usage et des règles — qui s'appellent ici moeurs et lois ; comme elle, elle peut s'acquérir par apprentissage. Si donc la langue est le paradigme

de la culture, le rapport à la langue devra être central là où il s'agit de décrire le rapport à la culture.

Or, le Christianisme se caractérise par un rapport particulier à la langue. Ce rapport constitue la matrice de son rapport à la culture. Il tient d'abord en un fait : ce qu'est l'hébreu pour le Judaïsme, ou l'arabe pour l'Islam, ou le sanskrit pour l'Hindouïsme, n'existe pas pour le Christianisme (2). *Le Christianisme n'a pas de langue normative. Ceci dit, l'objection se présente, massive : et le latin ?* En fait, c'est justement quand on considère le cas du latin que l'on peut mieux voir ce qu'il a d'exceptionnel. Négligeons les évolutions récentes, comme la liturgie en langue vernaculaire, pour nous placer devant le cas le plus difficile : la chrétienté médiévale, pour laquelle le latin était un outil de communication qui permettait à des individus de langue maternelle différente de s'entendre et de circuler d'un bout à l'autre de l'Europe. Certes. Et pourtant, le latin était marqué par une triple secondarité : a) il n'était la langue maternelle de personne, mais dans tous les cas une langue apprise devant laquelle chacun était à égalité (3) ; b) il n'était pas une langue spécifiquement chrétienne, ni même spécifiquement religieuse, mais la langue commune d'une unité politique antérieure au message chrétien, l'Empire romain d'Occident ; c) il n'était pas la langue originale de l'Écriture, mais celle d'une traduction (la Vulgate) à partir d'un original hébraïque ou grec. Le Christianisme ne s'est pas construit autour d'une langue nouvelle.

Il vaut la peine, en cette matière, d'écouter un témoin peu suspect de tendresse pour le Christianisme : Machiavel, qui a vu l'importance de l'adoption d'une nouvelle langue ou, au contraire, de la reprise d'une langue déjà usitée lorsqu'il s'agit de fonder une religion. Le premier souci d'une religion nouvelle, selon lui, est d'abolir l'ancienne, « *et quand il se trouve que ceux qui instituent la secte nouvelle sont d'une langue différente, il leur est facile de l'éteindre* ». Le Christianisme, malgré ses efforts pour déraciner la religion ancienne, « *n'a pu réussir à éteindre totalement la connaissance des choses faites par les hommes* ».

(2) Je ne veux pas dire que le rapport de chacune de ces religions à sa langue fondamentale serait identique, mais simplement souligner une singularité du Christianisme.

(3) Cf. l'article bref, mais remarquable, de L. Bieler, « Das Mittellatein als Sprachproblem », *Lexis*, 11, 1 (1949), 98-105. — Mon propos portant surtout sur l'Europe, je n'envisage ici que le latin, et je néglige les autres langues liturgiques chrétiennes : le grec avant tout, mais aussi le copte, le syriaque, le geez, etc.

*excellents* » de celle-ci, « *ce qui s'est produit parce que celui-ci a maintenu la langue latine, ce qu'ils (sc. les chrétiens) firent forcément, puisqu'ils avaient à écrire cette loi nouvelle avec cette langue* » (4). Nous pouvons laisser de côté les à-peu-près historiques du secrétaire florentin pour ne retenir que ce qui nous intéresse ici, à savoir la nature non-fondamentalement chrétienne du latin (et du grec) — au point que, pour Machiavel, la possibilité d'une subversion du Christianisme par un retour à l'antique était ouverte par là.

Mais il faut voir que, si les langues du monde païen furent conservées, c'est parce qu'il n'était nullement nécessaire, ni même souhaitable, de les supprimer. Il ne s'agissait pas, en effet, de faire place nette pour les remplacer par une langue nouvelle. Celle-ci aurait dû tirer son autorité et sa valeur de norme d'un livre saint dont elle aurait été l'idiome. Or, ce qui est révélé, dans le Christianisme, n'est pas un texte qui serait par principe intraduisible parce qu'inimitable. Le Christianisme n'est pas une religion du livre. Il est, certes, une religion qui a un livre, à savoir la Bible, qui rassemble en une unité indissoluble l'Ancien Testament et le Nouveau qui l'interprète à partir de l'événement du Christ. Mais ce livre n'est pas essentiellement lié aux langues dans lesquelles il est écrit — à la différence, par exemple, du *Coran*, qui se présente lui-même comme « *arabe* » (5). L'original du Nouveau Testament a lui-même le statut d'une traduction, ce qui le rend indéfiniment traduisible, en interdisant par ailleurs une spéculation qui ne porterait que sur la lettre. Il en est ainsi parce qu'il est, de fait, la traduction de la chose même. Le livre est digne d'égards en ce qu'il constitue le témoignage autorisé sur l'objet révélé ; mais il n'est pas lui-même cet objet. L'objet révélé qu'atteste le Nouveau Testament n'est même pas les paroles de Jésus, mais sa personne tout entière : une figure humaine, la liberté qui l'anime, l'action dans laquelle elle se déploie et dont la totalité forme une vie. Celle-ci se concentre dans l'événement pascal, qui se perpétue dans les sacrements de l'Eglise. L'histoire du Christianisme n'est ainsi pas celle des interprétations d'un texte, mais celle des saints en lesquels culmine l'effort de l'Eglise pour s'assimiler au Christ.

(4) *Discorsi...*, II, 5.

(5) *Coran*, XII, 2 et *passim*.

L'objet de la révélation chrétienne n'est pas un texte, mais une personne. Cependant, cette personne n'est pas une personne parmi d'autres, même exceptionnelle — auquel cas la foi chrétienne ne serait que la plus éhontée des idolâtries. Pour le chrétien, la vie du Christ est la traduction parfaite des moeurs divines en langage humain. Pour lui, le Christ est le dernier mot de Dieu, celui en qui est concentré (implicitement, et comme le germe d'un processus d'explicitation infini) la totalité du projet de Dieu sur l'homme, et la totalité de l'être de Dieu. Le concept par lequel les chrétiens résument ce statut unique du Christ est celui de *Verbe*, tel que saint Jean le met à la clef de son Evangile et de sa première épître : le Christ est *parole* de Dieu et il est le *sens* de la création, ce qui la rend intelligible en dernière instance.

Ce concept de Verbe nous ramène au voisinage de ce dont nous étions partis, voire de ce par rapport à quoi nous souhaitions que le Christianisme se distanciat : le domaine des faits linguistiques. Mais c'est sur le fond de l'analogie entre le statut d'un texte et celui du Christ comme Verbe de Dieu et Verbe incarné que l'on peut faire ressortir la singularité de l'affirmation chrétienne selon laquelle le Christ n'est pas un texte, mais la Parole (*verbum*) de Dieu. Un texte est lui aussi, pour reprendre la distinction de Saussure, quelque chose qui relève de la *parole*, *en ce* qu'il constitue la concrétisation d'un certain nombre de règles et de vocables dont le système et le stock forment la *langue*. Dans la mesure où un texte est un acte de parole qui donne un tour particulier à une langue, il suppose celle-ci, car c'est la langue qui le rend intelligible de par les règles qui le structurent.

Si nous appliquons à la culture le paradigme de la langue, nous voyons qu'une religion pour laquelle le donné révélé est le texte sacré lui-même sera constamment tentée de transposer ce qui relève du niveau de la parole, à savoir le livre saint, à ce qui ressortit au niveau de la langue — et de concevoir celle-ci comme la « langue sacrée ». Là où la Révélation est un texte, le modèle que fournit le rapport langue/ parole tendra à s'imposer : le texte proprement sacré traînera derrière lui un halo de sacralité. Celle-ci s'étendra aussi à ce qui n'est pas le contenu strict de la Révélation, mais constitue, soit la langue, au sens propre, dans laquelle il est écrit, soit tout ce dont le statut est analogue à celui de la langue — moeurs, droit, etc., tout ce qui forme la culture. Faire le départ entre Révélation et culture sera alors une tâche d'une difficulté extrême.

Le Christ est lui aussi quelque chose comme une parole, puisqu'il est la Parole par excellence. Il est lui aussi quelque chose comme une tournure (*tropos*) donnée à une langue. Non seulement « personne n'a jamais parlé comme cet homme » (*Jean 7, 46*), mais les évangiles témoignent de la singularité de son attitude et de ses gestes, de tout son être. Cependant, s'il est bien une parole, le Christ n'est la parole d'aucune langue particulière. Ce qui joue en l'occurrence le rôle de la langue n'est autre que l'humanité même. Le Christ se présente comme un mode singulier, unique, de vivre la vie humaine. La seule « langue » qu'il sacralise, c'est l'humanité de tout homme, à laquelle l'Incarnation confère une dignité inouïe.

### Quelle société est pluri-culturelle ?

C'est à partir de ce modèle du rapport au sens, qui n'est pas un texte et la langue dans laquelle il est écrit, mais le Verbe incarné, que l'on peut comprendre la position chrétienne sur la diversité des cultures. J'entends par « position chrétienne » celle qui est toujours à nouveau proposée par la logique du fait chrétien, et non les attitudes prises par tel ou tel chrétien ou groupe de chrétiens à un moment donné de l'histoire, attitudes qui ne sont nullement normatives, et qui sont soumises au jugement de la logique qu'on a tenté de dégager.

Pour le Christianisme, la source de tout sens est, en dernière analyse, le Verbe, tel qu'il « était au commencement auprès de Dieu », et tel qu'il s'est « fait chair » — à la fois comme raison et sens qui précèdent tous les caprices du hasard ou de l'arbitraire humain, et comme aboutissement ultime d'une histoire du salut se concentrant progressivement sur l'élection d'Israël, puis d'un de ses fils. La figure dernière du sens étant le Verbe incarné, aucun code naturel, aucun langage humain, ne saurait s'ériger en instance ultime. Le Verbe n'est pas une culture. Par suite, la diversité des cultures, c'est-à-dire des langues et de ce qui leur est analogue, des *idiomes* particuliers, n'est pas quelque chose de dernier.

Pour le chrétien, cette diversité est neutralisée, en ce double sens que chaque culture est relativisée, et que la diversité qui caractérise leur ensemble l'est aussi. D'une part, aucune culture n'est la seule vraie et la seule définitive. D'autre part, le spectacle de l'histoire universelle, dans laquelle les civilisations se succè-

dent, s'absorbent, se divisent, etc. — qu'elles marchent ou non vers une civilisation mondiale — n'est pas le drame du salut. Ce pourquoi il n'y a pas non plus à « en faire un drame ». L'unité de l'humanité ne se place pas au niveau de la culture et des cultures ; elle est donnée d'emblée dans le Verbe: L'incarnation du Verbe et la Pentecôte, à partir de laquelle l'Esprit Saint pourra orienter tout homme vers celui-ci, ne suppriment pas la Tour de Babel : le miracle des langues ne fait pas que les différents peuples parlent une même langue, ou que tous les idiomes se fondent en un unique sabir, mais que chaque peuple, dans son identité réaffirmée, comprenne le message de la Résurrection. Babel n'est donc pas simplement inversé. Il est conservé et élevé à un niveau supérieur (6). Les langues ne sont pas rabotées et réduites à l'une d'elles, mais ouvertes ensemble sur un Verbe qui n'est aucune d'elles. L'incarnation du Verbe le fait se traduire en une infinité de cultures : les possibilités restent ouvertes, jusqu'à la fin du monde.

De la sorte, l'Eglise constate et admet la diversité des cultures. Ce en quoi elle se rencontre avec des courants de pensée qui ne partagent pas sa foi. Mais elle a aussi quelque chose de plus à proposer que ceux-ci. En effet, une fois admise, voire légitimée, la pluralité des cultures, la difficulté est de savoir à quel niveau celle-ci doit pouvoir se situer. En d'autres termes : quel doit être le sujet auquel on devra pouvoir attribuer l'adjectif « pluriculturel » ? On entend parler en ce moment de *société pluriculturelle*, et l'on entend par là ce que la société française, ou les sociétés occidentales, sont déjà, ou risqueraient de devenir, ou auraient la chance de pouvoir devenir. La question qui me semble devoir être posée ici n'est pas de savoir si la pluralité des cultures doit être maintenue, ou même, s'il est bon qu'il existe quelque chose de pluri-culturel. Elle est de savoir *-ce qui peut être pluri-culturel* — en l'occurrence, quel type de société est susceptible de l'être.

Une société pluri-culturelle peut être un archipel de ghettos baignant dans une culture dominante. Les sociétés médiévales ont pu prendre ce visage : les Juifs en terre chrétienne et, *mutatis mutandis*, les « gens du livre » en pays d'Islam, avaient un statut de ce genre. Il est clair que ce n'est pas ce modèle que l'on

souhaite quand on parle d'une société pluri-culturelle, mais de rapports, au moins, d'égalité, au mieux, d'amitié (« potes »), de fraternité, etc. entre les différents groupes. Mais l'existence de ce genre de rapports est douteuse (l'exemple du Liban, entre autres, incite à la sobriété), et l'on peut se demander si elle est, tout simplement, de l'ordre du possible. En effet, les échanges (biens et services, mais aussi information et conjoints) qui constituent une société ne sont possibles que par l'acceptation commune de règles de communication. Ce qui implique une ou plusieurs langues officielles, et un système juridique commun. Et qu'est-ce d'autre qu'une culture commune ? Une société pluri-culturelle suppose que l'on reconnaisse à l'une des cultures le monopole de tout ce qui comporte une dimension d'universalité (langage, droit), pour ne laisser aux autres que ce qui, dans leurs pratiques, n'élève aucune prétention à l'universel et ne réclame aucun autre intérêt que la curiosité sans respect que l'on éprouve envers les « drôles de gens et leurs drôles de coutumes ». On peut continuer à appeler « culture » le folklore, la cuisine, etc., auquel cas on dira que la France est déjà pluri-culturelle, puisqu'on y met crème, beurre, huile ou saindoux au fond des poêles. Mais ce serait négliger l'unité linguistique et juridique qui coiffe ces diversités et, au besoin, les limite.

Les sociétés existant de fait que l'on prétendra « pluri-culturelles » sont en fait des sociétés dans lesquelles une culture déterminée exerce une domination si écrasante qu'elle n'est plus perçue comme telle et qu'elle peut, à partir de cette situation de force, se payer le luxe de la tolérance. A supposer que les Etats-Unis, par exemple, soient une telle société, ils ne sont possibles que par la domination de la langue anglaise, et plus encore, par la constitution et tout le système juridique, lequel ne se conçoit guère en dehors de la tradition juridique anglaise, etc. Dans une société de ce genre, la tolérance ne s'exerce qu'envers ce que les instances compétentes considèrent comme ne portant pas atteinte à son intégrité. Si la société, et l'Etat qui en est la tête, peuvent se permettre de la diversité, c'est qu'ils déterminent, eux seuls et sans appel, le seuil jusqu'auquel cette diversité pourra aller, et qu'ils se réservent le droit de réprimer ce qui transgresserait ledit seuil. Ce seuil est, justement, celui qui marquerait l'accession à une *culture au* plein sens du terme : des règles juridiques indépendantes de celles en vigueur dans le pays en question, un refus de comprendre la ou les langues officielles de ce pays. Les instances chargées de déterminer ce seuil se déci-

(6) Rien ne prouve d'ailleurs que la diversité des langues, dès le récit de *Genèse*, II, soit purement et simplement un mal. On lira l'exégèse aussi éblouissante que risquée proposée par A. Neher, *De l'hébreu au français*, Klincksieck, Paris, 1969, 49 s.

dent à partir de critères qu'elles choisissent elles-mêmes. Et le premier de ces critères est la nécessité d'assurer la conservation de l'Etat. Dans ce but, l'Etat, qui suppose une culture qui donne force à ses lois en les faisant entrer dans les moeurs, encourage en retour ce qui, dans la culture du pays qu'il domine, va dans le sens de son renforcement (7). Il frappe au contraire ce qu'il ressent comme une menace pour l'unité nationale : une société fondée sur le souci de sa propre conservation ne saurait accepter sa propre dissolution, et nul n'a le droit de le lui reprocher. Or, la conservation de soi est le premier souci de toute société politique.

Il ne saurait donc y avoir de société pluri-culturelle, si cette société doit être une société *politique*, et si l'adjectif « pluri-culturel » doit être plus qu'un mot. Une société authentiquement pluri-culturelle ne peut pas être une société politique. Elle devra être non-politique. Pour le chrétien, *il existe une société pluri-culturelle, et il n'en existe qu'une seule : c'est l'Eglise*. Il y a dans cette affirmation plus qu'une constatation historique, qui prendrait acte du fait que l'Eglise dépasse les frontières des cultures, dans l'espace, et que, dans le temps, elle survit à leur disparition. Car ce fait se fonde, comme nous l'avons vu, sur un principe inséparable de la structure de la Révélation chrétienne. L'Eglise, qui n'a pas pour fonction de sauvegarder et d'interpréter un texte, mais d'accueillir le Verbe dans la foi, ne revendique pas d'autre unité ni d'autre permanence que celle de la foi. Elle ne propose aucune culture particulière, mais appelle tout homme à la foi.

Maintenant, si toute culture est prise en compte, elle n'est pas pour autant acceptée telle quelle. Elle est au contraire appelée à la conversion. Le Verbe qui transcende toute culture est aussi Dieu tel qu'il s'exprime dans la raison, source des règles morales. Les cultures n'étant pas des absolus, elles ne méritent pas le respect absolu qui revient aux *personnes* et à elles seules. Elles peuvent mériter l'intérêt et la sympathie, mais, en dernière instance, elles ne sont pas à l'abri d'un jugement exercé au nom des règles morales. L'attitude selon laquelle toutes les pratiques se vaudraient n'est pas celle de l'Eglise. Toutefois, celle-ci n'a pas à se prononcer sur les cultures en bloc, mais sur certaines des

pratiques que celles-ci autorisent. Elle ne pourra prononcer de condamnation que là où il y aura projet de constituer une culture englobant tous les aspects de la vie humaine, et dans laquelle la transgression des règles morales sera non seulement un fait, mais une obligation imposée au nom d'une idéologie prétendant détenir la vérité ultime sur le bien et le mal (nazisme, léninisme). A part ce cas, toute culture peut comporter des éléments qui tombent sous le coup du jugement que l'Eglise exerce, non en son nom propre, mais a celui du Verbe comme raison pratique. De ce point de vue, toutes les cultures sont logées à la même enseigne : l'Eglise ne cesse de rappeler la perversité de certaines pratiques, y compris celle qu'entérine la législation des pays considérés comme « chrétiens ». Par exemple, elle n'est pas moins sévère envers l'avortement, qui sévit dans les pays riches de tradition chrétienne, que contre la polygamie de certaines sociétés plus pauvres.

En ce qui concerne, justement, nos sociétés, nous pouvons tirer une première conclusion de cette partie, et d'abord, quant à la prétention d'un Etat à construire autour de lui une société pluri-culturelle. Ce projet me semble fort sympathique dans l'intention. Mais il est aussi assez naïf, en ce sens qu'il n'est réalisable que si l'on prive toutes les cultures sauf une de la possibilité d'accéder à la plénitude de leurs dimensions. Ceci peut être constaté par n'importe quel « homme de bonne volonté », et l'Eglise ne s'engage pas en tant que telle sur ce qui est, dans le meilleur des cas, un doux rêve, qui honore celui qui le fait. En revanche, l'Eglise pourra démasquer, dans le pire des cas, une double tentation. Ceux qui forment en connaissance de cause le projet d'une société pluri-culturelle et ceux qui rêvent d'une France, ou d'une Europe, mono-culturelle dont l'unité devrait être poursuivie par tous les moyens sans exception, doivent être renvoyés dos à dos par l'Eglise. Celle-ci soupçonne en effet, chez ces deux frères ennemis, une même tentative perverse. Les deux rêvent en effet de doter un sujet qui en est incapable (pays, idéologie, etc.) des attributs qui ne conviennent qu'à l'Eglise : transcender les cultures, pour les premiers, avoir les promesses de la vie éternelle, pour les seconds. L'Eglise est ainsi à même de comprendre, mais aussi de juger, les mesures prises par les Etats pour assurer leur perpétuation. Elle ne saurait les condamner à priori — ce qui serait juger les Etats à l'aune de l'Eglise qui, assurée que « rien ne prévaudra contre elle », n'a pas besoin de songer à se perpétuer. Elle ne saurait non plus

(7) Les Français en prennent de plus en plus conscience, depuis quelques années, à la suite d'une floraison de travaux sur la façon dont l'Etat, et spécialement la République, a imposé à la France entière l'enseignement du parler de Paris.

accepter ce qui, dans ces mesures, violerait les règles morales qu'elle défend.

D'autre part, nous pouvons tirer une seconde série de conclusions portant plus directement sur l'Eglise et sa tâche. Il faut rappeler que l'Eglise ne saurait se confondre avec quelque culture que ce soit. Ce serait rabaisser l'Eglise au niveau d'un moyen en vue d'une politique, et le souvenir, récemment ravivé, de la Révocation de l'édit de Nantes devrait nous amener à réfléchir. Pour revenir directement au problème de l'immigration, vouloir amener au Christianisme les immigrés musulmans du Maghreb ou bouddhistes de l'Asie du Sud-Est *pour en faire* de meilleurs Français me semble triplement pervers : a) ce projet insulte l'immigré lui-même, auquel on imposerait des conditions autres que celles que prévoient les lois ; b) il insulte le pays d'arrivée (France ou Europe), en le pensant sur le modèle d'un pays à religion d'Etat ; c) il insulte la religion chrétienne elle-même en lui supposant une fin autre que le bien de l'homme, et de l'homme comme *personne*. Nous devons, de fait, prier pour la conversion de tout homme, et travailler à celle-ci dans la mesure de nos moyens. Mais ce n'est pas parce que, devenus chrétiens, ces hommes seraient davantage «comme nous ». La seule raison est que nous pensons que cette conversion serait un *bien*, et un bien *pour eux*, parce qu'elle les ferait, selon nous, accéder non à une communauté culturelle, mais à un surcroît de leur propre humanité.

## L'Europe et le Christianisme

Ceci dit, on ne saurait traiter du rapport de la culture au Christianisme en faisant l'économie du lien qui unit celui-ci à la civilisation d'abord européenne, puis occidentale. Celle-ci, c'est un truisme de le dire, est marquée de façon décisive, et — peut-être — indélébile, par le Christianisme. C'est de cette culture, ou d'une de ses variantes, qu'il s'agit quand il est question de l'Europe et de la région de celle-ci où l'on parle français. C'est le cas, par exemple, quand certains font la différence entre les immigrés *européens*, supposés assimilables sans problèmes majeurs, et ceux qui, ne l'étant pas, seraient prédestinés, dans le creuset français, au statut de scories. Parallèlement, on entend parler de quelque chose comme une culture chrétienne, qui rendrait assimilables ceux qui la partagent, et exclurait en revanche ceux qui n'ont pas été formés à son moule.

Il n'est pas question de traiter ici de l'ensemble de la civilisation occidentale et de son rapport au Christianisme. Il y faudrait, soit écrire un livre, soit faire la liste des nombreux ouvrages qui ont déjà été écrits là-dessus (8). Je me placerai, ici aussi, dans l'optique que nous imposent le fait de l'immigration et la solution qui en est le plus souvent proposée, l'assimilation. S'assimiler, c'est, justement, acquérir une culture autre que sa culture d'origine — ou en tout cas, accepter les règles qui auront été déclarées obligatoires par les instances compétentes de la culture d'arrivée, quitte à conserver, comme relevant de la vie privée, les usages que celles-ci auront déclarés indifférents. Cette opération d'accueil, d'intégration, d'assimilation, etc., entend-on dire, est le lot de tout homme : nous-mêmes, qui nous demandons s'il convient d'accueillir des immigrés, et lesquels, nous-mêmes sommes des immigrés, etc. Redisons ici, pour mémoire, quelques banalités : personne n'est autochtone, nous sommes tous venus d'ailleurs à plus ou moins long terme, nous sommes tous des immigrés. Ces gentilles platitudes sont aussi vraies que superficielles.

Deux choses, ici, me semblent dignes d'être soulignées si l'on veut aller un peu plus profond. La première est que l'assimilation n'est possible que si le domaine d'arrivée est une *civilisation* et non simplement une *culture*. Je propose ici de distinguer ces deux notions d'une manière différente de celle que j'ai signalée au début. Plutôt que de commencer par une analyse, je commenterai un passage d'Hérodote qui me semble une parabole très éclairante. Le roi de Perse, Darius, cherche à montrer que la coutume (*nomos*) règne sur tous les hommes, qui, tous, considèrent leurs propres usages comme les meilleurs. Or, ces usages prennent le contre-pied les uns des autres. Darius convoque ainsi des Grecs et des représentants d'une peuplade indienne, et les interroge sur leurs coutumes funéraires et leur disposition à en changer. Les Grecs, qui incinèrent leurs morts, expliquent qu'ils ne les mangeraient à aucun prix ; les Indiens, qui dévorent leurs cadavres, crient qu'ils ne les brûleraient pour rien au monde. Les deux groupes semblent sur le même plan, et c'est la conclusion apparente d'Hérodote (9). Deux traits, cependant,

(8) Ne citons que celui de C. Dawson, *La religion et la formation de la civilisation occidentale*, Payot, Paris, 1953.

(9) Hérodote, *Enquête*, III, 38, 3. Je reprends ici un passage de mon « Mondo greco e libertà », dans *Il Nuovo Areopago*, I, I (1982), 51-78.

distinguent les Grecs : d'une part, ils écoutent en silence la question du Roi et y répondent avec calme, alors que les Indiens la couvrent de leurs clameurs indignées et demandent à Darius de se taire ; d'autre part, ils comprennent, par l'intermédiaire d'un interprète, ce que l'on demande aux Indiens. Les Grecs peuvent ainsi être aussi attachés à leurs usages particuliers — nous dirions, à leur « authenticité » — que les autres peuples. Mais ils acceptent au moins de prendre connaissance de ce qui n'est pas eux, de prendre conscience du caractère contingent de leur particularité, de s'ouvrir sur le reste du monde. De la sorte, les autres cultures sont traduisibles, et élevables à l'universel par le langage : l'interprète anonyme est ici le symbole de ce qu'Hérodote lui-même ne cesse de faire dans son *Enquête*. Cette élévation à l'universel trouve son image dans l'incinération, qui supprime le corps comme ce qui singularise, et qui s'oppose à l'ingestion, laquelle, au contraire, signale un attachement indissoluble à ce qui est propre. L'anecdote montre ce qui distingue la civilisation de la culture : l'ouverture possible à l'universel. On ne peut s'assimiler qu'à ce qui accepte de considérer sa particularité non comme une réalité dernière, mais comme la monnaie — une des monnaies possibles — de l'universel.

Le second aspect qu'il faut souligner ne vaut pas pour toute civilisation, mais est, me semble-t-il, une particularité de la civilisation occidentale. Je veux parler d'un certain rapport à la secondarité culturelle. J'entends par ce dernier terme le fait que toute civilisation est seconde : au niveau de chacun de ceux qui en sont marqués, et même si elle acquise dans la petite enfance, ce qui la fait paraître « toute naturelle », la civilisation est acquise, et non innée ; par ailleurs, au niveau collectif, toute civilisation est héritière de celle qui l'a précédée. Toute civilisation est terre d'immigration, en ce sens. Mais l'Occident me semble posséder une particularité qui le rend pour ainsi dire *immigré à lui-même*. Je veux dire que *le caractère secondaire de la culture y est, non seulement présent comme un fait, mais explicitement su et délibérément voulu*. On peut en effet caractériser l'histoire de la civilisation européenne depuis la naissance de l'Europe (par scission à partir du monde antique, dans lequel le Sud et le Nord de la Méditerranée formaient un tout) comme une série quasiment ininterrompue de renaissances, depuis la « renaissance carolingienne » en passant par ce qui porte par excellence ce nom, jusqu'à l'hellénisme allemand de Winckelmann à Nietzsche et au-delà. Or, ce qui est remarquable, c'est

que l'effort de retour vers l'amont vise autre chose que les « *revivals* » qui traversent toutes les civilisations : il ne tend pas vers la période primitive, il n'est pas un retour vers ce qui est propre à la civilisation et qui aurait existé dans toute sa pureté aux origines fondatrices. Au contraire, il tend vers une source située *en-dehors* de la civilisation européenne — en l'occurrence, l'Antiquité gréco-latine. La culture, de ce fait, est un effort pour remonter vers un passé qui n'a jamais été *celui de ladite* culture, mais par rapport auquel il y a eu comme une chute irrécupérable. Nous n'avons pas à nous arrêter ici à ce que cette vision du passé a de factice : je n'ignore pas que ce qui nous est parvenu de la culture antique est le résultat d'un travail de sélection effectué dès l'époque alexandrine, et que l'image que nous nous faisons de sa totalité généralise abusivement à partir des chefs d'oeuvre pour supposer un « monde antique » qui serait tout entier à leur hauteur. Seule décisive est pour moi la conscience d'être des tard-venus et d'avoir à remonter à une source que « nous » ne sommes pas et qui n'a jamais été « nous ». Cette conscience a pour suite un déplacement de l'identité culturelle de l'Europe, tel qu'elle n'a d'autre identité qu'une *identité excentrique*.

Le phénomène de la secondarité culturelle a pour conséquence un rapport spécifique à la culture. Celle-ci ne peut être, pour l'europpéen, quelque chose qu'il possède et qui constitue son identité ; elle sera l'horizon d'un effort d'appropriation de quelque chose de fondamentalement étranger. Ce n'est que par le détour de l'antérieur et de l'étranger que l'europpéen accédera à ce qui lui est propre. La culture ne sera pas une origine paisiblement possédée, mais une fin conquise de haute lutte. C'est le moment de plaider en faveur d'un retour au sens originel du mot « culture », la *cultura animi* des latins (10) et, en sens inverse, de protester contre son extension non-critique, qui le fait désigner n'importe quelle façon de se comporter reçue des ancêtres et du milieu ambiant — sens dont il nous a bien fallu partir. C'est parce qu'elle est secondaire que la culture est affaire d'assimilation personnelle. Il ne s'agit pas de s'assimiler, mais d'assimiler la culture.

Cette précision de vocabulaire n'est pas uniquement du purisme. Elle implique en effet que l'on soumette l'expression répandue d'« identité culturelle » à un examen plus approfondi.

(10) Cicéron, *Tusculanes*, II, 5, 13.

Et en particulier, que l'on se demande en quel sens ce que l'on entend le plus souvent par là mérite le respect. Si le mot « culture » renvoie, conformément à son sens originel, à l'effort personnel pour s'ennoblir l'esprit en s'élevant jusqu'à un modèle, il indique un enrichissement de l'identité de celui qui accepte de prendre sur soi un tel effort. Dans ce cas, l'identité culturelle mérite que rejaillisse sur elle un peu de ce respect au sens le plus fort dont, répétons-le, seule la personne peut bénéficier. Ce sera d'ailleurs parce que la culture aura été intégrée à la personne, qu'elle sera devenue personne. En revanche, il arrive souvent, et c'est le cas bien des fois dans les discussions autour de l'immigration, que l'on se serve du terme de « culture » — aussi bien à propos des immigrants que des indigènes — pour désigner plutôt le poids de l'appartenance, le lest de tout ce qui n'est pas choisi, mais subi. Auquel cas, on peut éprouver pour cette « culture », tout au plus de la sympathie polie, mais jamais de vrai respect. On pourra respecter, non la culture elle-même, mais les personnes qui en sont porteuses, et plutôt malgré elle qu'à cause d'elle. En sens inverse, affirmer une « identité culturelle » de ce genre pourra être une réaction excusable, surtout si elle vient d'une minorité qui, perdue au sein d'une masse hétérogène, se sent menacée par elle. Mais aucune culture ne saurait revendiquer la dignité qui est celle de la personne. Et il arrive que cette dignité doive être défendue *contre* une culture qui la brime, et *contre la* tentation de retrouver ses « racines » — c'est-à-dire, comme le dit l'image, de régresser vers la stupide immobilité du végétal.

Cette tentation de se targuer d'une identité culturelle menace là où la faire valoir semble le dernier recours — c'est-à-dire là où l'identité *personnelle* n'est pas reconnue. C'est le cas lorsque la personne est censée définie par la culture qui l'imprègne, et que la culture, en retour, n'a d'autre valeur que d'être *ma* culture. Une telle attitude est l'inverse exact de ce sur quoi se fonde l'Europe, pour laquelle la personne vaut par elle-même, et une culture ne peut jamais, en rigueur de termes, être « la mienne », puisqu'elle n'est rien d'autre que le chemin indéfiniment à parcourir qui mène à une source étrangère. On ne saurait donc parler, avec W.R. Gibbons, de « *notre belle civilisation occidentale* » (11). Mais il importe de localiser précisément l'erreur : il est vrai de

(11) Hergé, *Le lotus bleu*, p. 7.

dire que cette civilisation est belle, voire « *admirable* » ; ce qui est faux, c'est de croire qu'elle est « nôtre ». Si elle le devenait, elle perdrait du coup tout son intérêt — et toute sa puissance d'assimilation.

Nous pouvons tirer de ceci quelques indications sur ce que devrait pouvoir être l'assimilation. Elle se fera, si elle se fait, conformément aux deux caractéristiques que nous avons dégagées : a) l'Europe est une civilisation, et non simplement une culture. La région d'accueil devra se présenter comme ouverte à l'universel, et non repliée sur son « identité », son « authenticité », etc. Le désir de fermer ses frontières, au propre comme au figuré, est le signe d'une civilisation en perte de vitesse, et qui en vient à se considérer comme n'étant qu'une culture particulière. Le protectionnisme culturel est un symptôme aussi funeste que le protectionnisme en matière douanière. b) Il s'agit, non d'une civilisation en général, mais de la civilisation occidentale, avec l'attitude que j'ai indiquée face à la secondarité culturelle. L'accès à la culture, en pays d'Occident, ne saurait être « assimilation » au sens propre de ce mot ; il ne consistera jamais à se rendre *semblable*, à se mettre au pas. Si prêcher l'assimilation consiste à dire « faites comme nous », je n'en vois ni la légitimité, ni même l'intérêt. Une authentique « assimilation » — à supposer qu'il faille conserver ce mot — ne saurait faire l'économie de l'effort pour chercher sa voie personnelle vers le savoir.

Cet effort est le même pour tous : le nouveau venu est, en dernière analyse, dans la même situation que les anciens arrivés. Le nouveau venu n'a pas à se régler sur l'ancien, qui n'a pas à lui imposer ses coutumes. La civilisation européenne est appelée, devant le problème de l'immigration, à rester fidèle à ce qui lui a donné son dynamisme : la structure interne de secondarité acceptée et voulue, qui lui interdit de coïncider avec soi-même en lui imposant un constant travail de remontée et de reconquête sur soi, lui permet de rester conquérante même là où elle n'est pas impérialiste. La civilisation européenne restera capable d'assimiler tant qu'elle restera capable d'entraîner celui qui vient à elle dans un mouvement qui ne s'arrête pas à elle-même, mais la dépasse ; elle perdrait cette capacité si elle en venait à se comprendre comme une culture parmi d'autres, pour ainsi dire comme le folklore de l'Europe industrielle.

Que peut-être, dans ce contexte, le rôle de l'Eglise ? La secondarité culturelle de l'Europe n'est pas un phénomène d'origine proprement chrétienne, puisqu'elle plonge ses racines dans sa

« romanité » (12). Mais il n'est pas exclu qu'elle en doive la persistance au Christianisme. Le phénomène de la secondarité se retrouve en effet jusque dans le rapport à l'Absolu (en clair : religion) qui a marqué le plus profondément l'Europe, à savoir le Christianisme. C'est la présence de la secondarité à ce niveau fondamental qui singularise l'Europe, car, si toute civilisation se sait héritière, l'Europe est peut-être la seule à faire de cette secondarité un principe situé au centre même de son rapport à l'Absolu. Je veux parler de la place de l'Ancienne Alliance, par rapport à laquelle la Nouvelle se situe, au point qu'elle en tire son nom. On sait que ce rapport à l'Ancienne Alliance est source de tension constante : il serait tellement plus facile de la prétendre purement et simplement périmée et remplacée par la Nouvelle. C'était, au II<sup>e</sup> siècle, la solution de l'hérésiarque Marcion, et la tentation du marcionisme restera constante dans l'Eglise. Mais elle fut toujours exorcisée en dernière instance, et l'Eglise accorda droit de cité aux paroles du Christ et de saint Paul selon lesquelles il n'est pas question d'abolir la Loi ancienne, mais de l'accomplir (*Matthieu* 5, 17), et que les promesses de Dieu sont sans repentance (*Romains* 11, 29) — même si leur interprétation est délicate, voire gênante pour elle. C'est pourquoi la controverse entre l'Eglise et la Synagogue porte sur le *sens* à donner à l'Ancien Testament, et non sur son authenticité. Alors qu'en Islam, toute une tradition, non unique, mais dominante, accuse Juifs et Chrétiens d'avoir altéré les textes de leurs Ecritures, cette accusation reste très exceptionnelle de la part des Chrétiens envers les Juifs (13).

Le Christianisme a ainsi cette particularité qu'il élève la secondarité culturelle au niveau du rapport à l'Absolu. Ceci donne à cette secondarité un poids unique, et interdit à l'Europe de se considérer elle-même comme sa propre source. Le refus du marcionisme est ainsi, peut-être, l'événement fondateur de l'histoire de l'Europe comme civilisation, en ce qu'il fournit et ancre au niveau le plus haut la matrice du rapport européen au passé. Il se peut ainsi que saint Irénée soit non seulement un Père de l'Eglise, mais aussi un des pères de l'Europe. Le repli de l'Eu-

rope sur sa propre culture, comprise comme n'étant qu'une culture parmi d'autres, serait quelque chose comme du marcionisme culturel. Il se peut qu'il ne puisse être exorcisé que si l'Eglise continue à lui opposer, au niveau le plus fondamental, un refus aussi décidé.

**EN** conclusion, quelle peut être la tâche des chrétiens devant le problème de l'immigration, au niveau des principes qui seuls nous concernent ici ? En un mot, il s'agit de reconnaître aux cultures (et aussi à celles dans laquelle nous nous trouvons) leur droit, mais aussi leurs limites. Celles-ci sont données avec le fait chrétien lui-même : l'Eglise est au service du Verbe incarné, qui n'est aucune culture déterminée, mais le juge de toutes. Les efforts déployés par chacune pour sauvegarder son identité doivent être regardés avec sympathie, mais leur légitimité reste relative par rapport aux règles morales. L'Eglise a ici à s'en faire la gardienne, sans céder à la tentation de n'être que la vision du monde de l'Europe. En revanche, et plus fondamentalement, elle peut aider l'Europe à rester l'objet d'un désir d'assimilation en gardant son caractère de civilisation ouverte à l'universel et en l'empêchant de se considérer comme n'étant qu'une culture parmi d'autres. Elle peut le faire en maintenant jusqu'au niveau de l'Absolu la secondarité culturelle qui lui donne son dynamisme assimilateur.

**Rémi BRAGUE**

Rémi Brague, né en 1947. Marié, quatre enfants. E.N.S., agrégé de philosophie, docteur de 3<sup>e</sup> cycle. Chargé de recherche au C.N.R.S. Publications en histoire de la philosophie grecque. Rédacteur-en-chef de l'édition francophone de *Communio*.

(12) Cf. mon essai « L'avenir romain de l'Europe », dans *Communio*, IX, 2, mars-avril 1984, 123-130, dont la présente partie reprend plusieurs idées.

(13) Cf. Maimonide, *Responsum* n. 149. Je dois cette référence, ainsi que la mention de deux exceptions, à S. Stroumsa, « Jewish Polemics Against Islam and Christianity in Light of the Judaeo-Arabic Texts » (communication inédite).

**Souscrivez un abonnement de soutien**

André MANARANCHE

## La rencontre des religions

LE phénomène de l'immigration présente de multiples facettes. L'une d'entre elles, qui n'est nullement négligeable, est la pénétration d'autres religions dans une société plus ou moins marquée par le christianisme. Le choc qui en résulte est à apprécier correctement, de part et d'autre et dans les diverses situations qui se présentent.

*Côté France*, il faut noter que l'entrée de religions étrangères (la foi chrétienne en fut une, au temps des martyrs de Lyon, en 177) n'est pas liée à l'immigration. Nous voyons par exemple s'introduire, depuis un certain temps, des pratiques extrême-orientales qui ne sont pas apportées chez nous par des migrants en quête d'un travail, qui demeurent des curiosités exotiques, qui ne se reproduisent pas démographiquement comme l'Islam, et qui, par conséquent, ne suscitent guère d'animosité : la construction d'un temple bouddhiste — à vrai dire situé souvent à l'écart des villes — provoque moins de polémiques que celle d'une mosquée. Par ailleurs, l'émoi causé par l'entrée de cultes nouveaux relève de sentiments fort divers. Il peut être de nature proprement *religieuse* : on craint alors une opération de type missionnaire, comme il en va pour les sectes, dont on redoute à la fois les convictions bizarres et les méthodes parfois déloyales. On se met aussi en garde contre le seul phénomène de séduction, issu d'un témoignage pacifique, quand on sait la déstructuration de la pensée, l'absence de formation et le manque de discernement, chez les jeunes notamment. On a peur que, dans le désarroi de tant d'hommes, affrontés au non-sens de la société séculière, la religion ancestrale et dominante ne possède plus aucun pouvoir d'attraction, étant comme usée, non compétitive, et d'ailleurs en perte de vitesse, quantitativement et qualitativement : en ce cas, l'autre, l'étranger, bénéficie de l'élan et de la fraîcheur provenant de la nouveauté... Mais l'émoi causé par l'immigration religieuse peut n'être que *culturel* : on imagine aisément un Français non-pratiquant, voire incroyant, qui s'offusque d'un minaret à Mantes ou à Nanterre, simplement parce que « cela n'est pas de chez nous » (et que « ça risque de faire du bruit, y compris la nuit »). De ce point de vue, comme les faits le prouvent, ce sont les vrais chrétiens qui se montrent

les plus accueillants, même s'ils ne sont pas exempts d'une redoutable naïveté (parce que le don d'une église ou d'une chapelle au culte musulman est interprété par l'Islam comme une faiblesse, d'autant que l'affectation est irréversible). En conséquence, les réactions rencontrées chez nous devront être soigneusement évaluées, sans aucun amalgame.

*Côté immigration*, les religions introduites n'ont pas le même caractère en ce qui concerne *l'universel et la mission*. Les religions coutumières des peuples africains sont des saisies locales du sacré, et, comme telles, elles ne sont pas exportables ailleurs, encore moins proposées à des Européens. Aussi n'en parle-t-on point. Les sages orientales se diffusent de par leur contenu même, en tant qu'elles offrent un art de vivre, de surmonter la souffrance, de sombrer dans une forme de prière, de tendre vers un « but » ; elles ne sont limitées à aucune aire culturelle, même si, en Europe, elles n'atteignent que des cercles étroits (pourtant, que de jeunes, même dans les écoles chrétiennes, disent croire à la réincarnation !). Il n'en va pas de même de l'Islam, qui se réclame d'une révélation et d'une mission explicite, par les moyens contraignants que l'on sait, et que des oecuménistes catholiques tentent vainement de minimiser. Mais, même lorsque la foi musulmane s'abstient des méthodes fortes, elle ne renonce jamais à prononcer sa conviction, à convertir — qui pourrait le lui reprocher ? — voire à vanter ses conquêtes au plan apologétique (pensons au cas de Roger Garaudy), d'autant que le succès apostolique est primé dans le Paradis... Ajoutons à cela que l'Islam de l'immigration est, en France, fortement maghrébin (pas uniquement : il y a des musulmans d'Afrique Noire), donc qu'il possède une connotation *raciale* éveillant des réactions viscérales et susceptibles d'être exploitées politiquement. Pour le Français moyen, musulman égale arabe, alors que la majorité des musulmans ne sont pas arabes, et que tous les arabes ne sont pas musulmans : une quantité non négligeable, au Moyen-Orient, est chrétienne depuis les origines, bien avant l'activité relativement tardive de Mohammed, et l'on sait l'irritation que cause cette existence dans les conflits politiques actuels ; une irritation qui pourrait bien être mortelle pour les Eglises de ces pays, si l'opinion mondiale ne s'émeut pas. A ces considérations s'ajoute la question *démographique*, la forte natalité de cette population jouant comme une menace dans une Europe de l'Ouest qui planifie ses naissances dans le sens inverse.

Ce préambule nous conduit donc à préciser notre sujet : *qu'en est-il de la rencontre entre le christianisme français majoritairement catholique et l'Islam d'immigrés majoritairement maghrébins ?* Par Islam, entendons la *confession* religieuse qui se réclame de ce nom, en mettant à part deux excroissances qui posent des problèmes particuliers. L'une d'elles est *mystique* : c'est le soufisme, attitude aux contours flous qui séduit des intellectuels ou des esthètes sans appartenance ni pratique véritables ; sorte d'oecuménisme à base de néo-platonisme, qui se fait fort d'amalgamer pêle-mêle Eckhart, Al-Hallaj, voire tel aspect de

l'hindouisme et de la Kabbale juive. L'autre est *politique*: c'est l'intégrisme musulman, qui fait peser une énorme menace sur certaines Eglises du Moyen-Orient, du Maghreb, voire de l'Afrique noire, en tant qu'il réclame l'application obligatoire pour tous de la «Charia» ou loi coranique, voire l'expulsion des chrétiens arabes ou arabophones. Ce phénomène interpelle la conscience chrétienne française au nom de la solidarité intra-ecclésiale — le sent-on suffisamment ? — mais il ne concerne pas notre pays, du moins pas sous l'angle religieux, seulement sous celui du terrorisme (antifrançais ou antisémite). Bien des Etats musulmans eux-mêmes cherchent à le museler chez eux parce qu'il gêne leur politique et déconsidère leur religion, à moins qu'ils n'entrent en guerre contre un fanatisme nationalisé du type iranien. Nous nous en tenons donc à l'Islam classique, en négligeant ici ses diverses obédiences.

### Un problème vécu ailleurs

La rencontre du christianisme et de l'islamisme s'est faite depuis bien longtemps en dehors de nos frontières : il n'est pas question d'en retracer ici l'histoire, mais d'en tenter une rapide évaluation, car cela commande la conjoncture actuelle à l'intérieur de l'hexagone.

### Pour le meilleur

Depuis les pionniers du dialogue, nous avons appris à mieux nous connaître pour mieux nous respecter, attitude qui doit se poursuivre sans cesse. Mieux connaître l'Islam, c'est faire taire des *légendes désobligeantes*, des caricatures grossières ; c'est stopper la diffusion de lieux communs entachés d'erreur ; bref, c'est ne pas noircir l'autre pour s'en préserver plus efficacement. Mais c'est aussi supprimer des *confusions bienveillantes* : ainsi, à la fin du siècle dernier, bien des érudits, des militaires, des esthètes, déçus par l'irrationalisme du dogme chrétien (la Trinité par exemple), se sont tournés vers l'Islam comme vers une sorte de religion naturelle, de philosophie déiste, en oubliant qu'il se veut une révélation, une foi, une « obéissance » (islam), une prière. L'homme inquiet a tôt fait de tout ramener à ce qui fait son affaire : une sagesse acceptable et utilisable, et finalement une divinité à son aune.

Mieux connaître l'Islam, c'est, par la lecture du Coran et la fréquentation des croyants, apercevoir des *valeurs communes*, religieuses et morales, que Vatican II a soulignées rapidement (*Lumen gentium*, n° 16 ; *Nostra aetate*, n° 3), non sans mettre d'importantes nuances qui découragent tout concordisme sécurisant.

D'une manière générale, le dernier concile a rappelé le vrai sens de la *liberté religieuse*, à savoir que « la vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même, qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance » (*Dignitatis humanae*, n° 1) : texte qui a provoqué, avant toute autre considération, la rébellion de l'intégrisme catholique, lequel a crié au subjectivisme.

Il est clair qu'avant le passage au document officiel, il y a eu les efforts d'admirables pionniers qui, silencieusement, ont vécu au contact de l'Islam, au ras du sol, en accomplissant une double tâche : montrer aux musulmans le véritable visage de la foi chrétienne, faite de présence aimante, de proximité sans calcul, d'humble conviction, de prière fervente, de gratuité secourable, de réciprocité dans l'amitié, d'émerveillement devant toute sainteté. La tâche n'est pas terminée. Bien des musulmans, à la base, ont perçu ce témoignage et l'ont accepté avec émotion.

### Et pour le moins bon

Mais il y a eu, et il y a toujours, des ombres au tableau, qu'une génération plus jeune se soucie de faire disparaître, nous dit-on.

1. *Une myopie dans le jugement*. J'en prends trois exemples. Nous savons tous ce que nous devons à Louis Massignon ; mais, bien qu'il ait connu l'Islam confessionnel dans sa réalité concrète, il a quand même eu un penchant vers la *mystique*, ou du moins nous avons surtout retenu de ses études fouillées un Islam idéalisé, éthéré, qui fut d'ailleurs en son temps persécuté par les autorités officielles. De là à généraliser, il n'y avait qu'un pas.

D'autre part, bien des artisans du dialogue, insérés dans la pâte humaine avec beaucoup de mérite, et rompus aux contacts individuels, ont méconnu le phénomène global, *l'institution* comme telle. Coeurs spontanément offerts mais à l'analyse courte, ils ont méconnu, voire méprisé, les communautés chrétiennes du Moyen-Orient, affrontées aux communautés adverses : ils ont estimé, eux, Français, donc étrangers, mieux connaître le problème que leurs frères égyptiens, libanais ou syriens, qui sont pourtant des autochtones là où ils habitent et qui parlent la même langue que les musulmans. J'ai entendu critiquer sans appel la visite au Liban du cardinal Decourtray, parce qu'il aurait trop écouté les chrétiens maronites (n'aurait-il pas plutôt lavé la honte de notre passivité face au massacre de nos frères ?).

De même, si les *sessions et congrès* islamo-chrétiens sont d'excellentes choses (en principe, car telle rencontre de Tripoli ne fut pas glorieuse pour nous), ils ont l'inconvénient de toutes ces assemblées oecuméniques : réunir de part et d'autres quelques personnalités exceptionnelles qui ne représentent qu'elles-mêmes et dont l'affabilité cache

les réactions de la communauté globale, ou bien de sa hiérarchie. Tout ne peut être résolu par la compréhension manifestée par Ali Merad ou Hampaté Ba.

2. *Un fatalisme dans l'appréciation.* Deux faits me paraissent importants à signaler.

Le premier touche au *Coran*. Depuis la moitié du siècle dernier, les Ecritures chrétiennes subissent le feu nourri de la critique historico-littéraire, pour le meilleur et le pire. Certes, les positions abruptes des pionniers ont été tempérées par la suite ; on est même revenu de préventions injustifiées. Mais enfin l'attitude critique subsiste plus que jamais, feuilletant les textes en couches rédactionnelles, triant péremptoirement l'authentique d'avec l'inauthentique, le paulinien d'avec le deutéro-paulinien, et ne retenant de Jésus que peu d'*ipsissima verba*. Les mêmes, pourtant, se garderaient bien d'appliquer au *Coran* le même traitement de choc ! Ils admettent pratiquement la théorie d'un Livre sans sources humaines, dont le corollaire obligé est que nos Ecritures sont des faux provenant de la main des hommes. Là, un comportement qui se veut scientifique, ici, une conception littérale de l'inspiration dont on ne voudrait pas pour la Bible. On me disait récemment : « Comment traiter la religion de l'autre ? ». Je répondais : « En vérité, comme je traite la mienne, et comme je consens à voir traiter la mienne ». Certes, il est des manières aigres-douces à éviter totalement, mais il serait athésiste de considérer toute discussion comme polémique. Comme on l'a dit, « *charité sans vérité n'est qu'un flirt* ». De même, il est paradoxal de voir un chrétien moderne admirer le *Inch'Allah* à répétition, alors qu'il admet le caractère séculier de l'univers, tout au moins l'autonomie du temporel et le rôle inévitable des causes secondes.

Le second exemple touche à la *résistance du matériau*. Il faut admirer la puissance et la loyauté d'une conviction religieuse comportant d'éminentes valeurs. Il faut être loyal dans la confrontation. D'autre part, il est clair que l'Islam ne se laisse pas entamer facilement, pour des raisons qui seraient à étudier. Mais il est inexact de prétendre que le musulman est impossible à convertir : dans les pays à régime libéral, c'est clair, mais même dans les Etats islamiques. Certes, dans ce dernier cas, la législation interdit à la fois de se livrer au « prosélytisme » et d'y succomber : elle assortit la règle d'une menace d'expulsion pour le missionnaire étranger, et de sévices plus graves pour l'apostat autochtone. Mais justement, cette défense de sortir se veut dissuasive à l'égard de ce qui demeure une possibilité réelle. Qu'on entende bien : il faudrait y regarder à deux fois pour admettre quelqu'un au baptême dans une pareille conjoncture, celle d'une excommunication totale. Mais l'expérience montre que le témoignage de la prière, celui de la charité, et la lecture des Ecritures, possèdent toujours cette force tranquille promise par Jésus avant l'Ascension. N'abandonnons pas cette

conviction à d'autres Eglises chrétiennes, plus intrépides que le catholicisme hexagonal, passablement complexé.

3. *Un concordisme sécurisant.* Montrer les points communs entre le christianisme et l'islam, oui : Vatican II le fait lui-même. Mais attention au *moyen court* ! Il ne suffit pas de collationner les passages du *Coran* qui parlent de Jésus et de Marie pour conclure à une entente profonde. C'est toujours le chrétien qui succombe à l'irénisme, jamais le musulman, finalement bien plus lucide sur les différences, et bien plus apte à en porter le risque.

Il me semble que bien des oecuménistes pressés trahissent une *théologie qui date étrangement*. J'en prends deux exemples. Le premier touche à la notion de *Révélation*. C'est dans une optique de type Vatican I que cette dernière a été comprise comme une somme de vérités abstraites, dévoilées par Dieu dans leur nouveauté absolue, ou simplement reconfirmées par lui à cause de la faiblesse humaine. Vatican II a mieux montré que la Révélation est avant tout un *Acte* divin dans l'Histoire du salut, et que cet Acte culmine dans une *Personne*, Jésus (*Dei Verbum* n° 2). Faire l'inventaire de vérités et de valeurs communes, c'est bien, mais c'est demeurer en dehors de la conversion du cœur (*metanoia*) exigée par Jésus, en dehors du message annoncé par la prédication apostolique. La foi chrétienne (judéo-chrétienne) est basée sur une histoire du salut (*économie*), comme le montrent à l'envi les Pères de l'Eglise. Cette économie est le fil conducteur, la dynamique de l'Ancien Testament : typique est, de ce point de vue, l'absence des grands prophètes bibliques dans le *Coran*. Cette économie s'accomplit en Jésus-Christ, sans qu'il y ait après lui une autre révélation publique (*Dei Verbum*, n° 4).

De même, s'il est vrai que l'homme peut conclure à l'existence de « Dieu » par les seuls moyens de sa raison, on ne peut prétexter de cette « *théologie naturelle* » pour minimiser, voire évacuer la Révélation chrétienne. Dire que « Dieu » est partout le même, c'est imaginer une sorte de cuisine oecuménique confectionnant un identique menu de base, chaque cantine confessionnelle se contentant d'assaisonner différemment le plat commun au moyen de condiments variés. C'est imaginer un prêt-à-porter divin auquel il suffirait de faire quelques retouches après coup, le dogme trinitaire étant l'une d'elles, insignifiante, voire gênante. Il est une qualité du divin qui se perçoit dans la genèse de la foi, non dans un comparatisme superficiel.

Il est arrivé que certains transgressent la limite du permis, en donnant le même sens au mot « prophète » de part et d'autre, en acceptant de voir l'Islam comme une véritable « révélation », en faisant des religions non-chrétiennes les moyens d'un salut sous-traité par Jésus-Christ. L'Esprit-Saint pourrait-il se contredire en révélant une négation de la Trinité et de l'Incarnation ? « La Voie » dont parlent les *Actes* à maintes reprises ferait-elle place aux voies ? Certes, le chrétien manifeste beaucoup de grandeur d'âme en voulant voir tous les

hommes dans le Paradis, mais qu'il laisse à Dieu le soin de juger les consciences, sans dénaturer son Dessen. Il est essentiel de dire aux non-chrétiens que leur non-appartenance à l'Eglise ne les exclut pas pour autant de l'amour de Dieu (attitude qu'ils ne partagent pas forcément envers nous, notons-le), mais laissons faire Celui qui sonde les reins et les coeurs, et n'évacuons pas la croix de son Fils.

4. *Une dé-mission.* On n'a jamais autant prononcé le mot « mission », ou celui d'évangélisation, mais, pour les raisons qui viennent d'être dites, il arrive tout naturellement que cette attitude soit en baisse. Nous comprenons et admirons ceux et celles qui s'enfouissent obscurément sans jamais voir la moisson de leurs semences, mais, de grâce, qu'ils ne fassent pas la théorie de leur impuissance, qu'ils n'éri-gent pas leur situation en idéal.

Car il circule un tas d'arguments pour infirmer l'activité missionnaire, pourtant rappelée par Vatican II (*Ad Gentes*) et par le document synodal *Evangelii nuntiandi*. On commence d'abord par la caricaturer en « prosélytisme » tapageur et irrespectueux, repoussant d'une « présence » amicale chargée de toutes les vertus et avant tout désintéressée, « sans idée derrière la tête ». Certes, disait l'abbé Monchanin, « lorsque dans votre s'mpathie pour un pays il y a seulement une once de tactique, votre s'mpathie est profanée à la base ». Mais pourquoi supposer chez l'autre un bas calcul ? Certes encore, il y a plusieurs manières de concevoir le témoignage évangélique, plusieurs vocations possibles, mais même une vocation à la Foucauld n'est pas dispensée du désir d'évangéliser : de ce point de vue, que de contresens sur le propos du Frère Charles ! Le Père Voillaume le rappelle souvent à ses Petits Frères (1) : « Leur désir est aussi grand, aussi impatient, aussi ambitieux que celui des apôtres les plus actifs. S'ils n'étaient consumés de ce désir, leur amour ne serait ni vrai ni généreux, et leur amitié tout humaine se limiterait à des échanges dont Dieu serait exclu » (LF 1, 336). « N'ayez pas peur d'avoir des désirs apostoliques ; autrement, vous n'aimeriez pas » (ACM 52). « De quel droit voudriez-vous, sous prétexte de vie cachée, et peut-être par retrait volontaire, empêcher les âmes qui tâtonnent de se diriger vers votre lumière et de se réchauffer à l'amour de Jésus qui est en vous ? » (ACM 52-53). « Aimer les autres sans souffrir de les voir ignorants de Dieu et du Christ, aimer les autres sans penser que le but de notre vie est de les conduire à cet amour, n'est-ce pas aimer comme un incroyant ? Notre manière d'aimer doit tenir compte de l'existence de Jésus et de ce qu'il a voulu. Autrement, à quoi bon n'être que des amis comme ceux qui ne croient pas ? Un amour qui se voudrait gratuit dans le sens d'ex-clure toute référence au Christ cesserait d'être un amour conforme à

notre condition de chrétien » (LF 1, 257-258). Nazareth est une spiritualité louable (ACM 173-191), mais à condition de se situer après la Pentecôte. Auparavant, « la nouvelle Alliance n'était ni fondée ni proclamée. L'Eglise n'était pas encore établie. L'apostolat ne pouvait exister... Alors que nous sommes, nous, maintenant, les membres d'un Christ ressuscité manifesté au monde » (LF 1, 282-283). Sans que l'amitié soit trahie, « il y aura cependant dans l'histoire de chacune de nos amitiés un moment précis, une heure fixée par Dieu, où le témoignage rendu à la vérité du Fils de Dieu devra se manifester par la parole, si discrète soit-elle » (LF 1, 340). Il arrivera aussi « que les hommes auxquels une fraternité a été envoyée soient prêts à recevoir la prédication de la foi ou même la sollicitent. Une telle éventualité peut normalement se présenter, tôt ou tard » (LF 1, 341). On ne doit pas se méprendre sur une image souvent utilisée par le Frère Charles : celle de l'Eucharistie-reposoir, censée exercer d'elle-même une influence par irradiation (LF 1, 61) : l'ermite n'en a jamais déduit une sorte de paresse missionnaire.

En tout cas, il est clair que si le catholique justifie à outrance sa démission apostolique, le musulman, lui, ne partage aucun de ces scrupules, et on ne saurait le lui reprocher, même si nos méthodes ne peuvent être les mêmes. Autrement dit, l'attitude est toujours à sens unique : il nous arrive même de louer chez l'autre ce que nous nous reprochons à nous-mêmes. On dirait que le christianisme meurt par les défauts de ses qualités ; qu'il porte lui-même la capacité de se détruire quand l'affinement auquel il se livre le conduit à l'asthénie. Il est facile d'avoir tort à force d'avoir raison. A force de voir le Christ partout, on n'éprouve plus le goût de le voir dans sa Révélation. A force de chercher le dialogue, on en vient à nier toute différence. A force de parler de respect, on perd toute audace évangélique. A force de parler de liberté, on se borne à « accompagner » ou à « cheminer avec », sans jamais intervenir loyalement. A force de parler d'oecuménisme, on en vient à se rabattre sur le plus petit dénominateur commun, c'est-à-dire sur un schéma appauvri de sa propre fidélité, opération qui pénalise toujours les plus croyants. On passe de la conquête au témoignage, du témoignage à la présence : « A quand l'absence ? ».

5. *Une occultation du fondamental.* Les bonnes intentions étant sauves, les arguments invoqués cachent deux problèmes fondamentaux.

Il y a d'abord ce *relativisme* meurtrier pour lequel la religion est affaire d'expérience, non de vérité. A ce plan, tout se vaut, formule sceptique qui veut dire finalement que rien ne vaut. Dieu, s'il existe, n'évangélise jamais l'esprit : il n'est jamais lumière. Il se débrouille avec la conscience personnelle sans jamais la délivrer de ses filtres, de ses grilles, de ses systèmes de codage ; sans jamais intervenir dans l'histoire. Sur cette base philosophique inaperçue, se greffent les argumen-

(1) Je cite : *Lettres aux Fraternités*, tome I : LF I. Au coeur des masses, 2<sup>e</sup> édition et suivantes : ACM.

tations, qu'elles soient théologiques ou pastorales. Si Irénée et Pothin avaient ainsi raisonné en arrivant dans les Gaules, je ne serais pas prêtre de Jésus-Christ, mais un druide grim pant dans les chênes pour y couper du gui avec une faucille d'or. Parce qu'ils auraient respecté le choix national de mes ancêtres ; parce qu'ils auraient borné leur rôle à faire d'eux de « meilleurs païens » ; parce qu'ils les auraient péremptoirement rangés parmi les « chrétiens implicites » ; parce qu'ils auraient refusé de leur infliger une rupture culturelle ; parce qu'ils se seraient cantonnés dans la contemplation et dans le pointage des valeurs... Fort heureusement, ces Asiatiques en mission étrangère ont fait leur travail jusqu'à en mourir martyrs. Et la hache du Hongrois Martin n'a pas craint d'élaguer quelque peu les bosquets sacrés.

Surtout, il y a *erreur sur le rôle de l'Eglise*. On comprend que le petit nombre des chrétiens et plus encore des catholiques pose un lourd problème à la foi, on comprend que les théologiens veulent le résoudre. Encore faut-il que l'Eglise ne se prenne pas pour le Christ, qu'elle reste dans son rôle. Ce n'est pas elle qui manoeuvre le Jugement, et ce Jugement ne s'établit pas en fonction d'elle d'abord. Il y en a qui sont dehors et qui seront dedans, et vice-versa (cf. *Lumen Gentium*, n° 14). L'Eglise n'est donc pas le récipient de tous les sauvés, mais le *signe et sacrement* du salut (*ibid.*, n° 1). En cherchant à grandir, elle désire la croissance quantitative et qualitative du signe qu'elle est : elle n'a pas la folie de croire que ses limites sont identiques à celle du Royaume. C'est pourquoi elle oeuvre dans le souci, comme saint Paul, mais sans angoisse. Son angoisse viendrait d'un incommensurable orgueil ; sa paix vient d'une foncière humilité. Mais le chrétien, surtout l'homme, et plus encore le clerc, supporte mal ce statut de signe, qui ne lui confère pas la maîtrise de la situation. Il lui arrive alors de jouer du tout sur le rien : s'il ne peut tout contenir, il dira qu'il n'y a rien à emmagasiner. Il ne cherchera rien à rassembler explicitement, en arguant du fait que tout est déjà là implicitement. C'est là un ressentiment. un rire jaune. Au rebours de ce qu'on affirme, c'est la mission qui est une humilité, et la démission un orgueil dépité. Je fais mon travail, pas celui de Dieu. « Malheur à moi si je n'évangélise pas », parce que c'est la consigne de Jésus et que c'est moi que cela juge. Le reste, je le confie à l'espérance.

### Un problème vécu chez nous

Les relations entre christianisme et Islam se trouvent donc vécues en France par le fait de l'immigration. A vrai dire, même dans le cas de la mission à l'étranger, l'apôtre le plus inculturé importe là-bas un pollen idéologique qui provient de son pays, un pollen parfois stérilisant plutôt que fécondant, qui s'attache à ses jugements lors de congés, de

sessions, de lectures. En effet, tout ce qui vient d'être dit prend naissance en Europe, pas ailleurs.

On pourrait se livrer à des supputations sur *l'avenir religieux des jeunes musulmans vivant désormais en France* ; sur l'évolution que subiront les générations futures. Islam religieux, Islam de tradition, Islam d'opposition ou d'identité ? Indifférence, matérialisme, dégradation morale faute d'animation vraie (souhaitons que non, travaillons à l'éviter) ? Découverte de la foi chrétienne dans des groupes de jeunes, par voisinage, par mariage ? Je ne sais si des enquêtes ont été faites sur ce sujet (dans la discrétion qui s'impose). Mais il me semble que ces calculs sont sordides, surtout s'ils comptent sur une perte de mémoire, sur un affaissement, sur un processus. Vivons notre Evangile : nous verrons bien les rencontres que Dieu nous fera faire. Nous les vivrons humblement, sans une mauvaise apologétique.

L'aspect inverse me paraît plus important : *la foi chrétienne doit-elle craindre la foi musulmane, celle de l'Islam classique ?* Il ne semble pas que les musulmans se livrent à une quelconque entreprise missionnaire organisée. En revanche, ils portent très normalement leur témoignage s'ils sont fervents, avec des signes extérieurs de leur présence, qu'on n'a pas le droit de leur refuser. Cela se fait dans les quartiers quand il n'y a pas ségrégation ; dans les lieux de travail (la prière), dans les écoles, de jeune à jeune. Ma réponse sera la suivante : il y a en France la *liberté de conscience*, que Vatican II a précisée avec plus de minutie. Les groupes religieux ont le droit de vivre « *tant que les justes exigences de l'ordre public ne sont pas violées. Ils ont le droit de s'organiser en leur sein, mais aussi de manifester leur foi publiquement, de vive voix et par écrit* », à condition qu'ils s'abstiennent « *de toute forme d'agissements ayant un relent de coercition, de persuasion malhonnête ou peu loyale* ». Ils ne doivent pas non plus être « *empêchés de manifester librement l'efficacité singulière de leur doctrine pour organiser la société et vivifier toute l'activité humaine* » (*Dignitatis humanae*, n° 4). En disant cela, l'Eglise pense d'abord à elle, c'est sûr, mais elle pense aussi aux autres. Elle ne craint donc pas la libre vitalité des autres religions (2).

La seule crainte à avoir, c'est celle d'un christianisme en décomposition : c'est *cette force de l'Islam* (ou d'autres confessions) *qui résulte de la faiblesse de la foi catholique* (et pas seulement chrétienne). Je prends quelques exemples.

1. Nous voyons arriver sur le marché des jeunes, d'ailleurs fort sympathiques, mais dont la *culture* — profane et religieuse — dénote parfois un niveau consternant de nullité. Il ne me revient pas de juger

(2) A cet égard, est-il inconvenant de relever que, trop souvent encore, dans certains pays musulmans, l'existence même de communautés chrétiennes est plus ou moins ouvertement mise ou remise en cause ? (N.d.I.R.).

de la catéchèse, encore que j'aie mon opinion à ce sujet ; mais les meilleurs des jeunes qui parviennent dans des groupes apostoliques, voire dans les séminaires, sont souvent aussi ignares qu'assoiffés de Dieu, vraies éponges absorbant instantanément la moindre goutte d'eau, à condition de tout leur expliquer sans exception. On imagine très bien que tel d'entre eux, démuné de toute formation vraie, offre sa générosité au premier venu qui lui parle de Dieu d'une façon cohérente.

2. En réaction contre une formation qu'ils jugent trop étriquée, des chrétiens d'une autre tranche d'âge ont allègrement balancé par-dessus bord tout ce qui ressemblait à une *observance* religieuse, à un cadre, à une régularité. C'est leur problème. Mais une génération plus jeune, désarmée par le laisser-aller, retrouve pédagogiquement le besoin d'une règle de vie, d'une ascèse (pour se sécuriser, disent certains quadra- ou quinquagénaires, agacés du re-départ de la vie monastique ou de la floraison de groupes spirituels structurés). Si certains intellectuels ou esthètes ont donné dans le soufisme, pour la liberté de manoeuvre que donne la « mystique », on imagine bien, à l'inverse, des Français en quête d'une ossature, pour lesquels les cinq prières quotidiennes de l'Islam représentent une discipline de vie, sans parler d'autres pratiques bienfaites. Ici, le balancier repart vite en sens inverse, et les railleries sur la mode « rétro » ne servent pas à grand'chose.

3. Ces derniers temps, il a été de bon ton de prêcher *la christologie d'en-bas*, qui procède à partir de l'homme Jésus, de son contexte socio-politique, de son rôle humain (homme libre, libérateur, gourou...). Cette approche n'est pas sans mérite, à condition qu'elle se conjugue avec une autre, sinon cet en-bas ne vole pas très haut. On se trouve alors devant un Jésus fonctionnant comme une impasse, comme un cul-de-sac : donc comme une idole, au sens religieux et au sens affectif du mot. Devant une telle pauvreté, on imagine encore bien qu'un Français, prodigieusement déçu par ce sécularisme, se tourne vers l'Islam pour trouver enfin Dieu, la prière, l'adoration, la transcendance. La chose n'est nullement illusoire. Le jésuisme est décevant, qu'il soit pieux ou politique.

4. On l'a souvent remarqué, jusqu'à l'injustice parfois : le chrétien moyen ne se passionne guère pour la *Trinité*, et, s'il ne *crie* plus au rébus, à la stupidité mathématique, comme le jeune Foucauld, il constate avec Kant que cette curiosité ne sert pas à grand'chose dans la vie courante, avant tout morale. Heureusement, l'Orthodoxie rappelle à ceux qui la fréquentent et la personne fontale du Père, et le rôle de l'Esprit ; bien des spirituels catholiques aussi. Mais, pour la masse déiste, dont le Dieu est celui de Rousseau, les « personnes » divines ne sont guère que des façons de parler ou d'agir, que des « modes ». Dès lors, quand un chrétien est « modaliste », il ne ressent plus du tout l'Islam comme une étrangeté ; il éprouve plutôt davantage de sympa-

thie pour une religion qui ne complique pas inutilement les choses, qui ne va pas faire des incursions dans la vie intime de Dieu, qui semble même plus strictement monothéiste. D'autant qu'elle n'interdit pas d'éprouver du sentiment pour Jésus et pour Marie. Que veut-on de mieux ?

5. Le *pedigree* de bien des peuplades européennes (Wisigoths, Lombards...) décèle que nos ancêtres ont été *ariens*, donc négateurs de la divinité de Jésus, jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle parfois. Deux papes ont même été martyrisés par des rois ariens qui se voulaient chrétiens à leur manière. Cette hérésie mortelle n'a jamais totalement disparu, même si elle prend des précautions pour s'exprimer de nos jours, réédition du même livre sous jaquette neuve. Car bien des « recherches » consistent à revenir à des erreurs du IV<sup>e</sup> siècle. Il est une variante qu'on appelle le *nestorianisme* : pour cette opinion, l'Incarnation met bien deux natures en jeu, mais il ne s'agit que d'un collage, pas plus. Curieusement, c'est de moines nestoriens que Mohammed tient son information sur le christianisme ; c'est à leur contact qu'il refuse d'appeler Marie *Theotokos*, mère de Dieu. S'il en est ainsi, qu'est-ce qui empêche un chrétien de ce type de trouver son bien dans le Coran ?

6. L'Eglise catholique a vécu à *Vatican II* un grand moment spirituel d'importance mondiale, dont elle n'a pas encore perçu tous les éclairages ni appliqué tous les dynamismes : le dernier Synode romain s'en est fait l'écho. Les problèmes de réforme l'ont emporté sur ceux d'approfondissement. L'ecclésiologie a accaparé le devant de la scène, laissant dans l'ombre la christologie et plus encore la Révélation elle-même. L'image du Peuple de Dieu — paradoxalement assénée à grand renfort de cantiques pompeux au moment où les assemblées devenaient minuscules — a fait oublier l'aspect majeur qu'est la communion, comme cela s'est dit au même Synode. Les problèmes de pouvoirs ont dominé la discussion, opposant évêques et Pape, prêtres et laïcs, hommes et femmes : d'où d'interminables criaileries. Les interventions épiscopales ont abondé dans le domaine socio-politique, donnant l'impression que l'Eglise oubliait de balayer d'abord devant sa porte. On comprend que certains Français, las de ces pauvretés, aillent chercher ailleurs le moyen de faire l'expérience de Dieu ; jusqu'ici, la séduction est venue de l'extrême-orient : elle pourrait aussi bien venir de l'Islam, pourquoi pas ?

7. J'insiste en terminant sur un point capital. Pour Paul (*Romains* 9-11 ; *Galates* 3, 28), l'Eglise est *la réconciliation du Juif et du Païen* : le chapitre 2 des *Ephésiens* est le sommet de cet enseignement, si cher au regretté Gaston Fessard. Il s'agit bien sûr d'une dialectique théologique qui n'a rien à voir avec les puissances politiques en conflit au Moyen-Orient. Or, l'Eglise a bien du mal à assurer cette fonction, dans l'exercice de laquelle elle trouve pourtant son identité. De nos jours, en France, la « théologie » est profondément « anti -juive » — il ne s'agit pas de l'antisémitisme racial — tradition qu'elle emprunte au rationa-

lisme européen depuis trois siècles. Que le renouveau biblique ne fasse pas illusion, qu'il ne donne pas le change : l'élection est rejetée comme un « chouchoutage » divin et comme une entorse à l'universel ; elle est critiquée comme une mise à part, interdisant à l'élu de se dissoudre. Par ailleurs, l'Ancien Testament est vu comme la source de tous les repoussoirs de l'heure actuelle : le sacré, le sacrifice, le sacerdoce, le rite, la loi, le ghetto, la synagogue. Seuls les partisans de la théologie politique sont heureux de lui emprunter les violences de l'Exode ou du genre apocalyptique, l'aubaine des militants et de ceux qui les ravitaillent. Ajoutons à cela une polémique venue de certains intellectuels néo-païens, acharnés à vilipender le judéo-christianisme pour son dogme et pour sa morale. Mais justement, quand une attitude est anti-juive, elle ne peut que se déporter vers le paganisme (les *goyim*, au sens biblique). L'Eglise n'évitera la séduction de l'Islam et d'autres religions que si elle retrouve ses racines : la souche de l'olivier judaïque sur laquelle la greffe païenne est entée. Elle a beaucoup à apprendre aujourd'hui de penseurs juifs, dont le P.H.-U. von Balthasar dit qu'ils représentent une réflexion originale.

**P**OUR toutes ces raisons, au terme d'un article qui a commencé par la conversion des autres, je plaiderai pour la *conversion des catholiques*. Non pas un réflexe défensif, une tactique à base de peur, une réaction en fonction d'autrui : mais *l'accueil à pleine vie de la totalité de la Révélation dans sa spécificité, et cela sans la moindre honte*. Fort heureusement, des jeunes retrouvent, dans l'enthousiasme comme dans l'humilité, la nécessité d'une proposition directe de la foi, ce que le Pape nommait, en Belgique, la « seconde évangélisation ». Entre le triomphalisme et la dépression nerveuse, il y a la fierté chrétienne, celle qui ne falsifie pas le message, ne rase pas les murs et s'oppose à l'évangéliste honteux, en proie au démon muet (2 *Corinthiens* 4, 1). Une phrase de Paul (*Romains* 1, 16) peut servir de mot d'ordre : « Je ne rougis pas de l'Evangile ».

André MANARANCHE, s.j.

André Manaranche, né en 1927, prêtre en 1951, entré dans la Compagnie de Jésus en 1961. Théologien, enseignant et écrivain. On trouvera dans son dernier ouvrage, *Le monothéisme chrétien* (Cerf, 1985), de plus amples développements sur le sujet traité ici.

Émile POULAT

## Vouloir vivre ensemble

### Rappels historiques

**L'AUTRE** est ambigu : ami ou ennemi ? A la façon du « sacré » selon Rudolf Otto : *fascinans et tremendum*. Il m'attire et il m'inquiète : comment me comporter avec lui ? Le latin a gardé le souvenir de cette ambivalence originelle et constitutive : *hospes, hostis*, l'hospitalité et l'hostilité ont même racine. Peut-être même faudrait-il creuser plus profond encore : « *Je est un autre* », selon le mot de Rimbaud. C'est moi-même qui suis à moi-même un être incertain : ami ou ennemi ? Comme l'ivraie et le bon grain, amour de soi et haine de soi vont souvent de pair, inséparablement.

L'amour d'autrui est ainsi un indicateur involontaire et indiscret d'un état intérieur qui ne s'avoue pas toujours. La réconciliation est toujours globale. C'est ce qui en fait la difficulté : en paix avec moi-même, je le serai plus aisément avec le monde qui m'entoure, mais il ne suffit pas d'y parvenir pour que s'opère le miracle. La réconciliation ne peut être le fait d'un seul : elle suppose qu'on est au moins deux au même moment. Et c'est ce qui, sans cesse, relance la discorde : nos dispositions sont rarement à l'unisson. On dirait la quadrature du cercle : ce n'est que l'histoire de l'humanité pérégrinante.

L'homme naît précaire et dangereux, d'autant plus dangereux qu'il se sent menacé, d'autant plus menaçant qu'il apprend à manipuler ce danger. Il naît dans une société qui s'est structurée sur cette double expérience et qui vise, en tout ordre, à s'assurer la supériorité des moyens pour disposer du maximum de garanties. Des sciences en sont nées : polémologie, machéologie, théorie des conflits et de la négociation. Tandis que la théologie morale s'interrogeait sur « la juste guerre », les politologues, relayant la philosophie éclairée du droit naturel, prenaient en compte le problème de la force dans une société d'Etats. Mais l'Etat, c'est le prince et son fait. Sa prééminence et sa puissance laissent entier le problème de la *société civile*, c'est-à-dire vous, moi, nous tous, appelés à vivre ensemble.

A chacun son rôle, mais dans une situation où tout s'intrique étroitement. Le meilleur prince du monde ne peut obliger à vivre en paix des voisins qui ne songent qu'à s'étriper. La société la plus pacifique ne peut échapper aux ambitions d'un prince pris dans une logique militaire. Et un historien ne peut qu'être frappé par l'extraordinaire relativité, selon les temps, les pays et les circonstances, des solutions tentées à ce problème général. Un problème sans cesse renaissant sous les figures les plus inattendues quand on le croyait résolu.

Impossible de tenter un inventaire de ces figures : il faudra se contenter de quelques exemples. L'étranger n'est pas nécessairement l'ennemi : il peut être l'allié. L'ennemi n'est pas nécessairement l'étranger : il peut être le voisin. Ainsi se dessine un espace, entre la guerre étrangère et la guerre civile, occupé par celui qu'on appelait jadis un *aubain*, l'homme venu d'ailleurs et établi dans un pays qui n'est pas le sien, où il est admis sous certaines conditions, sans que lui soient reconnus tous les droits dont jouissent les autochtones.

Notre vocabulaire moderne est riche et bien typé. On pourrait ouvrir un concours de mots. Faisant appel à sa culture grecque, Maurras a lancé *mètèque*, qui a pris valeur générale et péjorative, et dont la vogue a été grande autour de lui. Catégorie bien définie, nous avons le *nomade*, qui est aussi le *gitan*, le *bohémien* ou le *romanichel*. Le Juif et l'Allemand ont longtemps excité la créativité. Pour l'homme de la ville, le paysan, jusqu'à sa mort récente, n'était qu'un demi-citoyen. Paris a toujours eu ses « classes dangereuses ». Un léger déplacement suffit pour que *bourgeois* ou *communiste* se mettent à fonctionner pareillement. Quand on n'a pas d'étranger à sa porte, on secrète aussitôt la différence qui le produit. Des différences qui s'enfoncent souvent dans la nuit des siècles : le Juif continue le Juif tandis que l'Arabe prend la place du Sarrasin, du Barbaresque. Et, comme la faute devient péché, des différences qui tournent à la déviance par rapport à la normalité du groupe...

La contradiction est flagrante avec les idéaux que professent nos sociétés contemporaines. Une puissante distorsion les habite et les travaille. Elles forment aujourd'hui une communauté mondiale des nations unies, dont la charte s'est enrichie d'une *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948). « *Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde* », cette Déclaration énonce ainsi son article premier : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience, et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité* ».

Aucune transcendance ne pointe à l'horizon : elle n'est qu'une clé possible du texte. Dieu n'est nulle part nommé. Aucune instance religieuse n'a été associée à cette rédaction, ni invitée à ratifier ce docu-

ment qui est demeuré l'affaire des Etats membres. Nous sommes en présence d'une volonté politique dont le destin est lui-même contradictoire. D'une part, cette activité juridique s'est prolongée soit dans des pactes internationaux (droits civils et politiques ; droits économiques, sociaux et culturels), soit dans des conventions régionales (Europe, Amérique, Asie du Sud-Est, Etats arabes, Pays africains). D'autre part, à l'échelon le plus élevé lui-même, les Etats membres ont toujours tenu à réserver leurs droits souverains et veillé à se ménager les issues nécessaires. Ecart de la théorie à la pratique, nul ne s'en étonnera, mais d'abord faille au sein même de la théorie. Le Paradis n'est pas pour demain.

Au terme de cette brève évocation, nous discernons une situation que les Eglises ne contrôlent pas (ou plus), où leur influence est perceptible, où leur action est possible. Faisant retour sur la tradition catholique, qu'y trouvons-nous qui puisse éclairer ce problème de l'aubain moderne, l'étranger immigré ?

**LA** TRADITION catholique a toujours mené de front deux affirmations inséparables et complémentaires, enracinées dans la doctrine des deux Adam, même si, dans la pratique, la manière de les concilier a beaucoup varié jusqu'à paraître l'oublier. D'une part, on devient *fils* de Dieu et on entre dans l'Eglise par le baptême en Jésus-Christ, nouvel Adam ; mais d'autre part, avant même cette incorporation, tous les hommes sont frères, fils du premier homme, Adam, leur père commun. Loin que l'Evangile abolisse la Genèse, le Nouveau Testament accomplit l'Ancien.

L'irruption sur la scène scientifique de la paléontologie et de la préhistoire au siècle dernier a produit sur la cosmogonie mosaïque l'effet d'un ouragan dévastateur. Monogénisme, polygénisme : fallait-il croire la science ou la Bible ? L'apologétique et ses casuistes ont lutté pied à pied, à armes inégales. Mais il y a eu des théologiens pour rappeler que, scientifique ou dogmatique, cette question avait des enjeux concrets. Dans son célèbre *Cours d'instruction religieuse* (éd. 1912), Mgr Cauly observe que, importante, « *elle est aussi du point de vue philanthropique et social ; car, si les hommes n'ont point d'ascendant commun, c'en est fait de la fraternité humaine ; l'égalité n'est plus qu'un vain mot si l'origine cesse d'être commune, et la liberté devra disparaître dans le triomphe de l'espèce plus forte et mieux douée* » (p. 302).

Dans ce contexte, la consécration du genre humain au Sacré-Cœur par Léon XIII prend une résonance particulière : c'est d'un autre ordre que de s'adresser, comme il l'avait fait, par-delà les catholiques, aux honnêtes gens, aux hommes de bonne volonté. En un temps où les bâtisseurs d'empires invoquent le droit de l'homme blanc à dominer les races inférieures, les catéchismes mobilisent l'écriture sainte pour

fonder l'unité humaine : universelle paternité d'Adam, universelle déchéance de l'humanité, universelle rédemption du Christ (1).

L'histoire, pourtant, a suivi ses chemins propres. L'Eglise est catholique et universelle, mais en un sens déterminé : une frontière visible sépare baptisés et infidèles. De là ce grand débat jamais clos autour de l'axiome augustinien *Extra Ecclesiam nulla salus* — « Hors de l'Eglise pas de salut » —, avec ses interprétations successives de plus en plus compréhensives, la distinction entre le corps et l'âme de l'Eglise, les interrogations sur l'étendue de la volonté salvifique de Dieu et sur l'état moral des infidèles, l'exploration des voies de salut offertes à ceux qui n'appartiennent pas à l'unité de l'Eglise...

On le soupçonne, cette déhiscence a pesé lourd sur la représentation que les chrétiens se sont faite des infidèles et sur leur comportement à leur égard, en un temps où, aux yeux de tous, le salut était la grande affaire. Les peuples sans la foi ont joué ici le rôle que tiennent en ethnologie les peuples sans écriture, deux façons d'être des non-civilisés. « *Promenez vos regards sur le globe : partout où brille le flambeau du christianisme, lumière; partout où il ne brille pas, ténèbres ; partout où il ne brille plus, barbarie... L'intelligence humaine, c'est l'intelligence chrétienne* », écrit Mgr Gaume en 1849 dans son *Catéchisme de persévérance* (t. VI, p. 495). On le pensera longtemps, et ce sentiment de supériorité vaut sur deux fronts, à l'encontre des modernes autant que des primitifs.

Le premier effet est d'en rester à une vue très rudimentaire des « fausses religions ». Au-delà de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler les « religions du livre » — judaïsme, christianisme, islam —, règnent le paganisme, la superstition, l'idolâtrie. « *Les Indiens, les Japonais, Chinois et Birmans adorent des bonshommes de pierre et de bois, les Hottentots, les Cafres adorent des animaux* », peut-on lire en 1906 dans le *Manuel complet du catéchiste et du jeune apôtre* de l'abbé Sifflet (p. 381-382), qui passait alors pour sympathique au modernisme.

En présence d'indigènes, il est arrivé que des missionnaires et des explorateurs se demandent s'ils avaient à faire à un homme ou à un animal : problème de naturaliste, avec ses caractéristiques d'identification. Mais reconnue l'humanité, aucun missionnaire n'aurait pu songer à lui dénier sa qualité : elle était la raison de sa venue et à l'origine de sa vocation. On ne baptise pas un singe. Bien entendu, le rapport humain qui s'établissait sur la base de cette construction religieuse de la réalité sociale était susceptible des modalités les plus diverses : à commencer par la légitimation de l'esclavage. Mais ce qu'elle interdisait

(1) Régis Ladous, « Païens, missionnaires et nouveaux chrétiens dans les catéchismes français (1850-1950) », *Ricerche di storia sociale e religiosa* (Rome), n° 27, janvier juin 1985, p. 75-98. Je lui dois les textes ici cités de Cauly, Gaume et Sifflet.

la plupart, c'est l'intelligence de l'étrangeté de la découverte (2). Pourquoi s'en étonner ? L'autre, en soi, n'a pas plus d'importance que la personne du missionnaire : l'essentiel est ailleurs, ce dernier en est la preuve vivante.

L'ajustement sera long et difficile. Il faut d'abord qu'il apparaisse nécessaire. Surtout, il est de nature complexe, opérant sur deux plans distincts sinon antagonistes. Dans la mesure où l'ethnologie est un fruit des Lumières, elle est née sécularisée, émancipée de la vision chrétienne, vouée à la combattre et à la critiquer : désormais, l'essentiel c'est l'homme. Mais elle est aussi un produit européen et c'est son péché originel : cette anthropologie n'échappera jamais totalement à son ethnocentrisme natif. La situation du missionnaire y perdra sa netteté première : il devient l'homme de deux essentiels qui ne sont pas de même ordre, il est européen, et il en porte tout le poids. Il est l'homme d'un continent qui a conquis le monde et le possède ; il est le citoyen d'un pays qui en a pris sa part parmi des populations assujetties ; il est un représentant de la religion et de la civilisation voisinant avec ceux qui représentent la civilisation sans la religion. La frontière réelle ne passe plus entre chrétiens et païens, mais entre citoyens et sujets, métropolitains et colonisés. Elle résistera à la décolonisation.

**NOUS** sommes ainsi renvoyés à l'Europe et à sa longue histoire. Ce n'est pas un hasard si, pendant si longtemps, sa représentation religieuse du monde a été dominée par les trois « religions à Livre ». La connaissance théorique qu'on en pouvait avoir n'importait guère : elles composaient l'environnement social, elles étaient là. L'Europe était chrétienne, jusqu'à Constantinople, avec l'islam en force à ses frontières méditerranéennes et ses communautés juives en son sein. Tout est religieux, mais rien n'est doctrinaire. On s'arrange plus ou moins bien avec les Juifs. Avec les musulmans, on guerroye, on commerce, on dispute, on négocie, on traite. Les luttes n'empêchent pas les échanges, en attendant le temps des alliances avec le Turc.

La *chrétienté* est elle-même divisée. Son unité religieuse s'est brisée sur le « schisme d'Orient ». Son unité politique ne sera jamais qu'un rêve dont Charlemagne a symbolisé le point culminant. Le royaume de France, fille aînée de l'Eglise, fait une opposition irréductible aux prétentions de l'Empereur. Le royaume d'Angleterre ne reconnaît que le Pape. Les *nations* sont en route.

Nation se disait d'une langue dans l'espace chrétien : elle était partout où se trouvait un groupe pour la parler, voisinant avec d'autres

(2) C'est aller bien vite, oublier Sahagun, Lafitau, Schmidt et tant d'autres. L'oeuvre scientifique des missionnaires attend toujours une étude d'ensemble et une évaluation comparée.

nations : ainsi à l'Université de Paris. Ce régime personnel va prendre forme territoriale : l'Europe se découpe en nations dont les confins seront longtemps une zone mouvante et plus encore perméable. Mais la logique interne, c'est bien la frontière, ligne et barrière, que favorisent les progrès de la cartographie, les opérations de bornage, la montée des nationalismes, la centralisation administrative, un contrôle économique et politique accru sans limite, le souci de la défense nationale et de la défense du territoire. L'Europe était une mosaïque de peuples et de langues : elle ne se fera jamais à ce quadrillage contraignant, créateur de minorités insatisfaites. Minorité ou une manière de se sentir étranger dans son pays légal.

A mesure que l'Europe se hérissé de frontières, se durcit la notion d'étranger et se diversifie la réalité de l'étranger. En logique formelle, il y a les nationaux et les autres, deux catégories mutuellement exclusives. Dans les faits, il y a un centre — la France, les Français — et un champ radial, une multiplicité de points plus ou moins distants dont chacun entretient avec le centre une relation concrète, unique, évolutive, inséparable d'une histoire complexe et de circonstances localisées.

L'Ancien Régime repose sur un monde de sentiments et d'idées auquel nous avons fini par devenir radicalement étrangers. C'est un univers chrétien par toutes ses références, antérieur à la métamorphose laïque qui s'est emparée de notre société mais demeuré longtemps visible dans le mouvement social catholique tel qu'il est développé en Europe après 1850. Il ignore citoyenneté et nationalité. On y est, par effet de naissance ou « lettre de naturalité », sujet du prince dans la religion du pays : *cujus regio ejus religio*. En France, le Royaume est catholique, et donc tous les « régnicoles », hormis la parenthèse de l'Edit de Nantes (1598-1685).

Ainsi en est-il depuis 1394, où Charles VI expulsa les Juifs du Royaume. La mesure ne fut jamais rapportée. Certes, à la Révolution française, on en comptait une quarantaine de mille, dans des situations fort diverses : expulsés de la Péninsule ibérique et réfugiés à Bordeaux ou Bayonne, habitants de provinces acquises ultérieurement (Alsace, Lorraine, Guyenne), accueillis dans les Etats du Pape (Avignon et Comtat), établis par privilège, tolérance ou titre d'étranger. Ceux de Bordeaux et de Bayonne réussirent même à se constituer en « nations », toutes deux reconnues régnicoles. L'antijudaïsme, vieille tradition, colore les relations mais on est encore loin de l'anti-sémitisme. La papauté paie d'exemple, même si elle prend des mesures restrictives ou discriminatoires.

Dans une société où chaque corps avait sa marque propre et publique, où il s'agissait pour tous de pousser ou de défendre son avantage, on ne s'en étonnera pas trop. Tout notre ancien droit pourrait être lu comme un effort séculaire pour contenir cette pression antagoniste, régler un développement à l'étroit dans les cadres rigides

qui l'enserrent, et aménager ces cadres sans les briser jusqu'au jour où ils éclateront : ainsi notre économie, écartelée entre la loi du marché et la réglementation de l'Etat. Pour autant, le Roi ne dédaignait pas les concours extérieurs : mercenaires pour ses armées, artistes pour sa Cour, bourgeois pour les affaires. Le service du Roi et du Royaume justifie ce que facilitent la mobilité des élites et les habitudes du commerce. La population ne semble guère concernée.

Tandis que l'Europe des Princes s'empêtre dans ses rivalités, les Lumières commencent à rêver d'un nouvel universalisme qui ne se fonde plus sur la religion, mais sur la raison, qui n'en appelle plus à la divinité mais à l'humanité. Elles inspirent la Déclaration d'indépendance des colonies anglaises d'Amérique du Nord (1776), mais leur première expression officielle et juridique est bien, sans conteste, la Déclaration des Droits de l'homme (1789). L'invocation de principe à l'Etre suprême ne peut en masquer la radicale nouveauté : il s'agit de refonder la société sur la base d'un consensus démocratique qui se suffit à lui-même. La communauté nationale est une agrégation de volontés individuelles, offerte en exemple au monde.

L'histoire a mal suivi. La dynamique de la Révolution a entraîné celle-ci dans une radicalisation rapide : aux espoirs de paix perpétuelle s'est substitué le mot d'ordre « fraternité des peuples, guerre à l'oppression et à la tyrannie ». Ainsi est né un nouveau « schisme d'Occident » : les deux France, comme on a dit, mais aussi, plus largement, les deux Europe, qui en sont venues à prendre une configuration géographique.

**DEUX ?** C'est un artifice ou une illusion, je l'ai souvent expliqué (3). La Restauration signe l'échec d'un projet révolutionnaire et l'avènement d'une société révolutionnée. Le libéralisme supplante l'absolutisme, mais induit le socialisme sans avoir réduit le catholicisme. Nous sommes désormais dans une société de classes, ordonnée à la production de biens matériels, affranchie des obstacles qui entravaient son progrès, confiante dans l'universalisme de sa rationalité économique. En fait, elle va devoir compter non seulement avec la critique socialiste, mais aussi avec une critique catholique qui récuse le libéralisme comme attentatoire à la loi divine et à l'ordre naturel, et qui refusera de voir dans le socialisme une issue à la situation présente.

Pour chaque problème, on se trouve ainsi devant trois grands types de solution. Mais ces solutions ne préexistent pas aux problèmes qui les appellent, et les réponses de principe théoriquement possibles s'avèreront toujours trop courtes, sinon même dérisoires. Pour les tirer de sa

(3) En particulier dans *Eglise contre Bourgeoisie et*, sur l'exemple italien, dans *Catholicisme, Démocratie et Socialisme* (Paris, Casterman, 1977).

doctrine, l'Eglise catholique aura fort à faire, en particulier parce qu'elle devra prendre acte d'une donnée nouvelle et en mesurer l'incidence sur sa réflexion : elle ne parle plus *dans* une société chrétienne, mais *dans* une société plurielle, où les systèmes de conviction se heurtent entre eux et donc au sien.

L'Eglise estima d'abord que les conditions du problème n'affectaient pas sa manière de le traiter. Une commode distinction entre la thèse et l'hypothèse (4), longtemps jugée suffisante, ne fit que repousser la difficulté. On continuait à se demander comment se comporter en société, sans sacrifier les droits immuables de la vérité, à l'égard de «*ceux qui ne font pas partie de la religion catholique* », ainsi que s'exprimait en 1787 l'Edit royal de Versailles. Il fallait apprendre à penser autrement : comment se comporter, pour être fidèle à la foi catholique, dans une société où la religion a perdu ou est en voie de perdre son privilège public ? Dans une société de *personnes* dont l'Eglise professe la valeur inaliénable mais qui, pour une grande part, lui sont plus ou moins étrangères ?

Ainsi, ce ne sont plus seulement des problèmes anciens qui prennent des formes inédites ; c'est la problématique traditionnelle qui se trouve renouvelée de l'intérieur parce qu'ont changé les fondements institutionnels de la société. Deux facteurs ont contribué à retarder cette clarification : le raidissement de ceux qui tenaient pour la résistance, la «*concentration*», le «*bloc catholique*»; les glissements de ceux qui poussaient à l'ouverture, au réalisme, à l'adaptation, favorisés par une vieille accoutumance des catholiques français à l'air du temps (5). Le problème de l'identité catholique renvoie à celui, plus profond, du «*sens catholique*» quand s'est dissous son environnement traditionnel. Quelques exemples peuvent illustrer ces remarques.

1. Au fronton des monuments publics, la France a inscrit sa devise républicaine, «*Liberté, égalité, fraternité* ». Cette uniformité dissimule un décisif conflit de valeurs. Ce n'est, en effet, qu'une devise, un symbole, sans portée constitutionnelle, à la différence des deux Déclarations de 1789 et de 1793. Or la première avait proclamé quatre droits : «*la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression* ». La seconde les modifiera ainsi : «*l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété* ». Non seulement la fraternité n'y figure pas, mais elle est habituellement effacée de l'en-tête des papiers officiels, où la devise est réduite à ses deux premiers termes. Par la suite, les signes de répu-

gnance et de résistance ne manquent pas dans les milieux laïques et républicains, où elle prend cette forme, entre autres : «*Liberté, égalité, solidarité* ».

On comprend les scrupules de juristes : comment donner forme légale à la fraternité ? En fait, on le constate, d'autres motivations ont joué. Et si, cas unique, la constitution de 1848 s'est donné «*pour principe la Liberté, l'Egalité, la Fraternité* », c'est que, par le suffrage universel, la France rurale a envoyé à l'Assemblée nationale une majorité catholique et même une forte représentation ecclésiastique. Dans cette devise, trois sensibilités se sont ainsi reconnues et exprimées sélectivement : la liberté aux libéraux, l'égalité aux socialistes, la fraternité aux catholiques, même si la réalité est beaucoup plus subtile.

2. A suivre les implications de ces attitudes, on verrait comment le catholicisme a élaboré la notion de *peuple* et les usages qu'il en a faits sur plusieurs plans, mais d'abord dans son action sociale et politique. Le peuple est une totalité organique — «*interclassiste* » —, qui s'oppose à la fois à l'anarchie de l'individualisme et à la lutte des classes. C'est aussi une réalité ambiguë par rapport à l'étranger du dehors — les autres peuples — ou du dedans.

Peuple évoque *nation*. Nation évoque éclatement de la chrétienté. L'Eglise catholique n'aura pas moins de réserves devant le phénomène des nations que devant le phénomène des classes. L'un et l'autre se développent à l'encontre de son idéal de communauté humaine unie dans une même foi et exacerbent les divisions. Elle blâme également les nationalismes et l'internationalisme qui leur fait pièce. Elle leur oppose le couple universalisme-patriotisme, fondé sur l'universalité dont elle est le paradigme et sur la patrie que possède tout homme.

Ce nationalisme prendra des formes contradictoires et le mot lui-même ne va pas sans confusions ni malentendus. Il a servi à l'exaltation et à l'expansion d'ambitieux Etats-nations comme aux aspirations à l'indépendance de nationalités assujetties. Il a été, en France, utilisé par Maurras pour signifier, au-delà de l'amour de la patrie, une doctrine politique critique de la démocratie et couronnée par la monarchie : un «*nationalisme intégral* », rejetant ses corps étrangers (juifs et francs-maçons en premier lieu). Il a été lié à l'aventure des régimes totalitaires et de leur racisme.

Fût-ce dans le cas de peuples catholiques (Irlande, Pologne, etc.), et non sans les décevoir, Rome a toujours prêché à la fois l'acceptation par ceux-ci des pouvoirs en place et la reconnaissance par ces derniers de leurs droits fondamentaux. Cette attitude s'inspire de principes plus généraux : relativité du cadre institutionnel et du régime politique ; primauté de la personne, de la famille, du peuple ; respect de l'autorité

(4) On condamne les principes de la société moderne, on entre dans le jeu pour défendre les intérêts catholiques.

(5) Il faudrait développer longuement. Dès le début du **XVIII<sup>e</sup>** siècle, le catéchisme commence à être «*envahi d'un esprit bourgeois... L'idée directrice n'est plus la Bonne nouvelle de ce que Dieu a fait et continue de faire pour notre salut, mais ce que l'homme doit faire pour être sauvé*» (Roland Mousnier, *Les Institutions de la France sous la Monarchie absolue*, Paris, P.U.F., 1974, tome 1, p. 279).

légitime et de l'ordre public dont elle est le garant (6). Elle fonde la cohabitation de communautés différentes au sein d'ensembles plus vastes, sans pouvoir résoudre à leur place ou en leur nom les problèmes concrets que pose ce voisinage.

3. Le nationalisme engendre la guerre comme la nuée porte l'orage, pourrait-on dire à la manière de Marx. La sacralisation de la nation a pour effet la nationalisation du sacré, toute l'histoire de l'Europe en témoigne depuis bientôt deux siècles. L'unité catholique y a résisté, mais la première guerre mondiale a vu s'exacerber les nationalismes catholiques, chacun mobilisant Dieu contre l'ennemi et soupçonnant le pape de le favoriser. Un florilège serait ici éloquent et accablant.

Pourtant, dans ces causes douteuses, ce qui était au coeur, c'était la patrie que l'Eglise tenait pour sacrée. On pouvait mourir par nationalisme, mais on mourait pour la patrie. Une assimilation fut alors facilement faite de ces tués à des martyrs. Le cardinal Mercier, archevêque de Malines, dut prendre position dans sa Lettre pastorale de Noël 1914: « *Je n'hésite pas à répondre qu'il ne fait aucun doute que le Christ couronne la valeur militaire et que la mon chrétienement acceptée assure au soldat le salut de son âme... Nous sommes en droit d'espérer pour eux la couronne immortelle qui ceint le front de ses élus. Car la vertu d'un acte d'amour parfait est telle que, d'elle-même, elle efface une vie entière de péché. D'un pécheur, elle fait instantanément un saint* ». Trois mois plus tard, le cardinal Billot, théologien rigoureux et réputé, réagissait avec force : « *Dire que le seul fait de mourir volontairement pour la juste cause de la patrie suffit pour assurer le salut, signifie que l'on substitue la Patrie à Dieu, (...) que l'on oublie ce qu'est Dieu, ce qu'est le péché, ce qu'est le pardon divin...* »

Ernst Kantorowicz a montré que la position du cardinal Mercier n'a rien pour surprendre un médiéviste (7). L'archevêque représente-t-il donc l'histoire face à la théologie ? Bien plutôt manifeste-t-il la bipolarité d'une tradition doctrinale dont nous n'avons pas fini de rester tributaires. Le sacré se fixe aujourd'hui avec insistance sur la personne humaine et ses droits : tout ce qui vient d'être dit pourrait être repris devant le nouveau discours catholique sur « les droits de l'homme » et les interprétations opposées qu'il suscite. C'est toujours le grand débat sur l'autre, sur l'étranger, qui continue : relancé par tout ce qui se passe

(6) L'Irlande catholique dépendait de l'Angleterre protestante; la Pologne catholique était partagée entre la Russie orthodoxe (pour la plus grande partie), l'Allemagne protestante et l'Autriche catholique.

(7) Ernst H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, Paris, P.U.F., 1984, p. 105-141 (Conférence prononcée en 1949 et publiée en 1951 aux Etats-Unis).

dans le monde, activé chez nous par la naissance d'une « nation musulmane » plus éloignée que d'autres par sa langue, sa religion, sa culture, de tout ce qui a façonné l'unité française.

Émile POULAT

Émile Poulot, né en 1920, marié. Spécialiste de sociologie des religions, il est directeur de recherche au C.N.R.S. et directeur d'études à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Auteur de nombreux ouvrages, dont les plus récents : *Une Église ébranlée (1939-1978)*, Casterman, 1980 ; *Modernistica. Horizons, Physionomie, Débats*, Nouvelles Éditions Latines, 1982 ; *Le catholicisme sous observation*. Entretien avec Guy Lafon, Le Centurion, 1983 ; *Critique et mystique*, Le Centurion, 1984.

Offrez un abonnement de parrainage

Marc FORNACCIARI

## Les étrangers, les droits et le droit

**LA** place des étrangers dans notre société est devenue un problème moral. Mais, quand elle se fait moralisatrice, la morale est mauvaise conseillère ; d'une part, comme aurait dit Péguy, ceux qui ont les mains pures n'ont souvent pas de mains ; d'autre part le sentiment obscurcit le jugement, et l'on peut voir (ou lire) les meilleurs esprits proférer des contre-vérités indignes d'eux. Parallèlement, et surtout à la veille d'échéances électorales importantes, les étrangers sont l'objet d'une autre bataille, juridique celle-là : il n'est question que de changement de statut, de modification de droits, de réécriture de codes.

Or, les deux points ne se rapprochent pas. Faut-il s'en étonner ? Les rapports du droit et de la justice sont complexes. Leur étymologie est la même — *jus, justitia, to dikaion*, qui se traduit soit par « droit », soit par « le juste » — et pourtant les deux mots recouvrent pour nous, au moins en fait, deux notions bien différentes : le droit, entendu comme l'ensemble des règles susceptibles de produire des effets à l'égard des individus, édictées par le Gouvernement, le Parlement, l'administration, c'est-à-dire comme une production à objet pratique destinée à régler un certain nombre d'activités humaines, le droit donc n'a ni le même objet ni les mêmes fins que la morale.

Pourtant, la loi du *Journal Officiel* ne se moque pas de la loi morale. Tout d'abord, elle peut y trouver son fondement qu'elle cherchera du côté du droit naturel. Mais il s'agit là d'un fondement extérieur au corpus juridique lui-même et, comme tel, facilement récusable par les positivistes juridiques. En revanche, il existe en droit français une zone interne au système du droit dans laquelle règle de droit et règles de mœurs, loi morale et loi votée par le Parlement se rencontrent. Ce terrain, sur lequel nous avons choisi de nous mouvoir, est celui des principes généraux du droit qui, sous des noms techniques divers, sont tout à la fois l'expression d'une *règle éthique* et une *norme juridique opératoire*, dont la violation est sanctionnée par le juge.

Il se trouve justement que le « statut des étrangers » en droit français repose très largement sur un certain nombre de principes généraux du droit, dégagés peu à peu par la jurisprudence. On voudrait ici, en montrant ce que ces principes permettent ou empêchent de faire aux étrangers vivant sur notre sol, déterminer les contours de « l'esprit des lois » sur lequel ils reposent.

### **Le droit des étrangers : des principes généraux du droit**

Et d'abord *ces principes* qui régissent, entre autres, le droit des étrangers, d'où viennent-ils et où les trouve-t-on ? A la seconde question, il faut répondre qu'on les rencontre en premier lieu dans le droit écrit. Le texte fondamental, qui a valeur constitutionnelle, reste la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, dont il est classique de remarquer qu'elle s'adresse autant à l'homme qu'au citoyen ; les principes qu'elle affirme, et en particulier l'égalité en droit, est non seulement garantie aux nationaux mais encore postulée pour l'espèce humaine tout entière. C'est une caractéristique du droit révolutionnaire français, à la fois intellectualiste et messianique ; on peut lui opposer la remarque méprisante de Disraeli qui, au début de sa carrière, disait préférer les droits des anglais aux droits de l'homme des révolutionnaires français : venant d'un pays qui est un modèle historique en la matière, la critique n'est pas sans pertinence ; toujours est-il que le droit français affirme l'universalité de principes avant de s'assurer qu'ils sont effectivement garantis sectoriellement, en particulier aux nationaux : c'est peut-être une faiblesse, mais c'est aussi la grandeur du système.

Outre la déclaration de 1789, le préambule de la constitution de 1946, sur lequel on reviendra car il affirme un certain nombre de droits collectifs et sociaux nouveaux, constitue une seconde source de normes et principes généraux. Il faut y ajouter, outre la constitution elle-même, les pactes internationaux qui ont, sous certaines conditions, valeur supérieure à celle de la loi : citons surtout la déclaration universelle de 1948, la déclaration des droits de l'enfant adoptée par l'assemblée générale de l'ONU en 1959, la déclaration relative aux droits civils et politiques de 1966.

Mais ces grands principes, les juges français vont également les découvrir *hors des textes*, ce qui est remarquable dans notre pays de droit écrit. L'intérêt de cette construction est double. D'une part ces principes permettent souplesse et adaptabilité aux situations nouvelles, ce qui est l'avantage de tout droit jurisprudentiel : ne trouvant rien dans l'arsenal législatif qui lui permette de faire face à une novation dans les faits, le juge déduira de principes généraux la conduite à tenir

en l'espèce. D'autre part, ces principes sont justement *inventés* par le juge, c'est-à-dire l'organe chargé de sanctionner la violation de la règle de droit : les principes généraux vont donc concrètement permettre au juge de soumettre l'autorité normative à sa conception de la légalité. Ce contrôle sera exercé sur la loi par le Conseil Constitutionnel, et sur les actes des autorités administratives par le Conseil d'Etat.

Réflexe compréhensible dans un pays de droit écrit, le juge prendra généralement soin de dégager, de déduire ces principes des textes existants, de les découvrir dans le droit positif plus que de les inventer ; mais, en réalité, les choses sont plus complexes. Bien souvent, le principe sera déduit de l'ancienneté d'une tradition juridique ; parfois aussi on se référera aux dispositions de lois régissant un domaine voisin pour en tirer la conclusion que la question posée doit être tranchée dans tel ou tel sens. Particulièrement intéressante est la notion, inscrite dans le préambule de la constitution de 1946, de « *principes fondamentaux reconnus par les lois de la république* » qui se voient reconnaître valeur constitutionnelle : quelle république ? quelles lois ? quels principes ? Il semble qu'il faille entendre les grandes lois libérales qui, à partir de la troisième république, ont garanti les libertés publiques : liberté d'association, d'enseignement, etc.. Mais on voit bien ici l'élargissement considérable de la notion : en réalité, dès lors que les dispositions dont le juge doit assurer le respect sont incertaines, et en tous cas non-écrites, ce juge est libre d'élever à l'efficacité de la norme juridique tout principe qui lui paraît faire coïncider les notions de droit et de justice.

On voit que ces principes ne cherchent pas leur assise, au moins explicitement, dans le droit naturel ; *ils remontent plutôt à l'institution de la société politique, dont ils sont les principes fondateurs*. Encore ne s'agit-il pas d'une société abstraite, mais au contraire incarnée dans l'histoire, dans notre histoire : *c'est parce qu'ils sont les piliers de notre ordre politique et social que nous devons les défendre sous peine de nous détruire nous-mêmes*.

Retenons en tous cas pour notre démonstration qu'il existe une tradition, un acquis juridique, un *fonds de droit* qui, dans le système français, ne reste pas au niveau de la moralité juridique, mais qui donne lieu à la découverte, par les juges, de normes de contrôle redoutablement efficaces ; autrement dit, ce que la tradition a produit, une loi ou un décret ne peuvent le défaire.

## Contenu des principes généraux

Quels sont donc ces principes généraux ou fondamentaux ?

Le premier d'entre eux est sans doute le principe d'égalité, sous toutes ses formes. Ce principe est d'abord un principe de non-

discrimination. Certes, rien ne s'oppose à ce que soient traités différemment des individus se trouvant dans des situations différentes, dans l'intérêt même de l'instauration d'une véritable égalité ; mais cette voie est dangereuse, et de telles discriminations « positives » ne sont légales que lorsque la différence de traitement juridique entre administrés trouve sa justification, soit dans une *différence de situation en rapport avec l'objet poursuivi par la réglementation*, soit dans des conditions d'intérêt général liées au fonctionnement même du service public.

C'est ainsi par exemple qu'il a été jugé légal par le Conseil d'Etat que, dans un régime de retraites fondé sur la répartition, il puisse être tenu compte dans la fixation des cotisations de l'âge des adhérents ; de même, il est légal d'exclure du remboursement par l'assurance-maladie les frais supplémentaires exposés par les assurés sociaux qui font appel, sans motif justifié sur le plan des techniques médicales, à un médecin qui ne réside pas dans la même agglomération ; ou encore, il est légal de tenir compte d'une condition de résidence dans l'octroi de prestations familiales, ou de limiter l'allocation de certaines prestations de subsistance aux personnes remplissant une condition de ressources. On voit que toutes ces discriminations, parfaitement logiques, tiennent compte de *différences objectives* et en rapport avec l'objet même de la législation ; c'est ainsi parce qu'une allocation a pour objet d'assurer la subsistance des plus défavorisés que l'on peut soumettre son octroi à des conditions de ressources. En revanche, le critère de nationalité ne pourrait évidemment entrer en ligne de compte pour l'octroi des avantages en matière de retraites et d'assurance-maladie, qui sont uniquement liés à la nature du travail exercé, et donc au régime de rattachement. Dans ces matières toute discrimination fondée sur la race ou la nationalité serait *sans aucun rapport avec l'objet des prestations*, et serait donc illégale.

S'agissant des prestations familiales, le doute serait permis : l'un des objectifs de cette législation n'est-il pas de favoriser la démographie des seuls nationaux français ? Là encore, nous pensons que la justice rejoint le droit : il nous paraît inconcevable que le conseil constitutionnel ne censure pas une éventuelle loi prévoyant la limitation des prestations familiales versées aux familles étrangères, pour la bonne raison que ces avantages s'adressent, non aux Français mais aux familles, institution universelle et qui doit être favorisée quelle que soit sa nationalité, dès lors que la loi française s'applique à elle, c'est-à-dire qu'elle réside sur notre sol ; ce principe de justice est inscrit dans le droit positif au préambule de la constitution de 1946 qui proclame que « *la nation assure à l'individu et à la famille les conditions nécessaires à leur développement* ». On voit ici se recouvrir la loi morale et la loi tout court, le droit écrit et le droit naturel.

Si le principe d'égalité sous-tend l'ensemble des autres principes généraux, il n'est pas le seul. Il en est certains, par exemple, qui

concernent le domaine social. Ainsi le Conseil d'Etat a-t-il, en 1978, à l'occasion d'un recours dirigé contre un texte restreignant le regroupement familial des travailleurs immigrés, proprement *inventé* un principe général du droit selon lequel les étrangers résidant régulièrement en France ont, comme les nationaux, le droit de mener une «vie familiale normale», comportant, pour ces étrangers, la faculté de faire venir auprès d'eux leur conjoint et leurs enfants mineurs. C'est donc en tant qu'hommes, et non en tant qu'étrangers que les travailleurs immigrés sont sujets de droit. Le Conseil d'Etat n'a mis qu'une limite à l'exercice de ce droit, en indiquant qu'il devait être concilié avec la nécessité de l'ordre public et la protection sociale des étrangers et de leur famille, cette dernière restriction recouvrant sans doute l'idée que la famille de l'étranger doit être assurée d'un minimum de ressources pour vivre décemment. En conséquence, le Conseil d'Etat a annulé le décret qui lui était soumis, qui, par voie de mesure générale, suspendait l'admission des membres des familles d'immigrés, ou du moins de ceux qui demandaient un emploi.

Notons toutefois que, en matière de droit du travail, les droits des étrangers doivent se concilier avec les droits des nationaux français : c'est ainsi que, alors que la constitution reconnaît le «droit au travail», l'exercice de celui-ci n'est pas automatique pour les étrangers qui, aux termes de notre droit positif, doivent solliciter une autorisation administrative. Mais, une fois l'étranger légalement entré sur le marché du travail, il a évidemment droit, et sans aucune restriction, à tous les droits attachés à la simple qualité de salarié, parmi lesquels il faut mentionner le droit d'être électeur et éligible aux élections professionnelles. Toute atteinte à ce dernier droit serait à coup sûr censurée comme une violation à un principe général du droit, à un principe fondamental reconnu par les lois de la République ou, en tous cas, au préambule de la constitution de 1946 qui dispose que «*tout travailleur*» participe, par l'intermédiaire de ses délégués, à la détermination collective des conditions de travail ainsi qu'à la gestion des entreprises.

S'agissant toujours des étrangers, mais pour quitter le droit du travail, le Conseil d'Etat n'hésite pas à consacrer des principes généraux plus sectoriels, ainsi le droit de l'extradition : il a ainsi admis qu'en vertu d'un principe général du droit de l'extradition dégagé en 1984, l'extradition n'est pas légalement possible vers un pays qui ne respecterait pas «*les droits et les libertés fondamentaux de la personne humaine*» ; cette référence à la *personne* est intéressante : alors que le droit administratif positif ne connaît en général que des administrés, ou des «*intéressés*», alors que le droit civil est bien plus souvent un droit des biens qu'un droit des personnes, la jurisprudence sort ici de son domaine habituel et affirme, non seulement l'universalité de ses propres principes mais encore celle de l'humain ; comme on le voit, on est bien près du droit naturel. Demain, de nouveaux principes généraux pourraient venir encadrer le droit de l'expulsion.

## Un droit à la différence ?

Cependant, ces principes généraux ne pouvaient-ils pas se retourner contre l'étranger lui-même, pour qui ils seraient une règle contraignante à respecter et non la sauvegarde d'un droit ? L'hypothèse n'est pas théorique et recouvre le cas des ressortissants de pays dont la civilisation ne souscrit pas à des principes que la nôtre proclame pourtant universels.

L'excision d'une fillette sera-t-elle réprimée par la loi pénale française ? Le préjudice moral consécutif au décès d'un enfant par suite de la faute d'un hôpital ouvrira-t-il droit à une indemnité plus forte si la victime est un garçon ? A ces questions, le droit apporte des réponses précises que la morale individuelle peut réprouver. Ces réponses semblent fondées sur l'idée que le droit à la différence trouve sa limite dans certaines valeurs dont il convient d'affirmer qu'elles sont universelles, même si, dans l'empirie, elles ne sont le pas. Ainsi, la loi pénale française s'applique aux crimes et délits commis en France quels qu'en soient les auteurs : la qualification des faits sera la même pour tous ; l'excision reste donc une mutilation, comme telle réprimée par l'article 310 du code pénal, qui la qualifie de crime et la punit de cinq à dix ans de réclusion criminelle. De même, «*les lois de police et de sûreté obligent tous ceux qui habitent le territoire*», nous dit l'article 2 du code civil.

Mais tout principe comporte des exceptions ; c'est ainsi que «l'état des personnes», c'est-à-dire, en gros, leur état-civil est régi par la *loi personnelle* des intéressés, c'est-à-dire la loi de leur pays d'origine et non la loi du pays sur le sol duquel ils se trouvent. Par exemple, le point de savoir si un étranger est majeur ou mineur s'apprécie, non par rapport à la loi française, mais par rapport à la loi du pays dont il est le ressortissant. Le droit international privé pose comme seule limite à ce principe que les étrangers ne peuvent *acquérir* en France des droits qui seraient contraires à «*l'ordre public français*». En clair, cela veut dire que le juge examine dans chaque cas si l'effet qu'on veut faire produire en France à un droit régulièrement acquis à l'étranger ne heurte pas par lui-même notre ordre public, c'est-à-dire nos valeurs essentielles. Prenons l'exemple du mariage polygamique : il produit certains effets en France ; notamment, le Conseil d'Etat a jugé en 1980 que le droit de mener une vie familiale normale, reconnu deux ans auparavant aux étrangers dans les circonstances que nous avons relatées, entraînait le droit pour un étranger ressortissant du Bénin résidant régulièrement en France avec sa première épouse et les enfants de celle-ci, de faire également venir sa seconde épouse et ses enfants. De même, la Cour de Cassation reconnaît à la seconde épouse le droit de réclamer une pension alimentaire et le bénéfice des droits successoraux.

Ainsi, l'étranger est en général, et notamment dans la sphère publique de son existence, soumis à la loi française. Ce n'est que dans certains

domaines bien délimités qu'il pourra se prévaloir de droits qui lui sont reconnus par l'ordre juridique de son pays ; ces droits sont essentiellement ceux qui touchent à son « état », comme disent les juristes. On aperçoit bien ici l'équilibre juridique qui se dessine pour sauvegarder à la fois les bases de l'ordre public social, et les droits de la personne humaine : la « note de droit à la différence » admise par la jurisprudence concerne des domaines extrêmement liés à l'intimité de la personne : le nom, l'Etat Civil, la famille. Ne serait-ce pas justement dans la recherche toujours recommencée d'un tel équilibre, que réside la grandeur de notre droit, qui ne se veut universel que pour ne pas être totalitaire ? N'est-ce pas, très profondément, ce que nous nommons « notre » civilisation, que cet effort continu vers une harmonie de contraires — le privé et le public — que l'on voudrait absolument opposer, au risque d'un basculement mortel ?

### **Le droit de la nationalité**

Nous sommes ainsi insensiblement conduits à examiner l'épineux problème du droit de la nationalité, et plus précisément de l'acquisition de la nationalité.

Disons d'abord qu'aucun principe général du droit ni aucune convention internationale ne vient s'imposer aux règles d'acquisition de la nationalité. La déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 reconnaît bien un droit à la nationalité, c'est-à-dire le droit d'avoir une nationalité, mais non le droit de choisir la nationalité de son choix ; même remarque s'agissant de la déclaration des droits de l'enfant, adoptée par l'assemblée générale de l'ONU en 1959, et selon laquelle l'enfant a droit dès sa naissance à un nom et à une nationalité. Il n'y a pas de droit acquis à acquérir la nationalité française et, partant, ses règles d'acquisition peuvent être modifiées à tout moment sans léser les droits de ceux qui auraient pu s'en prévaloir dans l'avenir.

Dans ces conditions, sur quels principes de justice fonder une réflexion ? La question n'est pas simple, car les principes stables sont rares. Ils existent tout de même.

#### **a. L'étranger n'a pas de droits civiques**

La qualité d'étranger est incompatible avec l'exercice des droits civiques. Il faut en effet distinguer nationalité de citoyenneté : en un sens on peut admettre, en effet, qu'une sorte de « nationalité de fait » soit reconnue à celui qui, parfaitement intégré à une société, s'y trouve

en communauté, de moeurs, d'intérêts, de civilisation mais l'appartenance à cette communauté ne suffit pas pour permettre l'exercice des droits politiques, qui doivent être réservés aux seuls citoyens.

Cette distinction entre étrangers même intégrés à la communauté française et citoyens français me semble dans le droit fil de notre tradition juridique : sans remonter aux Grecs et à Rome, la déclaration de 1789 distingue l'homme et le citoyen, et réserve à ce dernier le droit de concourir personnellement, ou par ses représentants, à la formation de la loi, expression de la volonté générale. Ce principe qui nous semble avoir pour lui, outre la lettre et l'esprit de la constitution, la logique, la tradition et la morale, est absolu : il s'applique aux élections nationales comme aux scrutins communaux, car les collectivités locales ne sont pas des associations de droit privé ; dépositaires de prérogation de puissance publique, elles sont une partie indissociable de la souveraineté qui appartient au peuple français. Nous distinguons donc nettement, pour reprendre la terminologie de B. Constant, la liberté-autonomie, qui doit être garantie à tous, de la liberté-participation, qui appartient aux seuls citoyens français. Cette distinction n'est pas artificielle : l'exemple américain, toujours cité, montre qu'un pays peut concilier un statut favorable à la vie des étrangers sur son sol et des règles très strictes, pour l'acquisition de la citoyenneté.

#### **b. Comment acquérir ces droits civiques ?**

Beaucoup plus délicates sont les questions tournant autour de l'acquisition de la citoyenneté. Puisque nous avons dissocié cette dernière notion de celle de « nationalité », nous sommes conduits à penser que la citoyenneté est une communauté purement rationnelle, non plus naturelle mais politique, d'hommes abstraits, purs de toute détermination comme la race, les moeurs, les habitudes. L'acquisition de la citoyenneté nous paraît alors elle aussi être l'acte purement rationnel d'une volonté éclairée. C'est à ce point que les difficultés commencent, car cet acte n'est pas un acte unilatéral, mais contractuel : cet avenant au contrat social qu'est l'adhésion à la communauté politique d'un nouveau membre suppose l'accord de deux volontés : celle des nationaux et celle du postulant. Aussi ne sommes-nous pas choqués par le principe des restrictions mises par le corps social à l'arrivée de nouveaux venus, restrictions qui sont d'ailleurs bien souvent inspirées par le souci de veiller à l'intérêt du pays dont l'étranger est le ressortissant.

Ainsi, par exemple, la France refuse-t-elle systématiquement l'octroi de la nationalité aux étudiants étrangers qui la sollicitent au terme d'une durée d'études parfois longue : il ne serait en effet pas normal que la France, qui a formé les intéressés dans un objectif de coopération internationale, les accueille à l'issue du cycle de formation qui serait

ainsi privé de son but : raisonnement impeccable au regard d'un tiers-mondisme bien compris, mais bien amer pour les intéressés.

mécanismes intégrateurs et, si l'on ose dire, éleveurs, se mettaient en place, la naturalisation ne serait plus un danger mais une chance pour notre pays.

Marc FORNACCIARI

### c. Le « contrat de citoyenneté »

Cela dit, quelles orientations indiquer? Poursuivant la métaphore du contrat, nous dirions volontiers, suivant le code civil, qu'une convention n'est valide qu'à deux conditions : le consentement de la partie qui s'oblige ; une cause licite dans l'obligation.

Le consentement de la partie qui s'oblige : nous ne serions pas, dans le principe, opposés à la restriction des cas d'acquisition automatique de la nationalité, qui doit au contraire être un acte conscient de la volonté ; le consentement ne doit pas être donné par erreur, ce qui implique que l'offre doit être précise : pourquoi ne pas renforcer les conditions d'assimilation, et mieux préciser les droits et les devoirs de la citoyenneté ? De même, l'acceptation doit intervenir dans un délai raisonnable contenu implicitement dans l'offre : les conditions de stage ne sont pas choquantes. Il va de soi au contraire que, dans les cas où la volonté de devenir français est stable et clairement exprimée, rien ne devrait s'y opposer.

La cause doit être licite : les statistiques officielles font état de plusieurs milliers de mariages blancs par an, immédiatement suivis de divorce, et contractés dans le seul but d'acquérir la nationalité du conjoint français. De même, le statut des réfugiés prend l'eau de toutes parts ; il est tourné par des milliers de candidats simples réfugiés économiques, et qui ne cherchent à devenir français que pour jouir de la sécurité matérielle attachée à ce statut. Il y a là des abus qu'il faut corriger.

INDIQUONS tout de même que la cohésion de la société française ne nous semble pas passer par une orientation générale qui tendrait à limiter par système et par goût l'acquisition de la nationalité. Mouvement peut-être nécessaire ou inévitable en temps de crise, c'est tout de même un signe de faiblesse. Ce qui est dangereux pour notre société et nos valeurs, ce n'est pas l'afflux des étrangers se pressant aux guichets de la naturalisation, mais l'absence de mécanismes intégrateurs dans une société qui doute d'elle-même et qui ne croit plus qu'elle est porteuse de valeurs supérieures et universelles. Dans une telle société, le droit à la différence nous semble être le droit au déraisonnement et à la misère matérielle et morale. Si, au contraire, de nouveaux

Marc Fornacciari, né en 1954. Marié. Ecole Normale Supérieure, agrégé d'allemand. E.N.A., Maître des requêtes au Conseil d'Etat.

**Spécimens de la revue : gratuits sur demande.  
Envoyez-nous des adresses. Merci.**

Arnaud de VAUJUAS

## Aimer les étrangers et aimer son pays

**L**E nombre des étrangers faisant appel à la solidarité nationale et aux services caritatifs de l'Eglise est perçu comme inquiétant par beaucoup qui disent défendre d'abord le bien de la Nation. Cela entraîne en réaction de la part d'autres citoyens de vives protestations et des appels pathétiques à la générosité et à l'accueil. Sur le terrain, que faire ? Dans quelle perspective se situer ? En deux endroits principalement, j'ai eu à réfléchir à cette question. D'abord comme aumônier du Secours Catholique en Gironde. Ensuite comme médecin travaillant dans deux centres d'hébergement et de réinsertion sociale subventionnés par l'Etat. Le Secours Catholique comme ces centres reçoivent, entre autres, des étrangers en assez grand nombre, et la mission qui leur est alors confiée, par l'Eglise ou par l'Etat selon le cas, est d'aider ces étrangers à vivre là où ils sont, c'est-à-dire dans la société française. Dans ces deux activités, mais aussi dans la vie quotidienne, les rencontres et les conversations qu'elle provoque, comment aimer les étrangers, et en même temps aimer son pays ? Est-ce compatible ?

C'est un débat moral. Comme tout débat moral, il s'agit d'exprimer des convictions, des valeurs, une vision de l'Homme dans une situation concrète. Les valeurs en cause paraissent de prime abord antagonistes : accueil des étrangers et préservation de la légitime identité culturelle du pays d'accueil. Si la réflexion veut ne pas s'enliser dans une pure querelle idéologique où les valeurs en cause s'affrontent pour elles-mêmes, il faut articuler ces deux valeurs ensemble. Il faut découvrir la vision de l'homme qui honorera et l'une et l'autre, qui intégrera l'accueil de l'étranger comme valeur culturelle contribuant à cimenter la Nation.

Il s'agit aussi d'honorer la logique propre des organismes affrontés à ce problème et de percevoir le rôle de l'Eglise. L'Eglise n'est pas avant tout sa hiérarchie et ses oeuvres. Elle est le peuple des chrétiens, peuple dont le fondement est mystérieux, le Peuple de Dieu. Dans le domaine

social, l'Eglise est présente à la société française avant tout par la masse des chrétiens qui oeuvrent dans les organismes publics et privés non-confessionnels. Les chrétiens qui y travaillent s'efforcent d'y témoigner de l'Evangile en exprimant dans la logique propre de ces organismes une certaine vision de l'homme, image de Dieu. L'Eglise est aussi présente à la société française par des institutions confessionnelles comme le Secours Catholique. Leur rôle dans une nation développée ayant un Etat mettant en oeuvre une politique sociale, n'est pas seulement un rôle de suppléance de l'Etat qui ne ferait pas son travail. Elles ont un rôle prophétique, un rôle d'aiguillon exprimant, de façon autonome par rapport à l'Etat, les exigences de l'Evangile. L'Eglise enfin est présente à la société française par la Parole. Parole des groupes de chrétiens affrontés à un même milieu de vie et à ses problèmes, par exemple les mouvements d'Action Catholique. Parole aussi des institutions confessionnelles chrétiennes. Parole enfin de la hiérarchie qui rappelle comme succession apostolique les exigences de l'Evangile. Comment, dans ces différents modes de présence, l'Eglise peut-elle contribuer à découvrir une vision de l'homme qui permette d'honorer l'accueil de l'étranger comme une dimension incontournable de la culture nationale ?

Etant à la fois travailleur dans des organismes sous tutelle de l'Etat et prêtre responsable d'une oeuvre confessionnelle, je dirai ce qu'il m'apparaît qui se passe dans ces deux domaines d'activité, selon la logique propre de chacun. Puis j'essaierai de réfléchir à la vision de l'homme qui se dessine petit à petit quand on est confronté à l'accueil des étrangers et qu'on veut vivre cet accueil en promouvant l'identité culturelle de son pays, le tout en essayant de s'inspirer de l'Evangile.

### Les étrangers, l'Etat et les oeuvres caritatives

Si proches qu'elles soient, l'action de l'Etat et celle des services caritatifs de l'Eglise reposent sur des principes différents et ont donc une cohérence interne différente.

### Les étrangers et la politique sociale de l'Etat

L'accueil des étrangers, leur place dans la Nation, leur statut juridique, tout cela est un problème national et il revient à l'Etat de coordonner l'action des différents acteurs sociaux pour tendre à résoudre ce problème. Nous envisageons ici ce qui se passe au niveau de la politique sociale de l'Etat seulement lorsque les étrangers sont démunis.

L'Etat organise la solidarité nationale et agit, directement ou par ses collectivités territoriales, par l'aide sociale afin de subvenir aux besoins des personnes démunies. Ces activités sont régies par des règlements qui, à ma connaissance, ne tiennent pas compte de la nationalité des ayants-droit. Il me semble que c'est très bien ainsi. Notons, néanmoins, que dans tous les cas de figures il est nécessaire pour un étranger d'être en situation régulière sur le territoire pour pouvoir bénéficier de ces prestations.

Toutefois certaines prestations sont en partie liées à un discernement des travailleurs sociaux. Et les fonds prévus ne sont pas suffisants pour satisfaire tous ceux qui pourraient en bénéficier. Cela est particulièrement criant dans le domaine de l'aide sociale. Ce système, prévu pour secourir les indigents, est actuellement complètement débordé par la demande. C'est là surtout que le problème de l'attitude vis-à-vis des étrangers se pose. Dans les centres d'hébergement et de réinsertion sociale où je travaille, la demande est de cinq à dix fois supérieure au nombre de places disponibles. Quel choix faire, tiraillé que l'on est alors entre le souci de ne pas être raciste et celui de préserver les intérêts des nationaux et parmi les nationaux, ceux des métropolitains et ceux des ressortissants des TOM-DOM ? Il me semble qu'il faut exprimer quelques réflexions, non pour résoudre le problème, mais pour situer la place des travailleurs sociaux, notamment dans quelques cas.

Le travailleur social est tenu à une double loyauté, à la fois vis-à-vis de la personne aidée et vis-à-vis de son employeur (organisme sous tutelle de l'Etat ou de ses collectivités territoriales). C'est le problème de l'usage moral du secret professionnel. Celui-ci est prévu par la loi pour protéger non pas le travailleur social mais la personne secourue. Mais le travailleur social se doit de respecter la finalité de ce pour quoi il est employé, sauf cas majeur de lois contraires aux droits de l'homme où l'objection de conscience serait de rigueur. Par conséquent le travailleur social doit ne pas favoriser les délits et respecter l'attribution des fonds qui lui sont confiés.

Le travailleur social doit s'interdire d'encourager moralement le délit et de le faciliter, par exemple ici la présence illégale d'étrangers sur le territoire. Par conséquent, la vérité doit être recherchée entre le statut légal de l'étranger et sa situation réelle. Spécialement pour les étudiants, les touristes et les demandeurs d'asile. C'est une conception courte de l'aide sociale que d'aider un étudiant qui ne manifeste pas par son rythme de vie et par son travail le désir de réussir puis de rentrer au pays ; ou un demandeur d'asile dont on acquiert la conviction qu'il n'aura pas son statut de réfugié ; ou un touriste qui cherche du travail au noir en France. Le travailleur social doit cheminer avec ces personnes pour les convaincre de l'impasse dans laquelle elles se mettent et cesser l'aide quand il a la conviction qu'il ne peut plus les convaincre.

Il faut respecter l'attribution des fonds qui sont confiés au travailleur social. L'aide sociale n'est pas, comme la solidarité nationale, un système de péréquation, mais un système d'aide aux indigents. Par conséquent il ne faut y admettre que ceux qui ne peuvent pas faire autrement. Aussi bien, si ce discernement n'est pas fait par le travailleur social, il risque d'être fait par l'administration, qui alors se retournera pour demander remboursement, non pas vers le travailleur social, mais vers la personne secourue abusivement. Par conséquent, il me semble qu'il ne faut pas admettre à l'aide sociale des étrangers qui, envoyant de l'argent à l'étranger, pourraient se suffire à eux-mêmes s'ils ne le faisaient pas. Cette attitude, qui est significative de la volonté de s'insérer dans la société française ou pas, me semble relever de la loyauté vis-à-vis de celui qui aide, fût-il l'Etat.

A certains ces quelques réflexions, qui pourtant n'envisagent que quelques cas simples sur le plan éthique, paraîtront sévères. Ce serait ignorer que la situation de pénurie extrême de moyens oblige souvent les travailleurs sociaux à faire des discernements avec des repères éthiques encore plus flous. Il ne s'agit de rien de moins que d'apprécier, par intuition, l'aptitude morale, intellectuelle, psychologique, de vivre dans un autre pays que le sien. On voudrait bien ne pas avoir à apporter de telles appréciations. Le problème est qu'on a très peu de moyens et qu'on pense devoir les employer de la façon la plus efficace possible.

Il faut surtout être critique vis-à-vis de la façon dont l'Occident est perçu comme un miroir aux alouettes. Certes nous sommes plus riches que l'immense majorité des autres pays. Cela ne veut pas dire que pour tout le monde il fasse meilleur vivre ici qu'ailleurs. Il y aurait un certain orgueil à le croire.

### **Les étrangers et l'action caritative de l'Église**

Si l'action sociale de l'Etat repose avant tout sur la solidarité des membres d'une même nation, l'action caritative ecclésiale a d'autres bases. C'est sur « l'expérience commune de ce bien qu'est l'homme, l'expérience de la dignité qui lui est propre » (Jean-Paul II, *Dives in Misericordia* n° 8) que repose l'action caritative. Sa source est finalement l'amour théologique, l'amour de Dieu en cette image de Dieu qui est en tout homme. L'Etat par nature distingue entre citoyens et non-citoyens. L'action caritative quant à elle rejoint d'emblée ce qu'il y a de plus universel en l'homme, sa dignité d'image de Dieu. Elle n'a pas en face d'elle des ayants-droit, mais des incarnations du Christ souffrant (« J'avais faim et vous m'avez donné à manger », *Matthieu* 25). Le regard que pose le croyant sur l'homme dépasse toute systématisation juridique, politique, ethnique ; en même temps ce regard considère qu'il n'y a pas de dignité humaine qui ne prenne corps dans un homme

concret dans toute sa particularité sociale, politique, ethnique, culturelle.

C'est au nom de ce regard sur l'homme que des masses d'hommes nous confient de l'argent, quelle que soit leur foi personnelle. C'est au nom de ce regard sur l'homme que nous devons l'utiliser. Si le travailleur social se doit (sauf objection de conscience) d'utiliser les fonds qui lui sont confiés en application de la politique de l'Etat qui l'emploie, les organismes caritatifs d'Eglise, quant à eux, doivent avoir une politique autonome par rapport à l'Etat. Le bien de la nation tel que le définit l'Etat ne peut pas être un critère ultime pour eux. C'est un élément parmi d'autres pour se déterminer. Le critère ultime de l'action caritative est le bien de la personne tel que cette action l'apprécie selon ses critères à elle : l'épanouissement de l'image de Dieu en cette personne, étant donné sa particularité propre culturelle, ethnique, sociale.

C'est un appel à l'inventivité pour dépister les entraves à cet épanouissement de l'image de Dieu dans les étrangers vivant en France. Il peut être légitime de penser que cet épanouissement ne peut pas se faire s'ils sont trop nombreux et trop mal insérés en France. Mais en tout état de cause notre devoir de service du Christ dans les étrangers ne s'arrête pas si nous considérons que leur présence en France est dommageable. Ils sont là, c'est un fait. Ils sont à l'image de Dieu, c'est un autre fait qui n'est pas aboli sous prétexte que nous ne serions pas d'accord avec le fait qu'ils soient là. Il faut continuer à les servir (ou plutôt à servir le Christ en eux) même si évidemment la loyauté de ce service demande que nous leur disions ce que nous pensons de leur présence ici. Mais même s'ils ne se laissent pas convaincre, il n'en demeure pas moins qu'ils sont encore là et encore à l'image de Dieu. Autant l'aide sociale de l'Etat doit se dégager, vu sa logique propre, autant les devoirs de la charité chrétienne persistent !

Appeler à l'inventivité dans ces circonstances ne veut pas dire qu'il faille entretenir matériellement à fonds perdus tous les étrangers en situation irrégulière. C'est impossible et cela aurait des effets négatifs largement supérieurs aux aspects positifs recherchés. Aussi, bien les organes caritatifs de l'Eglise n'ont pas pour but de résoudre les problèmes sociaux (ce qui est la vocation de l'Etat) mais de les dépister et d'alerter la nation pour qu'ils soient pris en compte.

Ce qu'il faut dans ces circonstances, c'est clamer que la dignité des personnes n'est pas abolie par le délit dans lequel elles sont. C'est un aspect de l'amour des ennemis qui ne peut être compris que dans la logique évangélique. Certes les étrangers en situation irrégulière et ceux dont le statut légal est fictif (faux étudiants, faux demandeurs d'asile et faux touristes) nuisent réellement à la nation d'abord et avant tout en dégradant l'image de l'ensemble des étrangers en France devant l'opinion publique et en nourrissant ainsi des campagnes xénophobes qui nuisent à tous. Ils n'en restent pas moins des hommes

n'ayant pas perdu leur dignité d'homme. C'est ce qu'il faut exprimer au nom de notre mission. Je salue en ce sens comme prophétique le fait que la CIMADE (1) se soit fait agréer pour l'aide des étrangers clandestins retenus dans des centres de rétention en attendant d'être expulsés. Il nous faut inventer bien d'autres gestes de ce genre qui ont un aspect symbolique important en faveur de la paix sociale alors que beaucoup se laissent séduire par des sirènes xénophobes.

Si l'amour inconditionnel de l'homme doit ne pas faiblir en ces circonstances extrêmes où l'homme est délinquant, il ne doit pas évidemment s'exprimer que dans ces circonstances. Les étrangers en situation régulière en France ont droit eux aussi à ce que nous mettions en valeur, selon la mission reçue, l'image de Dieu qui est en eux. Cela demande que nous les considérons pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des étrangers différents de nous. C'est une mièvrerie que de penser qu'il faut les accueillir « comme si » ils étaient français. Si « comme si » veut dire avec la même intensité d'amour, d'accord. Mais si cela veut dire de la même façon que s'ils étaient français, sans tenir compte du fait qu'ils sont étrangers, non ! Je pense à l'amertume de certains bénévoles animant les vestiaires du Secours Catholique où sont distribués quasi-gratuitement des vêtements donnés pour cela. De fait certains étrangers, plus nombreux semble-t-il que les Français, considèrent les vestiaires comme des supermarchés bon marché. Ils ne perçoivent pas la nature du geste de l'échange des vêtements qui y a lieu. Mais nous sommes-nous posé la question : est-ce que cela est compréhensible dans leur culture à eux ? Est-ce que ce qui est d'emblée compris par un Européen est aussi facilement compris par un étranger ?

Accueillir un étranger c'est accepter de remettre en cause ses évidences à soi. Il faut prendre le temps de se dépayser pour inviter l'autre à se dépayser lui aussi.

L'abus de l'aide, tout comme son contraire, le refus de l'aide sous prétexte de « dignité », viennent en fait d'une carence d'amour dans la relation. Dans une situation où le besoin est perçu comme irrépressible, gaspiller est un signe de protestation, d'amertume contre celui qui donne. Dans cette situation, il est urgent de ne pas se presser et d'aider moins de familles mais mieux, pour trouver avec elles le ton, les mots, l'attitude qui nous permettraient de mieux aider dans un second temps un plus grand nombre de familles. C'est des accueillis qu'il nous faut apprendre à devenir des accueillants.

Ce qui est en cause, et c'est notre deuxième point, c'est le dialogue des cultures.

(1) CIMADE : service d'entraide oecuménique à dominante protestante.

## Le dialogue des cultures

### Les différentes cultures dans la nation

Le problème de la diversité des cultures en France n'est pas nouveau. La France n'a jamais été un pays unanime religieusement et culturellement. L'ensemble catholique à l'intérieur de la nation a été jusqu'à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle le pôle dominant en face duquel les minorités juives, protestantes, philosophiques au siècle des Lumières, ont eu parfois du mal à exister et à s'exprimer. Depuis cent ans le consensus culturel majoritaire est ce qu'on pourrait appeler laïque-positiviste-libéral.

Cet état de choses a obligé la nation à élaborer en permanence un consensus culturel supérieur pour permettre la paix sociale. C'est la notion de «droits de l'homme» qui a petit à petit émergé de ce long travail de la nation sur elle-même. Ce concept est multiforme et il y a loin de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 aux Droits de l'Homme tels que Jean-Paul II en parle aujourd'hui. Néanmoins nous sommes la nation où ce concept a émergé, concept qui aujourd'hui, de l'ONU à l'enseignement social de l'Eglise, est proposé comme norme universelle de structuration des sociétés. Saurons-nous être fidèles à notre histoire ? C'est le défi qui nous est posé.

Comment un homme peut se développer dans cette forme historique et culturelle de société qu'on appelle la nation ? Voilà la question. Il faudrait développer longuement ici les notions de langues, de forme de gouvernement, de tradition juridique, de culture qui sont les éléments par lesquels un peuple donné prend forme, à une époque donnée, sur un territoire donné, sous la forme d'une nation dont l'Etat est l'expression formelle. Disons que la nation donne les formes linguistiques et culturelles dans lesquelles, grâce auxquelles, les membres de cette nation peuvent s'éveiller à la vie.

La nation est une forme collective parmi d'autres d'être homme. Car il y a plusieurs nations, plusieurs langues, plusieurs cultures, bref plusieurs façons collectives d'être homme. Puisque la nation, la culture sont des expressions contingentes de ce mystère qu'est l'Homme, aucune nation, aucune culture ne peut prétendre pouvoir exprimer le tout de ce qu'est l'Homme, ne peut prétendre que la façon qu'elles élaborent de comprendre l'Homme soit universelle pour tous les temps et tous les lieux. Il en va de la nation et de la culture comme de l'homme. En chaque homme réside pleinement le mystère et la dignité de l'Homme-en-soi créé à l'image de Dieu. Mais cette dignité s'exprime dans la particularité culturelle et historique de cet homme concret. Si bien qu'aucun homme n'exprime à lui tout seul la totalité du mystère et de la dignité de ce qu'il est.

C'est là la base de la socialité de l'homme. Aucun homme ne peut vivre seul, comme aucune nation, aucune culture ne peuvent vivre seules. L'amour naît de cette tension entre l'universalité de l'humanité en chaque homme, chaque nation, chaque culture, et la particularité contingente en laquelle ils expérimentent cette universalité. Aimer l'autre, c'est reconnaître en l'autre «l'os de mes os, la chair de ma chair» (*Genèse* 2, 23) en ce qu'il exprime différemment de moi ce que je suis. Ainsi l'amour, l'ouverture à l'autre sont indispensables à l'homme comme à la nation et à la culture sous peine de mort.

L'Etat, outil que la nation se donne pour réguler sa propre vie, a pour fonction d'encourager ce qui est favorable à la vie de la nation et de combattre ce qui lui est défavorable. Ainsi quand une nation n'est pas unanime culturellement, comme c'est le cas actuellement en France, l'Etat doit favoriser les expressions des cultures qui se présentent comme accueillantes, cherchant le dialogue. Et il doit combattre les expressions des cultures qui se présentent comme des absolus détenant à elles seules la vérité sur l'homme et niant chez les autres cultures toute capacité à saisir elles aussi des aspects de ce mystère qu'est l'Homme. Ainsi l'Etat est au service de la recherche du consensus national où se modèle sans cesse la nation et où se fécondent en permanence les différentes cultures. Cela se fait par le biais de la politique culturelle, de l'éducation nationale, voire par la répression, si l'exaltation induite d'une culture, majoritaire ou minoritaire, tourne à l'exaltation du racisme et de la haine.

### L'Eglise dans le concert des cultures

Devenir soi-même en s'ouvrant aux autres, cela peut paraître une chimère, cela peut paraître vouloir concilier les contraires. Et pourtant qui ne voit pas là la logique même de l'Evangile : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, qui perd sa vie la sauvera » ? Certes cette attitude joue de façon fort différente au niveau d'une nation, ou d'une culture et au niveau des personnes. Néanmoins il s'agit là d'un schème anthropologique tellement fondamental qu'on ne voit pas comment il pourrait ne pas jouer, de quelque façon, aussi au niveau des nations et des cultures.

Le bien commun de la nation est le but ultime d'un Etat et on ne peut pas demander aux Etats de renoncer à leur volonté propre de la façon dont certains s'imaginent que les moines le font. Mais le renoncement à soi ne signifie pas seulement cette attitude sociale d'abandon de sa volonté propre. Elle est un principe de relation à l'autre, exprimée chez les moines de façon prophétique, mais appelée à inspirer toute relation sociale de personne à personne mais aussi de collectivité à collectivité. Cela joue de façon différente mais pas moins réelle au

niveau de l'Eglise, qui a vocation universelle ; au niveau de l'Etat dont la vocation est le bien d'une nation particulière ; et au niveau des cultures qui sont des modes particuliers de vivre des groupes sociaux dans la Nation.

C'est au niveau universel que le paradoxe de cet accomplissement de soi par le renoncement de soi est le plus criant. En effet la catholicité de l'Eglise, sa vocation à rassembler tous les hommes, repose sur la reconnaissance d'un homme dans toute sa contingence, un Juif d'il y a deux mille ans, comme Dieu. C'est parce qu'un homme, dans toute sa contingence, est Dieu que tous les autres hommes, dans leur contingence à eux, peuvent être « *unis à la divinité de celui qui a pris leur humanité* ». Il y a là un mouvement de renoncement à sa particularité à soi (reconnaître un autre comme Dieu) qui permet un accomplissement inespéré de cette particularité (être, chacun dans sa particularité, divinisé). Il me semble que là est le cœur de l'articulation entre le particulier et l'universel.

Au niveau des nations, qui ne voit pas que la préservation de la particularité de chacune passe par le renoncement à considérer cette particularité comme le but absolument ultime de leur politique ? Aucune paix internationale n'est possible sans quelque renoncement des nations à leurs intérêts propres. Certes, pour le moment, c'est la terreur d'une guerre totale anéantissant tout qui pousse les nations à cette sagesse. Mais la crainte, si elle est le début de la sagesse, n'est pas la sagesse. Ce n'est qu'en reconnaissant que la particularité des autres nations est sacrée pour elle, que chaque nation pourra contribuer pleinement à la construction de la Paix. Cette reconnaissance des autres nations doit être intériorisée à ce point que cela devienne un trait propre de chaque nation, un élément de son identité culturelle. Et cela n'est possible que si le dynamisme fondamental de l'accomplissement de soi par le renoncement à soi est perçu au niveau des relations internationales aussi.

Il en est de même, en quelque sorte, au niveau des cultures différentes dans une même nation. Certes, dans un premier temps, la tolérance de chaque groupe culturel est inspirée par la crainte de graves troubles racistes, voire de la guerre civile, qui nuiraient à tous. Mais cette motivation risque d'être fort précaire si elle ne s'approfondit pas. Elle doit se transformer en reconnaissance de l'autre qui passe inéluctablement par un certain renoncement à soi. Les Français de souche doivent renoncer petit à petit à l'image qu'ils ont de leur pays en reconnaissant qu'il ne sera plus jamais comme il était avant les récentes vagues d'immigration. Ils doivent reconnaître qu'il y a une façon maghrébine, noire-africaine, indochinoise, etc. d'être pleinement français qui s'élabore sous leurs yeux. De même les personnes d'origine étrangère doivent faire évoluer la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes, y renoncer en quelque sorte, en se disant que s'élabore en elles une façon pleinement française d'être maghrébin, noir-africain ou

indochinois, etc. L'immutabilité de chaque culture est, qu'on le veuille ou non, chimérique dans le brassage culturel ambiant. Dans la paix ou dans le conflit, l'influence réciproque des groupes culturels est inéluctable. Alors autant que ce soit dans la paix ! En être conscient, c'est-à-dire en quelque sorte renoncer à soi, est la meilleure façon de préserver la paix.

A ce niveau, l'Eglise est tout autre chose qu'un groupe culturel particulier parmi d'autres. Elle est le Peuple mystérieux fondé sur l'Evangile, dont le dynamisme fondamental me semble être l'accomplissement de soi par le renoncement à soi, c'est-à-dire la kénose. Présente à la nation de différentes façons, des plus diffuses aux plus institutionnelles comme nous l'avons vu plus haut, elle accompagne, nourrit et, dans sa prière, consacre à Dieu le travail que la nation fait en permanence sur elle-même pour découvrir et approfondir son identité vivante.

**AIMER** les étrangers et aimer son pays demande donc de se situer dans une perspective où notre identité culturelle et l'identité culturelle des étrangers sont des entités vivantes et non pas des blocs achevés immuables. L'échange avec l'autre me semble être une des lois fondamentales de la vie. Les conflits aussi font partie de la vie et il ne faudrait pas avoir la candeur de croire que le brassage culturel actuel pourrait se produire sans conflit. Mais, dans une perspective où la vie l'emporte sur la mort, les conflits ne sont pas la dernière réalité de l'échange. Oui, une France nouvelle se crée actuellement sous nos yeux et il nous faut renoncer à la nostalgie de notre pays tel qu'il était. Mais de cette aventure du brassage culturel actuel doit se réaffirmer notre identité culturelle en ce qu'elle a de meilleur. En toute modestie, je ne crois pas que notre pays soit un petit pays sur le plan symbolique et culturel. Encore une fois, nous sommes le pays des Droits de l'Homme et il me semble que nous sommes perçus comme tels. De la façon dont nous vivons le brassage culturel actuel dépendra en partie la façon dont il sera vécu ailleurs.

L'Eglise, présente à la nation de multiples façons, est le Peuple mystérieux qui porte ce message de l'accomplissement de soi. De la lisibilité et de la compréhension de ce message dépend en grande partie la capacité de la nation à réussir la mutation en cours.

Arnaud de VAUJUAS

Arnaud de Vaujuas, né en 1951. Docteur en médecine, maître en théologie (études à Paris et Toulouse). Prêtre de la Mission de France en 1983, Ministre en paroisse, comme médecin dans un centre de délinquants, et comme aumônier diocésain du Secours Catholique (Bordeaux).

Bernard TERRIEN

## Un haut-lieu du dialogue missionnaire

**C**OMMENT présenter, de manière suffisamment personnalisée, la foi chrétienne à l'étranger, que celui-ci soit de passage en touriste ou résident en France ou même citoyen français, mais étranger à cette foi en raison de ses origines ? Dans la mesure où l'identité de ce pays est profondément enracinée dans le christianisme — on le reconnaît de plus en plus volontiers — ce n'est pas du mauvais prosélytisme. De plus, et surtout, dans la mesure où l'on vit soi-même cette foi, on ne peut pas ne pas en témoigner.

Pour répondre à cette double exigence, on est tenté de raisonner d'abord en termes de structures socio-ecclésiales. Et on constate vite que celles-ci s'avèrent assez peu « performantes », malgré la bonne volonté des croyants, leur esprit d'ouverture et de dialogue. Les institutions locales semblent en effet accueillir essentiellement leurs « usagers », et l'étranger (dans tous les sens du terme) n'a guère de chances de s'y aventurer. Quant à l'image culturelle du christianisme reflétée dans les médias, nul n'ignore qu'elle demeure redoutablement superficielle.

Il existe pourtant des lieux privilégiés, dont la vocation est indubitablement religieuse et qui sont les signes évidents de la foi ancestrale, mais dont la situation et la notoriété suffisent à attirer des foules. C'est, entre autres, le cas de la basilique du Sacré-Cœur, couronnant la butte Montmartre à Paris. Ce haut-lieu est consacré avant tout à l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, dont on vient de célébrer le centenaire. Mais sans doute n'est-ce pas directement pour ce motif que le nombre des visiteurs y augmente sans cesse : on l'estime à plus de cinq millions pour l'année 1985.

Beaucoup de facteurs peuvent expliquer l'attraction qu'exerce Montmartre. Il y a le site et le point de vue qu'il offre sur la capitale. Il y a aussi la beauté du monument, qui est de mieux en mieux perçue. Il y a enfin la richesse historique de cette colline qui, déjà avant l'ère

chrétienne, était consacrée à la prière et n'a pas cessé de l'être jusqu'à nos jours. Et il y a la surprise d'une vitalité religieuse souvent insoupçonnée.

Ceux et celles qui viennent régulièrement prier au Sacré-Cœur ne pouvaient pas ignorer cet afflux de visiteurs. Ce n'est pas seulement qu'il soit physiquement impressionnant. Mais c'est aussi, et bien plus encore, que la prière, la contemplation de l'Eucharistie où Jésus bien vivant laisse percevoir ses dispositions intérieures (ce que la Tradition a nommé son Cœur), tout cela fait comprendre les besoins spirituels immenses de ces foules. La prière conduit ainsi à l'action missionnaire. Plusieurs des mouvements qui assurent l'adoration perpétuelle, surtout parmi les plus jeunes, se sentent appelés à un apostolat : accueillir les visiteurs, dialoguer avec eux et essayer de mieux vivre encore la catholicité de l'Eglise, sans faire acception de langue, de race ou d'appartenance socio-culturelle.

### Un accueil permanent

Sans doute les motivations des visiteurs sont-elles aussi diverses que leurs origines ou que leurs dispositions personnelles. Certains viennent de pays où l'Eglise est déjà présente depuis des siècles, d'autres de pays de jeune chrétienté, d'autres enfin de pays qui, jusqu'à aujourd'hui, n'ont été que peu ou pas évangélisés. Pour les uns, croyants aussi bien qu'incroyants, prime le simple goût du tourisme ; pour d'autres, au contraire, peut les animer une curiosité religieuse qui parfois s'ignore elle-même.

Le premier contact est établi chaque samedi et chaque dimanche (et même quotidiennement pendant les mois d'été ou les périodes de vacances) par les jeunes gens et jeunes filles du mouvement « Rencontre ». Sur le parvis, leurs équipes d'accueil distribuent largement un petit tract de présentation de la basilique, disponible en vingt-cinq langues. Il fournit un premier moyen de s'informer sur le monument et sur la vie qui l'anime, une proposition de prière et même une amorce de dialogue sur la foi. Très souvent, c'est l'occasion de lier conversation. Au cours de la visite guidée qui est alors offerte, ces premiers échanges s'élargiront encore.

A l'intérieur de la basilique, des magnétophones, placés près des portes d'entrée, font également entendre en diverses langues un texte plus développé qui relate l'histoire et la spiritualité du Sacré-Cœur. On peut aussi trouver à la crypte un montage audio-visuel qui rassemble tous les éléments nécessaires pour une compréhension plus profonde de Montmartre, dans son passé comme dans sa vitalité actuelle.

Tout au long de l'année, la présence quotidienne d'un chapelain d'accueil permet à ceux qui le souhaitent de parler avec un prêtre qui

se tient à leur disposition. Souvent, ils trouveront auprès de lui une réponse à leurs préoccupations spirituelles et morales. Beaucoup saisissent cette occasion, qu'ils ne rencontrent que rarement.

Toutefois, c'est la prière silencieuse des adorateurs et des adoratrices se succédant, nuit et jour, sans interruption depuis cent ans devant le Saint-Sacrement exposé au-dessus du maître-autel, qui produit le choc le plus fort sur ceux qui entrent dans le sanctuaire. Ainsi, la communauté tout entière contribue à l'accueil, en transmettant l'interpellation (dont il restera à expliquer le sens) de Celui qu'elle adore.

## Un dialogue missionnaire

C'est dans ce contexte que peut naître aisément un dialogue missionnaire : échange fraternel, en même temps que témoignage de foi. L'effort pour faire le premier pas vers l'autre, pour essayer de le connaître et de le comprendre est le plus souvent payé de retour. Il répond trop à une attente implicite et largement répandue pour ne pas susciter une réciprocité et permettre de multiples échanges. Il n'est pas rare qu'individuellement ou en groupe, d'une manière plus ou moins systématique ou informelle, on aborde ainsi les grandes questions du sens de la vie et de la mort, de la souffrance et du mal, de la foi, de Dieu ou de l'Eglise. On ne demeure jamais au niveau de l'abstraction quand on a su discerner les vrais besoins de son interlocuteur et qu'on a soi-même le souci de porter un témoignage évangélique.

Tout commence par un « Venez et voyez », mais bientôt arrive très naturellement l'explicitation requise. Il suffit de suivre les inspirations du Saint-Esprit qui éclaire, comme il l'a promis, à la fois celui qui parle et celui qui écoute. Quel étonnement de constater avec quelle facilité on trouve les mots qui conviennent pour annoncer la Bonne Nouvelle en présence du Christ eucharistique, avec l'aide de frères en prière. Il s'agit moins alors d'une défense apologétique que d'une proposition sereine de la foi. La « preuve » est fournie par la vérité divine qui est à elle-même sa propre marque. Elle est corroborée utilement par le témoignage du témoin dans la mesure où il vit consciemment ce dont il témoigne en communion avec toute l'Eglise.

L'intérêt du dialogue est redoublé par la variété des formes qu'il peut prendre. Il s'élargit dans le cadre des débats organisés chaque dimanche sur le parvis, auxquels participe un public attentif et souvent passionné. Des animateurs proposent inlassablement aux enfants l'« histoire de Jésus » qui les enchante toujours, ou encore des spectacles marionnettes (également appréciés par les adultes) qui mettent en scène les plus belles paraboles de l'Evangile. Enfin, une autre forme de dialogue est encore plus spirituelle : l'initiation à la prière. A ceux qui le désirent est proposé, le dimanche avec des laïcs, chaque jeudi soir

avec l'aide d'un chapelain, une découverte concrète des voies de l'adoration, dans lesquelles beaucoup hésitent à s'engager seuls, faute d'avoir appris à faire les premiers pas. Cette expérience ne déçoit jamais ceux qui s'y livrent, mais leur réserve souvent des joies inattendues.

Avec le prêtre, on constate que chrétiens ou non chrétiens trouvent un grand réconfort à exposer leurs problèmes à quelqu'un qui les écoute, et cherche simplement à les aider, à discerner la volonté de Dieu sur leur vie. Plus que tout autre, « l'homme de Dieu » a grâce d'état pour accueillir toutes formes de la détresse humaine et essayer d'apporter le soutien du Christ à ceux qui y discernent leur dernière chance de salut.

Certains pourront aller plus loin encore s'ils le veulent. Du matin jusqu'à tard le soir, en effet, le confesseur est toujours à leur disposition, prêt à leur communiquer le pardon du Seigneur par le sacrement de réconciliation. C'est une invitation discrète mais permanente à recourir à l'essentiel. Il faut croire qu'elle est perçue comme telle, à en juger par l'afflux des pénitents au confessionnal. Et comme il est possible de se confesser en diverses langues (anglais, allemand, espagnol, italien, japonais), la démarche est rendue plus facile pour ceux qui ont du mal à s'exprimer en français.

Ajoutons que le bureau d'accueil reçoit les intentions de prière ou de messe, et offre aussi des ouvrages de spiritualité ou des livres religieux susceptibles de soutenir la recherche personnelle. On y trouve toutes les informations désirables sur les activités de la basilique et ses divers mouvements. Une secrétaire qualifiée contribue à y faire percevoir à chacun les véritables dimensions de la Fraternité de Montmartre.

## Vivre la catholicité de l'Eglise

Montmartre est un lieu privilégié pour vivre la catholicité de l'Eglise. Spontanément, en effet, participent aux offices des frères et des sœurs venus de tous les horizons du monde. Et dans les divers mouvements de la Fraternité se retrouvent habituellement pour travailler et prier ensemble des hommes et des femmes de toutes races et de tous continents.

Cependant, il est toujours possible de faire mieux pour réaliser une catholicité qui soit vraiment sans frontières. A cette tâche s'emploient les jeunes du mouvement « Echanges ». Ils multiplient les contacts à l'extérieur de la basilique pour engager le dialogue par priorité avec ceux qui sont le plus loin : les marginaux, les paumés, les laissés pour compte, les immigrés et, plus largement encore, les étrangers. Ils organisent des liens d'amitié entre tous les peuples et toutes les religions, permettent à chacun de découvrir le vrai visage du Christ et les dimen-

sions illimitées de son Amour infini. Dans le même esprit, ils animent la « Messe internationale des Jeunes » — avec la volonté d'offrir à tous leurs frères la meilleure forme d'accueil qui soit : l'hospitalité eucharistique.

Le même souci d'élargir au maximum les dimensions de la catholicité se retrouve au « Buisson Ardent ». Par les débats publics qu'il organise régulièrement chaque semaine, le samedi, en dehors du périmètre de la basilique, il atteint un public plus large et plus diversifié encore que celui des visiteurs. Dans un climat de totale liberté, quiconque le désire peut poser questions ou objections sur les sujets religieux les plus divers. Beaucoup ne s'en privent pas, car il n'est pas si fréquent de trouver dans la rue des interlocuteurs compétents et aussi zélés à partager leur foi avec le tout venant.

Pour les timides qui n'osent pas poser directement les problèmes religieux qui les préoccupent, ou simplement pour les visiteurs pressés qui n'ont pas le temps de rester très longtemps à Montmartre, une dernière possibilité demeure : c'est d'utiliser la correspondance de « Rencontre ». Le tract qui est distribué à l'entrée de la basilique comporte en effet, outre la présentation dont nous avons parlé, un second volet invitant à poser des questions auxquelles l'équipe de « rédaction » se consacre à répondre. Il peut s'agir de quatre sujets fondamentaux, comme la souffrance, la science et la foi, le rapport du christianisme et des autres religions, l'Eglise, ou de toute autre interrogation plus personnelle. Plusieurs milliers de réponses sont fournies chaque année par des laïcs spécialisés. Elles sont faites en plusieurs langues : français, anglais, allemand, polonais. Elles permettent de garder le contact avec de nombreux correspondants pour lesquels le passage à Montmartre ne risque pas de demeurer sans lendemain.

**AINSI**, sous ses diverses formes, l'accueil et le dialogue créent des liens fraternels avec beaucoup d'hommes et de femmes dont on devine la soif de Dieu — aujourd'hui plus que jamais — et qui ne sont pas loin du Royaume. En dilatant les espaces de la Charité, ils contribuent à manifester aux yeux de tous le vrai visage d'une Eglise qui est essentiellement par vocation « la maison de prière pour tous les peuples », parce que son nom est « la catholique ».

**Bernard TERRIEN**

Bernard Terrien, né en 1927. Etudes de philosophie à la Sorbonne. Prêtre en 1955. Etudes de théologie et thèse de doctorat à Rome. Aumônier d'étudiants à la Sorbonne et à la Cité Universitaire de Paris, puis à Tokyo. Depuis 1970, chapelain à la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre et chargé de l'accueil.

## Qu'attendez-vous de l'Eglise ?

*Nous avons demandé à certains responsables politiques, syndicaux ou patronaux, connus comme chrétiens, et affrontés concrètement au problème de l'immigration, de donner une réponse personnelle à ces trois questions :*

1. «A votre avis, l'Eglise a-t-elle ou non le devoir d'intervenir dans le débat actuel sur l'immigration ? ».
2. «Dans votre action et votre réflexion sur ce thème, prenez-vous en compte des éléments liés au christianisme ? ».
3. *Quels sont à votre avis les atouts dont disposerait l'Eglise dans ce débat, et qu'elle se devrait, selon vous, de mettre en oeuvre ? ».*

*Nous avons reçu les réponses suivantes, qui n'engagent que leurs auteurs, et non les organisations auxquelles ils peuvent appartenir.*

### **Jean BORNARD, président de la CFTC :**

**1.** Dans le débat actuel sur l'immigration, à notre sens, l'Eglise se doit d'intervenir pour rappeler un certain nombre de principes afin d'orienter l'action des laïcs.

En premier lieu, ce rappel paraît devoir concerner le respect des personnes et leur égalité en tant que fils de Dieu. C'est une exigence qui devrait donner au débat une tonalité excluant toute passion, toute violence, et permettrait notamment d'éviter de transformer des émigrés en boucs émissaires, responsables de la crise, alors qu'ils en sont comme d'autres, et peut-être plus que d'autres, les victimes.

Il nous semble également qu'il appartient à l'Eglise de rappeler une exigence fondamentale de solidarité à l'égard des plus faibles. Or ceux qui doivent quitter leur pays ou leur famille pour s'expatrier afin de trouver du travail ou d'échapper à des persécutions rentrent incontestablement dans cette catégorie. Et cela justifie l'appel à un certain partage. L'attrait irrésistible que ne peut manquer d'exercer notre

société de consommation sur des populations démunies doit nous interroger sur nos responsabilités à leur égard.

L'Eglise, connaissant mieux que d'autres la complexité de la nature humaine, doit se garder de tout angélisme. Dans ses rappels d'exigences d'égalité des hommes et de solidarité, il lui appartient de faire preuve de réalisme et de discernement, d'éviter toute exclusive et de bien situer le problème de l'immigration dans le climat des difficultés générales qui frappent toutes les couches de la population.

2. La CFTC pour sa part s'est efforcée de s'inspirer de ces principes à travers un certain nombre de positions.

Tout d'abord, elle a revendiqué l'égalité des droits pour les immigrés dans le domaine économique et social. Elle a considéré notamment que ceux qui avaient apporté leur concours au développement du pays, et avaient payé des cotisations sociales, devaient avoir droit aux mêmes prestations. Mais elle ne s'est pas prononcée sur les droits politiques, considérant que si les immigrés devaient être entendus pour les problèmes les concernant, notamment au niveau des communes, la définition de leurs droits politiques qui met en jeu des problèmes de nationalité relevait du domaine des instances politiques.

En second lieu, la CFTC s'est prononcée pour un arrêt de l'immigration depuis que le chômage a pris des proportions graves dans notre pays. Dans la mesure où des immigrés sont accueillis, c'est pour avoir une occupation et non pour en faire des chômeurs. Et les laisser entrer librement pour grossir le nombre des sans-emploi est tout simplement irrationnel et même dangereux, car c'est sans doute un des meilleurs moyens d'encourager des sentiments et des réflexes xénophobes.

Une troisième ligne de conduite de la CFTC a été et reste l'aide au retour. C'est pourquoi elle a été favorable aux dispositifs qui ont encouragé ces retours, surtout lorsqu'ils sont assortis d'aides à la formation pour des métiers reconnus nécessaires aux pays d'origine.

Ces problèmes ne devraient d'ailleurs pas être séparés de l'examen du problème général du développement des différents pays. La CFTC pour sa part est convaincue que le développement des pays du Tiers Monde est non seulement une exigence morale pour un ordre économique plus équitable nécessaire à la paix, mais aussi une condition essentielle à une reprise de l'activité économique dans le monde et donc dans nos propres pays.

3. Dans ce débat, les atouts de l'Eglise sont doubles.

D'une part, c'est l'universalité de son message. Le rappel de l'égalité des hommes, de leur fraternité, dépasse toutes les frontières et touche au cœur les individus. L'Eglise ne fournit pas de solutions techniques, elle indique une approche des problèmes posés, et donne aux débats un esprit qui devrait éviter des affrontements et faciliter la recherche de solutions pratiques. C'est énorme.

D'autre part, elle dispose des structures capables de porter ce message. Son réseau de prêtres, d'institutions, couvre tous les pays, qu'il s'agisse d'écoles ou des divers moyens de communication, et devrait donc permettre aux laïcs de s'inspirer de ces principes pour trouver des solutions.

Dans le monde tourmenté d'aujourd'hui, le langage en même temps fraternel et réaliste de l'Eglise peut contribuer à éviter de transformer le problème de l'immigration en nouveau sujet d'affrontement, en le situant dans la perspective d'un développement de notre monde qui exige vraiment le concours des bras de tous ses enfants.

Yvon CHOTARD, vice-président du CNPF :

**LE** débat qui agite aujourd'hui notre pays ne peut laisser personne indifférent, car il s'agit bien d'un débat de société pour le présent et plus encore pour l'avenir. Devant un tel débat, l'Eglise a effectivement le devoir d'intervenir, comme chaque fois que l'enjeu est le respect de la personne humaine, la défense des minorités. C'est au nom du commandement de l'amour que cette intervention trouve sa légitimité. Les diverses déclarations qui se succèdent à partir d'incidents et d'attitudes n'ont pas manqué et les chrétiens se doivent de les accueillir et plus encore d'y trouver matière à réflexion.

Mais il semble qu'une simple attitude de charité doive être dépassée. La réflexion chrétienne se situe à plusieurs niveaux.

- Dans le présent, les pouvoirs publics sont sollicités dans leurs relations avec les gouvernements des pays auxquels appartiennent les étrangers qui sont sur notre sol. Il est trop simple de n'envisager que les règles habituelles au nom du droit international privé. Il est évident que les négociations avec chacun de ces pays doivent comprendre, outre les droits des étrangers sur notre sol, la protection de nos nationaux dans ces pays. Le sort de certains enfants de divorcés en Algérie le démontre avec éclat. Mais il faut aller plus loin et inclure dans chaque négociation les problèmes économiques : les exportations, les importations, le transfert des devises, les crédits, la formation professionnelle, le sort des investissements réciproques... Ces négociations doivent se faire dans le respect des traités, et pour la France, en tenant compte de son appartenance à l'Europe. Ce sont des problèmes complexes qu'un gouvernement doit maîtriser en se souciant des intérêts nationaux comme de la réputation traditionnelle d'une France libérale et fidèle à une mission mondiale.

- Dans cette perspective, la définition d'une politique de l'immigration trouve évidemment des limites. Mais la véritable limite ne doit pas être recherchée dans la négociation seule ; il faut une politique française de l'immigration, pour le présent et surtout pour le devenir de la nation française.

Dans cette recherche, les Français doivent sans doute s'inspirer de leur passé. La France a toujours pratiqué une politique d'assimilation. Suffit-il de la poursuivre sans tenir compte de l'évolution du monde ? Sûrement pas. Dans l'Europe de Constantin, dans celle du Moyen-Âge ou celle des nationalités, la France n'a pas pratiqué la même politique d'assimilation.

Quelle doit être celle des 20 ou 50 prochaines années ? Pour répondre, il ne suffit pas de se contenter de la proposition, utile, de Raymond Barre, de créer une commission aux pouvoirs étendus, qui pourrait effectivement déboucher sur des modifications de notre droit de la nationalité. Il faut réfléchir plus loin et demander à l'enseignement chrétien un éclairage qui est la recherche du *bien commun*.

Où est le bien commun de la France ? Contrairement à ce que pensent certains, une politique d'immigration, une politique d'assimilation n'est pas au seul service des étrangers ou des futurs Français. Il y a le bien des Français d'aujourd'hui et de demain. Ce bien commun est plus profond que l'expression électorale des citoyens d'aujourd'hui, et ce n'est pas en donnant de nouveaux droits électoraux à des étrangers que l'on parviendra à une définition du mieux vivre ensemble.

On peut même se poser la question de savoir si une décentralisation trop poussée ne mettrait pas en péril l'unité française. Certains croient pouvoir trouver ce bien commun en redéfinissant *l'identité* de la France. Ce n'est pas simple. La recherche du bien commun exige l'application du *principe de subsidiarité*, qui est de confier à l'unité la plus proche des citoyens la définition des droits et devoirs qu'ils peuvent maîtriser, mais en sachant que tout ne peut être réglé à l'échelon local. Et c'est là où le message de l'Église prend toute sa valeur.

- La France est devenue un état laïc, mais elle est aussi la fille aînée de l'Église, et l'apostrophe de Jean-Paul II à son arrivée à Paris (« *Qu'as-tu fait de ton baptême ?* ») sollicite notre conscience de chrétiens. Nous proclamons dans le Credo notre foi dans une Église « apostolique ». Comment vivre cet apostolat dans un monde où la religion catholique est minoritaire ?

L'Église a modifié son comportement missionnaire à travers le monde après que le commandement lancé aux Apôtres d'évangéliser la terre entière a été réalisé. Notre pays a surmonté des déchirements religieux (1985, tricentenaire de la Révocation de l'Edit de Nantes !). Cela signifie-t-il que le bien commun de notre pays passe par non seulement le respect des autres religions, mais aussi le refus de développer le nôtre ? Autant de questions où nous pouvons attendre de l'Église des réponses, qui tardent à venir.

Il est impossible pour des chrétiens d'échapper à ces problèmes. C'est le cri d'angoisse de Pierre Emmanuel dans la *France Catholique* du 16 septembre 1983 : « *Aux yeux d'un gouvernement français laïque, l'intégration des musulmans passe par leur renoncement à la loi cora-*

*nique* ». Pierre Emmanuel n'a jamais été un extrémiste, mais il n'a pas été répondu à sa question.

On peut la prolonger en se demandant si l'équilibre — difficile — réalisé durant le millénaire qu'a vécu la France ne risque pas d'être rompu si d'autres religions peuvent être amenées à devenir majoritaires dans la France de demain, lorsque ces religions sont totalitaires au sens propre du terme, c'est-à-dire prêtes à s'imposer à la société civile.

Oui, nous avons besoin de l'Église catholique, nous, chrétiens français, pour définir le bien commun de notre futur national.

### André DILIGENT, sénateur-maire de Roubaix :

1. Mais qui donc serait plus qualifié que l'Église pour le faire ? Chaque fois que se présente dans l'histoire une situation où risque de se trouver mis en cause des problèmes fondamentaux touchant à la personne humaine, l'Église n'a-t-elle pas le devoir d'intervenir ? Les nations, par leurs dirigeants, assument leurs responsabilités, mais ces nations ont des responsabilités d'ordre « égoïste ». L'Église doit élever le problème à la dimension qui est la sienne, en marquant les limites de ce qui est acceptable et de ce qui n'est pas tolérable. Une fois ces limites marquées, elle devra susciter les élans d'une morale dynamique, car ce problème ne se réglera pas seulement en posant des balises.

2. Je n'aime guère, dans mon action publique, me réclamer de l'Évangile, car une telle référence risque de porter confusion... mais cela réclamerait une longue explication.

La lecture des textes sacrés m'a appris l'essentiel : « J'étais nu et tu m'as vêtu, j'avais faim et tu m'as nourri, j'étais un étranger et tu m'as accueilli ». Elle m'a appris aussi que l'homme avec ses élans, ses rêves, son mystère, ce misérable « *petit sac de secrets* », selon la formule de Malraux, est un être unique qui n'est pas né pour se voir imposer l'humiliation. J'ai appris aussi que l'homme n'est pas seul, qu'il n'est pas une entité abstraite isolée, qu'il est membre de la communauté humaine et qu'il existe une « identité de nature » entre tous les hommes, quelles que soient la race, la nation, la classe, la culture.

Peut-être que, si je n'avais pas lu l'Évangile, j'aurais découvert ces vérités dans d'autres textes. Mais ces textes, même si leurs auteurs n'y font pas référence, n'ont-ils pas été imprégnés des valeurs évangéliques ?

Telle serait ma réponse si j'avais l'inconsciente audace de répondre en qualité de chrétien engagé.

Cependant, la reconnaissance de ces valeurs n'est pas suffisante en elle-même. Il ne suffit pas de « savoir ». Encore faut-il aimer et ce n'est pas dans les colloques que cela s'apprend. Si le Judaïsme enseigne

l'espérance, celle de la terre promise, si pour l'Islam tout est dans la foi, le sceau du christianisme est d'abord celui de la charité, de l'amour, de ce nouveau regard porté sur le monde depuis deux mille ans.

Mais celui qui exerce une parcelle de pouvoir ne peut se contenter « d'aimer ». Il ne peut non plus obliger les uns et les autres à s'aimer. Aimer ne se décrète pas. C'est d'abord à l'Église qu'il revient d'exercer cette action de « contamination ».

Celui qui exerce une parcelle de pouvoir doit aussi prendre en compte d'autres valeurs. Il doit protection au plus faible qui souvent, mais pas toujours, est l'immigré. Il doit assurer le respect de l'ordre, de la sécurité, faire régner une certaine harmonie. Et c'est là qu'il faut laisser à César, c'est-à-dire à l'autorité terrestre, dans des limites qu'il ne peut transgresser, le soin de gérer la cité.

3. L'Église n'est pas sans atouts dans ce débat ; encore ne doit-elle pas se tromper dans le choix de ses moyens. Elle doit rappeler les principes essentiels en se gardant bien d'entrer dans le détail des textes législatifs. Elle doit le faire avec générosité, ce qui ne veut pas dire angélisme. Qui se souvient d'une circulaire que, plusieurs années avant ce que l'on a appelé le « choc pétrolier » de 1973, Joseph Fontanet, alors Ministre du Travail, avait signée ? Il voulait seulement, mais intelligemment, réguler le flot d'arrivée des immigrés. Qui se souvient des protestations vertueuses et irresponsables qui finalement entraînent l'annulation de ce texte ? La générosité verbale n'entraîne pas la lucidité.

Un exemple : je considère personnellement que tous les hommes sont mes frères. Il se trouve que, dans ma famille, j'ai un certain nombre de frères. Quand ils me rendent visite, j'entends qu'ils soient au mieux chez moi. Mais ce n'est pas pour cela que je leur confie la gestion de ma maison.

Toute intervention de l'Église sur les problèmes de l'immigration sera aussi nécessaire que difficile, car la situation dans laquelle se pose aujourd'hui le problème n'a pas de précédent. Il lui faut donc distinguer deux problèmes : le racisme (qu'elle ne doit jamais Cesser un seul instant de combattre), et les problèmes posés par l'immigration (qui peuvent donner lieu à des actions politiques conjoncturelles selon l'époque et le lieu). Je pense au droit de vote des immigrés, à la police des frontières, à l'accès à la citoyenneté, etc. Mesures qui peuvent évoluer selon des situations sociologiques différentes et dans lesquelles le pouvoir politique doit garder une marge d'appréciation.

Les atouts de l'Église en ce domaine ne sont pas minces. Elle a pour elle sa dimension universelle, chaque synode en apporte la preuve. Elle a une autorité morale indiscutable. De plus en plus, l'expérience démontre à tout observateur de bonne foi que les lois les mieux rédigées ne suffisent pas, mais que, sans un certain climat spirituel, une démocratie ne peut trouver son épanouissement.

L'Église a donc au départ des atouts qu'elle ne peut négliger et c'est à elle de faire preuve d'imagination par une dynamique nouvelle. Elle doit le faire en incitant les membres des différentes communautés à des actions positives communes. Elle doit le faire en repensant son action sur la jeunesse, un peu comme l'action qu'elle a entreprise après la première grande guerre en promouvant l'essor extraordinaire des mouvements de jeunes. Des réunions devraient se tenir pour creuser ces pistes et bien d'autres. Elles sont bien dans la vocation de ceux qui se réclament de Celui qui est né en échappant à un génocide, dont la naissance a été saluée par des étrangers venus de terres lointaines et qui mourut entre deux marginaux.

**Les livres de la collection Communio-Fayard  
sont disponibles chez votre libraire (à défaut, dans  
les librairies où la revue est en vente : voir p. 132)**

Patrick LE GAL

## Qui a encore besoin du droit canonique ?

### Un droit mal aimé

Dans la pensée de la grande majorité des chrétiens, l'évocation du droit canonique suscite immédiatement un mouvement de méfiance sinon de rejet, à cause de l'austérité supposée de la matière, de son pointillisme étroit ou de sa portée réactionnaire. Il est remarquable de constater, à ce sujet, que la promulgation du nouveau code en 1983 n'a guère contribué à améliorer cette image de marque, dans la mesure où a trop souvent fait défaut une mise en lumière du rôle du droit canonique en général et de ce nouveau code en particulier, au service de la vie de l'Église (1). Les vieux clichés ont donc subsisté, laissant encore se développer les racines d'un anti-juridisme plus ou moins larvé dans l'Église.

Cette situation apparaît pour le moins paradoxale en un temps où, simultanément, l'Église a connu une "explosion" de la production canonique qui a largement renouvelé le droit et ses méthodes. Cette "explosion" est d'ailleurs normale dans une période post-conciliaire. Elle est remarquable au niveau de l'Église universelle (2), mais plus encore au niveau des Églises particulières, ce qui est souvent sous-estimé : ce n'est pas d'abord la Curie romaine qui est responsable de cette activité législative accrue, mais les Conférences épiscopales locales, les Synodes diocésains, etc.

(1) On trouvera d'utiles présentations du code de 1983 dans quelques numéros spéciaux de revues, notamment : *Revue de Droit Canon*, 33 (1983), 2 ; *Vie consacrée*, 55 (1983), 3-4 ; *Les quatre Fleuves*, n° 18, Paris, 1983 ; *Sources*, X (1984), 3.

(2) Cf. les 5 volumes in folio des *Leges Ecclesiae* publiés par X. Ochoa, qui ont été nécessaires pour rassembler toute la législation romaine post-conciliaire.

### Des facteurs de renouveau

Depuis l'après guerre, la science canonique tente de fonder théologiquement le droit canonique et de le faire sortir de l'orbite de la science du droit étatique, en le purifiant également de certaines influences héritées du droit romain qui avaient perduré jusqu'à nos jours. Il en résulte une position nouvelle du droit canon à ne pas négliger pour appréhender de manière exacte le nouveau code de droit canonique et apprécier sa place au service de la réforme dans l'Église.

La simple lecture un peu perspicace du code de 1983 suffit pour se rendre compte que le droit actuel de l'Église est pour l'essentiel indemne des accusations qui pèsent sur lui : repensé sur la base très ample de l'ecclésiologie de Vatican II, le nouveau droit canonique est appelé à jouer un rôle beaucoup plus large que celui qui lui était traditionnellement dévolu, notamment par la mise en valeur de l'importance du droit constitutionnel et par la portée pédagogique du nouveau droit de l'Église. En outre, au niveau de la théologie et de la philosophie du droit, le droit canonique pourrait prendre une valeur de référence pour les droits étatiques grâce à la richesse de sa tradition doctrinale.

Au niveau de la vie de l'Église, on peut distinguer un triple rôle du droit canonique aujourd'hui :

#### 1. La fonction classique du droit canonique

Traditionnellement (et fondamentalement), le droit canonique cherche à prescrire des comportements ou à préciser les manières droites d'agir dans l'Église pour aider les fidèles en vue du salut (cf. can. 1752). En cela, il se rapproche de la morale (tout en s'en distinguant) (3).

Ce rôle, le nouveau code le joue toujours (on peut en trouver de bons exemples dans le "De Sacramentis"), avec un nouvel esprit toutefois : le code veut davantage prendre en compte les réalités locales dans leur diversité et il fait à cette fin de fréquents renvois au droit particulier, ce qui explique que le nombre total de "prescriptions" diminue (il y a des exceptions notables, comme l'ensemble des normes sur la formation du clergé, can. 232-264). Ainsi, plus qu'un catalogue de normes, le code devient-il quelque chose de comparable à une loi cadre.

(3) Le droit ne se distingue pas de la morale par ses sources, ni par le seul critère de l'extériorité mais par le fait que son objet formel propre considère "le juste" (la justice) au sens strict. En cela, le droit se trouve inclus dans la morale.

Plus important, le code essaie d'éduquer les fidèles à une notion de "loi" qui dépasse les contradictions nées de la pensée nominaliste (où la loi apparaît irréductiblement opposée à l'exercice de notre liberté, d'où son rejet). Cela se traduit notamment par des canons rédigés de manière exhortative plutôt qu'impérative (cf. les 21 utilisations du verbe "*commendare*" (*recommander*, conseiller) dans le code ; cf. aussi le can. 209 § 1 qui énonce une "obligation" — rester dans la communion ecclésiale — qui ne saurait avoir de sens comme obligation '*exterioris posita*'; regardant le seul for externe, mais seulement comme '*intus data*'; c'est-à-dire s'adressant au cœur du chrétien). On peut penser aussi que l'importance donnée au texte de Vatican II pour l'interprétation du code (4) va dans ce sens : en renvoyant aux exposés théologiques du concile, on offre la possibilité de mieux comprendre le sens profond, le "pourquoi" des prescriptions canoniques (on évite ainsi le positivisme juridique).

Ce rôle pédagogique paraît tout à fait important si l'on se rappelle que le droit canonique n'est légitime que comme explicitation ou application... de la loi nouvelle (évangélique) qui est premièrement une loi non écrite ("*Lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti*", — *La loi nouvelle est la grâce même du Saint-Esprit* — dit avec audace Thomas d'Aquin) (5).

## 2. Droit canon et autorité selon l'Évangile

"*Ubi potestas, ibi et Jus*"; aimait à dire Paul VI. Le droit et son application sont liés aux notions de pouvoir et d'autorité. Le droit canon (le CIC, mais aussi les droits particuliers) doit donc, pour sa part, contribuer à faire passer dans la vie de l'Église une image évangélique de l'autorité vue comme service. C'est ce que postule le 6<sup>e</sup> principe directeur de la révision du code (6).

Cette fonction du droit canonique est d'autant plus importante que la tendance est toujours d'apprécier, à tort, le pouvoir dans l'Église à l'aune de ce qu'il est dans l'Etat.

C'est à travers la lecture de l'ensemble du code qu'on peut mesurer l'effort en ce sens, parfois seulement à travers quelques glissements d'expression dans l'énoncé des canons. Là encore, la lecture du code à la lumière des données de Vatican II permet de saisir des nuances que

(4) Jean-Paul II propose lui-même, dans la constitution *Sacrae disciplina leges imprimee* en tête du Code, d'interpréter le Code à la lumière du Concile.

(5) Cf. *Somme Théologique*, Ia2ae, qu.106, art. 1, c.

(6) Cf. la Préface du CIC, ed. vaticane, 1983, p. XXII.

le texte seul n'exprime pas forcément. A propos de la législation post-conciliaire sur les mariages mixtes par exemple, Mgr G. Robinson a ainsi bien mis en lumière (7) comment les textes nouveaux, plutôt que d'édicter une interdiction claire et nette comme celle des anciens canons 1060-1064, poussent à instaurer une réflexion au niveau de la foi elle-même afin de conduire les intéressés, aidés par le ministre, à prendre eux-mêmes leurs responsabilités devant Dieu. Il ne s'agit pas seulement d'interdire ou éventuellement d'autoriser un mariage en application stricte de la norme édictée par l'autorité ecclésiale, mais de faire grandir la foi des personnes et de les aider à agir dans la logique de cette foi.

Peut-être les textes plus concrets de la législation des Églises particulières et leur mode d'application permettront-ils d'accentuer le rôle du droit canonique en la matière.

## 3. Le droit canon : une dimension constitutionnelle

Un des traits nouveaux (ou du moins nouvellement mis en valeur) de la science canonique est d'aborder le droit ecclésial non plus principalement dans le contexte de la morale, mais dans celui de l'ecclésiologie. Il en résulte que l'objet essentiel de la science canonique sera l'Église dans sa dimension institutionnelle (vue sous un angle formellement théologique et pas seulement sociologique).

Une des fonctions du nouveau droit canon (peut-être la fonction essentielle dans le nouveau code) sera en conséquence de faire passer dans la vie et dans l'organisation de la communauté le renouveau ecclésiologique voulu par le concile Vatican II. Autrement dit, d'être un instrument au service de la mise en oeuvre de cette "ecclésiologie de communion", caractéristique de la Constitution conciliaire *Lumen Gentium*.

Quelques exemples permettront de saisir l'importance de cette fonction du droit.

Le Concile a renforcé la figure de l'évêque résidentiel, chef de l'Église locale, en s'appuyant sur la valeur sacramentelle de la consécration épiscopale. Le code fait passer cette doctrine au niveau concret et institutionnel, notamment en donnant aux évêques des compétences ordinaires très élargies.

Vatican II a fait reprendre conscience de la dimension synodale de l'Église : le code l'applique à tous les niveaux, le moindre n'étant pas

(7) Cf. son article in *Studia Canonica*, 17 (1983), 1, p.48-50.

l'Église locale avec la compréhension collégiale du presbytérat qui en découle et vient infléchir toute la législation sur la formation sacerdotale.

Vatican II a revalorisé la doctrine du sacerdoce royal des fidèles, base de l'égale dignité de tous les baptisés ; le code cherche à son tour à traduire cette doctrine au niveau institutionnel. C'est donc à bon droit qu'on a pu parler d'un droit baptismal à propos du code de 1983. Ce droit baptismal se trouve affirmé de manière principielle au can. 204 § 1 (entre autres) et de nombreuses conséquences en sont tirées tout au long des sept livres (même si trop timidement au goût de certains).

On pourrait citer bien d'autres aspects du nouveau droit canon qui montrent en ce sens que le rôle constitutionnel du droit canonique, largement ignoré jusqu'à aujourd'hui, devient capital. Il est évident qu'au niveau du droit particulier (diocésain ou national), cette fonction ecclésiale du droit ne saurait être ignorée.

La signification du fait canonique dans l'Église est donc bien plus large que la seule nécessité d'édicter des normes pour la conduite individuelle ou communautaire des croyants (ce à quoi on l'a souvent réduit). Il a une fonction pédagogique pour faire découvrir aux fidèles la conception évangélique de la loi et du pouvoir (et donc, corollairement, de l'obéissance). Il a un rôle capital pour réformer sans cesse les structures et les institutions ecclésiales en fonction des explicitations théologiques suscitées dans l'Église par la recherche théologique et le charisme d'enseignement du Magistère.

### **Droit canon et philosophie du droit**

Quant à la place éminente du droit canonique dans la philosophie et la théologie du droit, elle résulte pour l'essentiel de ce que même sous l'influence de l'idéologie rationaliste et positiviste du siècle des Lumières, les canonistes n'ont pas pu renier la dépendance des lois de l'Église vis-à-vis du droit divin positif, tant au plan des sources qu'à celui du statut du droit canonique (8).

Ainsi, alors que la plupart des droits étatiques modernes ont sombré dans un positivisme presque total avec tous les dangers et les injustices qui peuvent en découler sur le plan politique et moral, le droit canonique est encore un exemple vivant et même renouvelé d'une législation globale et moderne — certes *sui generis* — qui se comprend elle-même comme dépendante de principes plus élevés et non écrits (à savoir le droit divin).

(8) Il est vrai que l'influence de l'idéologie des Lumières a tout de même profondément marqué la science canonique, ne serait-ce qu'à travers l'idée caractéristique de codification.

Au niveau de la technique juridique, cela se traduit notamment par l'existence en droit canonique d'institutions comme la dispense, le privilège ou, à un autre niveau, la coutume rendant manifeste que dans certains cas particuliers la justice veut que l'on déroge à la loi ou au mode ordinaire de production des normes. Derrière tout cela se profile la vieille doctrine aristotélicienne de *l'épikie* qui, à l'opposé d'une mentalité positiviste et rationaliste, affirme que la loi humaine écrite restera toujours imparfaite, ne pouvant prévoir tous les cas particuliers, et qui en tire les conséquences, à savoir la nécessité de suspendre parfois l'application de la loi en vertu même des principes qui ont présidé à l'élaboration de cette loi.

De cette position à la fois philosophique et théologique du droit canonique découle une grande richesse doctrinale, notamment : 1) une dimension personnaliste de ce droit qui veut être au service des personnes et de leur communion dans le Corps mystique ; 2) une garantie contre la tendance moderne à faire proliférer les textes législatifs dans le fol espoir de cerner une réalité mouvante et complexe, et cela grâce à "*l'aequitas canonica*" qui donne une base juridique pour traiter les cas particuliers échappant à la loi ; 3) le droit canonique, s'élaborant obligatoirement sur la base du donné révélé et de la "Constitution" de l'Église, n'est pas au-dessus des principes qui le régissent, à la différence de ce qui se passe pour les droits fondamentaux reconnus par les constitutions des États modernes qui peuvent toujours, sous certaines conditions, être changés ou supprimés par le législateur.

A l'inverse, bien des revendications qui s'expriment aujourd'hui dans le contexte politique occidental, mettent en relief les déficiences de la mentalité positiviste qui a envahi la pensée et la pratique juridiques étatiques contemporaines et leurs conséquences : ainsi en est-il des revendications visant à briser le carcan législatif et réglementaire de l'État, ou à rappeler l'État à sa mission première d'être au service des citoyens et non d'agir comme si son existence se justifiait pour elle-même, ou encore de la lutte pour les droits de l'homme (dans certains de ses aspects). Au niveau de la solution de ces problèmes, le droit canonique pourrait jouer un rôle fécond d'inspirateur et de modèle (au plan de la doctrine) pour peu que dans l'Église elle-même on comprenne bien ces richesses dont il est porteur et qu'on en vive plutôt que de chercher encore à interpréter le CIC à travers l'idéologie du droit étatique.

**ALORS,** le droit canonique n'aurait plus seulement un rôle à jouer dans la vie ecclésiale ; il pourrait encore apporter un message libérateur pour l'ensemble de la société par l'intermédiaire de la philosophie du droit antique dont il a su recueillir des données essentielles. Au-delà, la découverte du droit canonique moderne par

## Qui a encore besoin du droit canonique ?

les juristes du droit étatique pourrait provoquer d'utiles débats autour de notions-clé comme celle de l'autorité vue comme service... voire sur des chapitres plus délicats comme celui du droit de la famille ou du droit pénal, sur lesquels la science canonique pourrait apporter des lumières nouvelles.

**Patrick LE GAL**

Patrick Le Gal, né en 1953. Études à l'École Supérieure de Commerce de Rouen et Maîtrise de droit privé. Entre en 1976 dans la communauté Notre-Dame de la Sagesse. Licence de théologie en 1982. Ordonné prêtre en 1983. Assistant en droit canonique à l'Université de Fribourg et aumônier de l'Université. Publication : *Le droit canonique dans la pensée dialectique de Jean Calvin*. Fribourg, 1985.

L'index thématique des dix premières années de l'édition en français de *Communio* sera bientôt disponible. Il sera servi gratuitement aux abonnés du supplément "Le Courrier de Communio" et pourra également être commandé au secrétariat de la revue au prix de 60 FF franco (étranger : 70 F).

## collection

*déjà parus*

1. Hans-Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
  2. Jean DANIÉLOU : **CONTEMPLATION, CROISSANCE DE L'ÉGLISE**
  3. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
  4. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
    5. Pierre VAN BREEMEN, s. j. : **COMME LE PAIN ROMPU**
    6. Paule-Elisabeth LABAT, o.s.b. : **PRÉSENCES DE DIEU**
    7. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
    8. André MANARANCHE, s. j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
    9. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELA**
    10. Claude BRUAIRE : **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
    11. Faits et documents : **LE DOSSIER KUNG**
    12. Henri de LUBAC, s. j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE**
    13. Hans-Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
    14. Collaborateurs de COMMUNIO : **L'EUCHARISTIE**
    15. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
    16. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**
    17. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
    18. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE** 19 André MANARANCHE, s. j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
    20. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
    21. Pierre VAN BREEMEN s. j. : **IF TAI ADDEI É PAR TON NOM**
- chez votre libraire**