

Attitude face à l'extrême droite

Approche pastorale

FRITZ LIENHARD

« Silete Theologi in munere alieno » : que les théologiens se taisent sur les questions qui leur sont étrangères. C'est ainsi que parlait le juriste Alberico Gentili au XVI^e siècle.¹ Et en effet, pour le théologien, la prudence est recommandée lorsqu'il se meut dans des domaines où sa compétence ne dépasse pas celle dont dispose chaque citoyen. Mais d'autre part, nous connaissons actuellement les limites de la « différenciation fonctionnelle », qui consiste à répondre à la complexité croissante de la société moderne par la spécialisation. Il est bien connu que le spécialiste est celui qui sait presque tout sur presque rien... alors que le généraliste ne sait presque rien sur presque tout, et ce n'est fondamentalement pas mieux... Le résultat est une division entre les élites européennes, réputées « technocratiques » ou « intellectuelles », et une grande partie de la population, dont une frange non négligeable est tentée par l'extrême-droite. Dans ce contexte, il est urgent de se réapproprier la politique ensemble. De même, la compétence spécifique du théologien, l'interprétation des textes et des thèmes de la foi chrétienne en présence d'un individu singulier, d'une communauté particulière et d'une société spécifique, est requise dans ce contexte.

Dans la présente contribution, je voudrais aborder la question du rapport des Églises à l'extrême droite dans une perspective de théologie pratique. C'est pourquoi, dans un premier temps, je vais poser la problématique. Dans un deuxième temps, j'introduirai des éléments bibliques et systématiques, avant de proposer quelques orientations pastorales.

I. Approche

Les propos de l'extrême-droite s'opposent aux préceptes de l'éthique chrétienne. Il n'y a pas de doute à ce sujet. Il y a cependant un risque lié à l'adoption d'une posture cléricale, consistant à donner des leçons, qui n'est pas féconde dans la lutte contre une pensée populiste et extrémiste. Nous avons affaire à une population qui vote extrême-droite dans une logique de la protestation contre les élites. Quand les Églises, pour d'excellentes raisons éthiques, condamnent ce type de comportement électoral, elles se placent du côté de ces élites et confirment le sentiment des populations démunies de ne pas être comprises et acceptées. De cette manière, un certain discours éthique des Églises ne lutte ni véritablement ni de manière efficace contre le phénomène de l'extrême droite, mais en contraire en renforce les ressorts profonds. C'est pourquoi il est important de réfléchir au statut des préceptes bibliques et théologiques, ces propos qui cherchent à induire un comportement chez l'auditeur ou le lecteur. En termes réformateurs, il faut réfléchir à l'usage de la loi.

1 Cf. Strohm, C. 2014. « Silete Theologi in munere alieno. Konfessionelle Aspekte im Werk Alberico Gentilis ». In *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, éd. Heinrich de Wall, 195–223. Berlin : Duncker & Humblot (Historische Forschungen 102), 213–223.

I.a. Le troisième usage de la loi

Pour Calvin, la loi biblique n'a pas seulement pour sens d'orienter le vivre ensemble avec ce qu'il est convenu d'appeler le premier usage. De même, elle ne sert pas uniquement de miroir pour nous montrer que nous sommes pécheurs, selon ce que l'on appelle le deuxième usage. Elle a encore une autre fonction, réservée aux fidèles, « lesquels elle ne laisse point d'enseigner, exhorter, stimuler à bien. »² De la sorte, la loi rappelle la volonté de Dieu et joue le rôle d'un aiguillon et d'un critère pour les œuvres à accomplir en réponse à l'action de Dieu. De même, elle contribue à la sanctification du croyant, à son progrès dans son comportement. Or la sanctification est « le cœur vivant de la doctrine de la foi et de la justification. »³ De même, la libération de « l'ordure et pollution en laquelle nous estions plongez » a pour objectif de nous rendre dignes de la « compagnie du peuple de Dieu » et d'habiter « en Jérusalem, sa sainte cité », qui ne peut être « contaminée et pollue par des habitans immondes et profondes » et c'est pourquoi il faut chasser tous ceux « qui par leur turpitude diffament et déshonnorent la Chrestienté. »⁴ Ces propos sont particulièrement révélateurs parce qu'ils montrent que la recherche de progrès et d'excellence, dans le domaine éthique en l'occurrence, conduit à une logique de l'exclusion.

Dans le cadre de notre propos politique, rappelons que la loi ne s'applique pas seulement aux individus, mais aussi à la cité tout entière, pour autant qu'elle se réclame du christianisme. Certes, Calvin distingue le régime spirituel, s'adressant à la conscience et appartenant à la piété, du régime politique ou civil.⁵ Mais l'exigence liée à la loi de Dieu s'adresse également au domaine politique et concerne donc la communauté humaine dans son ensemble. Calvin définit les tâches d'un « magistrat chrétien » chargé d'appliquer à la cité la loi de Dieu, instance normative et critique de toutes les lois.⁶ La loi biblique, interprétée par le croyant régénéré qui est lui-même éclairé par le Saint Esprit, indique la volonté de Dieu, et le théologien dispose d'un savoir à ce sujet, valable non seulement dans le champ privé, mais aussi dans le domaine politique. Historiquement, un moment important lié à une telle conception est celui de la résistance au nazisme. Les « thèses de Pomeyrol », manifeste de résistance spirituelle des protestants français pendant la deuxième guerre mondiale, affirmaient que l'Église « enseigne au monde la volonté de Dieu concernant l'ordre qui doit y régner ».⁷

Les critiques adressées à cette position ne manquent pas. La prétention à un savoir au sujet de la volonté de Dieu pour l'ensemble de la société ne conduit-elle pas nécessairement à imposer une morale chrétienne à tous les citoyens et à mettre en place une forme de cléricisme ?⁸ « Silete theologi... » Qui veut se laisser dicter son comportement par les pasteurs ? Plus précisément, cette position cléricale suscite trois objections majeures :

– Pour le choix d'une option politique, une multiplicité de paramètres sont à considérer, et l'interprétation des textes bibliques ne peut en être qu'un parmi d'autres. La contribution du théologien ne saurait dès lors être l'unique voix dans une prise de décision collective.

– Ensuite et surtout, la révélation en Jésus Christ ne consiste pas dans la transmission d'un savoir au sujet de Dieu, de l'être humain et du monde. Certes, la foi en Jésus Christ conduit à modifier le regard porté sur soi et le monde et à formuler des affirmations à leur sujet ; mais il n'y a pas de dogme révélé. À cette lumière, la tolérance ne relève pas d'une forme de politesse.

2 Calvin, J. 1961. *Institution de la religion chrestienne*, éd. J. D. Benoit. Paris : Vrin, III, XIX, 2, 312.

3 Fuchs, É. 1986. *La morale selon Calvin*. Paris : Cerf, 71.

4 IC, III, VI, 2, 161.

5 IC, III, XIX, 15, 324. Il faut renoncer à l'idée que la « distinction des deux règnes » serait réservée aux luthériens.

6 IC, IV, XX, 16, 522s. Fuchs, op. cit., 132.

7 Mottu, H. 2000. *Confessions de foi réformées contemporaines et quelques autres textes de sensibilité protestante*. Genève : Labor et Fides (Pratiques 20), 68.

8 Fuchs, É. 1990. *L'éthique protestante. Histoire et Enjeux*. Genève : Labor et fides, 133ss, 152.

Elle découle d'une forte conviction : nous ne possédons pas la vérité et, si elle se donne, c'est dans le débat avec un autre.

– Troisièmement, cette conception de la loi faisant l'objet d'une sorte de monopole des pasteurs conduit à abandonner l'antilégalisme évangélique. Elle fait de l'Évangile la possibilité de mieux obéir à la loi. Or, comme le théologien A. Dumas l'a relevé, « sans le sel de l'anti-légalisme, l'Évangile ne sert à rien. Il a perdu toute saveur. Mieux vaudrait alors s'en tenir aux tristes évidences de la comptabilité des vertus que d'user de Dieu pour en redoubler la mauvaise nouvelle. » De même, il est dommageable d'établir des normes avec une autorité divine pour renforcer « par la condamnation religieuse la condamnation sociale et l'assurance humaine par l'approbation de Dieu. »⁹ Dans le rapport des représentants des Églises à ceux de l'extrême-droite, ces propos me semblent particulièrement pertinents.

I.b. La distinction des deux règnes

C'est pourquoi il y a lieu de se tourner vers ce que K. Barth a appelé « la sinistre doctrine luthérienne » des deux règnes, consistant à distinguer le règne spirituel du règne temporel.¹⁰ Contrairement à sa compréhension par Barth, cette distinction n'est pas à considérer comme une interdiction de tirer des conséquences politiques d'une lecture de l'Évangile. Luther disait : « il n'y a pas de saint qui ne se soit occupé d'économie et de politique. »¹¹ Ainsi, elle n'est pas à comprendre comme une « séparation des espaces ». ¹² La notion caractéristique de cette séparation, celle d'autonomie, ne date dans le luthéranisme que du XIX^e siècle. Il s'agit bien plutôt de préciser le *statut* des affirmations relevant du champ politique par rapport au message biblique. Autrement dit : distinguer les deux règnes signifie renoncer à sacraliser une politique donnée au nom de l'Évangile. Il n'y a pas de « politique chrétienne » qui pourrait se targuer d'une autorité divine en s'opposant à une politique différente.

Distinguer les deux règnes est libérateur. Tout pouvoir tend à vouloir échapper à la condition humaine, et donc cherche un fondement ultime aux options qu'il propose, qu'il représente et qui en retour le légitiment. Le pouvoir cherchera donc à faire croire qu'il est de droit divin, et que ses choix sont ceux de Dieu lui-même. Dans cette perspective, il fait partie de la dimension religieuse inhérente au pouvoir d'absolutiser sa cause. C'est l'« idolâtrie », une manière de se diviniser en refusant d'une part la divinité de Dieu et d'autre part la finitude humaine, un refus qui va structurellement de pair avec l'exclusion du faible, celui qui présente plus particulièrement les marques de la finitude humaine. À l'inverse de cette tentation récurrente de la sacralisation du pouvoir ou de sa quête, il importe de dire qu'une affirmation politique, même celle qui est fondée sur une interprétation valable de l'Écriture et une analyse correcte de la situation, a le statut d'une position parmi d'autres, et ne dispose d'aucune autorité divine.

La question est de savoir si la contribution des chrétiens à l'éthique commune doit nécessairement se faire sous la forme d'une sorte de monopole de l'interprétation de la loi, et donc dans une logique du troisième usage. Les voies de l'amour et de l'équité, enjeux de la loi biblique, ne peuvent-elles être frayées en dialogue avec tous les partenaires en présence ? Une telle option conduirait à la loi dans son « premier usage », traditionnellement appelé politique ou civil, justement. Pour vivre ensemble, une éthique simplement humaine suffit, même si la foi y contribue à sa manière. L'organe d'interprétation de la loi dans cet usage est la « raison ». Luther écrit :

9 Cf. Dumas, A. 1981. « Le dépassement de l'antinomisme ». In *Loi et Évangile*, éd. Jean-Marie Aubert et al., 201–216, Genève : Labor et Fides (Le Champ éthique 5), 213.

10 Cf. Barth, K. 1943. How my mind has changed. *EvT* 20, 3: 67–106.

11 Luther, M., *WA* 40,III,207.

12 Selon la formule de Bonhoeffer, D. 1997. *Éthique*. Genève : Labor et Fides, 158.

« On n'a pas besoin de chrétien pour être gouvernant (*Obrigheit*). Il n'est pas nécessaire que l'empereur soit un saint. Il n'est pas nécessaire, dans son régime, qu'il soit un chrétien. Il suffit à l'empereur d'avoir de la raison (*Vernunft*) ». ¹³

Pour préciser cette notion de raison, il faut relever que, dans ce premier usage, l'utilisation de la loi est négociée entre les différents protagonistes de la vie commune. La raison n'est donc pas une rationalité abstraite, mais elle se trouve dans le dialogue entre positions différentes. Il s'agit d'une raison argumentative qui se révèle dans le débat avec autrui. Elle ne fait pas l'objet d'un monopole de la part de l'Église ou des chrétiens, même s'ils ont leur contribution à apporter dans ce domaine. Cette position présente l'avantage d'une aptitude, par principe, au dialogue. Toute décision est négociée et négociable par principe, ce qui veut dire qu'elle fait l'objet d'une collaboration avec des non-chrétiens. Même en l'absence de raison neutre, l'absence de possession de la vérité politique conduit au dialogue entre positions différentes et à ce que le philosophe Jürgen Habermas appelle la « raison communicative ». Dans cette perspective, le chrétien peut répondre de son action devant tous, et donc aussi devant un gouvernement laïc ou même un pouvoir se déclarant athée. Rationnelle et communicable, la loi est à chercher ensemble. Elle peut ainsi faire l'objet d'un processus démocratique. ¹⁴

Une telle compréhension de l'éthique chrétienne permet de jouer le jeu de la laïcité. Celle-ci n'est pas le nivellement des positions et la privatisation des religions, mais l'intégration de la différence dans une cohérence. Le véritable enjeu historique de la laïcité, c'est la liberté religieuse, qui s'adresse à la foi et à la pratique de tous, dans le respect les uns des autres. Cette pluralité des positions n'est possible que dans la mesure où il n'y a pas de clercs disposant de la vérité politique. *Laos* (le peuple, d'où vient le mot laïc) s'oppose à *klēros* (sacerdoce, d'où provient le mot clerc, dans la mesure où les clercs constituent une classe à part). C'est parce que l'autorité des clercs est relative que les laïcs peuvent débattre au sujet de l'action à mener ensemble. La laïcité signifie également, dans cette perspective, refuser la religion du laïcisme et l'autorité de ses clercs – car il a aussi les siens. Le pasteur Tommy Fallot disait : « Dieu seul est laïc. Malheureusement l'homme est religieux. » De la sorte, le discours des croyants est un point de vue particulier sur un monde commun. Un point de vue qui s'assume dans sa singularité, et accepte d'être de l'ordre de la conviction née d'une expérience fondamentalement indicible, située hors du langage commun. Mais d'une part ce perspectivisme est partagé par tous, et d'autre part ce point de vue porte sur une société partagée. C'est pourquoi l'élaboration d'une position éthique par le croyant se fait en dialogue avec d'autres perspectives, tout aussi particulières.

Pourtant, il importe de repérer une difficulté dans l'orientation. Traditionnellement, dans le monde catholique, le magistère encadrait pour une part le vote des fidèles et préconisait le centre-droit des démocrates-chrétiens. Mais d'une part ce contrôle s'est fortement relâché avec la perte d'influence du catholicisme dans les dernières années, d'autre part les protestants n'ont jamais encadré de cette manière l'attitude politique des fidèles. De la sorte, aucune réflexion éthique et théologique ne permet de faire le lien entre les comportements politiques et l'identité chrétienne. C'est pourquoi il faut veiller à ce que la distinction des deux règnes ne se transforme jamais en séparation.

13 WA 27,417,13–418,4.

14 Cf. Ansaldi, J. 1983. *Éthique et sanctification. Morales politiques et sainteté chrétienne*. Genève : Labor et fides (Le Champ éthique 9), 51, 152. Ebeling, G. 1965. *Luther. Einführung in sein Denken*. Tübingen : Mohr, 156.

II. Questionnements pastoraux et sociologiques

Une telle éthique conduit à une perspective diaconale. Le terme de diaconie est lié, dans le Nouveau Testament, à une forme de pragmatisme, à une faiblesse assumée et à un esprit communautaire. Le pragmatisme, concept à mettre en œuvre pour l'immédiat, signifie recherche d'adéquation à la détresse contre laquelle il s'agit de lutter. L'amour du prochain conduit à regarder, à étudier avec précision les contours de la situation des humains à qui l'on s'adresse. Une éthique qui ne se réfère pas absolument à des principes éternels et intangibles, c'est-à-dire à une loi, évite de parasiter la perception de la situation, et en particulier des différentes formes de détresse auxquelles il importe de répondre.¹⁵ En éthique, il n'y a pas de protocoles. L'action du chrétien est dictée par un « pragmatisme d'amour ». Il ne s'agit pas d'une raison prétendument neutre et objective, mais orientée selon les requêtes du visage de l'autre. En particulier face à l'extrême-droite, il ne s'agit pas de montrer plus de muscles, mais plus de cerveau. Dans ce cas, le cerveau signifie la capacité de percevoir autrui, et, à cet égard, le cerveau est guidé par le cœur. Repérons donc un certain nombre de facteurs et de caractéristiques du vote extrémiste.

II.a. Expérience pastorale

Une fois n'est pas coutume : je vais partir de la situation de mon ministère pastoral à Barr, une paroisse alsacienne. De même, mon propos est marqué par le dialogue avec les représentants du mouvement « Comprendre et s'engager », qui a lutté contre l'influence de l'extrême droite en Alsace à partir des années 90, mais aussi par la situation en Languedoc autour de Montpellier. En effet, dans ma paroisse, en 1997, il y avait 16 % de population d'origine turque et 26 % de vote Front National. Dans les villages voisins, notamment protestants, le pourcentage de l'extrême droit allait jusqu'à 33 %. De manière générale, la situation a empiré depuis cette période.¹⁶

Dans ce contexte, il importe d'abord de relever un certain nombre de relations de filiation. Certains membres du groupe de jeunes de la paroisse avaient proposé de regarder le film « La liste de Schindler » ; il fut assez frappant de voir le petit-fils du Ortsgruppenleiter pendant la deuxième guerre mondiale retourner sa chaise pour tourner le dos à l'écran. Un dialogue subséquent avec son père m'a montré que, dans cette famille, on avait gardé la mémoire des souffrances en 1945 à la libération, mais qu'il n'y avait aucune conscience d'une culpabilité quelconque pendant la période nazie. C'est un phénomène que j'ai repéré en Alsace de manière récurrente : dans la mesure où le travail de mémoire ne s'est pas fait en profondeur, il s'est créé une espèce de tradition parallèle de la relecture des événements, qui se transmet en privé, dans l'intimité familiale, et sans interaction avec l'histoire « officielle », réputée mensongère. Cette question du rapport au passé est fondamentale. Les analyses de Frédéric Hartweg, par exemple, montrent que le rapport des Alsaciens à leur propre passé est loin d'être pacifié et élaboré.¹⁷ Mais ce n'est pas qu'une problématique alsacienne, dans la mesure où en France de façon générale on découvre souvent une affinité particulière de l'extrême-droite avec les tenants de l'« Algérie française ». De cette histoire également découle une haine particulière vis-à-vis des « Arabes ».

Un autre facteur est à prendre en compte. Barr est une ancienne ville industrielle qui bénéficiait d'un grand dynamisme économique. Celui-ci s'est complètement épuisé à partir de la deuxième guerre mondiale. De la sorte, un grand nombre de locaux commerciaux au centre-

15 Cf. aussi Bühler, P. 1982. « La doctrine des deux justices, d'après Luther. Réflexions dogmatiques sur la justification et la justice ». In *Justice in Dialogue*, éd. Pierre Bühler, 35–38. Genève : Labor et Fides

16 Sauf aux dernières municipales, où Nathalie Ernst a remporté le suffrage au premier tour à Barr avec 80 %, réduisant le Rassemblement National à 20 %.

17 Cf. l'ensemble de notre ouvrage Lienhard, F./Grellier, I. 2005. *Comprendre les électeurs de l'extrême-droite et s'engager pour une autre espérance*. Lyon : Éd. Olivétan, 50–63.

ville étaient vides. Une large part de la population avait abandonné ce quartier et ses maisons anciennes mais relativement petites. Ceux qui sont restés sont ceux qui n'avaient pas les moyens de partir et les maisons vides ont été habitées par des populations immigrées. En découle une sorte de face-à-face entre deux populations plus ou moins marginales et très hétérogènes. S'ensuivent des situations de voisinage difficile entre populations dont le mode de vie est plus ou moins incompatible et qui sont en concurrence sur un segment du marché du travail semblable et de plus en plus restreint. Dans le dialogue avec les personnes concernées, j'ai pu observer beaucoup de ressentiment. Un sentiment de ne pas être reconnu dans ses valeurs, ses modes de vie et sa contribution pour la collectivité allait de pair avec un rejet des immigrés, porteurs d'autres valeurs et d'autres modes de vie.

II.b. Analyses

Plus profondément, une première manière d'analyser le phénomène de l'extrême-droite dans l'histoire est de type psychanalytique. Depuis longtemps, une certaine filiation entre le romantisme et le nazisme, forme particulière de l'extrême-droite, a été constaté. D'un point de vue politique, l'insistance du romantisme porte sur la communauté biologique et historique, celle du sang et du devenir communs. En l'occurrence, cette communauté s'oppose à la logique du contrat, émanation du siècle des Lumières, réputé abstrait et intellectuel. En découle une volonté de fusion dans un unanimisme de la population, sous la forme d'une masse, autour de son chef. Dans ce cas, la limite entre soi et autrui est niée et ainsi le sujet dépasse ses propres frontières. Les analyses de Dietrich Bonhoeffer dans sa conférence de début février 1933 à la radio, qui fut interrompue, allaient dans ce sens : ce que les nazis appelaient le « principe du Führer » signifiait une sorte d'unanimisme du peuple autour de son chef, dans une négation des limites entre les individus et l'affirmation d'une sorte de toute-puissance.¹⁸

À côté de cette logique de type plutôt « maternel » de la fusion, il y a celle de type plutôt « paternel » de l'idéal.¹⁹ L'individu s'identifie au Führer dans sa toute-puissance. Dans le populisme contemporain, cette structure se retrouve avec l'apologie de « l'homme fort ».

« Les hommes forts ne surgissent pas de nulle part. Au contraire, ils se présentent comme la réponse, si imparfaite soit-elle, à trois questions existentielles : en qui pouvons-nous avoir confiance face à nos angoisses les plus profondes ? Qui peut rétablir la confiance de la nation en des temps incertains ? Qui nous permettra de ne plus nous inquiéter de l'avenir ? Autant de besoins émotionnels qui découlent souvent d'une réaction tardive à un traumatisme. »²⁰

Ce surinvestissement d'un « homme fort » va de pair avec un refus des médiations et des contre-pouvoirs : le système juridique, le débat parlementaire, la presse sont dévalorisés.

Nous voyons de la sorte que les logiques de la fusion et de l'idéal ont en commun de refuser la finitude. Dans le premier cas, c'est par annihilation des limites ; dans le second, par l'accès à la toute-puissance par l'intermédiaire du chef.

Une deuxième manière d'analyser le phénomène de l'extrême-droite relève plutôt de la sociologie. Depuis plusieurs décennies, des sociologues ont remarqué que la performance professionnelle et la consommation sont des manières de se donner une identité sociale. À la question : « Et vous, qu'est-ce que vous faites dans la vie ? » peu de gens répondraient : « je joue au

18 Cf. Bonhoeffer, D. 1997. « Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation ». In *Berlin 1932–1933*, éd. Carsten Nicolaisen & Ernst-Abert Scharffenorth, 235–260. Munich : Kaiser (DBW 12).

19 Bonhoeffer, D. 1997. *De la vie communautaire*. Trad. de Fernand Ryser. Genève : Labor et Fides, 33.

20 Boyes, R. 2018. « Triumph of the strongman has worrying echoes of the Thirties ». [Web Page] The Times, <https://www.thetimes.co.uk/article/triumph-of-the-strongman-has-worrying-echoes-of-the-thirties-8f9wjwx8k>

volley-ball ». Les individus se définissent par leur profession et la mettent en scène de manière à se valoriser devant autrui. Pour ce qui est de la consommation, Baudrillard a montré qu'un objet n'est pas tant convoité pour sa valeur d'usage que pour sa valeur signe.²¹ Un objet est acquis parce qu'il confère un statut social. De même, les différents « milieux » se définissent par des signes d'excellence permettant de se conférer collectivement une dignité sociale. L'idéal, défini selon des critères spécifiques selon chaque milieu, permet de se donner une identité.²² Or un grand nombre de personnes souffrent de ne pouvoir se valoriser socialement par leur profession et leur consommation. Elles ont donc besoin d'autres marqueurs d'identité et l'identité nationale en est un. De même, elles opèrent une « contre-distinction » : on se distingue par des valeurs qui marquent la différence avec les « riches », les « intellectuels » ou les « puissants ». Chez certains de mes paroissiens à Barr, la « simplicité » représentait une telle valeur.

Or le refus de la finitude et le besoin de se doter d'une identité sociale suscitent structurellement l'exclusion. Contrairement au contrat social, la fusion dans une masse ne tolère pas celui qui est différent, dans son altérité. Une analyse de l'antisémitisme montrerait aisément qu'il reproche au juif d'être différent. De même, une forte communauté ne peut se constituer qu'à l'aide de boucs émissaires. Dans le cas de l'Europe contemporaine, il s'agit de réfugiés ou d'immigrants, mais aussi des élites politiques, économiques et culturelles. Mais une analyse de la modernité émergente montre également combien la tentative de maîtriser le destin commun conduit à l'exclusion ou/et à l'inclusion contraignante de ceux qui ne correspondent pas au modèle, traditionnellement les pauvres. On leur reproche également de refléter une image de l'humanité qui ne correspond pas à l'idéal.²³ Enfin, la constitution de milieux sociaux ne se fait pas seulement par l'adhésion à des valeurs communes, mais aussi et surtout par « distinction », en se démarquant des autres milieux.²⁴

Nous avons donc une structure du refus de la finitude conduisant à l'exclusion. Cette structure se reproduit dans différents domaines : la personne dans son rapport à la mère et au père, l'identité sociale et nationale. Il reste à dire que la finitude ultime est la mort. La mort est « un manque évident de savoir-vivre » (Sacha Guitry). De même, ce n'est pas sans raison que l'on parle de mort sociale. La vie n'est pas seulement biologique, vivre signifie vivre avec autrui. Dans cette perspective, ultimement, le refus de la finitude tel qu'il se présente avec l'extrême-droite est un déni de la mort. Dans un sens inverse : le rapport à la mort, tel qu'il est proposé dans la foi chrétienne par exemple, a des conséquences importantes pour la lutte contre l'extrême-droite.

III. Éléments bibliques

Pour être pertinente, une réflexion théologique au sujet de l'extrême droite doit sortir d'une logique frontale de l'affrontement ou de la « leçon d'éthique » qui renforce son adversaire. C'est pourquoi le modèle du troisième usage de la loi est inopportun. Le refus évangélique du légalisme est important. L'objectif ne saurait être de redoubler la culpabilisation de ceux qui sont tentés par l'extrême-droite à l'aide de citations bibliques. Ne disposant pas d'un savoir supplémentaire à l'égard de la société par rapport aux autres, les théologiens sont placés dans une solidarité de condition avec eux, amenés à chercher des solutions relatives à des problèmes qui

21 Baudrillard, J. 1970. *La société de consommation, ses mythes – ses structures*. Paris : S.G.P.P., 101s, 122, 135.

22 Cf. Lienhard, F. 2017. *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*. Lyon : Éditions Olivétan, 8ss.

23 Cf. Geremek, B. 1986. *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres, du Moyen âge à nos jours*. Paris : Gallimard, 231.

24 Cf. Bourdieu, P. 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit, 293s.

relèvent d'une humanité partagée. Plutôt que d'argumenter avec la loi, il vaut mieux analyser les ressorts profonds de ce qui constitue l'extrême-droite, ce qui la rassemble et ce qu'elle exclut, pour les briser. Nous avons vu que ce qui est en jeu, c'est une identité qui refuse la finitude, avec un désir de fusion et une quête d'idéal qui vont de pair avec une exclusion. C'est donc l'identité qu'il faut travailler dans une perspective théologique, en relisant dans cette perspective non légaliste les enjeux profonds de la loi biblique.

III.a. Une ligne deutéronomiste

D'un point de vue scripturaire, une première tradition féconde pour notre réflexion se trouve dans le Deutéronome.²⁵ Que ce soit en rapport avec le Sabbat (Dt 5,14s), avec le pauvre ou les salariés qui risquent de « crier » vers YHWH comme Israël l'a fait en Égypte (Dt 15,9ss et Dt 24, 14), concernant le prêt à intérêt (Dt 23,20) et les gages (Dt 24,6 et 17-18), au sujet du droit de glaner (Dt 24,19-22) ou du respect de l'immigré (10,17-19), que ce soit encore dans la mention des cadeaux dus à l'esclave qui quitte son maître après le temps autorisé (Dt 15,12-18), sans cesse l'argumentation de l'auteur biblique renvoie à la sortie d'Égypte. Israël y a expérimenté simultanément sa propre condition d'immigré et la miséricorde de YHWH qui entend le cri de l'opprimé. De la sorte, le riche Israélite installé sur sa terre est renvoyé à sa propre pauvreté. En découle un lien indissociable entre la foi en YHWH et la solidarité avec les étrangers résidants, en l'occurrence, dans les textes de l'Ancien Testament.²⁶

De même, se souvenir du désert signifie se souvenir de sa propre pauvreté, mais aussi du chemin accompli avec YHWH. En effet, le passage fondamental de Dt 8,2-5 ordonne :

Tu te souviendras de toute la route que YHWH ton Dieu t'a fait parcourir depuis quarante ans dans le désert, afin de te mettre dans la pauvreté. (...) Il t'a mis dans la pauvreté, il t'a fait avoir faim et il t'a donné à manger la manne que ni toi ni tes pères ne connaissiez, pour te faire reconnaître que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais qu'il vit de tout ce qui sort de la bouche de YHWH.

L'histoire d'Israël avec son Dieu conduit à l'intégration de la pauvreté dans son identité. L'identité d'Israël ne consiste pas à nier sa finitude, et de la sorte à exclure celui qui en est plus particulièrement porteur, le pauvre. La finitude fait partie de l'identité d'Israël, de manière à générer la solidarité avec le pauvre. Le passage par le désert, lieu où la fragilité humaine et la grâce de Dieu se sont trouvées mises à nu, fait barrière à la fois à l'orgueil identitaire et à l'exclusion.

En 8,2-5, le Deutéronome met aussi en relation le pain et la parole de Dieu. Ces réalités ne sauraient être opposées car notre passage insiste sur la sollicitude de YHWH qui s'occupe de nourrir son peuple et même de lui procurer des chaussures et des vêtements (dans les versets suivants). La bénédiction de Dieu se concrétise dans les détails matériels de la vie. Von Rad parle même d'un « matérialisme du salut » du Deutéronome.²⁷ Et pourtant, il a fallu que le pain soit rare pour qu'Israël ait faim de la parole de Dieu. Le temps du désert comme lieu de la pauvreté d'Israël était nécessaire à l'établissement de la relation entre Israël et son Dieu. Le désir (la faim, la soif) comblé ne laisse pas d'espace à la parole. Pour que cet espace puisse être ouvert, il faut qu'il y ait une béance entre le désir et son objet, de manière à ce que surgissent le cri, d'abord, et la parole, ensuite.²⁸ C'est pourquoi la faim et le don de la manne font paradoxalement prendre conscience de ce que « l'homme ne vit pas de pain seulement, mais de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur » (v. 3). En mettant Israël en situation de pauvreté, YHWH l'a constitué

25 Cf. la contribution de Manfred Oeming dans ce volume.

26 Cf. Rennes, J. 1967. *Le Deutéronome*. Genève : Labor et fides, 196.

27 Cf. Von Rad, G. 1957. *Theologie des Alten Testaments. Vol. 1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Munich : Kaiser, 228.

28 Cf. Lacan, J. 1966. *Écrits*, Paris : Éditions du Seuil, 851ss.

en partenaire de dialogue et il a ouvert l'espace de la parole. Autrement dit : l'inscription du manque dans l'identité du croyant le fait accéder à la prière et à la parole de Dieu. La possibilité d'assumer cette condition ne relève pas d'une évidence. En effet, en soi la pauvreté et sa forme particulière qu'est la migration pourraient également être destructrices puisqu'elles menacent l'identité (sociale) et la vie (biologique).

1.a. Éléments néotestamentaires

Celui qui a assumé cette condition humaine (puisque'il s'agit de pas moins que de cela) de la façon la plus authentique, c'est le Christ. Ce n'est pas sans raison qu'au début de son activité, au moment des tentations par Satan, c'est précisément le texte de Deutéronome 8 parlant de la pauvreté nécessaire devant Dieu qui est cité. Satan invite Jésus à emprunter le chemin le plus facile, celui d'une fausse divinité. Jésus choisit le chemin le plus difficile correspondant au Dieu d'amour. Il accepte le manque qui permet de dire « Ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra » (Lc 4,4). Le récit des tentations éclaire le chemin du Christ consistant à assumer l'humanité dans sa finitude. Plus précisément la croix, qui représente le péché, la mort et l'absurde, est intégrée dans l'identité chrétienne. De ce point de vue, la tradition consistant à porter une croix comme rappel de son baptême et marque de son identité chrétienne est loin d'être innocente. Par l'inscription de la mort dans mon identité en Christ, par la croix actualisée dans le baptême, la finitude fait partie de moi. Ainsi sont contestées les formes d'identité négatrices de la finitude que nous avons évoquées dans notre deuxième partie.

Chez Paul, le phénomène de l'identité par des symboles d'excellence et l'exclusion font l'objet d'un traitement théologique particulièrement pertinent pour notre propos. Le critère de la distinction dans l'univers juif tel que le comprend Paul, c'est l'obéissance à la loi. Celle-ci sert au légaliste à distinguer entre les Juifs et les païens, pour exclure ces derniers. Or cette problématique représente le contexte du développement théologique paulinien au sujet de la justification par la foi. En effet, cette distinction sociale par la loi a été opérée au sein même de la communauté chrétienne lors de ce qu'il est convenu d'appeler l'incident d'Antioche (Gal 2,11–15). Si nous en croyons l'apôtre, celui-ci aurait été provoqué par la présence de « judaïsants » qui, au nom de la loi, auraient voulu empêcher les judéo-chrétiens de manger avec les pagano-chrétiens. Cependant, ne pas manger avec ces derniers signifie rompre la communion avec eux. De la sorte, l'expérience du rejet entre ce que nous pouvons appeler les « milieux » juifs et grecs conduit à relativiser la loi.²⁹ Chronologiquement, le premier texte de Paul au sujet de la justification par la foi sans les œuvres de la loi (Gal 2,16–21) est présenté comme un discours à Pierre lors de cet incident. Relevons que ce n'est pas la loi comme telle qui est contestée par Paul – elle est « sainte » (Rm 7,12) –, mais son usage légaliste, qui introduit une séparation au sein de la communauté chrétienne. Le légalisme, c'est une manière de se servir de la loi conduisant à se justifier soi-même, à se faire valoir devant Dieu et les humains, ou à se construire sa propre identité en refusant la grâce telle que Dieu la donne et en excluant autrui. Se faire valoir devant le Dieu de grâce par ses propres moyens signifie rompre la relation avec lui (Gal 5,4), et avec autrui (Gal 5,15s).

Cependant, il est essentiel de rappeler que, dans la perspective de Paul, ce système de construction de sa propre identité par l'exclusion n'est pas réservé aux Juifs. Il se retrouve également parmi les Grecs, avec simplement un autre critère, celui de la sagesse (Rm 1,22). Le contexte dans lequel Paul parle de la sagesse (σοφία) dans la première épître aux Corinthiens est également marqué par la division (1 Co 1,10–17). Qui sont les sages ? Paul donne un indice quand il énumère dans un même souffle les « sages aux yeux des hommes », les « puissants », les « membres de bonne familles » (1 Co 1,26). Ainsi les « sages » seraient-ils des riches membres

29 Cf. la contribution de Christian Grappe dans ce volume et notre ouvrage Lienhard, F. *La différenciation culturelle*, 39ss.

des classes supérieures et cultivées, pour qui la sagesse faisait partie de la bonne éducation. Paul dit avec une certaine brusquerie que si la connaissance enfle, l'amour, lui, édifie (1 Co 8,1). En effet, la connaissance provoque concrètement l'exclusion du « faible ». Or cette exclusion du frère dans la foi (« celui pour lequel Christ est mort », 1 Co 8,11) implique l'exclusion de celui qui s'est mis du côté des faibles : le crucifié.³⁰

Dans la même perspective, en 1 Co 1,22–23, nous lisons : « Les Juifs demandent des miracles (σημεῖα) et les Grecs recherchent la sagesse (σοφία) ; mais nous, nous prêchons un Christ crucifié (Χριστὸν ἐσταυρωμένον), scandale pour les Juifs, folie pour les païens ». La proclamation du crucifié, centre même de la prédication paulinienne (1 Co 2,2), s'oppose à l'exigence de miracle des Juifs et à la sagesse des Grecs, du moins au titre de marques de distinction. En proclamant l'identification de Dieu avec le Christ crucifié, la parole de la croix conteste la validité des systèmes du légalisme et de la sagesse exclusive, retournant en quelque sorte la situation. Dès lors, les deux grands systèmes d'exclusion se sont « cassé les dents » sur la croix du Christ. Ils sont « révélés » pour ce qu'ils sont (Rm 1,18). En perdant leur caution dernière en Dieu, ces systèmes d'autojustification se montrent opposés à la volonté de Dieu attestée par la croix et la résurrection ; ils s'avèrent créations de l'être humain qui s'en sert pour justifier son orgueil et exclure ceux qui ne correspondent pas à ses critères.³¹

Cependant, derrière les symptômes de l'orgueil et de l'exclusion se trouve la peur de l'absence d'identité sociale et de la mort, peur refoulée par ces manières de se faire valoir. Or la vie selon la foi conduit d'abord à assumer sa propre condition sociale plutôt que de la renier, à regarder l'éventualité de cette mort sociale en face. En 1 Co 1,26–31, face à la volonté de certains Corinthiens de s'élever grâce à leur « richesse » dans la foi, Paul tourne le regard de ses destinataires vers la composition sociale de leur propre communauté : « Voyez qui vous êtes ». Il leur fait remarquer que leur communauté ne comporte « pas beaucoup de sages aux yeux des hommes, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens de bonne famille » (v. 26). Au contraire, devant le monde, les Corinthiens ressemblent plutôt à « ce qui est folie », « ce qui est faible », « ce qui est vil et méprisé », et enfin « ce qui n'est pas » (τὰ μὴ ὄντα v. 28). En effet, dans la perspective paulinienne, « être » signifie « valoir », et ne pas valoir signifie mourir. C'est pourquoi l'apôtre peut parler de ceux qui « ne sont pas », parce qu'ils n'ont pas d'identité sociale reconnue (1 Co 1,27). Cette réalité sociale des Corinthiens est à accepter, et non à renier. Elle prend cependant un autre sens du fait de l'action de Dieu. En effet, la vocation de ceux qui « ne sont pas » correspond à la création « ex nihilo », œuvre caractéristique du Dieu qui « ressuscite les morts et appelle ce qui n'est pas, afin que ce soit » (Rm 4,17). Corrélativement, parce que Dieu s'adresse aux petits, il devient possible désormais de s'avouer soi-même petit et d'assumer son statut social à la lumière de la dignité reçue de la part de Dieu. En effet, les Corinthiens ne sont pas non plus réduits à leur milieu peu flatteur, car ils reçoivent en Christ une nouvelle identité, une identité alternative à celle qui est liée aux marques de distinction, mais une nouvelle identité dont ils peuvent s'enorgueillir (1 Co 1,31). Dans le cadre de cette nouvelle identité, ce qui renvoie à la croix, dans la condition sociale des Corinthiens, devient le lieu de la puissance de Dieu. La croix est incluse dans l'identité, et c'est la première caractéristique de cette identité alternative.³²

En effet, il ne suffit pas de dénoncer l'idolâtrie liée aux identités des sages et des légalistes. Leur « confusion » (1 Co 1,27) va de pair avec l'offre d'une identité nouvelle. Paul dit que l'être des Corinthiens – et donc leur identité sociale – est dans le Christ qui est leur « sagesse », leur « justice », leur « sanctification » et leur « délivrance » (1 Co 1,30). Ces réalités permettent dé-

30 Cf. l'ouvrage ancien, mais fondamental pour notre propos de Weder, H. 1981. *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 128s.

31 Weder, op. cit., 157.

32 Weder, op. cit., 157, 160.

sormais de valoir devant Dieu et donc devant les humains. Face à la peur du néant, dénoncer l'orgueil et l'exclusion ne suffit pas, car nul ne passe de l'évitement d'une identité fragile à l'acceptation de celle-ci, dans la foi, par une simple décision héroïque. Pour accomplir ce passage, il faut que les humains soient rendus capables d'assumer leur propre mortalité, la possibilité de leur non-être. Dans la perspective paulinienne, la mort du croyant se produit et détermine de manière essentielle son identité. Si la vie « pour soi-même » est supprimée, une autre vie est instituée, celle pour le Christ, instituant en retour une autre relation à soi-même, une autre identité, dont désormais la mort fait partie. La croix du Christ joue le même rôle pour le chrétien que le désert pour l'Israélite. Certes, la mort n'a plus le dernier mot, et elle perd sa puissance destructrice par la relation durable au Christ. Elle demeure pourtant présente dans l'identité du croyant, car la vie nouvelle est relation au Christ au-delà de la mort qui s'est déjà produite (2 Co 5,15b). De la sorte, la mort trouve dans l'identité relationnelle du croyant sa juste place et perd ainsi son aiguillon destructeur (1 Co 15,55). Paul peut parler de la vie et de la mort comme de destins relatifs, tous deux déterminés dans leur signification ultime par le Seigneur (Rm 14,8f). Ni l'une ni l'autre ne peuvent séparer de l'amour de Dieu (Rm 8,38f). De cette manière, la mort n'est pas surmontée parce qu'elle serait évacuée, mais elle est intégrée dans la vie et dans l'identité sociale du croyant. La vie et l'identité ne consistent plus à faire comme si la mort et l'absence de reconnaissance sociale n'existaient pas, mais à intégrer ces possibilités dans la vie et dans l'identité du croyant devant Dieu.

Allons plus loin avec Paul, peut-être contre certains textes de Paul lui-même : ce qui vaut pour la mort vaut également pour le péché, conduisant à l'exclusion. La croix offre une forme de légitimation spécifique par la grâce, une identité en Christ crucifié et ressuscité. Libéré du besoin d'établir sa propre justice (ἰδία δικαιοσύνη), Paul peut accueillir la justice de Dieu (θεοῦ δικαιοσύνη) (Rm 10,3). Alors que l'être humain charnel devient pécheur en essayant de devenir juste par lui-même, en se faisant valoir devant Dieu aux dépens d'autrui, le croyant devient juste par grâce en se reconnaissant et en s'assumant pécheur, et donc en renonçant à se faire valoir. Être pécheur fait partie de l'identité du croyant au même titre qu'être mortel.³³

Cette identité alternative en Christ n'est pourtant pas exclusive, mais inclusive. Cette inclusivité est sa deuxième caractéristique, qui la distingue des autres systèmes d'identification, à côté de l'acceptation de la mortalité et de la possibilité du péché. Le Christ est lui-même « sagesse » et « justice » (1 Co 1,30), ce qui signifie que ces catégories liées aux cultures spécifiques des Grecs et des Juifs sont reprises positivement en Christ. L'identité chrétienne se distingue des autres identités non seulement par le fait que les réalités de la mort et du péché ne sont pas niées mais assumées. Elle s'en distingue également par le fait que cette identité soit à même d'accueillir les marques des autres identités au lieu de les rejeter. L'usage légaliste de la loi n'en est qu'un usage parmi d'autres, de même que l'usage exclusif de la sagesse. La loi reste un don de Dieu et Paul lui-même dira qu'il transmet une sagesse (Rom 2,7). De cette manière, Paul conduit à un retrait des formes de cultures exclusives de son temps, mais pour les réutiliser autrement que dans une logique d'exclusion. La limite de la reprise des cultures est l'idolâtrie, qui consiste à considérer les attributs d'une culture particulière, comme la loi et la sagesse, comme un absolu, au sens d'une caractéristique décisive de l'identité devant Dieu, faisant monter les frontières entre les identités nationales jusqu'au ciel.

33 Dans l'interprétation de Paul, ce point est très discuté, notamment au regard des nombreux textes où l'apôtre invite à renoncer définitivement au péché, et dans l'interprétation de Rm 7, où l'apôtre décrit sa propre ambivalence. Le présupposé théologique – et non exégétique – de mon propos, c'est que si le pire des péchés consiste à refuser d'être pécheur, c'est-à-dire à congédier le besoin du pardon de Dieu et la solidarité avec l'humanité pécheresse, la victoire contre ce péché suprême consiste à accepter d'être pécheur.

I. Orientations pastorales

Tirons les conséquences de ces propos dans la lutte contre l'extrême-droite. Nous avons vu que le ressort profond du vote extrémiste est la quête d'une identité socialement valorisée et un refus de la finitude, allant de pair avec l'exclusion. L'identité chrétienne consiste d'abord à contester une telle identité au nom de la croix. Le Dieu de Jésus-Christ ne saurait servir de clé de voûte à un système identitaire fondé sur l'excellence et l'exclusion. Une telle identité est d'ailleurs illusoire. Le regard sur soi-même, auquel invite Paul, montre à chacun, s'il est honnête, qu'il ne correspond pas à un tel idéal. En outre, l'identité chrétienne se présente comme une identité alternative, permettant d'intégrer sa finitude devant Dieu. Une telle perspective baptismale conduit à sortir d'une logique moderne de la lutte contre le mal par son exclusion.³⁴ Elle permet de vivre la fraternité avec l'humanité, dans une condition commune marquée par la mort et le péché. Personne ne peut subsister sans identité et polémiquer contre « l'identitaire » n'a guère de sens. C'est pourquoi la lutte la plus efficace contre l'extrême droite consiste dans l'offre d'une identité baptismale qui porte en soi la marque de la traversée de la mort. On ne lutte pas contre l'extrême-droite avec la loi ou la sagesse, mais avec l'Évangile, annonce active de la victoire de Dieu contre les puissances destructrices, parole qui libère du mal en permettant de le prendre sur soi. La spiritualité biblique crée les conditions d'un refus de l'extrême-droite qui ne serait pas en surface, de l'ordre d'une éthique bien-pensante ou d'un déni hautain du malaise dont elle se fait l'écho, mais en profondeur, relevant d'une manière d'être humain devant Dieu.

Dans le champ politique, cette identité brisée permet de renoncer à un concept d'identité trop simple. L'expérience européenne nous montre que des identités différentes, comme des couches différentes en nous-mêmes, peuvent vivre ensemble sans rivaliser : je suis alsacien, français, universitaire allemand, protestant et mâle hétérosexuel. De cette façon, une identité nationale peut être assumée et relativisée en même temps, en sachant que les frontières sont des résultats de l'histoire et peuvent très bien s'estomper. Cette relativisation est possible parce que mon identité fondamentale se situe ailleurs : dans la croix du Christ concrétisée par mon baptême.

Dans le débat avec l'extrême-droite, une question critique est la suivante : quel regard est-ce que je porte sur autrui, et notamment l'étranger ? Depuis l'apôtre Paul et sa contestation des identités culturelles, le propre de la foi chrétienne est de ne pas réduire l'individu à ses liens communautaires, et de ne pas assimiler la personne à un ensemble de propriétés formant – en termes techniques – une essence ou une nature. Ainsi, l'apôtre refuse d'identifier un individu à ses qualités particulières et à son appartenance à une race, une classe ou un genre : « Car vous tous qui êtes baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif ni Grec ; il n'y a plus ni esclave ni homme libre ; il n'y a plus ni l'homme ni la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ » (Ga 3, 28). L'identité baptismale brisée conduit à la relativisation des identités particulières en Christ et ainsi au dépassement de toute exclusion. De la sorte, Paul est le fondateur de l'universalisme, car la portée du salut qu'il proclame s'étend à tout être humain, quel qu'il soit. Le regard porté sur autrui voit d'abord son humanité, son visage singulier qui requiert mon amour, sa finitude qui m'appelle à l'aide et à la co-humanité.³⁵ En découle une solidarité avec ceux qu'il est convenu d'appeler les « clandestins ». Selon la formule consacrée par la Cimade, « personne n'est illégal sur cette terre ». Ce n'est pas une honte de contredire les lois de notre pays quand il s'agit d'échapper à la guerre ou à la misère ou de porter secours à ceux qui immigreront « illégalement ». « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux humains » (Ac 5,29).

Cette approche conduit à proposer une formation à la spiritualité diaconale, pour faire en sorte que tout protestant, en l'occurrence, se soit confronté à la détresse humaine et au visage de

34 Foucault, M. 1961. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Plon, 88.

35 Cf. Badiou, A. 1998. *Saint-Paul, fondateur de l'universalisme*. Paris : PUF. Cf. Ricœur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 405, en référence à Franz Rosenzweig.

celui qui en souffre. Cela vaut dès la catéchèse et pour tous les âges. Il est vrai que dans le champ politique, la contribution des « institutions, œuvres et mouvement » est essentielle.³⁶ En effet, ces IOM ont acquis une compétence dans la fréquentation des formes particulières de détresse, qui leur permet d'établir un lien entre convictions chrétiennes et réalités sociales. Elles font sortir du dilemme entre généralités qui n'engagent personne et discours valable uniquement pour les convaincus d'avance. On constate que de nombreuses personnes qui n'ont jamais rencontré un migrant votent extrême-droite. Ce fait ne conduit pas à contester la politique migratoire, mais plutôt la politique éducative. Il s'agit d'éduquer les protestants – en l'occurrence – de telle sorte que la confrontation avec les différentes formes de détresse, mais aussi la différence culturelle, fasse partie de leur biographie normale. Il faut offrir la possibilité d'une rencontre. Dans mon activité paroissiale, la communauté protestante fut invitée à manger après le culte par les musulmans à la mosquée, ce qui permit une rencontre, une connaissance de l'islam pratiqué, et une intense convivialité. Nous fûmes accueillis comme des sultans. Je suis sûr que par cette action, j'ai lutté plus efficacement contre l'extrême-droite qu'avec tout ce que je pouvais dire au catéchisme ou au culte. Certes, la rencontre avec des immigrés n'entraîne pas en soi une plus grande tolérance. L'inverse peut également être le cas. Cette rencontre doit donc aller de pair avec la spiritualité, comme une relativisation de sa propre culture et l'apprentissage de la vie avec sa propre fragilité, conduisant à la solidarité.

Cette perspective de la rencontre permet également de sortir d'une logique des statistiques qui se focaliseraient par exemple sur le nombre d'immigrants par an sur le territoire national. Il est bien plus important de prendre en compte les itinéraires spécifiques dans leur singularité. C'est ce qu'a fait Laura Hofmann, une pasteur-stagiaire à Mannheim, une ville particulièrement concernée par l'immigration. Elle a invité des réfugiés à témoigner de leur itinéraire, de sorte qu'il devienne mieux compréhensible par l'ensemble de la population, du moins protestante. Bien sûr, le risque est réel que ne viennent à ce genre de rencontres que ceux qui sont déjà convaincus. La stagiaire a constaté cependant qu'un certain nombre de personnes était également présentes qui pour l'instant était plutôt dans une logique de la peur vis-à-vis des immigrants. Une telle rencontre leur donnait la possibilité de surmonter, pour une part, cette peur.³⁷

De même et dans ce contexte, il faut perpétuellement retrouver la pertinence des droits de l'homme. Il ne faut pas tolérer le discours dépréciatif au sujet du « droit de l'homme », même et surtout si c'est le Président de la République qui le tient. Mais nous ne pouvons rendre sensible à leur pertinence qu'en les resituant perpétuellement dans leur histoire. Les droits humains ont été élaborés suite à la Seconde Guerre mondiale. Ils relèvent de la conjuration de la violence et de l'injustice.³⁸ Aujourd'hui, le souvenir de cet événement s'estompe et l'engagement en faveur des droits humains semble moins urgent. Peu à peu, le système juridique et les mentalités se séparent. C'est par la narration de la catastrophe du milieu du XXe siècle que la pertinence de ces droits apparaît. De même, il faut donner chair à la notion de contrat social. Le vivre ensemble n'est pas fondé sur une biologie et une histoire commune, mais sur cette volonté de cheminer de concert.

Dans une autre direction, concernant à présent le péché que représente la haine d'autrui et en particulier de l'étranger, rappelons que le mal est surmonté par son expression, le fait de lui conférer un langage qui signifie en même temps le « pousser dehors ». Une manière particulière d'exprimer le mal est l'aveu, la confession de son péché. Mais il faut également que la difficulté à vivre avec des cultures différentes puisse être exprimée sans tabou. C'est pourquoi la présence de textes extrêmement violents et xénophobes dans la Bible elle-même est si importante. La lecture de textes de l'Ancien Testament, en particulier du livre de Josué, dans la zone

36 Ainsi Ansaldi, J., *Éthique et sanctification*, 173.

37 Cf. Hofmann, L. M. 2015. *Flüchten, hoffen, ankommen. Zwei Gesprächsabende*. Karlsruhe : Projektarbeit.

38 Cf. Collange, J.-F. 1989. *Théologie des droits de l'homme*. Paris : Les Ed. du Cerf, 35s.

piétonne de Francfort a conduit des passants à croire qu'il s'agissait d'écrits talibans. Il en va de même d'un certain nombre de psaumes. Ils expriment à la fois la plainte et l'agressivité. Leur lecture permet de se rendre compte que la violence n'est pas réservée aux autres. Elle fait en quelque sorte partie de nos propres gênes, en tout cas des textes constitutifs de notre culture. Le populisme et la xénophobie sont d'abord en nous, individuellement et collectivement.³⁹ À la lumière de la croix, la violence que ces textes expriment ne saurait être surmontée en étant niée, mais seulement en étant exprimée, portée au langage. Dans les voisinages difficiles, en découle la possibilité de faire reproche, ce qui selon le texte du Lévitique est la condition de possibilité de l'amour (Lv 19,17) : « N'aie aucune pensée de haine contre ton frère, mais n'hésite pas réprimander ton compatriote pour ne pas te charger d'un péché à son égard ; ne te venge pas, et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple : c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. »⁴⁰ Dans la vie commune entre les différentes cultures, il ne sera pas possible de faire l'économie des moments de confrontation. Il est essentiel de transposer cette confrontation dans le champ du langage et donc du débat, par exemple au sujet de la manière de vivre ensemble, pour que l'amour du prochain puisse être possible.

39 Voir la contribution de Manfred Oeming dans ce volume.

40 Cf. Balmory, M. 1986. *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*. Paris : Grasset, 52. Cf. Mathys, H.-P. 1986. *Liebe deinen nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)*. Fribourg : Universitätsverlag, 66.