

LES CATHOLIQUES ET LES DIVERSITÉS ETHNO-CULTURELLES : UNE APPROCHE PAR L'HISTOIRE

Guillaume de Stexhe
Prof. émérite à l' Université Saint Louis – Bruxelles

Une première version de ce texte a été publiée dans la revue *Signes des temps* (mai 2019) de l'association BePax (branche belge du mouvement *Pax Christi*)

*Les religions sont-elles facteurs de paix ?
Disons oui, dans leurs bons jours.¹*

Y a-t-il une logique spécifique, un ADN du rapport catholique aux diversités ? On se limitera ici aux diversités ethno-culturelles (qu'on appelait « raciales » ou « nationales » jusqu'il y a peu). Il ne sera pas donc pas question dans ces quelques pages des diversités de genre, ni socio-économiques, et même assez peu des diversités proprement « religieuses » ou de « convictions ultimes » : dans tous ces domaines, la culture catho est très différente de ce qu'elle est pour les diversités ethno-culturelles

Pour celles-ci, une approche par l'histoire met en lumière, me semble-t-il, des axes constants, mais aussi des ambiguïtés persistantes. On peut les résumer ainsi : au plus fondamental, le catholicisme est un universalisme résolu, qui refuse donc racismes, ségrégations et xénophobies ; mais en même temps, il est traversé par une tendance à l'uniformité et au monopole, qui accepte mal les différences. Dans sa réalité vécue, il est une communauté bigarrée, une Eglise-monde, qui vit d'une extraordinaire diversité ; mais il est aussi le lieu d'un d'impérialisme culturel (occidental), qui le rend par endroits ou par moments complice du racisme ou de l'identitarisme. Ce sont ces axes et ces ambiguïtés que je voudrais explorer dans les limites de ces quelques pages (qui se termineront par une courte réflexion de fond).

1. ISRAËL : UNE ALLIANCE SINGULIÈRE AVEC LE DIEU DE TOUS

Quand on parle d'ADN, il faut se tourner vers les origines. Le christianisme fut d'abord un simple courant à l'intérieur du monde juif ; et celui-ci est marqué par une tension entre universalisme et particularisme très évidente dans les textes bibliques.

¹ Je n'en suis plus sûr, mais je crois que j'ai entendu cette phrase très profonde prononcée par un prêtre responsable du mouvement « Justice et paix ».

Universalité ² : le Dieu biblique est celui qui dès l'origine accompagne l'histoire de toute l'humanité, une humanité commune à tous et toutes, qui sont pareillement « à l'image et à la ressemblance » du créateur . A la différence de ce qui se passe dans la plupart des mythes d'origine, les premiers humains (Adam et Eve) ne sont donc pas ici les ancêtres d'un clan, d'une ethnie ou d'une race, mais ceux de l'humanité entière ³; et l'alliance originaires de Dieu envers celle-ci a été réaffirmée avec Noé, autre ancêtre universel. Il faudrait ajouter que le mythe biblique de la tour de Babel suggère que les diversités de langues, donc de cultures et de peuples, protègent l'humanité de fantasmes d'une homogénéité politico-culturelle qui serait proprement totalitaire ⁴.

Mais en même temps, il y a un particularisme biblique : le Dieu de tous a noué une alliance privilégiée avec Israël, « son peuple ». Cette alliance l'engage dans un conflit sans concessions entre la foi au Dieu infigurable qui libère et appelle à la justice (c'est le sens de la « loi » donnée au Sinaï) , et les cultes - et les fidèles...- des divinités-miroirs (c'est le sens du mot « idoles »), sacralisations des puissances naturelles ou sociales ou les humains se projettent eux-mêmes ⁵ avec leurs fantasmes. Israël en appelle alors à son Dieu « national » dans sa lutte pour exister comme peuple de l'alliance, face aux dérives internes : injustice et idolâtrie; face aux menaces extérieures : asservissement ou mimétisme envers de puissants voisins (Egypte au sud, Assyrie à l'est) - dans une histoire ⁶ de nomadisation, puis de sédentarisation, d'invasions et de renaissances, tissée de conflits acharnés avec d'autres groupes (« cananéens » et « philistins ») présents sur la même terre . C'est ainsi que se construit la terrible identification « étranger = païen = ennemi » qui parcourt le texte biblique .

Pourtant, l'universalité travaille Israël comme une exigence forte. D'une part, la mémoire de sa servitude en Egypte et de sa libération implique de façon tout à fait centrale qu'il accueille et respecte chez lui « l'étranger et l'immigré », dont Dieu est proche tout comme il fut proche d'Israël dans la même situation. D'autre part, les prophètes étendent à « toutes les nations » l'horizon de l'alliance conclue avec « le

² Cette universalité est présente dans les différents « mouvements spirituels » qui composent, à travers tout l'Ancien monde, ce qu'on appelle « le tournant axial », entre 800 et 500 avant notre ère : taoïsme et confucianisme en Chine, bouddhisme en Inde, zoroastrisme en Iran, prophètes d'Israël, philosophie en Grèce (et dans une certaine mesure. A chaque fois, une quête de la « vraie vie » est ouverte à tout humain ; cela fait contraste avec la logique universelle précédente, de consécration et de maintien par chaque ethnie particulière de sa propre forme de vie « traditionnelle ».

³ Cette référence fut utilisée au XX^{ème} s. , contre le racisme nazi , entre autre par les papes Pie XI et Pie XII.

⁴ En ce sens, F. MARTY, *La bénédiction de Babel*, Cerf, 1990.

⁵ C'est pourquoi il y a un lien entre « injustice » et « idolâtrie » - deux formes d'égoïsme et d'ignorance de l'autre, divin (projection de soi idolâtrique) ou humain (égoïsme et violence).

⁶ Cette histoire a été, au moins partiellement, mise en scène dans le texte biblique comme exode dramatique hors d'Egypte, puis conquête guerrière de la « terre promise », dans une perspective de propagande nationaliste⁶ (aujourd'hui réactivée dans le cadre de la tragédie israélo-palestinienne).

peuple élu » : ainsi, les juifs d'Alexandrie (en Egypte) traduisent la Bible, à destination de tous, dans le grec qui est la langue commune du bassin méditerranéen ; et (on l'ignore souvent), les communautés juives accueillent, depuis les derniers siècles avant notre ère, de nombreux convertis de toutes origines.

2. JÉSUS : UNE PROXIMITÉ INCONDITIONNELLE

Au moment où Jésus de Nazareth annonce l'advenir du « règne de Dieu », ce paradoxe est devenu tension vive. Pour un peuple malmené par l'histoire, dominé culturellement (par la culture grecque), politiquement et militairement (par Rome), comment rester fidèle à l'Alliance qui fait son identité, comment préparer la restauration (nationale) attendue d'un roi-messie ? En élevant une barrière (la « loi » : non seulement morale, mais surtout rituelle et identitaire), entre justes et injustes, bons juifs et mauvais juifs, juifs et non-juifs - voire en se préparant à la guerre entre eux ? Dans la ligne ouverte par les prophètes, Jésus, juif originaire d'une Galilée plus cosmopolite que la Judée, va dans un autre sens. Il refuse obstinément pour lui-même toute forme de royauté (nationale) ou de pouvoir. Et surtout, il radicalise en actes et en paroles la logique profonde de l'alliance : logique de proximité gratuite – de Dieu aux humains, et, en écho, de chacun de ceux-ci aux autres - sans conditions, ni de vertu, ni d'identité : et même, souci premier de ceux qui sont loin, des plus marginalisés. En ce sens, la célèbre parabole du « bon samaritain »⁷ est très significative. Un interlocuteur adresse à Jésus la question brûlante du moment : qui faut-il traiter comme un « prochain » à aimer ? Et donc, implicitement : qui est à considérer comme un étranger à tenir à distance ? Jésus répond en mettant en scène, face à un blessé anonyme en détresse, deux juifs religieux, paralysés par la « loi » (toucher le sang du blessé les rendrait « impurs » et interdits d'accomplir les rites du Temple, cœur de la nation) ; puis, en contraste, la solidarité concrète et agissante que montre un samaritain – un demi-étranger hérétique. Jésus conclut en inversant la question initiale : au lieu de vouloir définir qui est son prochain (et qui ne l'est pas), il s'agit de se faire soi-même le prochain, le proche, de tout qui en appelle à nous, sans fixer une limite à cette disponibilité⁸.

Pour conclure et synthétiser ce passage par les origines, je soulignerais deux caractéristiques durables de l'universalisme biblique, juif et chrétien, qu'il a mises en évidence. D'abord, sa référence à l'universalité première de la condition humaine – tous et toutes sont « à l'image et à la ressemblance » du créateur : c'est la conscience biblique de l'égale dignité humaine. Ensuite, sa mise en œuvre privilégiée comme « charité » : bienveillance agissante, refus de l'indifférence, de l'injustice et de l'exclusion, soin de tout qui souffre ; cela lui donne une tonalité sensiblement différente de celle de l'universalisme moderne, qui est d'abord égalité en droits.

⁷ Evangile selon Luc, ch.10, v. 29 et suivants.

⁸ Et il donne ainsi à entendre que la « religion » authentique, qui donne « la vie éternelle », qui met en lien avec « Dieu », n'est pas temples, textes et rites sacrés, mais actes « profanes » de solidarité et de sollicitude. C'est une forme de sécularisation interne à la « religion » elle-même.

3. L'ÉGLISE DANS L'EMPIRE (vers le I^{er} siècle)

Jésus était un juif s'adressant aux autres juifs ; mais des non-juifs aussi l'ont entendu, lui ou ses disciples, et mis leur foi en lui : dans une mise en scène significative, à la Pentecôte qui marque la naissance de l'Église, l'Esprit rend les apôtres compréhensibles par les membres de toutes les ethnies de l'Empire - chacun dans sa propre langue ⁹. Dès, lors, la tension entre particularité et universalité revient sous un nouvel angle : pour se faire disciples de Jésus, doivent-ils (aussi) se convertir au judaïsme, et donc adopter ses marqueurs identitaires (la « loi » : rites, circoncision, interdits alimentaires et surtout interdits de fréquentations entre juifs et païens) ? Le tout premier « concile », à Jérusalem, avant l'an 50, s'inscrit dans la logique du « sans conditions » qui animait Jésus : il désavoue les scrupules traditionalistes et identitaires de Pierre, à qui pourtant Jésus a confié la primauté, et de Jacques, pourtant « le frère de Jésus », pour donner raison à Paul le tard-venu cosmopolite ¹⁰. Tous ont également part à l'Évangile, à la résurrection et à l'Esprit saint : « Il n'y a plus ni juif ni grec » (lettre aux galates, 3, 28).

Mais une rupture entre la majorité juive et ceux qu'on appellera plus tard « chrétiens » devient ainsi inévitable : s'ajoutant à la mémoire des conflits avec d'autres juifs, qui ont conduit Jésus à la mort, elle pose les bases d'un antisémitisme chrétien durable (qui atteindra des sommets en Espagne et au Portugal, du XIV^{ème} au XVIII^{ème} siècle, puis en Europe centrale et de l'est). On peut même penser que c'est l'ancrage premier d'une « altérophobie » chrétienne, d'une animosité envers l'impie qui résiste à la conversion : en contrepoint de l'universalisme et de la charité, il y aura donc une logique d'intolérance.

A partir de là, dans un empire romain remarquablement multi-ethnique, la communauté chrétienne ne se situe donc pas comme une communauté ethno-culturelle, juxtaposée aux autres ; mais, de façon originale pour l'époque, comme une communauté de foi, dont l'ouverture et l'élan missionnaire ignorent toute frontière ethnique ou culturelle. Mais cette foi exclut, à nouveau, tout compromis avec les cultes « païens » : elle se distancie donc aussi de l'identité socio-politique romaine, symbolisée par le culte des divinités tutélaire de l'Empire et des empereurs divinisés. C'est d'ailleurs le motif des persécutions contre le jeune christianisme ; et il est intéressant de noter que tout au long de l'histoire, renaîtra régulièrement cette méfiance d'institutions socio-politiques « nationales » envers cette foi et cette communauté supra-nationales (ou étrangères), suspectées de manquer de loyauté envers le groupe ethnique ou politique – ou d'impérialisme larvé : c'est vrai aussi bien

⁹ « « Tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas des Galiléens ? Comment se fait-il que chacun de nous les entende dans sa langue maternelle ? Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de l'Égypte et de la Libye cyrénaïque, ceux de Rome en résidence ici, tous, tant Juifs que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons annoncer dans nos langues les merveilles de Dieu » (*Actes des apôtres*, ch. 2).

¹⁰ Cfr. le livre vigoureux du philosophe Alain Badiou : *Saint Paul et la fondation de l'universalisme*, PUF, 1997

dans l'Angleterre d'Henri VIII que dans la Chine communiste ¹¹. (Il est évident que l'islamophobie identitaire d'aujourd'hui relève souvent du même schéma : « ces gens-là ne partagent pas nos valeurs traditionnelles, et ils sont affiliés à leur propre communauté d'origine étrangère plus qu'à notre société légale »).

Mais un autre élément se met en place au même moment. Lors des premières tensions entre interprétations différentes de la foi chrétienne, la « grande Eglise » oppose à ses « hérétiques » un critère qui est celui de la « catholicité » : n'est interprétation authentique que celle qu'on trouve *partout* (c'est le sens du mot *catholique*) où il y a des chrétiens. Mais, à bien y regarder, ce critère d'universalité est ambigu : en refusant qu'une communauté locale se replie sur son interprétation, sa version propre de l'Evangile, sa tradition locale, ne met-on pas en place, du même coup, un refus des différences de langage, de style, de culture ? Il y a là une ambivalence paradoxale entre universalité et uniformité, ouverture et exclusion : le christianisme ne cessera d'y être confronté. La lutte contre les « déviationnistes » est propre à tout groupe rassemblé par une cause : l'hérétique est plus insupportable qu'un adversaire extérieur, parce qu'il trahit et dévoie et trahit la cause. Cette détestation des hérétiques produira des conflits et des exclusions féroces (qu'on pense à l'inquisition de la fin du Moyen-âge) : elle est sans doute une expression assez typiquement catholique du malaise face à certaines différences.

Voilà pour quelques formes fondatrices de la tension chrétienne entre une universalité fondamentale et une étroitesse intolérante. Sur cet ADN vont jouer des mutations génétiques plus ou moins profondes : je propose d'en retenir trois – qu'on peut situer en gros au 5^{ème} siècle, puis au 15^{ème}, enfin au 20^{ème}. A chaque fois, il me semble voir jouer ce croisement paradoxal d'un universalisme dynamique et d'une résistance aux différences.

4. DE L'EGLISE À LA CHRÉTIENTÉ (vers le V^{ème} siècle)

La première de ces mutations se joue à l'époque où l'empire romain se décompose, et que les grandes migrations, qui sont de grands brassages ethniques et culturels, transforment profondément l'Europe et le monde méditerranéen. D'un côté, c'est une relance de l'universalisme missionnaire (et en même temps du combat contre les « idoles ») : le christianisme s'ouvre sans hésiter aux « barbares », et se répand au-delà des anciennes frontières de l'empire. Mais en même temps, dans l'ancien espace impérial bouleversé, l'Eglise devient l'institution sociale et culturelle la plus consistante; elle s'identifie ainsi à la nouvelle société en formation. Cette fusion/confusion de la foi chrétienne avec une société (particulière) est ce qu'on appelle le régime de « chrétienté », qui durera plus d'un millénaire .

Et cela conduit à une capture (partielle) de l'universalisme religieux par le particularisme socio-culturel. On le voit lorsque l'ancienne séparation (civile) entre

¹¹ A l'inverse, il y a peut-être une trace de cette culture du supra-national dans le rôle décisif d'acteurs catholiques - Schumann, Adenauer, De Gasperi... - à la naissance de l'Union Européenne.

l'Empire d'Occident (Rome) et l'Empire d'Orient (Byzance) se redouble en éloignement (et finalement rupture, 10 siècles plus tard), entre l'Eglise d'Orient (« orthodoxe », « grecs ») et l'Eglise d'Occident (« catholiques », « latins »), chacune identifiée à sa société particulière d'enracinement. Cette logique identitaire est renforcée par la confrontation avec l'Islam, qui du 8^{ème} au 18^{ème} siècles s'étend à une grande partie des terres chrétiennes du Moyen-orient, d'Afrique du nord, d'Europe méridionale et centrale. Les chrétiens rencontrent là une foi à la fois proche de la leur, tout aussi missionnaire, et imperméable à l'évangélisation. Islam et christianisme s'identifient alors chacun à un espace politique, social et culturel particulier, et dans une confrontation violente. L'Eglise latine est ainsi conduite à s'identifier davantage encore à l'Europe socio-culturelle. Mais surtout, dans la figure du musulman conquérant, *l'étranger* devient *menace* et *ennemi* en même temps qu' *infidèle*. Guerres et croisades (jusqu'à la *Reconquista* de l'Andalousie par les « rois catholiques » et au siège de Vienne par les ottomans fin XVII^{ème}) ancrent dans la culture catholique cette terrible équation : *étranger* = *infidèle* = *ennemi*, dont on a signalé plus haut la présence dans l'Ancien Testament ; et les croisades restent longtemps, ou redeviennent parfois aujourd'hui, la référence de l'identitarisme catholique.

5. DE L'EUROPE AU MONDE (XV^{ème} SIÈCLE) : UNIVERSALISME ET IMPÉRIALISME

Une seconde mutation se produit avec les « grandes découvertes » qui précèdent de peu les « Temps modernes ». A cette époque, le grand espace de la « chrétienté » européenne s'est fragmenté en Etats plus ou moins « nationaux » ; mais le rôle supranational du pape de Rome fait barrage aux identifications Eglises/nations (qui structurent par contre le monde orthodoxe). Sur le plan religieux, le christianisme se divise pourtant définitivement entre protestants (globalement au nord), catholiques (au sud) et orthodoxes (à l'est). Enfin, la sécularisation politique, puis culturelle, met fin au statut « englobant » de la religion (et de l'Eglise), et installe donc une distance (croissante) entre le religieux et le sociétal – politique, économique, culturel, social. Tout cela converge pour miner la prétention ou la tentation, pour l'Eglise catholique, de s'identifier à l'Europe, c'est-à-dire à une société particulière. Dans ce contexte, l'accès aux « nouveaux mondes » d'outre-océan relance par contre la logique universaliste, sous la forme d'un nouvel élan missionnaire. Il est significatif que les missionnaires – tout en relançant la lutte contre les « idoles » et les cultes « païens » - étudient langues et cultures nouvelles, et rédigent d'innombrables dictionnaires et grammaires, pour, à nouveau, s'adresser à (plutôt que converser avec ?) chaque peuple dans sa langue ; et aussi que, presque partout, un clergé indigène se développe assez tôt après la première évangélisation. L'Eglise redevient donc trans-continentale, multicolore, décidément multi-ethnique.

Universalisme, colonialisme, racisme

Mais cette réouverture du catholicisme aux différences ethniques est limitée – et même pervertie - par deux facteurs. Le premier est le lien étroit entre la mission et le colonialisme, avec son racisme structurel. Les choses ne sont pas simples : l'Eglise montre ici une terrible ambivalence, illustrée par la célèbre “controverse de

Valladolid”, organisée en 1550 par Charles Quint. Il ne s’agissait pas tellement, dans ce débat, de savoir si les amérindiens ont (ou non) une « âme », c’est-à-dire appartiennent à la commune humanité : cela ne fait pas question pour l’Eglise, qui dès le début en fait des chrétiens (et même des prêtres, religieux et religieuses) . Mais la question est alors de décider si, comme le voudraient les colons, leur « infériorité » culturelle, leur « barbarie » - symbolisée par les sacrifices humains , ou encore leur résistance à l’évangélisation (en fait, à l’invasion), justifient leur conquête militaire et leur soumission forcée à l’ordre colonial - jusqu’à leur mise en esclavage. La question n’est pas tranchée à Valladolid. Mais malgré l’opposition farouche de certains, comme l’évêque Las Casas, la conquête et la domination coloniale sont vite faits acquis, que l’Eglise alors non seulement tolère, mais bénit – parce qu’elles permettent l’évangélisation des peuples soumis. Elle va jusqu’à tolérer aussi pour un temps (avec des rappels plus ou moins vigoureux à la « charité » qui exclut toute maltraitance), l’extension de l’esclavage à des territoires amérindiens ¹².

Il s’agit bien d’une extension, car elle a par ailleurs autorisé cette mise en esclavage (admise presque toujours et partout lorsqu’il s’agit d’étrangers capturés dans des conflits armés) dans le contexte de la « guerre » (en réalité, des raids commerciaux) menée par les portugais contre les « sarrasins » d’Afrique. C’est le début de la branche « chrétienne »¹³ de l’épouvantable traite négrière¹⁴. Si l’Eglise interdit assez rapidement l’esclavage des amérindiens (interdiction partiellement sans effets), elle reste incapable de faire de même pour celui des africains ¹⁵ - se contentant d’exiger que les captifs soient baptisés avant d’être embarqués pour la meurtrière traversée de l’Atlantique ... Comme, à de rares exceptions près, l’ensemble des européens, toutes convictions confondues, ce n’est que trois siècles - et entre douze et vingt millions de victimes... - plus tard, à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle, que les catholiques reconnaîtront le caractère dévastateur, immoral et anti-évangélique de cet esclavage.

Au-delà même de l’esclavagisme et de l’exploitation des colonisés, il y a largement eu convergence, et même fusion, entre d’un côté l’idéologie justificatrice du colonialisme occidental - la supériorité de la « civilisation » et des peuples européens sur les autres ; et d’autre part, la justification dominante de l’évangélisation

¹² Le superbe film « Mission », de Roland Joffé (1986) illustre magnifiquement un épisode tardif de ce consentement à l’esclavagisme.

¹³ Car il y a aussi une branche « musulmane », orientée vers l’Afrique du nord et le Moyen-Orient – et aussi une branche intra-africaine.

¹⁴ Parmi d’innombrables références, un bon aperçu d’ensemble : Jean-Michel Deveau, *La traite négrière atlantique*, dans la revue *Dix-Huitième Siècle*, 2001, n° 33 pp. 49-61.

¹⁵ Les puissants intérêts en jeu se camouflèrent alors sous l’absence de condamnation biblique de l’esclavage, une institution très « normale » partout dans l’histoire et le monde jusqu’il y a peu, et tolérée par la majorité des autorités chrétiennes, surtout lorsqu’il s’agit d’étrangers fait prisonniers en cas de guerre. Pour les africains, où la mise en esclavage fut systématique et commerciale, et non pas marginale et militaire, on développa une interprétation raciale (délirante) d’un obscur passage biblique : la malédiction jetée sur un fils de Noé, Cham, dont on a fait l’ancêtre des peuples africains, dont la couleur de peau témoignerait de cette malédiction... Cette interprétation fut largement partagée jusqu’au milieu du XX^{ème} siècle dans les Etats du sud des Etats-unis.

missionnaire: la « supériorité » de la foi chrétienne sur les autres mondes de sens, souvent réduits à l'idolâtrie et à la superstition. Une très large majorité des européens fut jusqu'au XX^{ème} s. convaincue de ce que la colonisation, en plus de son objectif premier : apporter richesse et puissance aux nations coloniales, constituait aussi pour les peuples colonisés un apport positif, une contribution à leur « civilisation » et à leur développement, qui justifiait leur domination et leur exploitation : l'attitude catholique dominante s'inscrit dans cette opinion générale. Mais cette hiérarchisation de l'humanité (entre « civilisés » et « sauvages ») relève du racisme – moins biologisant que culturel, moins haineux (quoique...) que méprisant, qui s'introduit ainsi pour plusieurs siècles dans la culture catholique, même si c'est à l'intérieur de la bienveillance ou même du dévouement envers les « malheureux sauvages ».

Mission et service

Car la réalité n'est pas tissée d'un seul fil. A côté de cette prétention dominatrice à la supériorité, la mission est aussi vécue comme la diffusion d'une « bonne nouvelle » libératrice, l'élargissement d'une communauté spirituelle, et pas seulement comme la diffusion d'une « vérité » ou la fourniture (plus ou moins contrainte) de billets d'accès au salut éternel. Ainsi, lorsque se creuse aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles le différentiel techno-scientifique et économique entre l'Occident et les « pays de mission », une forte dimension qu'on dirait aujourd'hui « humanitaire » se développe. Car les conditions de vie dans les pays de mission sont alors souvent celles de « pauvres », de défavorisés ; à côté de l'église ou de la chapelle se multiplient donc les dispensaires, les écoles, les orphelinats. L'esprit de « charité » réintroduit une dimension de fraternité dans la logique colonialiste qui a largement perverti l'universalisme missionnaire – qu'on pense au P. Damien solidaire des lépreux d'Océanie. Cette dynamique aboutira, au XX^{ème} siècle, à un fréquent recoupement entre évangélisation, aide humanitaire – qu'on pense au protestant Dr Schweitzer - et coopération au développement – qu'on pense ici au Père Pire, fondateur des « îles de paix ». A ce moment, pour beaucoup, en logique biblique et chrétienne, il apparaît que l'annonce de la foi n'a de sens que si elle se fait de l'intérieur du service aux « pauvres » ; et même de l'engagement pour la justice : ainsi naît la « théologie de la libération » : le Dieu à annoncer est le Dieu libérateur – concrètement, donc aussi socio-politiquement.

Mission et impérialisme culturel

Mais si revenons pour un moment aux débuts de la mission moderne. Un second facteur y limite, ou même retourne contre lui-même, l'universalisme : la volonté de reproduire à l'identique le modèle européen et romain de la foi et de l'Eglise. Car, pour remédier aux abus qui ont suscité la Réforme protestante, et pour contenir celle-ci, l'Eglise catholique renforce, centralise et régleme son organisation, sa doctrine, contrôle étroitement les églises locales, la formation des prêtres, et uniformise autant que possible les expressions de la foi dans les rites, les pratiques, le langage, la pensée. Dès lors, l'ouverture aux peuples des nouveaux-mondes n'est, pour une bonne part, que l'expansion d'une Église qui, dans sa culture et dans sa structure, reste purement

occidentale, et même de plus en plus « romaine ». Sous le contrôle de Rome, ce sont les mêmes catéchismes qui sont traduits dans toutes les langues, les mêmes manuels (en latin) qui servent dans les séminaires du monde entier, les mêmes règles de tous ordres qui sont mises en vigueur. Les jésuites tôt enracinés en Chine tentent bien d'intégrer des éléments de culture chinoise (le culte des ancêtres, interprété comme vénération des saints) dans la piété chrétienne – mais Rome bloque cet effort ¹⁶ ; malgré quelques autres exceptions, la conviction de la supériorité culturelle occidentale, la logique de lutte contre l'idolâtrie et les « superstitions » et l'uniformisation centralisée soutiennent le refus d'intégrer en profondeur les *cultures* non occidentales à l'intérieur du « monde de sens » catholique.

Sous cet aspect, le mouvement missionnaire, comme simple expansion de l'Église européenne, est un agent de l'impérialisme culturel occidental, destructeur par bien des côtés (avec des côtés positifs, comme tout métissage culturel). Il n'est pas, ou très peu, une « inculturation », une ré-invention contextualisée et créatrice de la foi chrétienne *de l'intérieur* d'autres cultures reconnues dans leurs propres richesses ¹⁷. Pourtant, ç'avait été le cas lors du passage du monde juif aux mondes du Proche-Orient, et au monde hellénistique et romain : par exemple, après quelques hésitations, le christianisme d'origine juive intégra la philosophie grecque, et apprit à parler le langage de Platon, d'Aristote et de Cicéron autant que celui de la Bible pour penser et partager la foi au Christ.

6. DÉCOLONISATION, CONCILE ET MONDIALISATION (XX^{ÈME} SIÈCLE)

Au XX^{ème} siècle, la violence guerrière (entre pays « chrétiens) des nationalismes, puis le traumatisme du génocide nazi, perpétré par des nations et des groupes pourtant de culture ou de foi chrétiennes, le déclin de la suprématie européenne et la décolonisation, enfin une nouvelle « mondialisation », forment le contexte d'une nouvelle mutation du rapport catholique aux diversités ethno-culturelles. J'en distinguerais quelques facettes.

Le Concile : une Église cosmopolite et dialogante

D'abord, les anciens « pays de mission » deviennent progressivement des Églises comme les autres, avec non seulement un clergé, mais aussi des évêques d'origine locale : expression et symbole efficace d'une nouvelle conscience, post-coloniale, de

¹⁶ Peut-être à juste titre : car la désacralisation du lien généalogique et la relativisation de la famille biologique est centrale dans l'Évangile, qui remplace les liens du sang par ceux de la charité qui adopte gratuitement (ce qui rend paradoxal la prétention à défendre la famille et l'engendrement « naturels ») au nom des « valeurs chrétiennes »...

¹⁷ Le cardinal béninois Gantin racontait que, à la fin du synode (réunion d'évêques représentant les églises locales) de 1974, consacré « l'évangélisation dans le monde moderne », il avait fait remarquer à son secrétaire général – le polonais Wojtyła, qui devint ensuite le pape Jean-Paul II – qu'on n'y avait guère cherché à promouvoir l'inculturation de la foi ; son interlocuteur lui avait répondu avec un grand sourire : « mais voyons, pour l'évangélisation, l'inculturation n'a pas d'importance... »

l'égalité foncière de tous les humains . Et beaucoup sont surpris par ces images du concile Vatican II, qui de 1962 à 1965 réunit à Rome 2.500 évêques de toutes couleurs (mais tous mâles...) : elles leur révèlent le caractère multi-ethnique et multi-culturel du catholicisme, jusque – ce qui est nouveau - dans ses cadres dirigeants : les catholiques d'origine européenne se découvrent des « pasteurs » orientaux, sud-américains, africains, asiatiques, océaniens.

Mais il y a plus : ce concile enclenche, de façon inattendue, une véritable révolution culturelle chez les catholiques. Et on pourrait dire que l'axe central de cette révolution concentre directement le thème de ces pages : car c'est une dynamique de toute nouvelle reconnaissance des différences, des diversités - à plusieurs niveaux. Au niveau interne, une relative décentralisation partage avec les évêques le pouvoir monopolisé par Rome, et donne aux Eglises locales plus d'autonomie (l'élection d'un polonais, premier pape non italien depuis plus de six siècles - à une exception près - est significative). Et une modération de l'obsession d'uniformité libère des expressions de la foi plus en prise avec les différentes cultures (à commencer par l'effacement du latin au profit des langues locales).

Au niveau des relations avec les « autres », un tout nouveau respect des différences de convictions ou de cultures, une logique de décentrement (qui contraste avec celle de l'expansion ou de l'opposition aux autres), font adopter le « dialogue » - un maître mot du Concile - comme attitude fondamentale ; alors que depuis trois siècles, dans sa résistance aux évolutions et aux révolutions modernes, l'Eglise s'était crispée comme une citadelle assiégée dans des condamnations, des refus, des interdictions systématiques. Au fil de débats parfois tendus, cela conduit (par cercles de plus en plus larges) à entamer un chemin de réconciliation (« œcuménique ») avec les autres chrétiens (non catholiques) ; à dénoncer clairement l'antisémitisme chrétien ; à consacrer la liberté de conscience, en renonçant explicitement aux prétentions théocratiques. Cette dernière mutation permet à l'Eglise de se réconcilier pleinement avec la démocratie, et permet surtout à la vieille conviction biblique de l'égale dignité de tous les humains de se reconnaître (enfin !) dans les « Droits de l'homme ». Alors que l'institution catholique les a violemment combattus, comme symboles d'une sécularisation anti-chrétienne, elle les adopte, papes en tête, comme une cause de plus en plus essentielle pour l'Eglise, qui s'en réclame dans toutes les instances internationales et les oppose aux régimes politiques ou sociaux qui les menacent (comme le polonais Jean Paul II face au marxisme, soviétique ou autre). Et cela cristallise les efforts de certains pour combattre les logiques coloniales ou racistes qui imprègnent certains aspects de la culture catholique (comme des formes de ségrégation entre blancs et noirs dans l'Eglise américaine et ailleurs)¹⁸.

Un déplacement du centre de gravité ?

Cette révolution culturelle croise des bouleversements démographiques, géopolitiques et culturels qui transforment profondément le monde catholique. D'abord,

¹⁸ Cfr. Raymond Ledru, *Les Noirs catholiques aux Etats-Unis. Une « double minorité » préoccupante*, dans la revue *Études* 2003/6, p. 787 – 798.

les anciens pays de mission, non seulement se décolonisent, mais croissent spectaculairement en population, et en importance géo-politique; dans le même temps, la structure cléricale catholique est fragilisée au nord (« crise des vocations »), et l'Europe occidentale connaît une déchristianisation étonnamment rapide, qui y diminue fortement la présence catholique (la Belgique en est un bon exemple). Si bien qu'une étonnante inversion s'amorce : ce sont parfois les anciens pays de mission du sud qui envoient désormais prêtres, religieux et religieuses dans les pays de vieille chrétienté (le nombre de prêtres congolais à la tête de paroisses en Belgique francophone est impressionnant). L'élection du premier pape non européen, l'argentin François (Bergoglio), qui se présente au surplus comme le porte-parole de ce qu'il appelle les « périphéries » (sociales, culturelles, géo-politiques...) est un symptôme révélateur : la diversité catholique est de moins en moins structurée par la dissymétrie pays missionnaires/pays de mission, c'est-à-dire colonisateurs/colonisés.

L'institution catholique devient ainsi, plus que jamais, un extraordinaire réseau planétaire, où le sud tient sans doute plus de place que dans aucune autre instance internationale ¹⁹. « Appartenir » à l'Eglise, c'est donc se trouver engagé dans un échange et une confrontation, qui n'ont peut-être pas d'équivalent, entre ressources et sensibilités culturelles très diverses ; en particulier celles du nord (« développé »), souvent plus rationalisées, sécularisées, pluralistes, et libérales en matière éthique ou de genre ; celles du sud (« émergent » ou « en voie de développement »), plus unanimement « religieuses », et – il faut le souligner - souvent plus conservatrices en de nombreux domaines²⁰. Cette confrontation est un enjeu fondamental quand se creuse à l'échelle planétaire une nouvelle fracture : le fossé d'incompréhension entre les cultures occidentales, plus sécularisées et libérales, et les autres, plus religieuses – et souvent encore plus patriarcales que les premières.

Le défi des migrations

Enfin, la nouvelle mondialisation (la précédente était celle de la colonisation) ravive et intensifie, surtout avec les nouvelles migrations, à la fois la conscience d'être concitoyens de la même planète, et en même temps l'expérience vécue de « l'étranger » comme immigré – ou comme réfugié. Or, dès le XIX^{ème} siècle, ce sont souvent des catholiques qui se découvrent immigrés, étrangers, voire réfugiés :

¹⁹ En mars 2019, sur les 119 cardinaux susceptibles de participer à l'élection du prochain pape, on compte 23 italiens (dont beaucoup dans l'administration centrale), 25 autres européens, 15 nord-américains, 20 latino-américains, 16 africains, 15 asiatiques, 3 d'Océanie, 2 du Moyen-Orient (à ces derniers, il faudrait ajouter les « patriarches » des Eglises catholiques « orientales »). Soit, en très gros, 63 nord-occidentaux et 56 autres.

²⁰ Ainsi, lors du récent « sommet » des évêques responsables nationaux ou régionaux à propos des abus sexuels dans l'Eglise, plusieurs représentants d'Afrique et d'Asie ont résisté à l'idée d'une procédure publique et transparente de traitement de ces crimes, préférant les traiter en douceur et « en famille », en se réclamant de leurs propres traditions culturelles. Ou encore, le cardinal guinéen Sarah est une figure de proue du conservatisme liturgique et de l'opposition au « progressisme » du pape François.

irlandais, italiens, puis « latinos » aux USA, polonais et italiens en France et en Belgique, africains en Europe... Il s'est créé ainsi dans l'Eglise une culture (et une organisation) de soutien aux réfugiés et d'accompagnement des migrants, d'abord catholiques, mais progressivement élargie à tous. Le pape François, argentin fils d'immigrés italiens, a fait de l'accueil des migrants un des leitmotifs de son action, en se référant au précepte biblique qu'on citait au tout début de ces pages : « tu respecteras l'étranger et l'immigré chez toi, te rappelant que tu l'as été toi-même »²¹. De nombreuses associations, de nombreux militants ou bénévoles d'inspiration ou d'origine catholique s'inscrivent dans cette logique, par exemple dans les camps de réfugiés, ou encore autour de la « jungle de Calais » ou du Parc Maximilien à Bruxelles : *Caritas internationale*, *Justice et paix*, le *Jesuit Refugees Service* ou encore l'Ordre de Malte, Sant'Egidio, le Secours catholique en France, Pax Christi (sécularisé en BePax chez nous), pour n'en citer que quelques-uns. Aux USA, une partie des catholiques – parmi lesquels les « latinos » sont nombreux - soutient la résistance aux projets xénophobes du Président Trump. Pour beaucoup désormais, la naissance de Jésus en bord de route, puis la fuite de sa famille en Egypte, symbolisent l'identification des migrants avec le Christ lui-même : de nombreuses crèches, dans les églises ou les maisons, prennent la forme de tentes de réfugiés ou de migrants (alors qu'en France certains chrétiens, et aussi non-chrétiens, font de la crèche un symbole identitaire anti-migrations...).

Une fois de plus, c'est la logique évangélique de souci des plus fragiles et des souffrants, quels qu'ils soient, qui cadre de façon privilégiée ce rapport aux nouveaux migrants, considérés comme des réfugiés : la différence, l'altérité, est comme enveloppée par la vulnérabilité. Là-dessus se greffe la culture catholique (récente) du « dialogue » (interculturel, inter-convictionnel) pour construire le rapport aux nouvelles diversités. La lutte catholique contre la xénophobie a donc cette double tonalité particulière : secours et dialogue. Comme on l'a noté plus haut, c'est une tonalité différente de celle, plus moderne, laïque, axée sur l'égalité des droits des individus et la mise entre parenthèses des « convictions ultimes ».

La paix, contre le « choc des civilisations »

Par ailleurs, dans une tradition qui remonte au moyen-âge, et ravivée par les tentatives pacifistes de Benoît XV pendant la guerre 14-18, en hiatus avec la furie nationaliste générale (y compris celle des catholiques), le Vatican a fait de « la paix » une valeur et un objectif essentiels, transcendant les intérêts nationaux. Or, le « conflit des civilisations » que certains veulent allumer est aujourd'hui une terrible menace pour la paix. Le dialogue (toujours lui) inter-culturel et inter-convictionnel, à tous les niveaux, devient alors un élément essentiel de l'engagement pacifiste de l'Eglise. En particulier, beaucoup d'acteurs catholiques travaillent à désamorcer la logique de confrontation avec l'islam. Ainsi, au lieu d'appeler à la vengeance ou à la guerre sainte contre ceux qui, du Sahel à l'Indonésie en passant par le Moyen-Orient, frappent des chrétiens en se réclamant de l'islam, des responsables catholiques multiplient les

²¹ Livre de l'exode, ch. 22.

rencontres, les gestes de bonne volonté, les déclarations communes avec des responsables musulmans ; par exemple, le Vatican condamne dès le départ les blocus ou les guerres occidentales (que certains, de part et d'autre, considèrent comme des « croisades ») contre l'Iran ou l'Irak. On peut évoquer ici la figure du P. Paolo dall'Oglio, « disciple du Christ et amoureux de l'islam », disparu au milieu du peuple syrien martyrisé . Et celle des moines de Tibhérine : comme d'autres prêtres ou religieuses, lors de la « sale guerre » des années 90, ils voulurent rester en Algérie par solidarité avec leurs voisins et amis musulmans, et le payèrent de leur vie. Mais au lieu de nourrir un désir de vengeance, leur vie partagée jusqu'au bout, en a fait de façon inespérée, pour l'Église comme pour le peuple algérien, des symboles de la fraternité entre chrétiens et musulmans .

Tentation identitaire, le retour

Mais l'ambiguïté qui a marqué les époques précédentes du catholicisme se renouvelle aussi. Sur toute la planète, et dans toutes les religions, la modernisation accélérée et la mondialisation suscitent des réactions identitaires, et sur le plan religieux des intégrismes. Grâce à la structure centralisée du catholicisme, les courants intégristes « durs » y sont dénoncés, tenus en marge, voire exclus ²². Mais il existe dans l'Église une forte résistance ²³ à l'orientation représentée par le pape François, à la priorité qu'il donne aux « périphéries » de tous ordres, à son engagement intense pour la justice planétaire – et peut-être surtout à son appel à l'accueil des migrants. Face à la mondialisation, et surtout face aux migrations, en particuliers de populations musulmanes, une nouvelle alliance, une nouvelle fusion/confusion entre foi au Christ et « racines chrétiennes de l'identité culturelle » (occidentale, européenne ou nationale) cherche à se reconstituer par endroits ; par exemple en Pologne ou en Hongrie, où l'identité nationale, face aux puissants impérialismes (soviétique entre autres), s'est confondue avec l'identité catholique. Mais, en particulier dans une Europe où la foi chrétienne comme telle est en recul, c'est souvent à un christianisme ou un catholicisme beaucoup plus culturels et historiques que vraiment religieux que se réfèrent les identitaires, xénophobes et islamophobes – paradoxalement souvent incroyants, parfois laïcs anti-religieux, voire néo-païens .

L'HISTOIRE RESTE A FAIRE

On retrouve, à la fin de ce parcours, les tensions entre l'identitaire ethno-culturel et confessionnel d'un côté, et de l'autre ce que j'appellerai le spirituel, face auxquelles Israël, puis Jésus de Nazareth, et ensuite les premiers disciples, ont eu à se situer. Car tout engagement à propos de l'essentiel exige, d'une façon ou d'une autre, un cheminement, collectif autant que personnel, entre deux dynamiques : une dynamique de choix et d'identité, et souvent d'appartenance à une tradition et/ou à

²² Malgré la souplesse à son égard du pape François, assez indifférent aux querelles théologiques, la mouvance des « lefévristes » reste non réintégrée dans l'Église.

²³ Soutenue par de puissants moyens financiers, notamment nord-américains – où l'Église catholique est très divisée, avec une puissante aile très conservatrice.

une communauté ; et une dynamique d'ouverture, qui consiste à se laisser « altérer » par les autres, les différences, l'étranger, l'extérieur. J'appelle cette dynamique « spirituelle », parce que le propre de l'esprit, c'est justement la capacité de n'être pas enfermé dans une situation donnée, la capacité de se retrouver, agrandi, en se « perdant » hors de soi.

Je ne pense pas que, du point de vue chrétien, il y a équivalence entre une attitude qui privilégie l'identitaire (pour le dire sommairement), et une disponibilité à l'altérité et à la différence. Car il me semble que ce que la figure de Jésus cristallise, c'est une logique de décentrement, une liberté à l'égard du souci de soi-même, un abandon à et pour les autres. C'est ce que dit le (probablement) plus ancien texte chrétien connu, un hymne que cite Paul dans une lettre aux chrétiens de la ville de Philipe : le Christ, dit cet hymne, a été capable de se « vider » de lui-même pour s'abandonner aux autres – et c'est précisément *en cela* qu'il se révèle « sauveur », et « pareil à Dieu ». Il faut entendre cela dans une tonalité, non pas moralisatrice et héroïque, mais joyeuse, heureuse : ce qui se révèle et se propose dans la mémoire du Christ, c'est que l'altérité, la différence, si elles sont éprouvantes, ouvrent aussi sur l'expérience d'une complicité entre différents : et c'est ce qu'il y a en nous de plus vivant, de plus vivifiant, de ressuscité – ce qui est vraiment « spirituel ». Car c'est bien ce qu'on appelle « l'Esprit » dans le langage théologique : cet esprit de relation complice entre différences, qui anime, qui *est* la vie divine (entre « Père » originant, « Fils » originé) ; esprit qui, dans la personne et la vie du Christ anime aussi la complicité du divin et l'humain, « sans confusion ni séparation », selon la formule de Chalcédoine ; qui travaille enfin l'humanité fraternelle, pour la rendre capable de se vivre comme complicité entre différences de couleurs, de patries ou de cultures.

Et entre d'autres différences également. On s'est concentré ici sur les différences ethno-culturelles. Mais il est évident, d'abord, qu'aujourd'hui, le monde catholique est appelé de façon urgente à reconsidérer radicalement la façon dont il vit la différence des genres. Coulé jusqu'ici dans le modèle patriarcal comme il accepta le modèle colonial, et même esclavagiste, il doit reconnaître qu'il y a là un principe de hiérarchisation des différences, et donc de violence, qui contredit la « Bonne nouvelle » dont il a hérité : l'heureuse complicité des différences de genres, comme celles des ethnies et des cultures, dans leur égalité.

Et de même, il me semble évident que le révolutionnaire « il n'y a plus ni juif, ni grec » de Paul²⁴ fait signe aujourd'hui vers une nouvelle frontière, elle aussi à franchir (ce qui ne signifie pas : à effacer) . Elle se creuse à l'intérieur de nos sociétés et à l'échelle de la planète, et rend étrangers les uns aux autres les « croyants » et les « non croyants », les « religieux » et les « sécularisés ». Alors que beaucoup travaillent à un front commun – agressif ou défensif - des religions contre l'irréligion, ou à l'inverse de la laïcité contre les religions, il y a une exigence proprement spirituelle, pour le

²⁴ qui continuait : « il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme » (Lettre aux Galates, ch. 3, v. 28)

christianisme, à chercher dans ce qui l'a fait naître le moyen de révéler ce qu'il peut y avoir de complicité entre ces attitudes de fond, ces logiques culturelles, ces options apparemment inconciliables : la disponibilité envers du Tout-Autre d'un côté, et de l'autre le désintérêt vis-à-vis de quoi que ce soit qui se présenterait comme non mondain. Dans la deuxième moitié du XXème siècle, les théologies chrétiennes de la sécularisation et de « la mort de Dieu » ont posé des jalons dans ce sens : aujourd'hui plus encore, pour le christianisme, il y a un enjeu planétaire et historique à lire cette fracture comme un « signe des temps », et à la vivre en faisant résonner positivement l'un à l'autre, *au lieu même de leur différence*, « celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas ».