



**ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE LA BASTILLE
LE FOYER DE L'ÂME**

Prédications Conférences d'hiver 2016
« Ici on enseigne l'humanité »

LA DIGNITÉ DE L'HOMME page 3
Vincens Hubac

L'HUMANITÉ DE DIEU ET LA DIVINITÉ DE L'HOMME page 9
Laurent Gagnebin

**LE DÉBAT ACTUEL SUR LA LAÏCITÉ
ET SES FONDEMENTS** page 15
Jean Baubérot

HUMANITÉ DE DIEU ET DIACONIE page 27
Stéphane Lavignotte

LA DIGNITÉ
par Vincens Hubac
Pasteur de l'Église Protestante Unie de France

Introduction

L'affirmation du psaume 8 « Qu'est-ce que l'homme pour que tu t'en soucies ? » fait écho à cette autre affirmation « Ici on enseigne l'humanité »... Cette phrase emblème du Foyer de l'âme donne bien la haute idée de l'humain qu'avait le pasteur Charles Wagner. Enseigner l'humanité montre bien d'une part que l'humanité est digne d'être enseignée, et d'autre part qu'elle est humanité précisément parce qu'elle s'enseigne elle-même et enseigne, et par là s'exprime, vit, transmet, évolue. Cette dignité est marquée dans la Bible dans les deux textes lus de la Genèse et du psaume 8.

Nous aborderons cette dignité de l'homme qui par là mérite d'être enseignée en trois temps.

- I. Une dignité héritée de l'évolution
- II. Une dignité liée à la liberté
- III. La dignité et la conscience

I. Une dignité héritée de l'évolution

Pourquoi cette partie ? L'être humain appartient à l'ordre du vivant. Il est cent pour cent biologique, matière organisée pour vivre. Les scientifiques insistent beaucoup sur ce fait aujourd'hui et même « Paroles protestantes » dans un numéro récent souligne cette question : y a-t-il fondamentalement une différence entre l'animal et l'homme ? Biologiquement parlant non ! D'où cette question : quelle est la dignité humaine qui permet de mettre l'humain à part ? Redoutable question au moment où on a tendance à « humaniser les animaux », à animaliser voire réifier les humains et aussi à humaniser les robots (soigner un robot blessé) !...

La dignité : elle est liée à des qualités ou des valeurs qui permettent de mettre à part, de distinguer, c'est plutôt positif (très rarement négatif). On est digne de confiance, d'amour, d'une mission, d'une distinction, digne d'être appelé, d'appartenir à un groupe. La dignité implique le respect, un peu l'admiration, elle se mérite souvent.

L'évolution biologique, telle que la définit Darwin, par mutation des gènes due au hasard ou à quelque accident finit par mettre l'homme à part. L'aventure humaine commence (si on peut dire) il y a trois à deux millions d'années quand les « homo habilis » taillent les premiers objets en pierre (pour le bois qui se conserve mal, on ne sait rien de cette époque). Pour cela, il faut penser l'objet en fonction de son utilité, se le représenter, ce qui nécessite un certain pouvoir d'imagination et d'abstraction, ensuite il faut tailler la pierre. Enfin il est nécessaire de transmettre la

technique ce qui mérite un minimum de langage complexe. Dès lors, l'aventure humaine est « lancée ». La station debout, le développement du cerveau, le langage, mes mains libérées inter-réagissent permettant à l'humain de devenir ce qu'il est aujourd'hui : un être pensant comme le soulignait Pascal : « L'homme est un roseau, mais un roseau pensant » ou Descartes « Cogito ergo sum » – je pense donc je suis –, le même Pascal qui s'interrogeait sur les espaces infinis du ciel.

Restons sur cette dernière affirmation de l'homme qui pense, qui réfléchit, c'est-à-dire qui fait un retour sur les événements qu'il perçoit par ses sens. Quand il regarde le ciel et réfléchit sur ce qu'il voit, qu'il contemple, le cosmos lui apparaît. En l'homme, ici le cosmos pense, se réfléchit dans le regard de l'homme qui en retour imagine, essaie de comprendre le monde et lui donne du sens, s'ensuit le sens de l'esthétique, de l'art (c'est un des rôles de la religion, de la science, de la philosophie).

Réflexion aussi de l'humain sur lui-même, sur son passé, son présent, son futur et sa mort. L'humain, si l'éternité lui échappe, essaie de maîtriser le temps, de prévoir en fonction de ce qu'il sait et de ce qu'il imagine. L'homme est curieux, cherche à savoir, à découvrir... Il bouge et peu à peu envahit la terre. Fort de ses expériences et savoirs, il transmet ces savoirs dans le cadre de sociétés complexes. Il y a là quelque chose d'unique qui met, au terme de l'évolution, l'homme à part (sainteté ? !), le distingue du reste du règne animal. Même si certains de « nos frères » communiquent entre eux, s'organisent en sociétés, etc. la différence quantitative est telle dans tous les domaines de ce type que cela devient une différence qualitative. La sélection naturelle chère à Darwin a fait que l'homme est l'homme et non plus seulement un animal... Mais le mystère de l'animal qui pense demeure !

La dignité humaine n'est pas que le résultat de l'évolution. L'homme a une dignité, in fine, qui vient de son adaptabilité. L'humain n'est pas sans faiblesse comme le souligne le mythe de Prométhée (et d'Épiméthée) ou encore l'analyse de Pic de la Mirandole dans la fable qu'il développe dans son œuvre « De la dignité ». L'humain est créé en dernier avec ce qui reste pour le créer une fois distribuées toutes les qualités pour faire vivre les autres êtres vivants : l'homme n'a pas les crocs du lion, ne court pas aussi vite qu'une gazelle, ne nage pas bien, ne vole pas... Que lui reste-t-il pour survivre si ce n'est l'exercice de la mémoire, de l'intelligence et un effort pour s'adapter au monde et transformer le monde autour de lui (c'est l'équivalent de l'histoire de la girafe qui allonge son cou à force de tirer dessus pour atteindre les feuilles des arbres !)... Lamarck remplace ici Darwin... C'est la faiblesse de l'homme qui le force à relever le défi de la vie : ou bien il relève le défi et il peut vivre, ou bien il disparaît. La culture, l'éducation, le pouvoir de comprendre et d'inventer, sont entre autres, bien des adaptations au milieu ambiant et des réponses aux problèmes posés. Par accumulation du savoir, l'homme progresse peu à peu et enrichit son espèce. Si biologiquement il ne change pas ou peu, culturellement, spirituellement l'homme évolue sans cesse plus ou moins rapidement. Il n'y a jamais eu de régression générale, mais toujours une marche en avant et c'est bien, in fine, l'éducation, l'enseignement au sens le plus large du terme qui sont liés à l'exception humaine et à sa dignité suscitant l'émerveillement, « C'est une grande merveille que l'homme » relève Pic de la Mirandole au début de son œuvre.

II. Une dignité liée à la liberté

L'homme est libre en échappant aux déterminismes biologiques et aux instincts. Le monde animal, bien souvent, malgré les apparences (et les projections que font les humains sur les animaux) est enfermé dans des comportements qui semblent (et sont) efficaces et parfaits, comportements que nous envions parfois, mais qui emprisonnent l'espèce qui est soumise à ces comportements. Par exemple, la complexité et l'organisation sociale des termites nous émerveille à juste titre, mais tout ceci est fondé sur des comportements instinctifs qui laissent peu de place aux variantes du modèle et à l'adaptabilité en cas de changement de biotope. Tel n'est pas le cas de l'homme qui, lui aussi, s'organise en sociétés complexes mais très différentes les unes des autres en fonction des lieux géographiques, des passés, des époques. Certes, l'homme n'échappe évidemment pas à tous les instincts : conservation de l'espèce (malgré les guerres !), peurs incontrôlées, volonté de puissance et de survie. Mais sa souplesse d'adaptabilité le libère en grande partie de ses instincts animaliers.

Ce sont cette liberté et cette dignité de l'homme qui sont frappantes pour des hommes aussi différents que Protagoras ou Pic de la Mirandole. « L'homme est la mesure de toutes choses », cette phrase de Protagoras est reprise par Léonard de Vinci quand il dessine l'homme mesurant le cosmos – l'homme dans le cercle, l'homme-monde –. L'Antiquité avait une haute valeur de l'homme, le citoyen libre, ce qui excluait les esclaves, les métèques et aussi souvent les femmes. Mais les portraits que l'Antiquité nous a légués sur les bas-reliefs de sarcophage, des peintures murales ou des tablettes comme celle du Fayoum font écho à l'essor incroyable de l'art du portrait à la Renaissance, après le Moyen-Âge où le portrait est pratiquement inexistant. Léonard de Vinci, Clouet, Holbein ou Vélasquez, entre autres en témoignent et aujourd'hui, avec la photo, le « selfie » s'impose de plus en plus. Par là s'impose l'idée que chaque homme est unique et donc a de la valeur et qu'on ne peut jamais remplacer un être humain par un autre et homogénéiser ou rationaliser l'espèce humaine. Ce sont cette unicité de l'homme, la liberté qui lui est propre et sa conscience de soi (qu'on va voir plus loin) qui interdisent de chosifier l'humain ou de le rabaisser à des instincts animaliers. Les camps de concentration, les manipulations mentales, les injures ou violences dégradantes, toutes formes de mépris ou de racisme, rien de cela ne peut être acceptable, tout comme l'exclusion (cf. « L'homme est grand »). C'est ce qu'exprime chaque portrait reflétant la richesse, la diversité de l'humain, même analyse avec la littérature – le portrait de « Monsieur Bertin » par Ingres ou les personnages de « La comédie humaine » de Balzac.

Nous ne sommes donc pas étonnés de l'émerveillement de Pic de la Mirandole souligné plus haut. L'homme est une merveille car « il lui est donné d'avoir ce qu'il souhaite et d'être ce qu'il veut ». Ce sont les qualités héritées de l'évolution qui permettent à l'homme de se faire lui-même et il ne se fait lui-même que dans une liberté que lui permettent l'éducation, l'enseignement et l'éveil de l'esprit, même si les contingences sont là. Il n'empêche que l'homme exerce sa liberté en prenant du temps pour réfléchir, optimiser ses actions, sa vie et choisir ce qui est fondamental car limité, l'homme ne peut tout faire. S'il veut se faire lui-même il est nécessaire que l'homme soit libre, libre de choisir car telle est la vie. Mais choisir, c'est évaluer, savoir

au moins en partie discerner puis oser. Or seul l'enseignement permet de choisir en conscience et l'éducation d'oser. L'ignorant ne choisit jamais : il obéit à ses instincts, il est manipulable. Toutes les dictatures modifient, « bricolent » ou suppriment l'enseignement des matières qui ouvrent l'esprit à la liberté, à la réflexion – philosophie, histoire, culture générale... Être libre, c'est avoir reçu un enseignement qui élève l'homme et lui permette de choisir sa vie. Je cite à nouveau « De la dignité » : « Toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement auquel je t'ai confié qui te permettra de définir ta nature ». À partir de la Renaissance et de l'humanisme l'homme est posé dans son ipséité : ni Dieu, ni bête, ni ange, il est à part, toujours autre.

III. La dignité et la conscience

La situation paradoxale de l'humain dans l'ordre de la création lui confère une relation particulière à Dieu. Être à l'image de Dieu permet in fine une proximité et une distance par rapport à Dieu. Le face-à-face avec Dieu. Dans la Bible, Dieu est l'expression de l'être, le tétragramme sacré, Yahvé, se traduit (!) par « je suis qui je serai » ou bien encore « celui qui était, qui est, et qui vient ». Jean dans l'évangile traduit par « ego cimi » « je suis » que Jésus reprend souvent. C'est ce « je suis » qui permet dans l'altérité un « tu » adressé à l'autre de la part de Dieu « que veux-tu que je fasse pour **toi** ». Ainsi est posé l'humain face à Dieu et qui permet en retour un « je suis » humain qui n'a pas la même sainteté, le même poids que le « je suis » divin mais pose face à Dieu l'homme comme un être conscient.

Conscient d'être face à Dieu, conscient d'être soi-même, de prendre de la distance par rapport à soi, c'est à partir de là que l'homme peut tisser des relations à l'autre marquées par la relation à Dieu. Cette possibilité s'accompagne de la conscience des limites que l'autre révèle par ce qu'il a et que je ne possède pas. Conscience de la finitude donc et de la mort au final dont on a dit un mot. L'autre est le complément nécessaire pour vivre – faire société – objet du désir et de l'émerveillement. La conscience de soi révélée dans le jeu du je et tu avec Dieu permet la charité, l'amour qui permettent de dépasser la finitude. Quoi de plus « émerveillant » que des êtres qui s'aiment, que d'aimer et d'être aimé et de poser ainsi au-delà du temps, dans un moment a-temporel son existence dans l'éternité !

Conclusion

Enseigner l'humanité, c'est donner à l'homme la possibilité d'être digne d'être humain. La possibilité de rêver les étoiles et le monde, la possibilité de s'émouvoir devant une œuvre d'art. Enseigner l'humanité c'est transmettre de la culture et du savoir pour que l'homme puisse poursuivre sa route, c'est enseigner à l'humain ses propres limites pour que dans la complémentarité il bâtisse des sociétés dignes de ce nom. L'humanité est le lieu de la charité, de l'amour, de la prise en compte de l'autre dans sa faiblesse, l'homme a de la valeur parce qu'il est et par ce qu'il est. Enseigner l'humanité c'est avec Michel-Ange voir l'homme comme un cosmos, voir l'homme pensant avec Descartes et Pascal, c'est l'homme libre de Pic de la Mirandole, l'homme de la tolérance de Locke ou de Pierre Bayle, c'est l'homme qui voit son frère dans l'altérité avec Lévinas. Enseigner l'humanité avec les

Prédications-conférences du Foyer de l'âme 2016 - « Ici on enseigne l'humanité »

La dignité par Vincens Hubac le 24 janvier 2016

psychologues ou Habermas c'est voir l'homme ayant conscience de lui-même, de ce qu'il est. Avec Kierkegaard c'est voir en lui le chevalier de la foi, c'est aussi en enseignant l'humanité que l'on réalise la valeur de l'homme, son unicité, quand, connaissant l'Écriture, on réalise qu'il est enfant de Dieu, Dieu auquel on peut dire « tu » en affirmant « je suis » et c'est bien parce qu'il est digne d'être homme que l'humain mérite d'être enseigné.

L'HUMANITÉ DE DIEU ET LA DIVINITÉ DE L'HOMME

par Laurent Gagnebin

Pasteur de l'Église Protestante Unie de France

L'humanité de Dieu

J'aimerais placer cette prédication-conférence sous l'égide de deux versets de la première Épître de Jean :

- I. « Voyez à quel point le Père nous a aimés ! Son amour est tel que nous sommes appelés enfants de Dieu, et c'est ce que nous sommes réellement. » (3,1)
- II. « Voici comment nous savons que nous demeurons unis à Dieu et qu'il est présent en nous : il nous a donné son Esprit. » (4,13)

Il y a 60 ans, en 1956, le théologien bâlois protestant Karl Barth, représentant d'une orthodoxie réformée, publiait une conférence donnée la même année et intitulée : *L'humanité de Dieu*. Elle eut un succès considérable. Karl Barth, après avoir maintes et maintes fois insisté sur un Dieu « Tout autre » et parlé de son « isolement », de son « absolutisme », de son « abstraction », reconnaissait subitement en surprenant et ses disciples et ses adversaires (le plus souvent libéraux) qu'il avait ainsi dessiné une « idole » et déclarait même que ses affirmations passées avaient quelque chose d'un peu « hérétique ».

Avec l'idée de l'humanité de Dieu, il insistait alors sur la rencontre de Dieu et de l'homme. On pourrait dire qu'il insistait sur la conception d'un Dieu relatif, c'est-à-dire en relation avec l'homme. Certes, Barth déclarait, contrairement à ce que l'on a souvent prétendu, n'avoir jamais soutenu que Dieu est tout et que l'homme n'est rien. Je dirais pour ma part, de manière un peu triviale, il est vrai, qu'il n'y a pas de fumée sans feu. Barth, en effet, avait tout fait pour qu'on le comprenne ainsi, hélas.

Il écrit de Dieu dans cette conférence : « Son approbation de l'homme, sa participation à son existence, son intervention en faveur de sa créature – tout ceci dans la pleine liberté –, voilà l'humanité de Dieu. » Il écrit aussi ceci que j'ai, depuis 1956, cité à d'innombrables reprises : « Une fois pour toutes, il a été décidé en Jésus-Christ que Dieu n'existe pas sans l'homme. » *Dieu avec nous ?* C'est ce que signifie exactement le surnom donné à Jésus d'après l'évangile de Matthieu : Emmanuel (Mt 1,23).

On a parfois pensé que Barth avait forgé cette expression de l'humanité de Dieu. C'est inexact. On la trouve par exemple déjà dans les cadres du mouvement du Christianisme social ou, des dizaines d'années avant Barth, sous la plume de Nicolas Berdiaeff (1874-1948), mon penseur préféré, orthodoxe russe libéral, qui peut être considéré comme le premier dissident soviétique. *Dieu avec nous ?*

Il me semble indispensable de combattre une certaine idée de Dieu. Je ne crois pas simplement en « Dieu ». Que veut-on dire quand on prétend que l'on croit en « Dieu » ? De quel « Dieu » s'agit-il ? Je ne crois pas en un Dieu cruel, juge impitoyable, auquel il faut sans cesse rendre des comptes, un Dieu vengeur, qui

condamne une part de l'humanité à des peines éternelles en enfer, un Dieu despote, tyran, potentat, responsable de tous les malheurs du monde. Ce Dieu, comme aimait à le dire ici-même, dans la chaire du Foyer de l'Âme, le pasteur Georges Marchal (1905-1982), n'est même pas à la hauteur de ce qu'on appelle un honnête homme. Je crois au Dieu de Jésus-Christ, ce Dieu dont la première Épître de Jean affirme à deux reprises qu'il « est amour » (4, 8 et 16). Dans son dialogue avec Ferdinand Buisson, le pasteur Charles Wagner déclare : « L'Évangile a fait cette transformation prodigieuse, il a humanisé Dieu. » L'image d'un Dieu cruel correspond le plus souvent pour les chrétiens à une certaine compréhension de la Croix. Cette vision conduit aux doctrines de la rédemption, de l'expiation ; elles constituent une théologie du marchandage, d'un calcul sordide : Dieu a voulu que le sang coule pour pouvoir pardonner aux hommes. Il me semble que Nicolas Berdiaeff a raison de dire que « Dieu est humain et qu'il n'y a que les hommes qui puissent être inhumains. »

Affirmer l'humanité de Dieu, c'est renoncer à la représentation d'un Dieu, – sorte d'absolu immobile et fixe –, pétrifié, embaumé dans son éternité. Il convient de revenir à ce passage de l'Exode (3, 14) concernant le nom divin confié à Moïse. On traduit ainsi le plus souvent ce verset : « Je suis celui qui est [...] Celui qui est m'envoie vers vous. » Or le verbe être n'existe pas à proprement parler en hébreu. Le verbe traduit ainsi signifie plutôt devenir. Chouraqui, ce théologien juif qui a traduit toute la Bible en français, y compris le Nouveau Testament, écrit ceci : « Je serai qui je serai [...] Je serai m'a envoyé vers vous. » Le futur utilisé ici fait bien entendre cette notion d'un devenir divin.

Dieu est le Dieu d'une Révélation, d'une histoire, d'un devenir, il est en marche et, comme on le dit souvent, il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. On demanda un jour à Ernest Renan (1823-1892) si Dieu existait. Il répondit par une boutade très profonde : « Pas encore ». Dieu n'est pas seulement derrière nous (le Dieu de la Croix, par exemple), avec nous (Emmanuel) ; il est un Dieu devant nous. C'est ce que font entendre les théologiens de « la théologie du Process » (cf. John Cobb), ou Nicolas Berdiaeff, ou encore le pasteur Wilfred Monod (1867-1943). André Gide écrivait il y a 100 ans dans son *Journal* ces mots significatifs : « Si j'avais à formuler un credo, je dirais : Dieu n'est pas en arrière de nous. Il est à venir. » (30 janvier 1916). La Révélation de Dieu n'est pas achevée, intégrale ; tant que l'homme n'est pas encore devenu l'humain, la manifestation suprême de Dieu est devant nous. Au sujet de ce Dieu en devenir, il serait plus juste de ne pas parler de son « humanité », mais bien plutôt de son « humanisation », comme le fait souvent Berdiaeff. Cette humanité, en effet, est toujours à l'œuvre, en cours, en voie de réalisation. Il nous faut alors combattre pour la pleine réalisation de Dieu, lutter pour le règne de Dieu (le *Royaume de Dieu*).

Croire en Dieu, c'est vouloir que Dieu devienne véritablement Dieu en plénitude, plus précisément qu'il advienne. Wilfred Monod écrit ainsi de Dieu : « Il faut que toutes nos facultés deviennent les complices de son avènement, les alliées de sa cause. ». Dans une lettre d'Albert Schweitzer (1875-1965) écrite au professeur Maurice Carrez le 11 juillet 1952, on trouve ces lignes : « Dans votre article vous me reprochez de situer le centre de gravité de la foi chrétienne dans l'avenir au lieu de

le placer dans le drame rédempteur lors de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ. Le reproche est juste... Seulement c'est Jésus lui-même qui situe le centre de gravité de la foi chrétienne dans l'avenir ! Je ne fais que m'y conformer comme le faisaient le christianisme primitif et saint Paul... et comme nous devons le faire nous-mêmes. Le centre de gravité de la foi chrétienne n'est pas le drame rédempteur de notre dogmatique, mais la venue du Royaume de Dieu en notre cœur et dans le monde.»

La divinité de l'homme

Toute la théologie grecque et russe orthodoxe est l'héritière des Pères grecs, plus particulièrement ceux du 4^{ème} siècle, surtout à Alexandrie et en Cappadoce ; cette théologie des Pères peut se résumer par cette affirmation décisive : « Dieu est devenu homme pour que l'homme puisse devenir Dieu. ». On retrouve cette idée chez le mystique allemand Maître Eckhart (1260-1328). Il déclare que Dieu est devenu homme « pour que Dieu naisse en l'homme et que l'homme naisse en Dieu ». J'ai souvent repris cette dialectique en l'illustrant par les fêtes de Noël et de l'Ascension. On peut en effet affirmer, de manière symbolique car ce n'est qu'une manière de dire, qu'à Noël, en Jésus, Dieu descend vers l'homme et qu'à l'Ascension, en Jésus, l'homme est élevé à Dieu. Il y a une symétrie entre la première et la deuxième étape de cette prédication-conférence ; en effet, là aussi, il convient de parler d'un dynamisme, d'un mouvement, d'une réalisation. À la théologie du *Process* correspond ainsi une anthropologie du *Process*. Cette divinité de l'homme n'est pas un état passé et fixe, mais une « divinisation », une « déification », une « théandrie » unissant, selon les termes de Berdiaeff, Dieu et l'homme dans une histoire inachevée et toujours en cours.

La divinisation de l'homme, selon Berdiaeff, désigne trois réalités. D'abord, comme cela vient d'être dit, le fait qu'en Christ l'homme est élevé à Dieu. Ensuite, le Dieu créateur fonde et appelle notre vocation créatrice. Créés à l'image du Dieu créateur, nous sommes donc créés créateurs. C'est là l'essence de l'homme et cela sur tous les plans : culturel, affectif, social... Il y a donc pour nous une libre participation à l'œuvre divine. Nos actions créatrices, déclare même Berdiaeff, peuvent étonner Dieu lui-même. Enfin, cette divinisation de l'homme est la condition même de notre humanisation, de notre humanité en devenir, inachevée. L'homme en effet n'est pas encore l'humain en plénitude. Il suffit d'ouvrir les yeux sur le spectacle du monde et sur nous-mêmes pour s'en convaincre. On peut reprendre la question posée à E. Renan sous cette forme : l'homme existe-t-il ? Et là aussi, on peut répondre : pas encore.

On trouve cette idée chez le philosophe Nietzsche (1844-1900), par exemple dans *Ainsi parlait Zarathoustra* où il est question du « surhomme », traduction un peu malheureuse car il serait préférable de dire le « surhumain », à savoir que l'homme doit être surmonté, dépassé, accompli.

Avec le langage des paléontologues, Théodore Monod (fils de Wilfred Monod), affirme quant à lui que « l'homme doit encore s'hominiser ». Et il précise : « Mais le

primat, la veut-il vraiment cette difficile, cette héroïque hominisation ? Est-il décidé à devenir un homme ? »

Cette divinisation et cette illumination de la créature concernent et comprennent toute la création. On pense ici à l'Épître aux Romains (8, 21-22) où Paul évoque la création tout entière qui « gémit » en attendant une libération pour connaître la plénitude de la gloire divine. Olivier Clément, probablement le plus important théologien de l'orthodoxie française au 20^{ème} siècle, qui s'était converti adolescent au christianisme en lisant *Esprit et liberté* de Nicolas Berdiaeff, écrit : « Selon les Pères grecs, l'homme a été créé pour participer de tout son être – y compris le corps – à la vie divine, et la communiquer à l'univers. » Cette solidarité de l'humain avec tous les êtres vivants et cela dans une perspective que l'on appelle aujourd'hui écologique, on la trouve sous la plume de Wilfred Monod, Théodore Monod et, bien sûr, Albert Schweitzer.

Dans la conclusion de notre première partie, j'ai mentionné l'importance du Royaume de Dieu quand on lutte pour la pleine réalisation de l'humanisation divine. Là encore, il y a, quand on parle de la divinisation de l'homme, un parallèle à établir. C'est Albert Schweitzer qui écrit : « Je crois à l'avenir de l'humanité, mais il faut le construire. ». Ce combat dans le cadre d'un christianisme éthique, pratique et social, est essentiel ; il participe de cette lutte pour le Royaume de Dieu. Paraphrasant, comme je l'ai souvent fait, une page (cf. *Morale et Mystique*) de Maurice Zundel (1897-1975), ce théologien suisse catholique et mystique, je tiens à dire ceci : au cœur de notre foi et de nos cultes, ce souci de l'autre est si profondément inscrit que la cène, avec sa belle et significative appellation de « communion », n'aurait aucun sens si elle n'était pas cautionnée, au moins dans quelques cœurs, par cet amour sans frontières qui exige que nous partagions notre pain (spirituel, culturel, mais aussi matériel) avec tous, en étant les premiers à réclamer des réformes économiques, sociales, écologiques, pour participer sans sacrilège à la fraction du pain.

Retrouver une théologie du Saint Esprit me paraît indispensable. Elle dépasse le passé et la théologie de la rédemption centrée sur la Croix ; elle inscrit le message, l'enseignement, la vie et la personne de Jésus dans notre existence présente et future. Dans l'évangile de Jean, ce qui est dit de Jésus est presque toujours repris à notre sujet. Principalement, Jésus est déclaré Fils de Dieu, mais nous aussi sommes fils et filles de Dieu. C'est le lieu de rappeler ce verset inscrit en tête de cette prédication-conférence : « Voyez à quel point le Père nous a aimés ! Son amour est tel que nous sommes appelés enfants de Dieu, et c'est ce que nous sommes réellement. » (1 Jn 3,1). Dans le chantier du monde, l'Esprit nous anime et nous porte. Il dit notre magnifique et exaltante responsabilité, notre vocation créatrice, notre condition divino-humaine, – celle d'enfants de Dieu, précisément – et notre dignité. Et je cite alors aussi l'autre verset sous l'égide duquel cette prédication-conférence est placée : « Voici comment nous savons que nous demeurons unis à Dieu et qu'il est présent en nous : il nous a donné son Esprit. » (1 Jn 4,13).

Nous venons d'écrire le mot « dignité » ; il nous relie fortement à la prédication-conférence du pasteur Vincens Hubac, dimanche dernier. C'est avec ce mot que j'aimerais conclure maintenant.

Notre dignité

Tout d'abord 3 citations : d'un orthodoxe, d'un catholique, d'un protestant.

III.« La personne humaine est la révélation en l'homme de l'image de Dieu. » (Nicolas Berdiaeff). Notons que pour Berdiaeff, la « personne » est ce qu'il y a de plus profond en nous ; elle est un peu ce que d'autres appelleraient l'âme. Elle est à distinguer de l'individu.

Iç.« L'incarnation divine n'est [...] aucunement une descente du Ciel, puisque le Ciel est en nous. » (Maurice Zundel)

ç.« La plus haute révélation de Dieu se trouve en chaque être humain. » (Ralph Waldo Emerson, 1803-1882. Pasteur, penseur, théologien et philosophe américain)

Ces représentants de trois grandes confessions chrétiennes nous disent, à travers ces citations et chacun à sa manière, la dignité de l'homme. Il est frappant de constater que Karl Barth aussi déduit de son affirmation de l'humanité de Dieu l'affirmation de la « dignité » humaine. Dieu n'a pas besoin de notre écrasement pour être Dieu, pour être Dieu en plénitude. Ludwig Feuerbach (1804-1872), le maître à penser du jeune Marx pour les questions religieuses, dénonce cette aliénation religieuse des croyants pour lesquels la foi correspond à une dépossession, un anéantissement en Dieu. Il affirme ainsi du croyant, dans *L'essence du christianisme*, qu'il « affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même ».

Au contraire, dans la perspective divino-humaine, la foi en Dieu implique une foi en l'homme. Il ne s'agit pas là d'une idolâtrie, celle d'un certain humanisme s'affirmant contre Dieu, puisque c'est cette divino-humaine avec laquelle Dieu et l'homme sont solidaires, unis, inséparables, qui rend possible et même nécessaire la foi en l'homme. On trouve cela sous la plume du pasteur Wagner quand il écrit : « L'homme est une espérance de Dieu. ». Et non pas simplement Dieu est une espérance de l'homme. J'ai sous les yeux cette citation de Wagner chaque fois que je prêche ; elle m'interdit alors de ne présenter qu'une image négative de l'être humain, comme le font tant de prédicateurs.

Le christianisme ne peut pas affirmer et vouloir Dieu sans affirmer et vouloir l'homme. S'il est toujours possible de construire la cité des hommes avec l'homme et sans Dieu, il devrait au moins être impossible de vouloir la construire pour Dieu et contre l'homme, comme nous le montrent tant de dictatures politiques et religieuses.

Tendre vers l'humain, combattre pour son avènement, c'est tendre vers Dieu et vouloir son avènement. Aller vers Dieu, croire concrètement en lui, c'est aller vers l'être humain et c'est vouloir son avènement ; c'est lutter pour sa réalisation.

Le pasteur Wagner en fondant le Foyer de l'Âme, en 1907, a dit : « Ici, on enseigne l'humanité. ». J'espère l'avoir montré, mais avoir indiqué qu'ici on enseigne aussi l'humanité de... Dieu.

LE DÉBAT ACTUEL SUR LA LAÏCITÉ ET SES FONDEMENTS
par Jean Baubérot
Professeur émérite de l'École pratique des Hautes Études

Bonjour à toutes et à tous,

Je vais vous parler de la laïcité et évidemment c'est un peu difficile et compliqué d'en parler de la manière la plus sereine, la plus rationnelle possible dans un pays où, actuellement, les débats concernant la laïcité sont très chauds et très passionnés. Ces débats comportent souvent d'ailleurs des contre-vérités où on n'est plus dans les raccourcis médiatiques mais dans le fait de raconter un peu n'importe quoi, voire de qualifier de « laïcité » le contraire du dispositif juridique de la laïcité.

L'approche universitaire de la laïcité

Personnellement je suis un universitaire, j'ai été titulaire la chaire « d'histoire et sociologie de la laïcité » à l'École Pratique des Hautes Études en Sorbonne (d'ailleurs quelques personnes dans la salle ont été mes étudiants) et j'ai fondé le laboratoire « Groupe Sociétés, Religions, Laïcité » au CNRS. J'ai essayé d'aborder ce sujet de manière universitaire. Ce qui m'importe le plus, comme historien et sociologue, c'est que les autres historiens et sociologues, de France et d'autres pays, jaugent mon travail et estiment que ce travail est estimable sur un plan scientifique. Mais évidemment au niveau d'une conférence avec un temps ramassé, il y aura forcément des raccourcis, dont je vous prie à l'avance de m'excuser.

Il y a eu fin janvier cette année 2016, un conflit qui a opposé le premier ministre Manuel Valls et le président de l'Observatoire de la laïcité Jean-Louis Bianco.

Ce conflit, je ne vais pas en parler tout de suite mais il est significatif pour moi, du fait que l'on n'a pas pu masquer à ce moment-là ce que certains essaient de nier d'habitude : il existe, dans le débat social, plusieurs conceptions de la laïcité, plusieurs représentations de la laïcité. On ne peut pas dire : la laïcité, point final. On ne peut pas dire cela non plus pour la démocratie. Il y a plusieurs manières d'envisager la démocratie et de vivre la démocratie : entre l'élection présidentielle américaine et l'élection française vous savez bien que les règles sont très différentes.

À un niveau académique, à un niveau universitaire, j'ai construit une typologie de sept laïcités, que j'ai exposée dans l'ouvrage *Les sept laïcités françaises* (éd. Maison des sciences de l'homme). Mais je ne vais pas aujourd'hui parler de ces sept laïcités, parce que ce serait trop long et un peu redondant par rapport au livre. Je perçois, dans la longue durée, dans l'histoire de la laïcité en France, deux polarités principales ; et parler de polarités signifie qu'il peut exister des positions intermédiaires ou un peu distancées de ces polarités. Ces deux polarités sont les

suivantes : la première s'est nommée historiquement « le gallicanisme » et la seconde polarité « le combat pour la tolérance ».

Le gallicanisme

Avec le gallicanisme, on peut remonter à Philippe le Bel et à sa lutte contre le pape, contre les Templiers, l'expulsion des juifs, etc. Schématiquement, le gallicanisme, c'est l'idée que le roi de France (et la France est un pays très puissant à l'époque) prend le relais de l'Empereur dans la lutte du pouvoir temporel contre le pouvoir spirituel. Il est l'« évêque du dehors », donc il doit contrôler et en même temps protéger l'Église de France, c'est-à-dire le catholicisme. Et cette Église doit s'acculturer à la monarchie : le gallicanisme va être opposé à l'ultramontanisme et l'ultramontanisme est le fait que l'Église catholique est très dépendante du pape, très liée à Rome, etc. Le gallicanisme, au contraire, signifie que l'Église de France possède une spécificité, une autonomie à l'égard de Rome, mais cette autonomie, ce n'est pas pour être indépendante, ce n'est pas pour être libre, c'est parce qu'elle se lie à la monarchie française et à la culture monarchique française.

Donc, on va retrouver tout au long de l'histoire de France ces trois aspects : contrôle de la religion par le politique, protection de la religion par le politique, mais pas la protection de n'importe quelle religion, protection de la « bonne religion » c'est-à-dire, troisième aspect, de la religion qui doit être en affinité avec la culture du politique. Les « hérésies », les dissidences religieuses sont socialement et politiquement subversives et le pouvoir doit les combattre.

Des erreurs ont été faites, par exemple certains protestants ont estimé, au 17^e siècle, que l'Église gallicane, qui leur semblait moins baroque que l'Église espagnole ou l'Église italienne, pouvait être proche des protestants. Mais non, l'Église gallicane a été la pire ennemie des protestants, parce qu'il existait cette volonté de monopoliser l'espace politico-religieux et cette union organique entre le politique et le religieux : c'est le roi Louis XIV et l'Église gallicane qui ont, de concert, effectué le processus de Révocation de l'édit de Nantes.

La Révolution française, après avoir proclamé les Droits de l'homme et avant la Terreur, a tenté d'avoir une politique gallicane : la Constitution civile du clergé (1790) est typiquement gallicane. Le catholicisme doit s'adapter à la culture politique révolutionnaire. Le clergé sera élu, et payé par l'État.

Napoléon et ses successeurs ont continué cette politique néo-gallicane en l'assouplissant, car il a été instauré un régime de « cultes reconnus » : un compromis avec le pape, par le Concordat (et aussi un complément très gallican : les Articles organiques, non négociés avec Rome), et plusieurs cultes reconnus. Non seulement on protégeait (et contrôlait) le catholicisme, mais aussi le judaïsme et deux types de protestantisme les luthériens et les réformés. Chaque culte devait faire preuve de loyauté envers le régime politique, et socialiser à ses valeurs dominantes (ainsi, sous l'Empire, le « catéchisme impérial »). Il y a eu cependant un protestantisme hors du cadre des cultes reconnus et, dès sa fondation, le Foyer de l'âme a été d'ailleurs un

des indices de ce protestantisme qui s'est délibérément placé hors de ce système. Voilà très globalement retracé, jusqu'en 1905, l'itinéraire du gallicanisme.

Si on étudiait d'autres pays, on trouverait d'autres systèmes analogues : de manière globale, le régéralisme, c'est-à-dire la prétention du roi à contrôler la religion, à protéger la bonne religion et à établir une culture politico-religieuse en affinité, a existé en de nombreux endroits en Europe, Amérique latine, etc.

Le combat pour la tolérance

Le combat sur la tolérance existe dès la constitution d'un système politico-religieux et en réaction contre lui. On peut rappeler l'établissement du christianisme en religion de l'Empire romain, avec notamment l'apparition des « hérésies ». On peut saisir ce combat au 16^e siècle, dans le conflit entre Castellion et Calvin. Castellion prône la tolérance et Calvin, comme vous le savez, a été d'accord avec la condamnation à mort de Servet (accusé de nier la Trinité) par le Magistrat de Genève. C'est déjà emblématique. On peut dire aussi qu'il existe alors des anabaptistes, des baptistes qui ont aussi maille à partir avec le protestantisme établi et rompent avec la société de chrétienté, par la volonté d'une profession volontaire de la foi. Donc on trouve des protestants dissidents aux deux marges du protestantisme : marge pré-libérale pour Castellion et marge pré-évangélique pour les baptistes et les anabaptistes. Il y a des croyants qui prônent déjà une certaine rupture avec ce système de « church and state », d'union organique entre l'Église et l'État. Mais ils n'exercent pas le pouvoir.

On trouve, en fait, le premier État laïc en Amérique anglaise, au Rhode Island, au milieu du 17^e siècle, sous l'égide d'un pasteur baptiste Roger Williams. Celui-ci fuit les puritains du Massachusetts, qui le persécutent. Un ouvrage récent de Marc Boss, paru chez *Labor et Fides*, a édité, en français, les principaux textes de Williams en faveur de la liberté de conscience. Ce dernier veut créer un refuge à la fois pour tous ceux qui sont persécutés, de quelque confession qu'ils soient, et il veut également avoir des rapports avec les Indiens qui ne soient pas de type colonial, c'est-à-dire que l'on ne les spolie pas de leurs terres, on leur achète des terres et qu'on essaie de les intégrer dans une communauté... civile, distincte donc de la communauté religieuse.

Roger Williams, pasteur baptiste très croyant, se pose la question dans cet univers saturé de références bibliques : « Comment va t-on faire pour vivre ensemble dans cet État où on a accueilli des gens de confession extrêmement diverses », ceci sans exercer de contrainte religieuse. Autrement dit, il faut inventer une sorte de séparation du religieux et du civil. Je vais vous donner deux exemples concrets de cette invention d'un domaine « civil » distinct du religieux.

La première invention se situe par rapport aux Indiens qui font des sacrifices humains lors de rituels religieux. Après délibération, on affirme qu'on ne peut pas accepter le meurtre de gens, même pour des raisons religieuses. Le meurtre est une affaire civile, c'est un délit civil et on ne peut pas se revendiquer de la religion pour justifier un meurtre. Cela signifie qu'au niveau des représentations, on laïcise : le sacrifice humain devient un meurtre.

Le second problème a été plus difficile, il a donné lieu à plus de délibérations et beaucoup se sont passionnés sur le sujet (on est au 17^e siècle !) : il y avait des femmes qui n'obéissaient pas à leurs époux comme ceux-ci l'auraient souhaité et les maris les battaient parce que l'apôtre Paul a écrit : « Femmes soyez soumises à vos maris ». Est-ce que cette attitude, qui se réclamait d'une prescription biblique, était justifiée ? Des hommes disaient : « On est venu au Rhode Island parce qu'on était persécuté ; on ne va pas encore attenter à notre liberté religieuse ». Après de difficiles délibérations, on a décidé que le fait de battre sa femme, même si on évoque un verset biblique, constitue un délit civil et ne peut pas être considéré comme quelque chose de rattaché à la liberté de religion. C'est devenu une violence civile.

Ce n'est pas si facile de distinguer le civil et le religieux mais, au bout du compte, le civil ce sont des règles communes qui, quelles que soient les croyances, permettent de vivre ensemble dans une société la moins violente possible.

Cet exemple, un peu méconnu, me semble très important : avant les Lumières, avant le 18^e siècle, avant l'époque où l'on pense que les gens se sont émancipés du dogmatisme religieux, parce que Roger Williams était persuadé que ceux qui n'étaient pas de « vrais chrétiens » allaient rôti en enfer, il a existé une ébauche d'État laïc. Non pas à partir d'un libéralisme théologique ou philosophique. Mais parce que la seule chance, pour Roger Williams, qu'il y ait une rencontre authentique entre ces gens-là et Dieu, c'était qu'ils aient une liberté complète.

Autrement dit, l'idée était d'affirmer que si la foi n'était pas authentique et libre, cette foi n'avait pas de valeur devant Dieu. Seule la liberté pouvait conduire à la foi, il fallait chercher librement la vérité et toute vérité qui n'était pas trouvée librement était dénaturée.

On est loin de la France, mais c'est aussi ce que certains ont essayé de dire en Europe à partir de la fin du 17^e siècle, comme le Français Pierre Bayle, ou l'Anglais John Locke, réfugiés en Hollande. Cela s'est affirmé ensuite au 18^e siècle, dans une optique plus relativiste, et au moment de la Révolution française puisque celle-ci a été complètement paradoxale. Elle a continué la politique gallicane et elle a proclamé des principes de liberté, difficilement, mais elle les a quand même proclamés. D'où le fait que le néo-gallicanisme du 19^e accepte un pluralisme religieux limité, une tolérance, certes à géométrie variable, mais qui n'est plus du tout le « une foi, une loi, un roi » de l'Ancien Régime.

La loi de 1905 séparant les Églises et l'État

On arrive au rendez-vous de 1905, au moment de la séparation des Églises et de l'État, où on retrouve ces deux polarités, et où la seconde l'emporte juridiquement sur la première.

Émile Combes veut faire une séparation, qui est davantage une séparation de l'Église catholique et de Rome, qu'une séparation des Églises et de l'État, car les Églises resteront sous la surveillance étroite des préfets. Dans son projet de loi, il y a la possibilité, pour les préfets de continuer à surveiller les Églises et de discriminer entre

une « bonne religion », devenue maintenant une religion républicaine (on parle de « catholicisme républicain » à l'époque) et une « mauvaise religion ». Les congrégations constituent, typiquement, la mauvaise religion, surtout que leurs membres portent un habit spécifique. Pour le clergé séculier, les prêtres ont le droit de prêcher en soutane dans leurs églises, mais il ne faut pas qu'ils portent la soutane dans l'espace public ; d'ailleurs la révolution et Bonaparte l'avaient interdit. Pourquoi cette interdiction ? Parce que le port de la soutane serait un symbole de soumission, une atteinte à la dignité masculine (c'est une robe), un signe que les curés ne penseraient pas comme les autres Français, se mettraient à part, etc. Vous trouvez cet argumentaire dans l'amendement présenté par un député, Chabert, ami de Combes, lors des débats parlementaires précédant la loi de 1905.

Aristide Briand, rapporteur de la Commission parlementaire, est un libre penseur tout comme Émile Combes. Mais Aristide Briand veut une « loi de liberté », une loi de « sang- froid » et il va imposer ses vues en alliance avec Ferdinand Buisson, président de la Commission. Ferdinand Buisson, au départ, était un évangélique, d'une Église protestante déjà séparée de l'État. Il aimait bien le revivalisme des évangéliques, l'aspect « réveil », mais il a été très rebuté par l'aspect orthodoxie, dans les années 1860. Dans le courant évangélique, on trouve les deux : le souffle revivaliste et la prétention à l'orthodoxie. Cette prétention à l'orthodoxie l'a fait évoluer et on peut dire, qu'au début du 20^e siècle, Ferdinand Buisson se situait à la frontière du protestantisme libéral et de la libre pensée. Ce qu'on appelait à l'époque le spiritualisme.

Donc Ferdinand Buisson était président de la Commission parlementaire de la séparation des Églises et de l'État et Aristide Briand en était le rapporteur. Ferdinand Buisson avait vingt ans de plus qu'Aristide Briand. Dans un premier temps, Aristide Briand n'aurait jamais pu réussir s'il n'avait pas été cautionné par Ferdinand Buisson, qui avait été l'adjoint de Jules Ferry et avait à l'époque une aura bien plus grande que ce jeune député. Tous les deux ont construit l'essentiel de l'architecture de la loi de séparation.

Contrairement au projet de loi d'Émile Combes, qui était président du Conseil, et avec un tiraillement à l'intérieur d'une même majorité, ils ont mis en article 1^{er} de la loi le fait que la « République assure la liberté de conscience et garantit le libre exercice des cultes » : pas seulement du culte, mais des cultes, c'est beaucoup plus englobant, l'erreur est souvent faite. L'article 2 met fin au régime des cultes reconnus. La République ne reconnaît aucun culte, ne salarie aucun culte, ne subventionne aucun culte. Les protestants étaient majoritairement d'accord pour la fin du salariat mais ils auraient bien aimé continuer à avoir des subventions.

À la fin de l'article 2, on trouve une exception qui est très intéressante : l'interdiction de salarier le clergé ne s'applique pas dans les aumôneries : on peut payer les aumôniers dans les prisons, dans les hôpitaux, dans les internats des écoles, à l'armée,... Pourquoi ? Au nom du « libre exercice des cultes ». C'est-à-dire que si le libre exercice des cultes entre en contradiction avec le fait de ne salarier aucun clergé, le libre exercice des cultes doit l'emporter sur le non salariat. Le fait de ne pas salarier le clergé a une portée symbolique, c'est pour signifier que, dans cette France qui, pendant des années, a vécu dans une union étroite entre la religion et l'État,

désormais il n'y a plus aucune religion officielle. L'important dans le non salariat est le non subventionnement direct, c'est la non officialité de la religion.

Le changement de jurisprudence

Ce qui est intéressant, c'est qu'à partir de là, la jurisprudence du Conseil d'État a changé. Avant 1905 quand on invoquait l'ordre public, le Conseil d'État vérifiait que celui qui invoquait l'ordre public était bien dans sa sphère légitime d'autorité. Si oui, il n'allait pas chercher à savoir pourquoi on invoquait l'ordre public. Il appliquait effectivement l'interdiction d'ordre public.

Après 1905 ce qui prime c'est la liberté. Les libertés démocratiques sont toujours limitées, ne sont pas absolues. Si quelqu'un avait la liberté absolue ce serait au détriment de la liberté des autres, mais, de façon générale, la liberté prime. On doit justifier les limites à la liberté. C'est pour ça qu'à l'époque le Conseil d'État a cassé tous les arrêtés des maires des villes et des villages qui défendaient aux prêtres de se promener en soutane dans la rue. « Trouble à l'ordre public ! » affirmait-on. « Prouvez-nous que cela trouble l'ordre public » répondait le Conseil. Si vous ne pouvez pas nous le prouver, la liberté de se promener en soutane dans la rue doit être respectée puisque la loi de 1905 a refusé de légiférer en la matière. Il y a eu un amendement qui a été repoussé.

Dans l'actualité d'aujourd'hui vous trouvez un problème assez analogue : les mères de famille qui accompagnent les sorties scolaires avec un foulard. Une circulaire prise en 2012, juste avant les élections, ne disait pas explicitement qu'il fallait l'interdire mais recommandait quand même de ne pas l'accepter. Elle était faite de telle manière qu'elle essayait d'échapper à la jurisprudence.

Il a existé des affaires pendant trois ans et finalement le Conseil d'État a dit qu'on ne pouvait pas interdire aux mères de famille d'accompagner les sorties scolaires au motif qu'elles portaient un foulard. On pouvait le faire s'il y avait un comportement prosélyte. Alors, oui, l'interdiction était justifiée, mais pas pour le simple habillement vestimentaire.

Et le tribunal d'Amiens, récemment, a condamné un proviseur car il s'entêtait à vouloir maintenir l'interdiction. On voit bien comment une jurisprudence du Conseil d'État, qui au départ, après 1905, a été faite pour assurer la liberté des catholiques, aujourd'hui s'applique pour sauvegarder la liberté des musulmans, mais aussi des juifs, si certains voulaient prendre des mesures contre le port de la kipa dans l'espace public.

Et ce n'est pas stupide d'évoquer cela : quand il y a eu, dernièrement, une agression à Marseille, contre un enseignant juif portant une kipa dans la rue, j'ai été stupéfait, mais en même temps pas tellement surpris (étant donné que je m'intéresse à ces questions), de voir que sur une chaîne publique de radio le débat a moins été la condamnation de cette odieuse agression mais plutôt : « A-t-on le droit de porter la kipa dans l'espace public ? ». Voyez le glissement médiatique qui se fait, sur le fait que c'est la victime qui est, *in fine*, mise en cause. On conteste son droit au lieu d'effectuer la condamnation de son agresseur.

Le gallicanisme aujourd'hui

Pourquoi un tel climat ? La polarité gallicane ne s'est pas évanouie tout à coup avec la loi de 1905, même si juridiquement elle n'a pas prévalu.

L'actualité, le présent, est vraiment imprégnée de strates historiques : autant une problématique des « racines » me semble une problématique nostalgique, régressive et qui, finalement, fait fi de l'histoire parce que privilégier les racines c'est dire : on descend de Clovis, on descend des Gaulois, ... comme si rien ne s'était passé entre ce passé mythique auquel on se réfère et puis le présent. Pour un historien ce n'est pas possible, parce qu'il existe des strates historiques. En revanche, dire que le présent est imprégné d'historicité, que si nous sommes là aujourd'hui, en ce lieu, c'est parce qu'il y a toute une histoire de ce temple, de sa création par Charles Wagner, ça effectivement c'est important. Et si on accorde de l'importance à l'historicité du présent, on comprend que, comme le gallicanisme existe depuis le Moyen-Âge, il bénéficie d'une durée historique beaucoup plus grande que la laïcité. Il imprègne donc, à leur insu, beaucoup de Françaises et de Français. Mais comme le terme de gallicanisme n'est plus socialement employé, comme on parle de laïcité, de manière globale, à propos de nombreux sujets, de façon pertinente ou non pertinente, ce qui relève du gallicanisme maintenant s'intitule « laïcité ».

Évidemment, le gallicanisme est plus ou moins fort et plus ou moins faible suivant les conjonctures et c'est clair que la conjoncture socio-historique actuelle joue beaucoup. L'affaire de Creil (les trois jeunes filles qui portaient un foulard à l'école à la rentrée scolaire de 1989) n'aurait pas eu cette importance s'il n'y avait pas eu cette même année d'autres événements. En février, l'affaire Salman Rushdie, (la fatwa condamnant Salman Rushdie à mort, qui n'a jamais pu être exécutée heureusement) ; ça a été un problème au niveau international et les journalistes et les enseignants étaient particulièrement sensibles à cette atteinte à la liberté d'expression.

Ensuite, il y a eu le 14 juillet 1989 (bicentenaire de la Révolution), qui a focalisé les gens sur, justement, les politiques religieuses révolutionnaires gallicanes et non sur la loi de 1905. Enfin, la chute du mur de Berlin est un peu ultérieure à l'affaire de Creil. Mais ce n'est pas un coup de tonnerre dans un ciel serein, c'est l'aboutissement d'un processus qui était largement entamé avant l'affaire de Creil et c'est le changement de l'image de « l'adversaire ». On n'est plus dans l'antagonisme est/ouest ; l'antagonisme à la fois réel et fantasmé, avec des réalités et beaucoup de fantasmes, devient un antagonisme entre l'Occident et l'Islam dit politique.

Dans l'affaire de Creil le Conseil d'État, se situant dans la jurisprudence que je vous ai indiquée rapidement, a dit que le port de signes religieux n'était pas incompatible avec la laïcité à l'école, mais qu'il le devenait s'ils s'accompagnaient de comportements ostentatoires : refus de cours, prosélytisme avéré dans l'école, etc. Cet avis a tenu jusqu'en 2004, et là encore, il y a eu des événements internationaux dramatiques, notamment le 11 septembre 2001, évidemment, et en France un autre événement : la présence Jean-Marie Le Pen au second tour de la présidentielle de 2002. Donc la donne a changé.

En 2003, un rapport au premier ministre, rédigé par un député de ce qui s'appelait à l'époque l'UMP, François Baroin, s'intitulait : « Pour une nouvelle laïcité ». Et ce titre est très significatif puisque Baroin, qui est quelqu'un de cultivé, voyait très bien que ce qu'il proposait constituait une rupture avec la laïcité de 1905, une rupture avec la laïcité historique. Il ne disait pas « Pour un nouveau gallicanisme », mais c'était quand même un peu ça l'optique, dans la mesure où son texte culturalise la laïcité ; il relie la laïcité à une identité française telle qu'elle a existé, du moins dans un certain imaginaire, telle qu'elle existe selon lui actuellement.

Je vais prendre un exemple qui est très anecdotique, mais le fait qu'il soit dans le rapport me semble tout à fait typique de cette laïcité exigeant une acculturation à un certain nombre de comportements dominants, et typique du gallicanisme. Baroin indique que refuser de faire la bise à quelqu'un du sexe opposé constitue, d'une certaine manière, une atteinte à la laïcité. Aristide Briand aurait éclaté de rire, Ferdinand Buisson aussi. Ce n'était pas du tout, évidemment, leur conception de la laïcité quand ils ont construit la laïcité historique. En revanche, il me semble que Louis XIV n'aurait pas ri, parce qu'effectivement c'est un peu l'actualisation de « une foi, une loi, un roi » par un mot d'ordre implicite : une culture, une loi, une République (dite « une et indivisible » alors que le « une » n'est pas dans la Constitution !). Alors, oui des religions et des convictions diverses, mais des religions et des convictions à condition qu'elles s'inscrivent dans cette culture unique, considérée comme typique de la France... et réinventée car, la bise entre personnes de sexes opposés, c'est quand même assez récent. C'est un résultat des changements de mœurs à partir du dernier tiers du 20^e siècle.

Plus fondamentalement, le rapport Baroin plaide pour l'intégration des immigrés (contre le FN), la protection des religions (modérées), et se veut une réaffirmation de « l'autorité », là contre l'esprit post mai 68 et la gauche. Un passage affirme : « À un certain point, la laïcité et les droits de l'homme sont contradictoires ». Là, il me semble que Briand et Buisson auraient hurlé ! On est bien dans une volonté de contrôle. Les trois aspects du gallicanisme sont actualisés, dans une perspective qui, contrairement à Combes et au début du 20^e siècle, réintroduit partiellement, au nom des « racines », le catholicisme dans l'identité de la France. Baroin le suggère assez clairement et Nicolas Sarkozy l'affirmera encore plus nettement. C'est pourquoi dans mon livre sur *Les sept laïcités*, je distingue la laïcité gallicane, plutôt de gauche et la laïcité identitaire, plutôt de droite. Mais les frontières sont en train de se brouiller.

Pour un historien, il est assez logique de constater ce renouveau du gallicanisme et le développement de son aspect identitaire. Du 18^e siècle aux deux tiers du 20^e siècle, l'Occident a été le centre du monde. Quand on compare l'histoire de la Chine et l'histoire de l'Occident, l'Occident supplante vraiment la Chine à partir du 18^e siècle. C'est toute l'ambiguïté de l'esprit des Lumières, qui comporte un aspect dynamique, cosmopolite, mais en même temps présente aussi la conscience d'une supériorité de l'Occident.

Depuis le troisième tiers du 20^e siècle, on assiste à tout un mouvement de décolonisation, de post décolonisation et, après, de « pays émergents », de

nouvelles puissances, de mondialisation, de globalisation qui fait que l'Occident n'est plus le centre du monde.

C'est un changement extraordinaire à l'échelle de l'histoire de la planète. Ce changement très récent (pour un historien !) ne peut pas s'effectuer, ne peut pas se vivre sans tourment, sans tempête, sans que les personnes aient des opinions très différentes, voire très tranchées sur ce bouleversement. Ça se fait forcément dans la douleur, et des peurs réciproques, mais tout le problème est de savoir si ça pourra se faire sans que la violence se généralise. Et c'est là où, à mon avis, on retrouve les deux polarités de la laïcité, la polarité gallicane et celle beaucoup plus attachée à la liberté de conscience.

Le débat actuel sur la laïcité

Des événements dramatiques ont endeuillé la France en 2015, mais aussi d'autres pays, en d'autres circonstances, et pas seulement des pays européens (cf. ce qui se passe en Afrique, avec Boko Haram, ou ce qu'il se passe au Moyen-Orient et la majorité des victimes sont musulmanes, même si des chrétiens sont également atteints). Face à cette situation, se développe l'idée que, finalement, tout ce qu'on appelle « fondamentalisme », « intégrisme », avec des définitions très vagues de ces termes, contribue à nourrir l'extrémisme violent. Donc, dans cette circonstance-là, il faut vraiment combattre le mal dès qu'il se manifeste, dès que l'on perçoit des propos (ou voit, en certains lieux, des habits) qui ne semblent pas acceptables, etc. Et, bien sûr, il y a des problèmes de frontière : la mère d'un soldat assassiné par Mohammed Merah, en 2012, porte un foulard et donne des leçons de citoyenneté dans les écoles publiques : dans quel camp doit-on la situer, celui de la République ou des ennemis ? Auditionnée à l'Assemblée nationale, elle a été injuriée et même molestée à cause de sa tenue, par une partie du public, et, peu défendue par ceux qui l'avaient invitée, a porté plainte.

Combattre le « fondamentalisme » au sens large et peu précis du terme, c'est un peu la perspective de Valls, du moins dans l'attaque qu'il a menée contre l'Observatoire. Il y a quelque chose d'assez étonnant. Valls a reproché au directeur de l'Observatoire de la laïcité, Jean-Louis Bianco, d'avoir signé le 15 novembre (2 jours après les terribles attentats) un texte contre Daesh, qui condamnait Daesh, texte qu'a signé le président de la Fédération protestante de France, le grand rabbin de France... et qu'ont signé également des personnalités musulmanes, dont certaines que Valls considère, à tort ou à raison, comme « proches des Frères musulmans ». Et pour lui, on n'a pas le droit de signer un texte avec ces gens-là. Cela signifie en fait qu'ils n'ont pas le droit de dire qu'ils sont contre Daesh et qu'ils condamnent Daesh... Cela même si, lui, Valls, a défilé le 11 janvier, après les premiers attentats de 2015, avec des dictateurs de divers pays.

Ce qui me frappe, c'est que Manuel Valls a mené cette offensive contre l'Observatoire de la laïcité le 18 janvier 2016. Or le texte contre Daesh date du 15 novembre 2015. Pourquoi n'a-t-il pas réagi le 18 novembre ? Je pense que le 18 novembre on était encore sous le coup de l'attaque de Daesh, de ces horribles attentats et cela aurait semblé surréaliste de refuser à des musulmans, même

traditionalistes, même, peut-être, un peu fondamentalistes, etc., de signer un texte condamnant Daesh.

À ce moment-là tout le monde était content que ce texte « Nous sommes tous unis », (au départ, écrit par une association qui s'appelle « Coexister », qui rassemble des jeunes catholiques, des jeunes juifs, des jeunes musulmans, des jeunes athées, etc., groupe qui s'est développé ces derniers temps et qui est très dynamique), que ce texte-là soit signé par des gens très divers et qui, entre eux, ont, bien sûr, des divergences sur d'autres points. C'était un signal fort, notamment envers des jeunes qui pouvaient être tentés par la propagande de Daesh sur internet.

La question que je voudrais poser à Monsieur Valls est : « Pourquoi n'avez-vous pas réagi le 18 novembre, pourquoi n'avez-vous pas réagi tout de suite, pourquoi avez-vous attendu deux mois avant d'attaquer l'Observatoire de la laïcité, alors que ce texte vous le connaissiez dès sa signature ? ».

Donc là, on a une optique où l'on considère que ceux qui n'ont pas la conception de la laïcité que l'on défend, qui ne sont pas dans ce que l'on considère comme « l'islam modéré », pour une expression socialement utilisée, sont des adversaires potentiels. Par contre, l'Observatoire de la laïcité part de l'État de droit, de la jurisprudence laïque que j'ai évoquée. Ensuite, il effectue des enquêtes de terrain, face à tout ce que disent les médias pour vérifier leurs propos. Les vérifications montrent qu'il y a un peu de vrai, mais il y a aussi de la réalité déformée et il y a également du faux. Mais cela n'est pas spécifique à la France. Au Québec, il y a eu une crise un peu semblable dans les années 2006/2008. Il y a eu une Commission qui ressemble un peu à l'Observatoire, sauf qu'elle a eu beaucoup plus de moyens pour enquêter. Elle a étudié systématiquement vingt et un cas qui avaient été des affaires médiatiques. Elle a montré que sur vingt et un cas, il y en avait quinze où il y avait eu, au minimum, de graves déformations, sinon des contrevérités et des mensonges.

L'Observatoire de la laïcité effectue un peu le même travail en France, c'est-à-dire qu'il ne s'intéresse pas aux trois ou quatre cas qui sont très présents médiatiquement, il s'intéresse aux quatre-vingt-seize ou quatre-vingt-dix-sept autres cas qui se règlent et sont des non événements. Prenons un exemple : le CHU de Bordeaux, en trois ans il y a eu un incident lié trois ans, qui passent par le CHU de Bordeaux. Mais, un médecin comme Patrick Peloux s'insurge contre le fait de payer des aumôniers à l'hôpital. Il y voit une atteinte à la laïcité (alors que c'est prévu dans la loi de 1905). Dans cette optique, bien sûr, on peut trouver de très nombreuses « atteintes à la laïcité ». Et quand on me parle des dites « atteintes », je demande à mon interlocuteur de quoi il parle précisément, et s'il y a des cas réels, beaucoup d'autres ne constituent nullement de telles atteintes. Parfois, c'est même le contraire.

L'optique de l'Observatoire cherche donc à rassembler tous ceux qui respectent le dispositif juridique de la laïcité, quelles que soient, par ailleurs leurs croyances. On peut vouloir les convaincre d'en changer, mais pas les contraindre, et la laïcité n'impose pas, là, une « bonne religion » ; elle impose le respect de la tolérance civile, de la liberté de conscience de tous, ce qui est différent.

Ramener les choses à leur juste proportion et voir ce que dit le droit : voilà l'optique de l'Observatoire. Mais justement, nous sommes dans une conjoncture où il existe une discussion sur l'État de droit, et sur ce que dit le droit, et des modifications que l'on veut effectuer avec la prolongation de l'état d'urgence. Et c'est aussi dans le contexte de ce débat passionnel et des modifications quant au droit que certains veulent apporter, qu'il y a ce conflit entre ces deux polarités de la laïcité, conflit qui va perdurer, même si, pour le moment, l'Observatoire de la laïcité a eu gain de cause.

Remarque conclusive

Voilà ce que j'ai tenté de vous dire dans les délais qui m'étaient impartis. Je sais bien que l'on pourrait continuer longtemps et, comme nous sommes dans un cadre où mon exposé ne peut être suivi par un débat, cela peut être un peu frustrant ! Sur la laïcité, comme sur tout autre sujet, chacun a le droit d'avoir ses propres réactions, ses propres opinions et on peut débattre. Ce dont je voudrais plaider à la fin de mon exposé, ce que j'ai fait dès le début, c'est de dire que, pas plus qu'une autre réalité politique, historique, sociale, etc., la laïcité ne peut se dispenser d'une démarche de connaissance.

Actuellement, on rencontre un grave problème : on trouve des hommes politiques, à droite comme à gauche d'ailleurs, qui disent qu'expliquer, comprendre c'est déjà un peu « excuser » l'inexcusable. Pour moi ce procès est un procès très dangereux, parce qu'on ne peut pas prétendre combattre « l'obscurantisme » en disant soi-même que l'on refuse de comprendre et d'expliquer, que l'on refuse une démarche de savoir, de connaissance. Pour moi c'est l'équivalent du créationnisme. Le problème est qu'à ce niveau là, non seulement il y a une divergence d'idées mais je ressens ma propre liberté comme une liberté menacée si j'ai en face de moi des décideurs politiques qui vont prendre des décisions qui engagent tout le pays, et qui m'engagent moi aussi, et qui se situent délibérément dans le refus d'une approche de sciences humaines et sociales. Personne ne peut tout savoir, mais il est grave de refuser de savoir quand on est un « décideur ».

Je pense qu'une des menaces, qui pour moi est une menace aussi grave que la menace de l'extrémisme violent, c'est face à cet extrémisme violent et ne pas vouloir savoir ce qui se passe, et finalement conduirait à s'attaquer aussi aux causes. Et, un peu paradoxalement, je finirais par une citation d'un général, Pierre de Villiers, qui occupe un poste très important dans l'armée française. Il a rédigé dernièrement un long article dans *Le Monde* où il a écrit en substance : « Nous, armée française, on est au combat en Afrique, au Moyen Orient, etc. on essaie de combattre les conséquences de l'extrémisme et du terrorisme, mais vous, politiques, il faut que vous combattiez les causes, parce que si vous ne combattez pas les causes, on n'y arrivera jamais », c'est le tonneau des Danaïdes !

Et ces causes sont multiples, ce sont des causes sociales, culturelles, etc. Je ne prends pas partie, ce serait un autre débat. Mais si on veut combattre aussi les causes, il faut expliquer et comprendre. Il faut avoir une démarche de connaissance et quelles que soient nos opinions sur la laïcité, on devrait se mettre d'accord sur le

fait que ces opinions diverses doivent être fondées sur une démarche de connaissance.

Il existe toujours un écart entre la connaissance et l'opinion. Et, bien sûr, dans le cadre de cet exposé j'ai exprimé aussi mes convictions. L'une d'entre elles est que la liberté d'opinion ne signifie pas se priver de la démarche de connaissance, ou alors on est dans l'obscurantisme même si on prétend le combattre. Donc en final : oui à la laïcité et non à l'obscurantisme ! Merci.

HUMANITÉ DE DIEU ET DIACONIE

par Stéphane Lavignotte

Pasteur

Paul Ricoeur écrivait dans *Soi-même comme un autre* à propos du sens de la justice : « C'est d'abord à l'injustice que nous sommes sensibles : « Injustice : quelle injustice ! » nous écrivons-nous. »¹ De même, la diaconie, le désir d'agir pour l'autre, l'humain, ne naît-t-il pas d'abord d'une réaction première face à sa déshumanisation ?

« C'est inhumain ! »

Roms expulsés d'un bidonville condamnés à en reconstruire un autre ailleurs, réfugiés entassés dans les baraquements de la jungle de Calais, enfant trouvant la mort sur une plage en Turquie, sans-papiers condamnés à la clandestinité ou à l'emprisonnement dans les centres de rétention... Nous avons le sentiment que des personnes ne sont pas traitées humainement. Traités comme des objets, traités comme aujourd'hui on pense qu'on ne doit même plus traiter des animaux. Privés de choses essentielles pour une vie humaine. En 1902 Charles Wagner, à la première page de son ouvrage « *Auprès du Foyer* » écrivait à propos de l'importance d'un toit : « À qui manque ce refuge, tout manque. »²

Pour paraphraser Ricoeur, c'est d'abord à l'inhumain que nous sommes sensibles : « Inhumain, c'est inhumain ! » nous écrivons-nous. Nous réagissons à ce que des personnes soient sorties de l'humanité. Nous réagissons à ce que des humains soient mis à part de l'humanité. La force et la spontanéité de cette réaction sont telles que nous pouvons y compris la ressentir pour des personnes pour qui nous n'avons aucune sympathie, voire une forte antipathie : ainsi pour les présumés terroristes irakiens ou afghans emprisonnés à la base américaine de Guantanamo, victimes d'humiliations et de tortures.

Souvent, Jésus entre par le sentiment dans le récit qui va le voir nourrir ou soigner. Pour nous dire qu'il est ému, les évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc vont utiliser l'expression « être pris aux entrailles », aux viscères. C'est au sens propre une réaction viscérale à ce que l'autre vit. Dans l'ancien testament, le mot *rahamim* exprime la même idée et montre Dieu réagir « aux entrailles » pour les humains. Ce mot hébreu a aussi le sens d'utérus et de sein maternel, comme si Dieu avait ce lien viscéral pour la créature à laquelle il – ou elle – a donné vie.

Certains diront que l'humain Jésus réagit ainsi et que cela prouve son humanité. D'autres pourront avancer que c'est la part d'humanité de Dieu qui réagit, ce qu'il y a d'humain – voir de maternel – en lui. D'autres, ou les mêmes, pourront avancer que

¹Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 231

²Charles Wagner, *Auprès du Foyer*, Librairie Armand Colin, Paris, 1904, p. 1

c'est son amour – d'humain ? de Dieu ? – pour son humanité qui souffre. Dieu et l'humain ont peut-être ce sentiment en commun. Humanité de Dieu, divinité de l'homme ?

En tous les cas, ce qui est mis en cause, c'est un lien profond entre l'humain et son créateur. Si l'humain est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, dans l'atteinte à l'humanité de l'humain, Dieu n'est-il pas lui-même défiguré dans la déshumanisation de son image comme l'avancent les militants de l'ACAT ? Qu'est-ce qui est défiguré, alors ? Est-ce la divinité de Dieu en l'homme ? L'humanité de l'humain en Dieu ?

Jésus refuse rarement de soigner. Il s'agit pourtant de sa première réaction face à la femme syro-phénicienne. À la différence des exemples que nous avons donnés précédemment, il n'est fait mention d'aucun sentiment de Jésus à son égard. Il n'est pas ému, ses entrailles ne réagissent pas. Il refuse d'abord de soigner. Si la diaconie, l'action pour l'autre déshumanisé, sorti de l'humanité, commence par un sentiment aux entrailles qui nous fait crier « C'est inhumain », alors enseigner l'humanité dans la diaconie signifie d'abord enseigner à accueillir ce sentiment, accepter de ressentir et d'être touché.

Rétablir dans l'humanité

Le second mouvement de l'action de celle ou celui engagé dans la diaconie est alors de vouloir rétablir la personne dans son humanité, dans ce qui lui manque pour que cesse un traitement inhumain. Des papiers pour les sans-papiers, un toit pour les SDF, à manger pour ceux qui ont faim... Parfois c'est aussi simple – et compliqué – que cela. Souvent, c'est beaucoup plus dur. À ne pas avoir eu de toit ou de travail pendant des années, on a du mal à reprendre le chemin qui mène à l'un ou à l'autre.

On peut remarquer que lorsque Jésus règle le problème concret de la personne – la maladie, souvent – il ne fait pas que cela. La maladie mettait dans la catégorie de l'impureté. En soignant, Jésus réintègre dans la pureté dans certains cas. Dans d'autres cas, il remet en cause fondamentalement cette catégorie pur-impur, par exemple en partageant le repas avec des impurs. Notre action diaconale est de régler des problèmes concrets mais aussi de mettre en cause les nouvelles catégories du pur et de l'impur que nos sociétés ne produisent pas moins que celle du temps de Jésus. Les mauvais traitements faits à certains produisent autant qu'ils sont le résultat d'une façon de considérer comme moins humains car appartenant à certains groupes : roms, sans-papiers, SDF, jeunes des banlieues, etc. Notre façon d'enfermer les personnes dans ces groupes, notre difficulté à avoir une relation directe, une conversation, un échange d'humain à humain avec des personnes de ces groupes peu être le signe que nous sommes piégés par ces nouvelles façons de faire vivre les catégories du pur et de l'impur, de l'humain et de l'inhumain. Charles Wagner, toujours dans « Auprès du Foyer », consacrait de longues pages à une invitation aux familles modestes à aller à la rencontre des familles pauvres. Là se redécouvre l'humanité des sortis de l'humanité. Charles Wagner écrit : « Sous le

Prédications-conférences du Foyer de l'âme 2016 - « Ici on enseigne l'humanité »

pauvre, vous trouverez l'homme, un homme exactement semblable à vous, ayant encore plus besoin de tendresse que de pain.³ »

Les courants comme le Christianisme social qui ont engagé les églises dans l'action diaconale et sociale insistaient sur l'espérance du Royaume de Dieu. Ce n'est en effet que dans le Royaume que les humains seront définitivement sortis de cette misère. Que dans le Royaume que les catégories ségréatives seront abolies. Dans l'irruption finale de Dieu, de l'établissement de son Royaume que tout ce qui blesse l'humain sera aboli. L'humanité de Dieu peut aussi signifier que la pleine royauté de Dieu sera la pleine humanité des humains, alors que peut-être nous serons dans un monde où le terme d'humanité n'aura plus de sens.

Cette espérance nous donne de l'énergie pour agir aujourd'hui. La brèche de la résurrection et l'irruption du Royaume sont des présences de Dieu si proches et fortes, frôlant notre monde dans l'aujourd'hui, qu'elles peuvent bousculer les réalités maintenant et insuffler une force extrinsèque sans pareil à nos efforts pour sortir et se sortir de l'inhumanité. Nos actions sont des signes et paraboles de ce qui se passera demain avec l'arrivée du Royaume. Elles sont poussées par l'insurrection de la résurrection, aspirées par le soulèvement du Royaume.

Apprendre l'humanité dans la diaconie signifie cette fois-ci reconnaître que l'humanité de l'autre est relationnelle autant que matérielle, considération et relation, mettant en cause les catégories du pur et de l'impur, autant que besoin concret et que mon action est possible même si elle est relative, mais d'autant possible qu'elle reçoit le souffle de la force surhumaine de Dieu, si elle sait s'y ouvrir.

Fragilité de l'humanité

Dans ce deuxième mouvement de l'action diaconale, j'en découvre un troisième. Celui de réaliser combien l'humanité est fragile. Le mouvement des Lumières, de la modernité voit l'humain revendiquer sa sortie voir sa domination de la nature, l'affirmation de son émancipation vis-à-vis des institutions, des collectifs et des traditions que traduit l'irruption des concepts de personne, d'individu, de conscience individuelle, etc. De nouvelles normes désignent les canons de l'humanité devenue adulte : l'autonomie, le libre-arbitre, la libre-disposition de soi. Dans l'action diaconale, comme dans l'expérience de la maladie ou de l'âge, je redécouvre combien cette vie dans les nouvelles normes de l'humanité moderne est fragile. Comme l'écrit le philosophe Guillaume Leblanc : « La précarité de la vie dans les normes révèle notre vulnérabilité. Elle souligne notre dépendance à l'égard des autres, la forte probabilité des blessures dans le double horizon de l'amour de soi et de l'amour des autres. À l'horizon de ces blessures, rendue visible par elles, surgit l'épreuve même de la fragilité : l'épreuve de l'inquiétante étrangeté de la vie.⁴ ». Il écrit plus loin : « La fragilité sociale n'est pas ce bain négatif qui attendrait d'être ôté pour laisser apparaître le « vrai » visage d'un individu enfin revenu à lui-même,

³*ibid.*, p. 219

⁴Guillaume Leblanc, *Vies ordinaires, vies précaires*, Seuil Paris, 2007, p. 55

affirmant d'autant plus son indépendance qu'il a su triompher de formes provisoires de dépendance. La vulnérabilité n'est pas un moment pathologique dans une vie normale. Elle est le milieu même de toute vie, le nœud jamais dénoué qui suspend la vie à la possibilité de son effacement maximal, de sa disparition souterraine.(...) La vulnérabilité n'est pas l'autre de la vie, mais son chiffre secret.⁵ »

Ce secret, Dieu lui-même nous l'a révélé dans l'histoire de Jésus. Son humanité, humanité d'un Dieu qui se fait humain pour ceux qui partagent cette approche, se révèle dans sa fragilité. Sa colère face aux marchands du temple, ses irritations devant sa mère ou ses disciples. Ses tentations du pouvoir et de la puissance dans le désert. Son hésitation, ses angoisses face à la mort qui l'attend. Sa souffrance vers et sur la croix. Son violent sentiment d'abandon au moment de rendre son dernier souffle. Notre humanité est profondément fragile, profondément signifiant que cette fragilité n'est pas une maladie passagère mais un indissociable de sa vivacité et de sa créativité. Dieu devenu humain nous le révèle dans son humanité, nous rencontre dans cette fragilité, même si c'est un scandale autant pour nous aujourd'hui que pour les Grecs hier.

Nous sommes enseignés à devenir plus humains en acceptant cette fragilité, pour nous-mêmes, pour la nature et la planète pour lesquelles on pourrait parler d'une éco-diaconie, mais aussi admettre cette fragilité pour celles et ceux que nous accompagnons à la fois en prenant soin d'eux en leur fragilité mais aussi en étant critiques des visions qui voudraient imposer et leur imposer des normes de l'humanité qui prétendraient évacuer cette fragilité. Et qui les maintiendrait hors de l'humanité au nom de leur état fragile.

Toujours humain

Dans notre quatrième et dernier mouvement de réflexion, mouvement conclusif, nous voulons affirmer la conjonction de la fragilité de l'humanité et de la présence toujours pleine de l'humanité en tout individu, y compris en ce que cette affirmation est motrice, en ce qu'elle est l'affirmation d'un « tu peux » qui a à voir avec la grâce.

La vision triomphante de l'humain, autonome et sans fragilité, va avec une conception étrange de l'égalité. Pour reprendre le mot de Georges Orwell dans « La Ferme des animaux » : « tous les animaux sont égaux mais certains le sont plus que d'autres ». Ainsi, parce qu'ils ne correspondent pas aux normes dominantes de l'humanité, certains groupes sont poussés à ne pas paraître dans l'espace public et/ou à ne pas faire entendre leur voix : personnes en situation de handicap physique ou mental, SDF, milieux populaires en particulier issus de l'immigration, en particulier jeunes ou femmes surtout si elles portent le foulard... Autant de personnes, et encore d'autres, à qui on dit plus ou moins explicitement : ne vous montrez pas, votre allure n'est pas décente, ne parlez pas, votre voix n'est pas une parole mais un bruit, on ne vous comprend pas. Guillaume Leblanc interroge : « Qu'advient-il donc

⁵*ibid.*, p. 168

lorsque la voix elle-même est niée ? La négation de la voix pourrait être le signe d'une extrême précarité. Une vie n'y est pas seulement fragilisée dans son ton singulier mais reléguée dans l'oubli, si proche de la mort sociale que le timbre de la voix est désormais absent, solidaire d'une absence qui est plus qu'une indisponibilité : expérience de la mort dans la vie, du défait dans le « à peine fait », de la déshumanisation.⁶ » L'enjeu est alors de « considérablement élargir le concept de voix pour intégrer, par-delà les voix audibles et les voix fragilisées, les voix de ceux qui sont sans-voix, privés de la capacité de parler ou d'être entendus.⁷ » Là est l'enjeu de l'émergence – trop rare – des voix discordantes, étranges, dérangeantes, des milieux populaires, des handicapés, des sourds et malentendants, des fous, des SDF, etc.).

À des personnes déshumanisées, il s'agit d'affirmer leur pleine humanité et leur pleine légitimité d'agir comme humains. Comme l'écrit Guillaume Leblanc, « la valorisation inconditionnée des vies autres devient le seul moyen d'honorer l'existence tout aussi inconditionnée du respect⁸ ». Le fait de considérer comme pleinement humaines des personnes alors qu'elles sont dans une situation de déshumanisation par la société rend possible un effet de levier. « Vous êtes déshumanisés mais vous être pleinement humains ». Ce paradoxe fait levier pour dénoncer l'injustice et garder à la personne sa capacité de dire et de faire pour revenir sur ce qui le déshumanise. Ce paradoxe dit une confiance, un « tu peux », qui ouvre un possible, même si cela peut mettre plus ou moins de temps à être saisi. Nous avons dit que dans l'humanité, la fragilité n'est pas une maladie passagère mais un indissociable de sa vivacité et de sa créativité. En négatif, cela dit toujours le fragile, envers de la vivacité et du créatif. Positivement, cela dit la ressource toujours présente de vivacité et de créativité même dans la fragilité. Il s'agit de prendre acte, de considérer, de soutenir, d'organiser les capacités d'un agir créateur fragilisé par la précarité mais pourtant présent « dans des formes de résistance insoupçonnées aux procédures de disqualifications.⁹ ».

Les formes en sont bien différentes selon que l'on accompagne des personnes à la rue qui organisent leur prise de parole pour se faire entendre dans leurs structures d'urgences, des roms qui aménagent leur bidonville comme une vraie ville, des personnes en situation de handicap mental qui font vivre des groupes d'entraides mutuelle (GEM). Depuis quelques années, se développent par exemple des initiatives de « community organizing » – organiser les groupes, les quartiers, les habitants... – à partir de méthodes qu'ont beaucoup soutenues les églises aux États-Unis et en Grande Bretagne. Nous montons un projet de ce type avec la Mission populaire au quartier des Agnettes à Gennevilliers. Il s'agit d'aller vers les personnes concernées – pour nous les habitants d'un quartier populaire – de partir de leurs problèmes concrets, de les réunir par petits groupes puis en assemblée pour se mettre d'accord sur les demandes et les modes d'action et ensuite d'interpeller les institutions en capacité de faire avancer les problèmes. Dans un immeuble où les fenêtres laissent passer le froid, débarquer à quarante locataires dans le bureau du

⁶Guillaume Leblanc, *op. cit.*, p. 50-51

⁷*ibid.*, p. 51

⁸*ibid.*, p. 25

⁹*ibid.*, p. 33

bailleur, emmitouflés de couvertures, avec des gants et des bonnets et demander une négociation sur la rénovation des fenêtres. Le premier objectif est un syndicalisme du quotidien qui permet de faire valoir des droits et d'obtenir des améliorations concrètes ; le deuxième objectif est un travail d'éducation populaire qui permet de sortir de la fatalité, donne confiance aux gens, donne une aptitude renouvelée pour du collectif ; le dernier objectif est la transformation sociale en ce que cette démarche redonne du pouvoir et de l'humanité à des personnes à qui elle avait été enlevée.

Face à la vision dominante de l'humain fort, nous avons assumé l'humain fragile, comme nous sommes passés d'un Dieu fort à un Dieu fragile en Jésus Christ crucifié. Mais c'est aussi le Dieu qui ressuscite, qui ressuscite comme pleinement humain, Le Dieu qui rend possible alors que tout laissait à penser que c'était impossible. Celui qui redonne un pouvoir d'agir à ceux à qui on a dit qu'ils ne pouvaient rien faire. Comme nous l'a avancé le théologien et sociologue Frédéric de Coninck dans le travail de réflexion sur notre projet à Gennevilliers : *« La théologie de la grâce a partie liée avec le pouvoir d'agir. La grâce est ce qui nous permet de ... ; c'est le « tu peux » qui remplace le « tu dois ». Elle est la présence qui nous permet de sortir de l'esclavage dans lequel nous sommes emprisonnés. »*

Un des « tu dois » qui est mis à mal, c'est le « tu dois te conformer aux normes de l'humanité triomphante pour pouvoir dire et agir » qui est remplacé par un « tu peux dès à présent avec ce que tu es car tu es pleinement humain », un « tu peux déjà » qui remet sur le chemin d'une humanité entièrement rétablie. Je rajouterai que quand Jésus envoie dans le monde les personnes qu'il a soignées, il leur lance « ta foi t'a sauvé » : il indique que – dans la rencontre avec lui – les personnes ont retrouvé une dimension spirituelle propre, un pouvoir spirituel en eux-mêmes qui les a sortis de ce qui les emprisonnait et les a mis en capacité d'agir. Il y a eu un « empowerment » (une augmentation du pouvoir d'agir) spirituel qui en permet d'autres.

Conclusion

En français, le « de » de « Humanité de Dieu » pourrait dire deux choses. Qu'il y a de l'humanité en Dieu. Et peut vouloir dire aussi que les humains appartiennent à Dieu. Parce qu'il a de l'humanité, qu'il n'est pas complètement tout autre mais un peu humain – ou que nous avons quelque chose de lui qu'il nous a donné, comme son image et sa ressemblance – il peut nous comprendre. En Jésus, nous apprenons que ce commun est peut-être la fragilité, et qu'il comprend particulièrement notre fragilité. La répudier de notre humanité, serait ainsi répudier en partie Dieu. Comme déshumaniser l'humain en transformant sa fragilité en effondrement ou en blessure serait défigurer Dieu.

Le fait que nous lui appartenions, dit son amour pour nous, sa grâce permanente à notre égard qui nous libère de ce qui nous empêche d'être pleinement humains. Cela exprime le toujours possible dans nos vies et dans celles des personnes que nous accompagnons par exemple dans la diaconie.

Humanité de Dieu et diaconie par Stéphane Lavignotte le 14 février 2016

Enseigner l'humanité, l'humanité de Dieu aux deux sens évoqués, et l'humanité de l'homme est un chemin qui prend en compte la fragilité et la confiance, le volontarisme et la patience.