

HOSPITALITÉ : ENJEUX THÉOLOGIQUES CONTEMPORAINS

par Benoît BOURGINE
Université catholique de Louvain

Être privé d'un chez soi, exposé aux menaces du dehors, voilà bien l'une des expressions les plus obviees de notre vulnérabilité. L'hospitalité signale un besoin primaire, la sécurité d'une demeure ; elle dénote une possible précarité, celle de l'exilé, de l'étranger ou du vagabond – autant de situations qui appellent le secours de la fraternité. La Bible connaît de multiples variations du thème de l'hospitalité. Devoir sacré pratiqué par Abraham visité par des messagers divins, commandement s'imposant à l'Israélite du fait d'avoir été libéré d'un statut d'exilé, impératif d'humanité à prendre soin de son semblable, qui est sa propre chair, l'hospitalité est aussi dans le récit biblique parabole du salut : Jésus, hôte des demeures terrestres de ses compatriotes juifs de Judée et de Galilée du premier siècle de notre ère, invite les disciples à pénétrer, en vertu de l'œuvre divine de la réconciliation, dans le Royaume éternel (synoptiques), qui est la cité qui se trouve dans les cieux (*Ph*), la Tente véritable non faite de main d'homme, la patrie céleste (*He*) et la Cité à venir (*He, Ap*). Chassé de l'Eden par l'antique faute, Adam est tiré des enfers par le Crucifié qui, dans sa résurrection, a reçu pouvoir de donner la vie éternelle et l'accès aux demeures célestes : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (*Lc* 23, 43). Le Fils, envoyé par le Père établir sa demeure parmi les hommes le temps d'une vie mortelle, établit sa demeure à l'intime des fidèles au lendemain de la résurrection, par l'Esprit envoyé par le Père, afin que les croyants demeurent pour toujours là où le Fils a sa demeure, avec le Père et l'Esprit (*Jn*). La théologie trinitaire enseigne que les personnes divines subsistent en tant qu'elles sont

relations et la périchorèse des personnes divines est comprise en termes d'immanence réciproque : l'être même de Dieu est, en ce sens, « hospitalité ». On le voit, le langage de la Bible et, dans son sillage, celui de la théologie empruntent à la métaphore spatiale, et en particulier à la thématique de l'hospitalité¹.

La notion d'hospitalité renvoie dans la théologie contemporaine à une grande diversité de registres ; elle emprunte à des sources où se croisent différents âges du christianisme. Ainsi la Bible chrétienne, qui inscrit solidement l'hospitalité dans les fondamentaux du christianisme, constitue-t-elle, en vertu de la tradition d'interprétation qui la garde vivante, la règle ordonnant dans la théologie d'aujourd'hui une compréhension renouvelée de l'hospitalité. Quant à la pratique antique de l'hospitalité, qui n'a jamais cessé d'être exaltée dans l'Église, elle demeure jusqu'à présent un des lieux de la miséricorde active en direction des plus vulnérables, et par là aussi pour la théologie, l'une des figures clé de l'amour du prochain. Pour autant, les voies par lesquelles la théologie contemporaine croise la thématique de l'hospitalité sont bien de son temps : théologie fondamentale et théologie pratique, théologie du salut et théologie trinitaire, œcuménisme ou dialogue interreligieux se meuvent dans un environnement intellectuel et un paysage socio-politique qui en déterminent l'agenda. En définitive, saisir la théologie contemporaine aux prises avec la notion d'hospitalité revient à examiner sa relecture singulière des sources chrétiennes d'où elle tire ses critères de jugement tandis qu'elle se positionne vis-à-vis des points de vue philosophiques et des réalités politiques qui ont imposé le thème de l'hospitalité au milieu de la décennie 2010. À quoi ressemble ou devrait ressembler une intelligence chrétienne de l'hospitalité en 2022 ?

L'itinéraire proposé dans cette contribution suit quatre étapes. L'hospitalité telle qu'elle affleure dans la théologie contemporaine dépend de la réception que le thème, compris en sens divers, a connue dans la société et la culture (1. Polysémie, plasticité, tensions) ; son actualité est due à une réalité géopolitique du début du XXI^e siècle qui concerne Europe et Amérique du nord, à savoir la crise migratoire, en même temps qu'au flot de réflexions et de prises de position que cette crise a généré (2. Actualité politique) ; à propos des migrations, on se

1. La *Kirchliche Dogmatik* de Barth en donne un bel exemple avec les deux premières étapes de sa doctrine de la réconciliation qui évoquent la parabole du fils prodigue dans l'évangile de Luc : 1. le chemin du Fils de Dieu à l'étranger (*Der Weg des Sohnes Gottes in die Fremde*) où la divinité du Christ se manifeste à travers son obéissance par laquelle il s'humilie jusqu'à la mort de la Croix en vue de la justification des pécheurs ; 2. le retour du Fils de l'homme (*Die Heimkehr des Menschensohnes*) dans lequel le Christ Crucifié et Ressuscité est exalté à la droite du Père, élevant l'humanité à la communion avec le Père, en vue de la sanctification des pécheurs.

demandera si la théologie contemporaine apporte une réponse à la mesure des enjeux (3. Contribution théologique) et on désignera, enfin, des expressions littéraires et poétiques que la théologie contemporaine peut sans doute regarder comme des promesses (4. Pierres d'attente).

I. POLYSÉMIE, PLASTICITÉ, TENSIONS

Avant d'observer l'attitude de la théologie contemporaine, il paraît utile de manifester la diversité des usages du terme d'hospitalité, la variété de ses acceptions et le caractère mouvant des distinctions qui structurent son champ sémantique dans notre environnement culturel. La notion d'hospitalité se caractérise par une polysémie et une plasticité, sources de confusions qui compliquent l'analyse.

De quoi parle-t-on en 2022 quand on évoque l'hospitalité ? Le mot entre en résonance avec une série de notions apparentées pour désigner des réalités très différentes les unes des autres : accueil, étranger, exilé, réfugié, fraternité, solidarité, humanité, générosité, universalité, ouverture, réciprocité, altérité. L'hospitalité, considérée par l'opinion commune comme seule attitude conforme à l'éthique des droits de l'homme, est opposée à une série d'autres attitudes : repli sur soi, identitarisme, égoïsme, individualisme, nationalisme, particularisme, fermeture, hostilité, frontière, extrême-droite. Mais qui donc accueille et qui est accueilli, en l'occurrence ? Offrir gîte et couvert au voyageur ou au pèlerin de passage signifie tout autre chose que l'élaboration d'une politique migratoire. Les critères à mettre en œuvre pour apprécier le bien-fondé d'une démarche d'hospitalité sont-ils les mêmes, quelles que soient les situations ? Force est de constater à ce stade la charge positive qui s'attache invariablement dans la mentalité collective à ce que recouvre le terme d'hospitalité, indépendamment de la nature des réalités concernées.

La culture européenne est marquée par l'impératif de l'accueil, de la protection de l'étranger et de l'ouverture à l'altérité – les sources grecques et bibliques en sont connues. Mais l'Europe est hospitalière en un autre sens. Il ne s'agit pas seulement des personnes vulnérables, candidates à l'accueil. La valorisation des autres cultures, mœurs et religions est l'un des traits constants de l'histoire européenne. C'est la thèse solidement étayée de Rémi Brague dans son ouvrage sur « la voie romaine » de l'Europe : sa culture s'enrichit de la sorte dans une conscience explicite de la supériorité de ce qui est reçu sur ce qu'elle connaissait jusque-là. L'Europe se constitue dans ce constant mouvement de secondarité culturelle qui lui confère une identité, pour ainsi dire, excentrique : « L'Europe a en effet cette particularité d'être, pour ainsi dire, *immigrée*

à elle-même². » Les Romains adoptent la culture grecque en se reconnaissant inférieurs, mais capables d'apprendre. La « romanité religieuse » correspond pour le christianisme au fait qu'il se reçoit des sources juives, en reconnaissant pleinement cette dette à l'égard de ce qui l'a précédé : le christianisme intègre tel quel l'Ancien Testament dans son canon scripturaire. L'islam, à l'inverse, décline la Bible comme Écriture et lui substitue purement et simplement le Coran. La « romanité culturelle » de l'Europe médiévale se vérifie par le fait que les Latins se reconnaissent en dette vis-à-vis des sources grecques dont les apports détermineront les renouveaux successifs en sciences et en arts. Les médiévaux se représentent au XII^e siècle tels des nains juchés sur les épaules de géants (*nani gigantum humeris insidentes*), à savoir les sages grecs de l'antiquité dont on admire l'inspiration. Le pari culturel de l'Europe est donc de faire l'hypothèse que les textes classiques ont encore quelque chose à dire, génération après génération.

Cette attitude se vérifie au temps des Lumières qui correspondent à une période d'ouverture aux cultures étrangères, tout spécialement entre 1740 et 1770. Abreuviée par la correspondance des Jésuites installés en Chine qui magnifient l'éclat de la civilisation chinoise, l'Europe des Lumières communie dans une sinophilie qu'incarne en particulier l'œuvre de Voltaire³, depuis *Les lettres philosophiques* (1733) jusqu'aux *Entretiens chinois* (1770) en passant par le *Dictionnaire philosophique* (1764). L'écrivain français reprend les accents du Père Du Halde dans sa *Description de la Chine* (1735) pour célébrer la mentalité chinoise ; il promeut avec ferveur l'enseignement de Confucius et sa sagesse hospitalière.

Plus près de nous, la mémoire de la barbarie du XX^e siècle, entre guerres mondiales et génocides, soutient puissamment en Europe cette religion de l'autre. À la mémoire commune se rappelle notamment la tragédie des migrants juifs qui n'ont trouvé ni port secourable, ni pays d'accueil pour les protéger de la fureur nazie. Comment avec ce type de précédent poser des objections ou même des conditions à l'hospitalité ? Pourtant, impossible d'ignorer que précisément dans le seul pays européen doté d'une communauté juive conséquente, la France, où ils ne représentent cependant qu'un pourcent de la population globale, au cours de la décennie 2010 une agression raciste sur deux était perpétrée à l'encontre d'un Juif. L'émigration continue de la population juive hors de France laisse augurer d'une disparition presque complète des Juifs en Europe. Il convient d'attirer l'attention sur les tensions qui font sortir le

2. Rémi BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1992, p. 157.

3. Charles COUTEL, *Hospitalité. Cheminer entre poésie et philosophie*, s.l., Balland, 2019, p. 37.

vocabulaire de l'hospitalité de son univocité. C'est en effet « au nom de l'Autre⁴ », titre d'un ouvrage d'Alain Finkielkraut écrit au temps de la deuxième intifada, que le discours antiraciste, solidement implanté depuis les années 1980 en France, semble se retourner contre les Juifs. L'hostilité à l'encontre des Juifs est relayée par les « inconditionnels de l'Autre ». Cette tension renvoie au problème posé par le multiculturalisme des démocraties occidentales qui renoncent à toute hiérarchie entre cultures et soutiennent des programmes valorisant l'altérité des mœurs de primo-arrivants⁵.

Cette polysémie, cette plasticité et ces tensions habitent également le débat philosophique sur le thème de l'hospitalité. Levinas et Heidegger représentent à cet égard deux pôles dont l'opposition est présente en filigrane à de nombreux débats contemporains.

Une expression éloquente de la priorité absolue de l'éthique a vu le jour en 1961 avec la parution de *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas : « Ce livre présentera la subjectivité comme accueillant Autrui, comme hospitalité⁶. » L'éthique y précède la métaphysique. La présentation du visage de l'autre est épiphanie de l'Invisible, désir métaphysique, sortie du Même. La relation de Moi à l'Autre comme face à face est possibilité du langage, idée de l'infini. Levinas reproche à Socrate la réduction de l'Autre au Même que peut seule éviter la relation éthique. L'ontologie heideggerienne, quant à elle, « subordonne la justice à la liberté⁷ » ; la primauté y revient à l'être sur l'étant. À la totalité, génératrice de guerre, Levinas substitue l'eschatologie de la paix, l'idée de l'infini, la subjectivité hospitalière :

Aborder Autrui, c'est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de « la force qui va », cette impétuosité de courant et à laquelle tout est permis, même le meurtre. Le « Tu ne commettras pas de meurtre » qui dessine le visage où Autrui se produit, soumet ma liberté au jugement⁸.

Le rapport personnel fait sortir de la neutralité du collectif ; elle intime à chacun l'impératif de la bonté, non à partir d'une universalité abstraite ni d'un code étatique, mais de la transcendance du visage d'autrui par laquelle me sont donnés le monde, le langage et la

4. Alain FINKIELKRAUT, *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2003.

5. Sur la problématique du multiculturalisme, voir Mathieu BOCK-CÔTÉ, *Le Multiculturalisme comme religion politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2016.

6. Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Librairie générale française (coll. « Le livre de poche. Biblio essais »), 1990, p. 12.

7. *Ibid.*, p. 36.

8. *Ibid.*, p. 339.

connaissance. On saisit les potentialités antitotalitaires d'une telle pensée qui jamais n'est susceptible d'abaisser autrui au rang d'un moyen mais le traitera toujours pour ce qu'il est, une fin. Moins claire est la compréhension sociale concrète d'une telle disposition dès lors que la relation éthique est considérée comme « irréversible », hors de toute réciprocité. À l'inverse, on saura gré à Levinas d'avoir dérangé l'immanence satisfaite des sociétés sécularisées en pensant la possibilité radicale de la liberté humaine à partir de l'idée de création *ex nihilo*, qui rend possible l'extériorité : « L'essentiel de l'existence créée consiste dans sa séparation à l'égard de l'Infini⁹. » À l'idée de totalité oppressante, Levinas substitue celle de séparation par laquelle la subjectivité défie la synthèse et peut connaître un régime de liberté qui « plonge ses racines dans l'infini d'un Dieu » :

Le décalage absolu de la séparation que la transcendance suppose, ne saurait mieux se dire que par le terme de création, où, à la fois, s'affirme la parenté des êtres entre eux, mais aussi leur hétérogénéité radicale, leur extériorité réciproque à l'égard du néant¹⁰.

Non seulement Levinas défend avec éloquence le caractère inconditionnel de l'accueil de l'autre, mais prenant appui sur la tradition juive il place cet impératif à l'enseigne de Dieu, le Tout-Autre, et cet apport est loin d'être insignifiant pour la théologie chrétienne.

Chez Heidegger, le Dasein est certes « être-avec » (*Mitsein*) autrui, et par là déterminé par le rapport à l'autre en tant que sollicitude. Pour autant le Dasein est foncièrement être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*), être-auprès (*Sein-bei*) des choses, sachant qu'il est en lui-même transcendance dans la compréhension de l'être différent de tout étant. Comme le note Jean-Yves Lacoste, pour le Heidegger de *Sein und Zeit*, le Dasein a pour condition originaire le statut d'apatride : il est l'étranger, sans domicile fixe¹¹. Voudrait-il habiter et s'approprier le monde, le Dasein croiserait bien vite l'angoisse pour le rappeler à l'étrangeté du monde et à sa propre étrangeté dans le monde. Pour le Heidegger de la *Kehre*, à l'inverse, la terre devient habitable et l'idée de patrie assoit le droit d'être dans le monde. La patrie allemande et le Pays souabe, comme dans le texte de Hölderlin, renvoient à la proximité de l'origine, de sorte que le rapport de l'homme à son terroir instaure une confiance, possibilité de la joie. La mention des deux étapes du rapport de l'homme au monde chez Heidegger est de marquer, certes, le contraste avec la position de Levinas, mais aussi de souligner que pour Heidegger, la

9. *Ibid.*, p. 108.

10. *Ibid.*, p. 326.

11. Jean-Yves LACOSTE, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France (« coll. Épiméthée »), 1994, p. 12-15.

question « qui suis-je ? » se pose par la médiation d'une autre question : « où suis-je ? »¹². L'homme s'envisage et se révèle en rapport à son lieu plus que dans le rapport à Autrui. En réalité, c'est le destin de l'Être qui chez lui a le dernier mot¹³. Difficile de ne pas faire le lien de cette fatalité intimée par l'Être avec le nazisme impénitent du philosophe allemand. Ce contraste entre les pensées de Levinas et de Heidegger a indéniablement joué un rôle pour opposer dans le débat intellectuel l'attachement à une terre ancestrale à l'accueil de l'autre.

Entre identité et altérité, non sans tensions ni débats, l'hospitalité est comprise au début du XXI^e siècle moins sous l'angle d'une vertu à pratiquer qu'en rapport au « droit d'avoir des droits » (Hannah Arendt) – droit opposable aux personnes et aux États de tout individu d'être secouru et d'avoir un chez-soi¹⁴. Est ainsi affirmée l'idéal d'une citoyenneté cosmopolite dont l'actualité politique rappelle l'urgence.

II. ACTUALITÉ POLITIQUE

La crise migratoire datant du milieu des années 2010 n'a fait que rendre plus aiguë la préoccupation des peuples européens relative à l'immigration. Le débat est politiquement sensible depuis des décennies en vertu d'une polarisation nourrie de condamnations morales et de procès d'intention. Tant sur le Vieux Continent qu'au Royaume-Uni des interdits idéologiques ont interdit de le traiter sereinement, non sans conséquences sur la cohésion de la société¹⁵. La mémoire du racisme absolu de la doctrine nazie et de sa politique génocidaire ne cesse de nourrir la mauvaise conscience européenne. L'Union européenne s'est bâtie autour d'un impératif : proscrire guerre et racisme. Au sortir du second conflit mondial, l'Europe n'est pas seulement meurtrie, elle s'identifie à des nations humiliées par la débâcle et la culpabilité¹⁶.

12. *Ibid.*, p. 7.

13. Emilio BRITO, *De Dieu : connaissance et inconnaissance*, Leuven, Peeters (coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » 300B), 2018, p. 855.

14. Voir Didier FASSIN, « Le droit d'avoir des droits », *Hommes & migrations* 1282 (2009), p. 20-23.

15. Benoît BOURGINE, « Et si la foi en appelait à la raison ? » dans B. BOURGINE, Joseph FAMERÉE, Paul SCOLAS (dir.), *Migrant ou La vérité devant soi. Un enjeu d'humanité*, Louvain-la-Neuve, Académia-l'Harmattan (coll. « Intellection » 34), 2019, p. 13-15. D'après *Insee Première* (1849 [avril 2021], p. 1), la croissance de la population française en 2017 est due à hauteur de 44 % par la contribution de l'entrée en France d'immigrés ; cette proportion des immigrés dans la croissance démographique n'était que de 23 % en 2006.

16. Mais des nations qui font alliance en tant que défaites et criminelles n'ont-elles pas déjà renoncé au politique ? L'éthique ne fait pas une politique. « L'Europe s'édifie sur le consentement et la paix, dit la fable. En réalité, elle s'édifie d'abord sur la défaite et le crime. » (Danny TROM, *La France sans les juifs. Émancipation, extermination, expulsion*, Paris, Presses universitaires de France, 2019, p. 29).

L'Europe est prisonnière de deux injonctions contradictoires qui lui viennent de son histoire récente : le passé lui dicte d'accueillir le migrant, mais ce même passé lui inspire simultanément une honte de soi qui rend problématique l'intégration des immigrés. Comment rallier un étranger aux vertus de l'esprit européen si l'on entretient une relation embarrassée à ses héritages et que l'on renonce à s'enchanter de son passé ?

La difficulté est d'accorder l'universel du principe d'hospitalité au particulier des nations de chair et de sang, constituées d'histoire et de géographie. Entre idéal cosmopolitique et affirmation identitaire, le Bien est mis en opposition au Juste. En réalité, l'humanisme européen porte haut les droits de l'étranger : les principes trouvent de multiples traductions juridiques et l'État providence prête assistance aux nouveaux arrivants. Rarement cependant les sociétés européennes se sont autant divisées sur la question de l'immigration. On peut légitimement se demander si l'Europe s'aime suffisamment pour convier l'étranger au partage de son propre destin. Comment concilier respect de l'altérité de l'étranger et cohésion sociale de la Cité ? L'hésitation se marque aux différences significatives d'une législation européenne à l'autre sur l'adhésion exigée des immigrés à la culture locale et aux valeurs européennes qui ont justifié leur accueil. Encore faudrait-il que l'Europe se reconnaisse un destin propre. Est-ce le cas ? L'Europe peine en tout cas à dire son nom et à écrire son avenir¹⁷. Sans doute est-ce dû au fait que l'Europe se conçoit moins comme un continent particulier que comme l'Humanité une en devenir. Mais l'accès à l'universel s'obtient-il en sacrifiant le particulier ? Que gagne le commun à nier le propre ?

Qu'en disent les chrétiens ? D'innombrables colloques ont affronté le défi qui se pose à l'échelle du monde occidental – il faudra y revenir plus bas. Surtout, une mobilisation sans précédent, soutenue par les autorités ecclésiales et les associations spécialisées, a mis en branle une hospitalité en acte, et cela à grande échelle à travers une multitude d'initiatives locales, régionales ou internationales. En outre, la parole et l'action prophétiques du pape François ont fait beaucoup pour réveiller la conscience mondiale au bénéfice des migrants en attirant l'attention sur le sort concret qui leur est réservé par les États. L'encyclique *Fratelli tutti* du 3 octobre 2020 fait une large place à la question des migrations. Sur le plan théorique, le document pontifical note la discordance entre le local et l'universel :

17. La Maison de l'histoire européenne à Bruxelles, institution dépendante du Parlement européen, illustre la difficulté des Européens à désigner leurs sources et à donner forme à leur histoire : l'occultation du particulier des nations, du christianisme et des ressources culturelles à l'origine de l'esprit européen est presque complète. Voir à ce propos les pensées d'un Israélien, ami de l'Europe, face à cette pusillanimité : Élie BARNABI, *L'Europe frigide. Réflexions sur un projet inachevé*, Paris, A. Versaille, 2008.

Il faut considérer ce qui est global, qui nous préserve de l'esprit de clocher. [...] En même temps, il faut avec soin prendre en compte ce qui est local, parce qu'il a quelque chose que ne possède pas ce qui est global : le fait d'être la levure, d'enrichir, de mettre en marche les mécanismes de subsidiarité (n° 142).

Malheureusement entre « la saveur locale » et « l'horizon universel », aucune clé de discernement théologique n'est fournie pour dénouer la tension, par-delà les notions ambiguës d'« amitié sociale » ou d'« amour politique ». Faute d'une justification théologique étayée, la thèse en reste à une exhortation morale inspirée de la parabole du bon samaritain. Les catholiques européens apparaissent divisés sur cette question, les uns approuvant la position du Saint Père, les autres éprouvant un certain malaise vis-à-vis d'une éthique de conviction qui ne s'encombre pas d'une éthique de responsabilité¹⁸. La distinction fameuse jette quelque lumière sur la question qui nous occupe. Entre éthique de conviction et éthique de responsabilité, Max Weber diagnostique en effet

une opposition profonde entre l'action qui se règle sur la maxime de l'éthique de la conviction (en termes religieux : « le chrétien agit selon la justice, et il s'en remet à Dieu pour le résultat »), et celle qui se règle sur la maxime de l'éthique de responsabilité selon laquelle l'on doit assumer les *conséquences* (prévisibles) de son action [...]. Le partisan de l'éthique de conviction ne se sent « responsable » que d'une chose : empêcher que ne s'éteigne la flamme de la pure conviction, par exemple la flamme de la protestation contre l'injustice de l'ordre social. Attiser toujours à nouveau cette flamme est le but de ses actions, parfaitement irrationnelles si l'on les juge du point de vue de leur résultat possible, et qui ne peuvent et ne doivent avoir qu'une valeur exemplaire¹⁹.

S'agissant d'une prise de position qui se situe de plain-pied dans l'ordre du politique, peut-on rappeler les convictions éthiques et religieuses sans les articuler aux réalités humaines dont il s'agit, considérées dans leur complexité ? La théologie comprise comme raison de la foi ne saurait se le permettre.

III. CONTRIBUTION THÉOLOGIQUE

La théologie peut valablement apporter sa contribution pour penser l'ensemble des questions posées par les migrations depuis la politique migratoire jusqu'à la philosophie de l'accueil (inclusion, intégration, assimilation) en passant par le type de délibération publique menant à

18. Laurent DANDRIEU, *Église et immigration : le grand malaise. Le pape et le suicide de la civilisation européenne*, Paris, Presses de la renaissance, 2017.

19. Max WEBER, *Le Savant et le politique*, Paris, La découverte, 2003, p. 192-193.

un (toujours relatif) consensus démocratique. Mais avant d'asséner certitudes morales et bons sentiments, la théologie sera bien inspirée de prendre acte de la complexité de la problématique. En effet, les enjeux sont complexes et les réalités à peser relèvent de compétences diverses : droit, démographie, science politique, éthique, économie, anthropologie, sociologie, histoire²⁰. En France, des facteurs conjoncturels, qui ne sauraient être ignorés, ajoutent à la complexité de la crise migratoire : fragmentation de nombreux territoires urbains en populations juxtaposées par des critères sociaux, ethniques et religieux²¹, communautarismes en tous genres, séparatisme musulman d'ordre idéologique, culturel et religieux²², insécurité culturelle²³, spectre du terrorisme²⁴, criminalité accrue²⁵. La situation est le résultat d'un long déni des politiques d'intégration en France.

À défaut de ce dialogue interdisciplinaire et d'une longue préparation à l'intrication des questions, la théologie n'a rien à dire sur les migrations et elle devrait se tenir à une consigne de silence²⁶. Ce qui est vrai pour la théologie ne l'est pas moins pour chacune des disciplines concernées : seule une conversation interdisciplinaire peut déboucher sur des prises de position informées et argumentées. Il ne suffit donc pas à la théologie d'invoquer les grands principes éthiques ou même l'anthropologie qu'elle défend, cet humanisme qui découle de l'incomparable promotion dont l'humanité de l'homme est gratifiée dans l'Incarnation du Fils de Dieu. Impossible en effet de rencontrer l'épaisseur de la question migratoire sans solliciter les autres rationalités qui rendent compte des

20. Patrick STEFANINI, *Immigration. Ces réalités qu'on nous cache*, Paris, Robert Laffont, 2020.

21. Jérôme FOURQUET, *L'Archipel français. Naissance d'une nation multiple et divisée*, Paris, Éditions du Seuil, 2019.

22. Bernard ROUGIER (dir.), *Les Territoires conquis de l'islamisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2020.

23. Laurent BOUVET, *Insécurité culturelle. Sortir du malaise identitaire français*, Paris, Fayard, 2015.

24. Hugo MICHERON, *Le Jihadisme français. Quartiers, Syrie, prison*, Paris, Gallimard (coll. « Esprits du monde »), 2020.

25. Laurent OBERTONE, *France Orange mécanique*, Paris, Ring, 2013.

26. De ce point de vue, on peut regretter avec Walter Lesch « une théologisation trop poussée d'une éthique de la migration » dans la mesure où « un grand nombre de pratiques et de positions partagées avec des non-chrétiens n'a pas besoin d'une légitimation explicitement théologique » (Walter LESCH, « Difficile responsabilité. L'éthique chrétienne face à l'immigration irrégulière » dans B. BOURGINE, J. FAMERÉE et P. SCOLAS (dir.), *Migrant ou la vérité devant soi*, op. cit., p. 77. L'auteur cite deux références très documentées à ce propos : Judith GRUBER et Sigrid RETTENBACHER (eds), *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden-Boston MA, Brill-Rodopi, 2015 et Daniel G. GROODY, « Crossing the Divide. Foundations of a Theology of Migration and Refugees », *Theological Studies* 70 (2009), p. 638-667.

logiques à l'œuvre et des *données factuelles* les plus significatives. Quand la théologie veut apporter sa pierre à l'édifice, elle ne peut le faire qu'après avoir rencontré les disciplines qui permettent d'y voir plus clair. La participation de la théologie à ce dialogue interdisciplinaire sera jugée au sérieux de sa prise en compte des réalités qui rendent la question migratoire si délicate. Elle se donne ainsi le droit de tenir une position particulière soutenue par des arguments de pertinence publique et adossée aux fondements de son anthropologie propre. Quand des réalités politiques ou sociales sont envisagées, le rapport entre foi et raison qu'organise la théologie passe ainsi nécessairement par un dialogue serré entre raison théologique et autres rationalités. De la sorte, la théologie honore la responsabilité qui lui revient au regard du bien commun de la société.

L'une des ressources à laquelle la théologie fait bien de recourir n'est autre que la philosophie. On a noté plus haut la difficulté à articuler perspectives globales et point de vue local. Certaines propositions de Gaston Fessard sont de nature à clarifier le problème théorique posé par les migrations. Le jésuite français distingue entre le bien d'une communauté politique particulière et les principes qui doivent prévaloir de manière universelle²⁷. Ces deux grandeurs ne peuvent être poursuivies l'une sans l'autre. Pour la question qui nous occupe, défendre de manière inconditionnelle le principe de l'accueil des migrants relèverait de l'angélisme sans prise en compte des caractéristiques du pays d'accueil. Inversement une communauté particulière, exclusivement tournée sur elle-même et ses intérêts, qui enfreindrait sans vergogne le droit d'asile, s'expose à offenser la dignité humaine qui est au principe du lien social en son sein. Fessard indique que le bien de la communion ne s'obtient qu'en envisageant simultanément la particularité d'une communauté et l'universalité du droit. Toute communauté politique est certes tenue par l'éthique des droits de l'homme ; cette communauté incarnée ne l'est pas moins par la conscience des limites qui tiennent tant à ses contraintes économiques, démographiques, socioculturelles qu'aux exigences de la logique démocratique (respect des procédures institutionnelles, nécessité d'un consensus dans l'opinion). Voilà qui permet à l'éthique de la conviction de ne pas s'affranchir d'une éthique de responsabilité. Viser le bien de la communion au sein d'une communauté particulière est possible si l'on retient la leçon de Fessard : pas d'universel sans particulier ; pas de particulier sans universel.

Une autre ressource permettant de considérer avec réalisme le rapport entre particularité et universalité n'est autre la notion biblique

27. Gaston FESSARD, *Autorité et bien commun. Aux fondements de la société* [1944], Paris, Ad Solem, 2015.

d'élection. L'élection du peuple d'Israël manifeste une prédilection divine qui relève de la liberté de l'amour, un amour qui en choisissant le particulier, non pour ses qualités intrinsèques, mais pour manifester son caractère insondable et incomparable : l'amour jaloux du Dieu d'Israël ne se proclame pas à la manière d'une déclaration des droits de l'homme ; il prend chair dans l'histoire ; il s'exprime dans le colloque singulier ; il se prouve dans une fidélité à toute épreuve et un pardon inlassable. Pour autant cette prédilection divine s'ouvre à l'universel lorsqu'à la fin des temps la prédication apostolique annonce à toutes les nations la bonne nouvelle de la vie nouvelle et éternelle en Jésus Christ. Les voies de la grâce, telles que Paul les dessine, suivent une logique selon laquelle l'universel paie sa dette au particulier, et le particulier s'ouvre à l'autre quel qu'il soit et d'où qu'il vienne, selon une polarité en tension polémique comme l'expose, de manière limpide et nuancée, l'interpellation paulinienne en direction des païens en *Rm* 9-11. La grâce de la réconciliation qui fait de « ceux qui étaient loin » des proches (*Ep* 2, 13) et qui transforme des « étrangers » en « concitoyens » (*Ep* 2, 19) témoigne d'une puissance d'intégration, source de paix et d'unité – dynamique qui fait cruellement défaut à la citoyenneté européenne. La dialectique du particulier et de l'universel de l'élection de grâce jette une lumière crue sur les limites du dispositif en vigueur dans la pensée des migrations.

IV. PIERRES D'ATTENTE

Le thème de l'hospitalité a été reçu par la théologie contemporaine en des directions diverses. L'éthique théologique, la spiritualité, la théologie œcuménique et le dialogue interreligieux y ont consacré des développements plus ou moins significatifs²⁸. En exégèse, le regain d'intérêt à l'endroit de cette thématique a généré une quantité notable de productions exégétiques sur l'accueil, l'étranger, la frontière ou la migration²⁹. Il arrive souvent que l'hospitalité elle-même fasse l'objet d'études bibliques originales, ancrées dans la culture contemporaine³⁰. Ces travaux d'exégèse sont menés le plus souvent *etsi Deus non daretur*

28. On trouvera ces différentes disciplines représentées dans les douze contributions rassemblées par Marco Dal CORSO (ed.), *Teologia dell'ospitalità*, Brescia, Queriniana (coll. « Biblioteca di teologia contemporanea » 196), 2019.

29. Voir par exemple : Olivier ARTUS, Sophie RAMOND (éd.), *Exodes et migrations dans les traditions bibliques*. XXVI^e congrès de l'ACFEB, Paris, Éditions du Cerf, (coll. « Lectio divina » 277), 2020.

30. En lisant l'étude de Claude LICHTERT, « Jésus, l'hôte accueilli et accueillant » dans *Gregorianum* 102/4 (2021), p. 735-760, on peut penser à l'émission TV intitulée « J'irai dormir chez vous » qui fait à sa manière l'expérience de rencontres par le fait de se laisser accueillir par des inconnus.

et n'osent guère envisager une théologie biblique correspondante, ce qui du point de vue de la théologie systématique rend ces recherches stériles et constitue un manque à gagner considérable³¹.

Indiquons, à titre d'ouverture, deux pensées originales, proposées respectivement par Jean-Yves Lacoste et Jean-Louis Chrétien. Elles sont dignes d'être reçues par la théologie à raison de leur pertinence. Intériorité et extériorité, immobilité et mouvement, resserrement et dilatation, création et monde, clôture et errance : en méditant sur ces notions et leurs résonances spirituelles, ces auteurs posent les fondations d'une réflexion fondamentale sur l'expérience chrétienne dans son rapport à l'espace – ce qui constitue au minimum un préalable recommandable à une saisie théologique en profondeur des enjeux de l'hospitalité.

1. Jean-Yves Lacoste et l'existence liturgique

Réfléchir le lien à l'espace d'un point de vue théologique, c'est penser la différence entre monde et création, ainsi que Lacoste s'y essaie dans *Note sur le temps*³². Si le « monde » désigne un rapport de l'être-dans-le-monde à son lieu caractérisé par le refus d'alliance, la « création » indique une relation au Christ, alpha et oméga de tout ce qui est. Traduite dans le vocabulaire sapientiel, la distinction met en tension oubli de Dieu et mémoire de l'origine. La voie de l'insensé s'oppose à celle du sage. En réalité, l'expérience humaine se déroule dans cette ambivalence du monde et de la création selon que l'on se place à l'ombre du péché ou dans la mouvance de l'événement Jésus-Christ. La vie de l'homme est prise dans cette tension qui trahit la tension présente à l'intime même des choses :

Devenant le théâtre des violences de l'histoire, devenant le domaine du négatif, le monde est suffisamment décrété pour qu'il n'atteste pas la grâce originante de Dieu. Mais alors même que le négatif est moteur de l'histoire, le monde ne cesse pas de faire allusion à la splendeur de son origine : le bien et le beau, sous toutes leurs formes, n'y sont pas allogènes ; il nous est possible de faire mémoire de la création, les choses elles-mêmes font mémoire de leur création³³.

31. Je m'en suis expliqué ici : B. BOURGINE, *Bible oblige. Essai sur la théologie biblique*, Paris, Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei » 308), 2019.

32. Jean-Yves LACOSTE, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Théologiques »), 1990.

33. *Ibid.*, p. 90.

Dans *Expérience et Absolu*³⁴, Jean-Yves Lacoste s'attelle à la description de l'existence liturgique entendue comme « la logique qui préside à la rencontre de l'homme et de Dieu³⁵ ». Partant de la thématique heideggerienne de l'être-dans-le-monde, l'auteur invoque la vision de saint Benoît de Nursie dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand pour donner à entendre que la vie chrétienne est transgression du topologique par le liturgique. Benoît, en prière dans la nuit, reçoit la vision du monde entier rassemblé en un seul rayon de soleil. Le saint qui existe *coram Deo* peut envisager le monde dans sa totalité à raison de la dilatation de son âme que réalise sa relation à l'Absolu. La grâce desserre ainsi la condition d'inhérence de l'être humain, d'ordinaire suspendu à l'emprise que le monde exerce sur lui. L'expérience de Benoît représente une anticipation eschatologique, un avant-goût de l'accomplissement. Si une telle expérience relève de l'exception, elle n'en signale pas moins la transcendance du liturgique sur le topologique : « L'homme qui repose totalement en Dieu échappe au gouvernement du monde, et participe à la seigneurie de Dieu sur l'univers³⁶. » La distance que l'amant de l'Absolu entretient vis-à-vis de la logique du lieu aiguise son désir de la vraie patrie. Cette mise à disposition sans partage, qui consacre au service divin, fait prévaloir le plus fondamental et le plus originaire de sorte que nul espace ne s'interpose entre Dieu et l'homme. La tradition monastique connaît deux modalités de cette ascèse : la réclusion et l'errance. Par la privation d'espace que s'impose le reclus, « il affirme le droit pour la liberté de transfigurer (précairement) la logique de l'être-dans-le-monde au nom de la logique liturgique, et désire l'institution eschatologique de cette transfiguration³⁷ ». Chez le pèlerin perpétuel, l'impatience de l'accomplissement prend la forme du renoncement à un chez soi. Le statut de mèteque signale sa non-appartenance foncière à ce monde, que cette *xéniteia* ne manque pas d'interpeller. Faire de son existence un passage, c'est mettre en jeu le rapport de l'homme à son lieu pour l'orienter vers l'unique nécessaire, c'est inscrire la primauté de l'Absolu dans la relation à l'espace.

2. Jean-Louis Chrétien et l'espace intérieur

L'auteur, philosophe, explore la topique de l'espace d'intériorité où il arrive par grâce que l'homme devienne lieu d'hospitalité pour Dieu lui-même. « Chambre du cœur », « temple de l'esprit » ou « demeure de

34. J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme* (« coll. Épiméthée »), Paris, Presses universitaires de France, 1994.

35. *Ibid.*, p. 2.

36. *Ibid.*, p. 31.

37. *Ibid.*, p. 35.

l'âme » – les images sont diverses mais la réalité est bien présente tout au long de la tradition chrétienne bimillénaire³⁸. L'examen minutieux de cette topique, de saint Augustin à sainte Thérèse d'Avila, met à jour la logique du dialogue avec soi et, indissociablement, de l'accueil de Dieu s'invitant par grâce dans l'espace intérieur désencombré : « Je dois préparer ma demeure pour cette présence souveraine, c'est-à-dire m'ouvrir à plus que je ne puis, ce qui ne saurait avoir lieu que grâce aux ressources qu'elle me donne elle-même³⁹. » Avant tout il s'agit de découvrir cette présence à soi qu'est l'être intérieur ; il s'agit ensuite de risquer l'aventure intime au croisement de la connaissance de soi et de la connaissance de Dieu, au gré des péripéties de l'existence, entre grâce de Dieu et péché de l'homme ; habiter avec soi-même pour recevoir l'hôte divin au plus intime de soi : l'âme qui emprunte un tel chemin se sent d'emblée responsable d'autrui, semblable démarche n'est entreprise que comme une expérience de communion et de fraternité ; enfin, l'aptitude à l'hospitalité se développe par l'habitude de la prière dans la chambre du cœur et la pratique du sacrifice sur l'autel intérieur. De cette topique chrétienne et de sa structuration, l'auteur montre la constance depuis l'anthropologie augustinienne : sa doctrine de l'homme image de Dieu, un et trine, à travers ses trois puissances fondamentales que sont la mémoire, l'intelligence et la volonté, est au fondement d'une dynamique existentielle dans laquelle le fidèle est conformé par une ressemblance toujours plus grande avec la vie de Dieu⁴⁰. Se trouver soi-même, c'est trouver Dieu ; trouver Dieu, c'est accéder à une présence à soi et à une liberté intérieure inédite. La « vacuité hospitalière où Dieu peut habiter⁴¹ » s'obtient au fil d'un chemin de maîtrise de soi, le but étant « de dégager en nous un lieu d'hospitalité, où nous nous laisserions instruire et former d'une façon plus haute que nous ne pourrions jamais le faire nous-mêmes⁴² ». Nul ne peut cependant provoquer par soi ce qui relève de la grâce et de la souveraineté de Dieu. L'hospitalité divine relève de l'événement et de l'inespéré.

38. Jean-Louis CHRÉTIEN, *L'Espace intérieur*, Paris, Les éditions de Minuit, 2014. Déjà l'auteur avait exploré « la question de l'espace dans la joie » dans Id., *La Joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Les éditions de Minuit, 2007.

39. Id., *L'Espace intérieur*, op. cit., p. 19.

40. Sur l'importance d'Augustin dans la description du « lieu de soi », voir Jean-Luc MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 2008, en particulier le chap. VI : « La création de soi ».

41. J.-L. CHRÉTIEN, *L'Espace intérieur*, op. cit., p. 248.

42. *Ibid.*, p. 255.

RÉSUMÉ. – Hospitalité : enjeux théologiques contemporains. Par Benoît BOURGINE.

Dans la théologie contemporaine, la notion d'hospitalité dépend, en premier lieu, de la réception que le thème, compris en sens divers, a connue dans la société et la culture (1. Polysémie, plasticité, tensions). Son actualité est due à une réalité géopolitique du début du XXI^e siècle qui concerne Europe et Amérique du nord, à savoir la crise migratoire, en même temps qu'au flot de réflexions et de prises de position que cette crise a généré (2. Actualité politique). À propos des migrations, on doit se demander si la théologie contemporaine apporte une réponse à la mesure des enjeux (3. Contribution théologique). Enfin il paraît utile d'indiquer deux réflexions originales ayant trait à l'hospitalité, dues à Jean-Yves Lacoste et Jean-Louis Chrétien, que la théologie contemporaine peut à bon droit regarder comme des promesses (4. Pierres d'attente).

MOTS-CLEFS : migration – théologie systématique – J.-L. Chrétien – J.-Y. Lacoste – E. Levinas – M. Heidegger.

ABSTRACT. – Hospitality: Contemporary Theological Issues. By Benoît BOURGINE.

In contemporary theology, the notion of hospitality depends, first of all, on the reception that the theme, understood in various senses, has experienced in society and culture (1. Polysemy, plasticity, tensions). Its topicality is due to a geopolitical reality at the beginning of the 21st century which concerns Europe and North America, namely the migratory crisis, at the same time as the flood of reflections and positions that this crisis has generated (2. Political events). With regard to migrations, we must ask whether contemporary theology provides a response commensurate with the matters at hand (3. Theological contribution). Finally, it seems useful to point out two original reflections on hospitality, by Jean-Yves Lacoste and Jean-Louis Chrétien, which contemporary theology can rightly regard as promises (4. Waiting stones).

KEYWORDS : migration – systematic theology – J.-L. Chrétien – J.-Y. Lacoste – E. Levinas – M. Heidegger.