

Migration et accueil de l'autre

Clefs éthiques

INTRODUCTION

La problématique des migrations est un thème non seulement d'une brûlante actualité mais aussi d'une grande complexité, tant il engage nombre de problématiques et de thématiques diverses. Certes, la migration est un phénomène aussi vieux que l'histoire de l'humanité¹, mais la crise actuelle qu'elle provoque, notamment sur les côtes méditerranéennes, et les tensions politiques et sociales qu'elle génère dans divers régimes démocratiques, sont sans précédent, sans parler d'autres régions du monde qui connaissent aussi les drames tragiques vécus par les migrants. De manière directe ou collatérale, ce phénomène fait réapparaître l'importance et la nécessité d'une réflexion sur des concepts fondamentaux. Nombre de ceux-ci, comme la dimension de l'autre, de l'étranger, de l'identité, de la reconnaissance, de l'hospitalité, déjà travaillés dans le contexte d'une postmodernité en quête d'identité, semblent resurgir actuellement par le biais de la crise migratoire². S'affirme dès lors la nécessité impérieuse de repenser ces concepts fondamentaux, car «quand apparaissent des réalités nouvelles, nous avons besoin de reconsidérer nos attitudes, nos habitudes; parfois, quand ces réalités apparaissent trop vite, nos mentalités demeurent à la traîne, et nous nous trouvons en train de combattre les incendies en les aspergeant de produits inflammables»³.

¹ Voir D. GARCIA, H. LE BRAS (éds), *Archéologie des migrations*, Paris, La Découverte/Inrap, 2017.

² Cf. à ce sujet par exemple G. ANTIER, J.-D. CAUSSE, C. ROHMER (éds), *Politique des frontières. Tracer, traverser, effacer*, in *Revue d'éthique et de théologie morale*, HS 2017, n° 14, Paris, Cerf, 2017; B. WALDENFELS, *Topographie de l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger. I*, Paris, Van Dieren, 2009; M.-J. THIEL, M. FEIX (éds), *Le défi de la fraternité. The Challenge of fraternity. Die Herausforderung der Geschwisterlichkeit*, Zurich, LIT, 2018, et en particulier la contribution de D. MIETH, «Migranten und Flüchtlinge. Solidarität als Anspruch an die Verteilung von Rechten und Pflichten», p. 113-125.

³ A. MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998, p. 44.

Pour démêler cet écheveau de la migration, du point de vue de l'éthique théologique fondamentale, je propose une démarche en quatre temps. Le premier pose la question de l'identité et de son rapport à l'autre, le deuxième se penche sur la problématique de la frontière, le troisième se réfère à la thématique de l'hospitalité, et le quatrième tente un regard théologique en s'interrogeant sur les «ressorts» propres à un discours théologique issu de la tradition chrétienne⁴. Chacun de ces plans touchés par la problématique de la migration en appelle au déploiement d'une réflexion éthique spécifique: une éthique de l'identité pour le premier point, une éthique de la frontière ou de la limite pour le second, une éthique de l'hospitalité et de la reconnaissance pour le troisième, toutes les trois traversées par une tension interne constitutive: entre le soi et l'autre, entre l'interne et l'externe, entre l'accueil et l'affirmation, tandis que le quatrième temps, sur base des trois premiers, ouvre à une théologie de la migration, elle aussi conçue en tension entre une logique d'équivalence (justice) et une logique de surabondance (charité)⁵.

POUR UNE ÉTHIQUE DE L'IDENTITÉ: ENTRE LE SOI ET L'AUTRE

Si la problématique des migrants pose avec une acuité toute particulière la question de notre identité et du rapport à l'autre, le constat pourrait tout d'abord être dressé que notre époque «fait de tous les hommes, en quelque sorte, des migrants et des minoritaires»⁶. Nous sommes en effet «tous contraints de vivre dans un univers qui ne ressemble guère à notre terroir d'origine; nous devons tous apprendre d'autres langues, d'autres langages, d'autres codes; et nous avons tous

⁴ Le «noyau» de cette contribution provient d'une conclusion prononcée lors du XIV^e colloque Gesché organisé par la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), les 30 et 31 octobre 2017 sur le thème: «Migrant ou la vérité devant soi. Un enjeu d'humanité». Il a été développé et a donné lieu à une intervention à l'Université Laval (Québec) sous le titre «Les enjeux éthiques de la migration et de l'accueil des migrants» dans le cadre du séminaire interdisciplinaire «Réfugiés; immigration et intégration sociale; pratiques de l'accueil, de la solidarité humaine et du vivre-ensemble» parrainé par le Fonds François-et-Rachel-Routhier, le 15 février 2018.

⁵ Voir P. RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008, entre autres p. 48.

⁶ A. MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, p. 47. Voir aussi le roman de L. HILL, *Aminata*, Québec, Pleine Lune, 2014, p. 356: «Nous sommes tous des voyageurs. Tous tant que nous sommes».

l'impression que notre identité, telle que nous l'imaginions depuis l'enfance, est menacée»⁷. Dès lors, le statut de migrant acquiert une valeur exemplaire et n'est plus seulement identifié à celui de personnes ayant quitté leur terre natale. En outre, si l'identité se décline selon un seul mode d'appartenance, alors le migrant peut être considéré comme la victime d'une acception étriquée de l'identité. En effet, si une seule communauté compte et s'il faut inexorablement choisir, alors le migrant est scindé et contraint de trahir soit sa terre d'origine soit son pays d'accueil. Cette scission, il ne pourra la vivre qu'avec amertume et rage.

Dénonçant ainsi par son statut même une notion rigide et simpliste de l'identité, le terme «immigré» désigne alors comme une forme d'être, une manière d'exister. Ce statut «n'est pas seulement le lot de certains; sur un certain plan, il est le destin de chacun en raison même de notre condition d'êtres parlants», d'êtres humains dont «la terre natale est l'Autre»⁸.

La problématique de la migration ne doit donc pas être réduite trop rapidement à la seule question politique, ou à la seule thématique de la citoyenneté et de la nationalité, au risque de sous-estimer une dimension essentielle de l'identité humaine que la migration rappelle: celle de la quête humaine de l'identité, de notre identité, jamais dé-finie ou dé-limitée une fois pour toutes, inchoative et en perpétuel processus.

La crise migratoire et les drames vécus par les migrants réveillent, souvent inconsciemment, la part de l'autre qui est en nous, cette «inquiétante étrangeté» (le «Unheimlich» de S. Freud⁹). En d'autres termes, «l'immigré nous révèle notre propre exil, cet exil dont nous préférons la plupart du temps ne rien savoir parce qu'il atteste notre condition et ce que nous avons tous en partage»¹⁰. Le soi ne se découvre et n'émerge à lui-même que dans le choc et la rencontre avec autrui. Ou encore: «ce qui est commun à tous se situe dans une sorte d'extra-territorialisation où l'Autre est constitutif de l'intime»¹¹. C'est aussi cette condition originaire qui permet le franchissement des frontières, des traversées, des transgressions, une condition qui relève de l'infini.

⁷ A. MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, p. 47.

⁸ J.-D. CAUSSE, «Introduction à une politique des frontières», dans G. ANTIER, J.-D. CAUSSE, C. ROHMER (éds), *Politique des frontières*, p. 7-13, p. 8.

⁹ Cf. S. FREUD, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, tr. B. FÉRON, Paris, Gallimard, 1985.

¹⁰ J.-D. CAUSSE, «Introduction à une politique des frontières», p. 9.

¹¹ J.-D. CAUSSE, «Introduction à une politique des frontières», p. 9.

Prenant conscience de cette part de l'Autre qui nous habite et qui nous fait être, qui nous rapproche mais peut aussi nous éloigner car elle peut faire peur, nous sommes appelés à reconnaître que nous sommes tous à la croisée d'appartenances multiples. A. Maalouf avait ainsi intitulé un des chapitres de son livre sur les identités meurtrières: «Mon identité, mes appartenances». Considéré au travers de ce prisme de l'identité du «je», le jeu migratoire montre à quel point notre identité ne peut pas être considérée comme une donnée fixe et immuable, mais comme une réalité se construisant et se transformant tout au long de l'existence.

La mixité et le métissage qui constituent à la fois notre être personnel mais aussi nos sociétés représentent une chance positive dans la construction de l'identité humaine. Loin d'être une assimilation facile, ou un melting-pot nivelant toute différence, ce phénomène de tissage se montre comme «un défi prometteur sur le chemin de la reconnaissance où sont engagés les humains de toute provenance sur notre planète»¹².

Un philosophe comme Sénèque l'avait peut-être déjà observé quand il formulait ceci: «Songe que ce n'est pas rien d'être toujours le même»¹³. Ou ce poème attribué à Martha Medeiros qui fait l'éloge du «voyage»:

Il meurt lentement celui qui ne voyage pas, celui qui ne lit pas, celui qui n'écoute pas de musique, celui qui ne sait pas trouver grâce à ses yeux. (...) Il meurt lentement celui qui devient esclave de l'habitude, refaisant tous les jours les mêmes chemins, celui qui ne change jamais de repère, ne se risque jamais à changer la couleur de ses vêtements. (...) Il meurt lentement celui qui ne change pas de cap lorsqu'il est malheureux, au travail ou en amour, celui qui ne prend pas de risques pour réaliser ses rêves, celui qui, pas une seule fois dans sa vie, n'a fui les conseils sensés¹⁴.

Notre «je» est donc appelé à se déployer, à se diversifier, dans un échange incessant pour advenir à lui-même. Il est un équilibre fragile et complexe, équilibre entre extension et rétrécissement, pris dans un mouvement de systole et de diastole. «Je suis. Mais je ne me possède pas. Du coup, nous sommes en train de devenir»¹⁵. Le «migrant»

¹² D. MÜLLER, «Patrie des voyageurs», p. 79. Voir aussi le roman M. HAMID, *Exit West*, Paris, Grasset, 2018.

¹³ Cité par M. DE MONTAIGNE, *Essais, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1962, p. 321.

¹⁴ Voir <http://www.advertance.eu/hoax-litteraire-22/> (consulté le 20/03/2018 avec la polémique concernant son attribution à Pablo Neruda).

¹⁵ E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1963, vol. 1, p. 11.

invite ainsi à penser un «je» qui ne contredit pas sa propre diversité, mais qui se conçoit à partir d'elle et face à elle¹⁶. «Être soi-même dans un étranger», selon les mots de Hegel dans son *Système de la vie éthique* de la période de Iena¹⁷.

Pareille conception a son importance dans les crises actuelles que nous traversons concernant nos identités, qu'elles soient personnelles, communautaires, nationales ou autres. Car

si nos contemporains ne sont pas encouragés à assumer leurs appartenances multiples, s'ils ne peuvent concilier leur besoin d'identité avec une ouverture franche et décomplexée aux cultures différentes, s'ils se sentent contraints de choisir entre la négation de soi-même et la négation de l'autre, nous serons en train de former des légions de fous sanguinaires, des légions d'égars¹⁸.

Avec le brassage accéléré, une nouvelle conception de l'identité s'impose, entre le repli sectaire et l'assimilation indifférente, l'intégrisme et la dissolution.

Loin d'aboutir à la délimitation pure et abstraite d'une identité de type substantiel, l'enjeu est d'appréhender la dynamique de l'identité comme un processus d'accueil d'autrui. L'ouverture envers autrui n'est-elle pas en étroite dépendance avec ce que nous percevons de nous comme identité, à la fois sous l'aspect d'une fondation solide et sous l'aspect flexible et mobile qu'elle revêt? Sujet historique, et pourvu de traits de caractère qui l'identifient, l'être humain est aussi apte à évoluer en fonction de ses expériences et erreurs. La reconnaissance de cette faillibilité constitutive fait partie intégrante d'une meilleure compréhension de son identité.

Sans doute des notions, comme celle de tribalisme évoquée par M. Walzer, pourraient être revisitées¹⁹. D'un côté, le tribalisme qui s'identifie à la pureté (ou purification ethnique) et conduit à des massacres indescriptibles; de l'autre, un tribalisme compris comme donnée fondamentale de l'espèce humaine exprimant le fait, que dans le monde pluriel qui est désormais le nôtre, nous n'appartenons jamais à

¹⁶ Il serait loisible ici de renvoyer à des études comme celles de P. Ricœur sur l'identité narrative (*Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990) ou du phénoménologue B. Waldenfels et son concept d'identité responsive.

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Système de la vie éthique*, p. 17, tr. J. TAMINIAUX, Paris, Payot, 1976, p. 17.

¹⁸ A. MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, p. 44.

¹⁹ M. WALZER, «Le nouveau tribalisme», *Esprit*, 186, novembre 1992, p. 44-57.

une seule tribu. La division des tribus passe au-dedans de chacun d'entre nous, et la reconnaissance de ce «tribalisme» convoque à l'élaboration d'un universalisme concret impliquant la reconnaissance des identités particulières. En intensifiant le développement de sociétés multiculturelles et multiconvictionnelles, les migrations appellent à une meilleure articulation de leurs diverses particularités constitutives et contribuent par là à la mise en œuvre humanisante d'un universel concret.

Si les migrations peuvent donc faire peser une menace sur nos identités (tant personnelles que communautaires ou nationales), elles peuvent aussi être saisies comme une chance pour nous de vivre notre identité «migratoire» et de repenser par là aussi nos démocraties et nos sociétés²⁰. C'est seulement si nous approfondissons nos propres racines en tenant compte de la part de l'autre en nous et dans nos relations, que nous pourrons construire non seulement ce que nous sommes mais aussi nos cultures communes et diverses. La tâche est ici de «rassembler l'humanité qui se disloque, et de l'autre, individualiser les destins qui s'uniformisent»²¹. Comment alors penser le statut de la frontière dans cette perspective?

POUR UNE ÉTHIQUE DE LA FRONTIÈRE: ENTRE L'INTÉRIEUR ET L'EXTÉRIEUR

Si la réalité du migrant renvoie à la problématique de l'identité dans son rapport à l'autre, elle fait émerger également la symbolique de la frontière. U. Beck rappelle que «les migrants clandestins sont les artistes de la frontière, l'incarnation du brouillage et du mélange des

²⁰ Voir M. WALZER, *Traité sur la tolérance*, tr. C. HUTNER, Paris, Gallimard, 1998, p. 127-130: «Dans les sociétés d'immigration (ainsi que, désormais, dans les États-nations sous la pression des flux migratoires), les hommes ont commencé à faire l'expérience de ce qui apparaît comme une réalité sans frontières clairement établies et sans identités certaines et clairement différenciées. La différence connaît, en quelque sorte, un processus de dissémination telle qu'elle finit par se rencontrer en tout lieu et à tout moment. Ces individus échappent aux mailles du filet communautaire pour aller librement se fondre dans la majorité, sans pour autant, nécessairement, s'assimiler à l'identité commune». Face à ce surgissement d'un multiculturalisme interne et foisonnant avec ses risques de fondamentalisme et de déstabilisation, la voie proposée par Walzer est de mettre en place des régimes de tolérance aptes à renforcer les différents groupes en même temps qu'ils encouragent les individus à s'identifier fortement à un ou plusieurs d'entre eux.

²¹ P. RICŒUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 54 (ou «remember l'humanité et individualiser les destins», p. 55).

frontières entre les nations, les États, les ordres législatifs et leurs contradictions». Il souligne que la frontière, il faut «la contourner, l'utiliser, la poser, la franchir» et que ceux qui la traversent «peuvent dégringoler du fil où se joue leur numéro d'équilibriste»²².

Au niveau anthropologique, la frontière institue un seuil en fonction de quoi s'organisent des mises en œuvre variables qui permettent de passer ou traverser, ou qui apparaît infranchissable tel un rempart car l'autre est celui dont il faut se protéger. Si la frontière peut devenir un instrument de mort, elle constitue aussi «le temps d'arrêt où l'étranger, d'abord perçu comme *étrange*, est reconnu comme capable (ou non) de séjourner ou de s'installer dans l'espace délimité par le *vivre-ensemble* de la population»²³. La frontière est donc ambivalente, aimable et détestable, admirée et maudite, elle peut sceller une paix tout comme déclencher une guerre. Entre le durcissement des frontières et leur abolition, la question est posée de savoir s'il ne faut pas les penser autrement.

Paradoxalement, l'effacement de toute frontière revient à clôturer l'imaginaire plutôt qu'à l'ouvrir. En effet, en l'absence de délimitation, l'être humain ne peut plus se mouvoir, et sans frontière aucun franchissement ou effacement n'est possible. L'être humain est alors réduit à l'immobilisme ou au même, rendu incapable d'itinérance. Le vrai malheur se loge donc dans l'idée de l'Un, au sens d'une totalité, et non dans le multiple. En ce sens, la frontière signifie qu'il n'existe pas un monde, mais qu'il y a bien des mondes dans le monde. «Le monde n'est jamais réductible à un monde que nous finissons toujours par confondre avec notre propre monde»²⁴.

La «famille humaine» n'existe que «politiquement fragmentée, comme le vérifie la carte des religions, des cultures, des ethnies et, de façon particulièrement surprenante et instructive, (...) la diversité des langues»²⁵. Ce constat rappelle avec force la «concrétude» de notre être et de notre identité. Car,

pour ne pas être jeté abstraitement dans la confrontation avec l'humanité entière, le sujet a besoin du relais qu'est sa propre nation – sa *patrie*

²² U. BECK, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Paris, Aubier, 2006, cité par C. WIHTOL DE WENDEN, «Frontières et migrations», dans G. ANTIER, J.-D. CAUSSE, C. ROHMER (éds), *Politique des frontières*, p. 15-28, p. 17.

²³ X. DIJON, *Les réfugiés*, Namur, Fidélité, 2016, p. 66.

²⁴ J.-D. CAUSSE, «Introduction à une politique des frontières», p. 11.

²⁵ P. RICŒUR, «La condition d'étranger», dans *Esprit*, mars-avril 2006, p. 264-275 (268).

dit-il. Son unicité à lui, par rapport à toute autre personne, va se manifester *aussi* dans la différence de sa propre nation par rapport à toute autre nation. Peu importe, dès lors, que son pays soit aussi minuscule que les îles Fidji ou aussi étendu que le Canada, aussi pauvre que la Somalie ou aussi riche que le Qatar, le sujet a fait sien ce pays unique, différent de tout autre, *comme* lui-même est unique, différent de tout autre²⁶.

Nous faisons partie d'une communauté quelconque parmi toutes les autres. «C'est à ce niveau que la mémoire d'avoir été soi-même étranger, comme y conviennent des textes fameux de la Bible hébraïque, vient auréoler de bienveillance la déclaration selon laquelle nous sommes tous des étrangers les uns par rapport aux autres»²⁷.

La frontière doit être pensée comme comparable à la peau. Interface entre l'organisme et le monde extérieur, la peau est aussi éloignée de l'étanchéité absolue qu'une frontière digne de ce nom l'est d'un mur. Le mur empêche le passage tandis que la frontière le régule. À l'instar d'une passoire, la frontière est là pour filtrer. Et un auteur comme R. Debray de continuer à tisser la métaphore épidermique (ou dermatologique): «Le frotti-frotta civilisationnel provoque de l'eczéma. Les intégrismes religieux sont les maladies de peau du monde global où les cultures sont à touche-touche. 'Quand l'espace sans limite s'unifie au point de devenir tout entier zone frontière, alors le monde entier devient une zone irritable'»²⁸. Si les pays sont fusionnés, il n'y a pas d'ailleurs. Si la frontière constitue parfois un obstacle à l'entrée du réfugié dans un pays considéré comme plus sûr, elle se révèle aussi être la condition nécessaire (sans cependant être suffisante) de sa sûreté dans cette autre contrée. La frontière participe ainsi d'un côté à la construction de l'identité en même temps qu'elle invite à la reconnaissance d'une différenciation nécessaire pour toute vraie relation; elle instaure et balise un échange vital entre l'intérieur et l'extérieur, le soi et l'autre, en instaurant une dialectique nécessaire à la personne et aux communautés sans laquelle elles s'épuiserait s'il n'y avait plus de spécificité intérieure et s'étioleraient sans relation à l'autre «extérieur».

Dès lors peut-on adopter «des frontières qui permettent la distinction entre eux et nous», mais qui «favorisent aussi la communion, la

²⁶ X. DIJON, *Les réfugiés*, p. 65.

²⁷ P. RICEUR, «La condition d'étranger», p. 268.

²⁸ R. DEBRAY, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard, 2010, p. 70.

reconnaissance de l'autre, la fraternité concrète au-delà de ces frontières? En ce sens, il s'agit de viser un universel concret, ou 'universel de basse altitude' (cf. M. Walzer), une conception de la citoyenneté à la fois incarnée et tendue vers un au-delà...»²⁹. Ce double mouvement d'affirmation de soi et de reconnaissance par l'autre, qui s'exerce dans la rencontre des personnes, «se prolonge dans la nécessaire altérité des nations. Car l'humanité (...) est un lieu de reconnaissance mutuelle et, pour cette raison, se structure elle-même selon la diversité de ces lieux de naissance que sont les nations»³⁰.

Les frontières permettent alors d'«identifier» notre espace de responsabilité «comme les médiations à l'intérieur desquelles nous pouvons discerner et agir ensemble, en commun»³¹. Il s'agit par là de lutter contre la globalisation de l'indifférence ou l'indifférenciation de la différence. Une double tâche s'impose par conséquent: celle de concevoir de nouvelles frontières, liées à la reconnaissance de nos limites, et celle de rejeter les frontières favorisant l'égoïsme et l'irresponsabilité.

Les frontières attendent «leur comité d'éthique»:

Seules les loyales devraient être admissibles: bien en vue, déclarées et à double sens, attestant qu'aux yeux de chaque partie l'autre existe, pour de vrai. Bonnes seront dites celles – car il en est de très méchantes – qui permettent l'aller-retour, la meilleure façon de rester soi-même entouvert. Un pays comme un individu peuvent mourir de deux manières: dans l'étouffoir ou dans les courants d'air. Muré ou béant³².

Ne faut-il pas penser les frontières dans cette double perspective: la frontière «qui invite à un rapport toujours ouvert vers ce qui est au-dehors et au-delà, qui favorise les relations», et «celle qui permet le discernement à l'intérieur d'une communauté identifiée pour une répartition juste des ressources et des biens communs?»³³.

Dans nos sociétés désormais multiculturelles, l'exercice est délicat, mais nécessaire; les tensions, bien présentes, pèsent sur les comportements de chacun, sur l'atmosphère sociale, sur le débat politique.

²⁹ C. RENOARD, «Éthique des frontières et justice des communs», dans G. ANTIER, J.-D. CAUSSE, C. ROHMER (éds), *Politique des frontières*, p. 135-160, p. 136.

³⁰ X. DIJON, *Les réfugiés*, p. 69.

³¹ C. RENOARD, «Éthique des frontières et justice des communs», p. 137.

³² R. DEBRAY, *Éloge des frontières*, p. 81.

³³ C. RENOARD, «Éthique des frontières et justice des communs», p. 138.

Un regard de sagesse et de sérénité s'impose dès lors sur ces questions à portée passionnelle. Celui-ci prend l'allure d'un chemin de crête entre deux conceptions extrêmes. L'une considérerait «le pays d'accueil comme une page blanche, l'autre comme une page déjà écrite aux caractères figés et ayant force contraignante pour les migrants. Or, le pays d'accueil n'est ni l'une ou l'autre, il est une page en train de s'écrire»³⁴, dont les conseils d'écriture, dans un souci d'équité et d'efficacité, pourraient ainsi se résumer en s'adressant et aux migrants et aux «autochtones»: «Plus vous vous imprégnez de la culture du pays d'accueil, plus vous pourrez l'imprégner de la vôtre»; puis «aux autres»: «plus un immigré sentira sa culture d'origine respectée, plus il s'ouvrira à la culture du pays d'accueil»³⁵.

L'enjeu est de taille, dans l'actualité que nous vivons, car le développement d'une éthique de la frontière, balisant la juste relation entre l'autochtone et l'étranger, est rendu précaire par la compréhension d'une frontière uniquement en termes de protection à l'égard de la menace représentée par autrui. La frontière n'est alors plus considérée que comme une limite négative et s'énonce seulement en termes sécuritaires, alors qu'elle peut être vue comme limite positive en terme de reconnaissance des droits de l'autre. C'est dire que l'acceptation de la frontière dans ce dernier sens, apte à mettre en tension constructive identité et altérité, nécessite l'entrée dans une autre logique: celle de l'échange, de la relation et de la reconnaissance mutuelle.

Une nouvelle éthique des frontières est ainsi convoquée, une éthique qui, ne se bornant pas aux seules questions de nationalité et de citoyenneté, puisse repérer et offrir les balises pour une quête d'une identité confiante et ouverte. Un nouveau «contrat social» est de mise, établissant des frontières sans pour autant ériger des murs, un pacte privilégiant la reconnaissance mutuelle et non la peur et la menace, mais sans esquiver non plus les risques de la transgression et de l'agression. «Contre les intolérances à nouveau montantes, il faut affirmer le droit à la différence, l'éthique de l'altérité, les droits de la personne humaine; mais on ne saurait succomber ici aux mirages de la différence sans aspérité, de l'identité sans contour, du cosmopolitisme sans sécurités et sans patries»³⁶. Cette nouvelle éthique des

³⁴ A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, p. 50.

³⁵ A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, p. 51.

³⁶ D. MÜLLER, «Patrie des voyageurs», p. 88.

frontières implique la mise en œuvre d'une réflexion sur l'hospitalité et la reconnaissance de l'autre.

POUR UNE ÉTHIQUE DE L'HOSPITALITÉ:
ENTRE L'AFFIRMATION ET LA RECONNAISSANCE

L'hospitalité requise envers le migrant nous rappelle ce devoir humain qui nous habite en même temps qu'il évite de sombrer au fantastique en mettant à l'épreuve la dimension de l'étranger par ce «devoir» d'hospitalité. Devoir, car l'hospitalité désigne «la façon d'occuper humainement la surface de la terre, de traiter l'étranger non pas comme un ennemi mais comme membre de la société. C'est habiter ensemble»³⁷.

Dans son *Projet de paix perpétuelle*, E. Kant énonçait qu'il est ici question non pas de philanthropie, mais du droit.

Hospitalité signifie donc uniquement le droit qu'a chaque étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive (...). On ne parle que du droit qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société, droit fondé sur celui de la possession commune de la surface de la terre, dont la forme sphérique les oblige à se supporter les uns à côté des autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disperser à l'infini et qu'originellement l'un n'a pas plus droit que l'autre à une contrée. La mer et des déserts inhabitables divisent la surface de la terre, mais le vaisseau et le chameau, ce navire du désert, rétablissent la communication, et facilitent à l'espèce humaine l'exercice du droit qu'ils ont tous de profiter en commun de cette surface³⁸.

Tel est pour Kant le concept d'«hospitalité universelle».

Dans la crise migratoire, ce devoir d'hospitalité confine avec le droit à la protection de populations persécutées, à quoi correspond un devoir d'asile du côté des pays d'accueil. C'est précisément «sous le devoir d'aide, de porter secours à personne en danger, qu'il faut placer le droit des réfugiés»³⁹. Faut-il rappeler qu'en arrière-fond de ce droit contemporain se trouve la tradition d'asile, «liée à

³⁷ P. RICŒUR, «Étranger, moi-même (1997)», dans *Revue Projet* 7 (Hors-série 1), 2010, p. 70.

³⁸ E. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, dans E. KANT, *Œuvres philosophiques*, III. *Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 350.

³⁹ P. RICŒUR, «La condition d'étranger», p. 272.

une antique tradition d'hospitalité exercée au bénéfice de fugitifs échappant à la justice vengeresse de leur pays d'origine»⁴⁰. Souvenons-nous dans nos traditions de l'asile comme lieu de refuge inviolable.

Longtemps individuelle, cette dimension prend une nouvelle ampleur face aux bouleversements des ^{xx}e et ^{xxi}e siècles avec la notion de réfugié. Outre le fait que celui-ci bénéficie de la protection d'un organisme international, la responsabilité première de son accueil revient à un pays d'asile. «C'est à ce stade de la mise en pratique que le souci de protéger les réfugiés entre ouvertement ou sournoisement en conflit avec celui de protéger la souveraineté territoriale des États d'accueil»⁴¹. Et là, nombre d'exemples montrent que parfois, malgré nous, nous risquons de devenir inhospitaliers, et à trop institutionnaliser l'hospitalité d'oublier la dimension de la proximité et de l'attention à l'autre qui doit l'habiter⁴².

J. Derrida écrivait dans «De l'hospitalité» que «l'expérience de la pure hospitalité, si elle existe (ce dont je ne suis pas sûr, mais elle est un pôle de référence indispensable), doit partir de rien. On ne doit rien présupposer de connu, de déterminable; aucun contrat n'est imposé pour que l'événement pur de l'accueil de l'autre soit possible»⁴³. Il rappelait ainsi une pureté de l'accueil permettant de donner sens à la relation tentant de reconnaître l'autre ou l'étranger comme un être humain à part entière (mon *alter ego*), dans sa radicalité, non conditionné par de quelconques limites sociales, économiques, historiques ou autres. Il s'agit certes là d'un idéal, mais ce n'est point pour cela un motif d'inaction... Sans idéal, sans motivation forte, aucune société ne pourrait se constituer avec le visage de l'amitié et de la sollicitude, et aucune éthique ne serait possible. Mais vivre selon un idéal éthique ne doit pas être compris comme naïveté. Les idéaux doivent pouvoir se confronter à la réalité, et gagner en précision et en force par leur ouverture à la critique⁴⁴.

⁴⁰ P. RICEUR, «La condition d'étranger», p. 272.

⁴¹ P. RICEUR, «La condition d'étranger», p. 273.

⁴² Voir à ce sujet G. LE BLANC, F. BRUGÈRE, *La fin de l'hospitalité. Lampedusa, Lesbos, Calais... jusqu'où irons-nous?*, Paris, Flammarion, 2017.

⁴³ J. DERRIDA, *De l'hospitalité*, Genouilleux, La Passe du Vent, 2001, p. 132.

⁴⁴ Voir W. LESCH, *Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich-ethische Orientierung in der Flüchtlingspolitik*, Freiburg-Wien-Basel, Herder, 2016, p. 46 et la référence à la «Willkommenkultur», p. 47.

Se fait jour ainsi la nécessité de penser et déployer une éthique de l'accueil (cf. «Willkommenkultur» en Allemagne) dont les piliers sont l'acceptation de l'altérité en tant que telle, hors de tous les cadres légaux, historiques ou sociaux. Concrètement, la situation est complexe, mais la question mérite d'être posée face au triste constat qu'il est «toujours plus question de protéger les États des flux de réfugiés que de protéger ces derniers des causes de leur exil»⁴⁵.

Le devoir de porter secours aux étrangers malheureux reste de peu de poids, aussi longtemps que le sens de l'hospitalité universelle et le dévouement à un nouveau «projet de paix perpétuelle» n'auront pas surmonté, jusque dans la compréhension que nous avons de nous-mêmes, la satisfaction légitime d'appartenir, à titre de citoyen libre, à «notre» communauté nationale⁴⁶.

Cette éthique à mettre en œuvre pourrait s'apparenter au travail d'une éthique de la reconnaissance inspirée des travaux d'A. Honneth et de la structure des relations de reconnaissance qu'il développe selon trois modes de reconnaissance intersubjective, placée sous l'égide de l'amour, du droit et de l'estime sociale⁴⁷.

Appliqué à l'hospitalité, un premier intérêt de cette figure est de montrer que la reconnaissance concerne toutes les dimensions de la personne et que correspondent à ces trois déclinaisons trois figures de déni de reconnaissance qui fournissent négativement une motivation aux luttes sociales et éthiques pour la reconnaissance de l'intégrité de la personne.

Dans «la relation pratique à soi», pour l'amour, A. Honneth repère la confiance en soi; pour le droit, le respect de soi; et pour l'estime, l'estime de soi ou la dignité. Vont alors correspondre trois formes de mépris: sévices et violences, privation de droits et exclusion, humiliation et offense, à quoi apparaissent trois formes d'identité menacée: l'intégrité physique, l'intégrité sociale, et l'«honneur» et la dignité. Honneth montre ainsi que cette réflexion met le doigt aussi sur un des ressorts de notre agir éthique qui réside dans les sentiments négatifs qui confèrent à la lutte sa chair et son cœur⁴⁸.

⁴⁵ P. RICEUR, «La condition d'étranger», p. 275, citant F. CRÉPEAU, *Droit d'asile. De l'hospitalité aux contrôles migratoires*, Bruxelles, Bruylant, 1995, p. 313.

⁴⁶ P. RICEUR, «La condition d'étranger», p. 275.

⁴⁷ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, tr. P. RUSCH, Paris, Gallimard, 2015, et F. FISCHBACH, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, Paris, PUF, 1999.

⁴⁸ Voir P. RICEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, 2005, p. 296.

Un deuxième intérêt de cette hypothèse est de montrer comment la sphère juridique est encadrée par des dimensions qui l'anticipent et qui l'excèdent.

Pour que la justice rejoigne chaque personne en son unicité (afin de lui *rendre le sien*), elle doit descendre plus bas que la froide raison qui *égalise* les êtres en les rendant interchangeables; elle doit se laisser toucher par la détresse personnelle, par le visage unique qui appelle la reconnaissance, la relation. Pour être *juste*, la justice doit donc descendre plus bas qu'elle-même, vers la charité⁴⁹,

ou pointer vers plus qu'elle-même, la charité là aussi. Telle est l'importance de penser et de vivre cette dialectique d'équivalence et de surabondance qui distingue et relie la justice et la charité.

En conclusion de ces points, le devoir de penser une éthique des migrations à la lumière d'une éthique de l'identité, d'une éthique de la frontière, et d'une éthique de l'hospitalité, toutes les trois alimentées par des tensions constitutives, peut amener une révolution dans nos espaces de représentation personnelle, politique et sociale. Une éthique des migrations invite plus profondément à convertir notre regard, à le changer pour libérer l'autre (et nous-mêmes...). Car «c'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard qui peut les libérer»⁵⁰.

POUR UNE THÉOLOGIE DE LA MIGRATION: ENTRE CONVICTION ET RESPONSABILITÉ

En nous ramenant à notre fonds anthropologique, les migrants ne nous renverraient-ils pas aussi au cœur de notre foi, de notre Évangile? En effet, l'Évangile n'évoque-t-il pas une dimension christologique fondamentale de la foi chrétienne, à savoir celle présente dans l'accueil de l'autre, dans sa différence, sa nudité, sa vulnérabilité (voir Mt 25, et combien d'autres mentions montrant Jésus en «terres étrangères», s'approchant de ceux et celles «autres» à une certaine conception de

⁴⁹ X. DIJON, *Les réfugiés*, p. 98. Et voir P. Ricœur avec sa réflexion sur la tension entre amour et justice, dans *Amour et Justice*, Paris, Points, 2008.

⁵⁰ A. MAALOUF, *Les Identités meurtrières*, p. 29. L. HILL, *Aminata*, p. 46: «Poser le regard sur le visage de quelqu'un veut dire deux choses: reconnaître son humanité et affirmer la sienne».

l'identité et de la nationalité). Il est loisible aussi de rappeler He 11,13-16 et la condition d'«étrangers et voyageurs» qui caractérise le chrétien, tandis que l'épître à Diognète (fin du II^e siècle après J.-C.) le souligne à sa manière en affirmant que «toute terre étrangère leur (aux chrétiens) est une patrie, et toute patrie leur est une terre étrangère»; «ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés».

La prise en compte sérieuse par la réflexion théologique de la dimension du migrant peut s'appuyer sur deux grands piliers: celui de la tradition scripturaire, en partie narrative, de la Bible, et celui de l'appel aux signes des temps. Concernant le premier, les textes bibliques contiennent non seulement maintes allusions aux expériences d'exil et de migration d'Israël, mais celles-ci constituent aussi le creuset de l'identité du peuple et la source d'une éthique envers l'autre. Nombre de textes peuvent être ainsi cités qui défendent d'opprimer l'immigré, comme Ex 23,9; Dt 10,19 ou Dt 26,5 («mon père était un Araméen errant...»), en fonction du passé vécu, ou Lv 19,33-34. L'anamnèse opérée sert de justification à un comportement à avoir envers l'autre. Certes, il est très difficile de déduire ou d'élaborer des impératifs éthiques concrets directement à partir de ces textes issus d'autres contextes, mais ces passages n'en rappellent pas moins avec force le devoir spécial de protection à exercer envers l'étranger et l'exigence de respect fondamental dû à toute personne en tant que telle avant d'autres marqueurs d'identité qui la caractérisent⁵¹.

D'autre part, la réflexion théologique peut s'appuyer sur les signes des temps qu'il faut interpréter (*Gaudium et spes*, 4); ceux-ci constituent un deuxième pilier pour l'élaboration d'une théologie des migrations. Loin d'être des signes ésotériques, ces signes des temps sont des événements de la vie de l'humanité dans lesquels l'annonce de la bonne nouvelle doit pouvoir se déceler, de même qu'ils provoquent la foi à se penser et à agir là où la dignité de l'être humain est en jeu. Les signes des temps rappellent que les chrétiens sont des interprètes, des déchiffreurs des signes d'espérance et de surabondance dans les méandres de l'existence, ils sont les adversaires de la fatalité et sont appelés à être des prophètes de sens.

⁵¹ Voir W. LESCH, *Kein Recht auf ein besseres Leben?*, p. 174 et suivantes.

De manière convergente, l'histoire même d'Israël et les migrations comme signes des temps exposent une référence de type religieux invitant à penser «un rapport autre au territoire et à l'étranger, rapport qui ne soit pas de possession de l'un et d'exclusion de l'autre, mais de reconnaissance et de respect»⁵².

D'un point de vue chrétien, une attitude éthique d'accueil et d'ouverture à l'égard des migrants se fonde sur un monde conçu comme notre commune patrie, comme étant cohabitants d'un même monde (voir He 11,13). C'est ici que les thématiques de l'identité, de la frontière, et de l'hospitalité peuvent se nouer théologiquement. Comme le rappelle He, nous sommes migrants, membres d'un peuple qui a vécu des migrations et dont la migration est caractéristique de sa foi. Théologiquement, l'éthique qui peut en être développée convoque à repenser la réalité même de l'éthique. Cette dernière ne signifie pas seulement les mœurs ou les coutumes, etc., mais bien une manière d'habiter le monde, une manière qui loin de s'évaporer dans une universalité abstraite, signale «un double mouvement d'ouverture sur l'universalité et sur l'altérité» en même temps qu'un «mouvement d'enracinement et de fidélité, de loyauté envers soi-même et les siens»⁵³.

Une théologie de la migration sous l'égide d'une théologie de l'hospitalité et d'une manière d'habiter ce monde est alors à penser, et surtout à vivre et témoigner.

L'Église peut jouer au sein de la société à propos de ces frères humains qu'on appelle *étrangers*: non pas prendre la place du pouvoir politique qui régit l'accès au territoire, mais rappeler à temps et à contretemps les liens qui relient d'emblée les humains dans la commune fraternité suscitée par la Paternité de Dieu lui-même. Car c'est finalement là, pense le croyant, que se joue l'égalité. Pour le chrétien, chercher le Royaume et sa justice, c'est vouloir faire passer dans le domaine politique un peu de ce Regard porté sur la famille humaine⁵⁴.

La fonction d'une communauté chrétienne se comprend

dans le maintien d'un sens, d'une part, et dans le maintien d'une conviction, d'un sens comme projet rationnel, d'une conviction comme ligne d'engagement d'autre part. Ce qui justifiera la survie du christianisme, c'est sa capacité de rendre service aux hommes ici, d'apporter quelque

⁵² D. MÜLLER, «Patrie des voyageurs», p. 90.

⁵³ D. MÜLLER, «Patrie des voyageurs», p. 91.

⁵⁴ X. DIJON, *Les réfugiés*, p. 98-99.

chose qui leur soit compréhensible, qui puisse être entendu par tous – et qui ne sera plus l'entretien d'une boutique, coûte que coûte, mais un service de tous⁵⁵.

B – 1348 Louvain la Neuve
Grand-Place 45, L3.01.01
eric.gaziaux@uclouvain.be

ÉRIC GAZIAUX
Professeur à la Faculté de théologie
Institut RSCS
Université Catholique de Louvain

Résumé – La présente contribution propose une réflexion synthétique sur la problématique des migrations, d'un point de vue de l'éthique fondamentale et de la théologie. Quatre grandes étapes structurent la démarche. La première pose la question de l'identité et du rapport à l'autre, la seconde aborde la problématique de la frontière, la troisième se réfère à la thématique de l'hospitalité, et la quatrième propose un regard théologique en s'interrogeant sur les ressorts spécifiques à un discours théologique à ce sujet issu de la tradition chrétienne. Ces quatre temps sont traversés par une tension interne propre à chacun d'entre eux: entre le soi et l'autre, entre l'interne et l'externe, entre l'accueil et l'affirmation, entre l'équivalence et la surabondance, débouchant chacun sur une perspective éthique propre à développer.

Mots-clés – Migration, frontière, identité, éthique, théologie

Summary – The present paper proposes a synthetic reflection on the problem of migration, from a fundamental ethics and theological standpoint. Four stages are to be considered here. The first step tackles questions of identity and relationship to the other, the second is relative to border issues, the third addresses the topic of hospitality and the last one consists of a theological overview about how theology can contribute to the matter in regard to the Christian faith. Inherent tensions appear at every stage, with each its specificity: between self and other, between inner and outer, between acceptance and assertiveness, between equivalence and superabundance, each leading to a specific ethical perspective to be developed.

Keywords – Migration, border, identity, ethics, theology

⁵⁵ P. RICŒUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, p. 56.