

L'HOSPITALITÉ AUX RISQUES DES RENCONTRES
REGARDS THÉOLOGIQUES CROISÉS

Martin Bellerose
Nadia Elena Vacaru
Jean Patrick Nkolo Fanga
(sous la direction)

L'hospitalité aux risques des rencontres

Regards théologiques croisés

Éditions CLÉ
Yaoundé
2023

Cette publication a bénéficié du soutien du
Fonds de recherche du Québec – Société et culture (Canada)

Tous droits de reproduction, de traduction
et d'adaptation réservés pour tous les pays.
*No part of this book may be reproduced in any form
by print, photo-print, microfilm or any other means
without written permission from the publisher.*

© By Éditions CLÉ & Tharcisse Gatwa, Yaoundé, 2022
B.P. : 1501 ; Tél. : (+237) 222 22 35 54
Fax : (+237) 222 23 27 09
Email : editionscle@yahoo.fr
www.editionscle.info

ISBN: 978 9956-0-

Table des matières

Jésus en terre phénicienne Mc 7,24-30 : une hospitalité au triple visage.....7	
<i>Michel Gourgues, o.p.</i>	
Parler la langue de l'autre pour pratiquer l'hospitalité.....27	
<i>Martin Bellerose</i>	
La migration des Africains : une relecture biblique de la situation actuelle sur le rôle de l'Église.....43	
<i>Hervé Djilo Kuate</i>	
Les mondes sociaux des migrants : vivre en famille sur les chemins de l'exil..57	
<i>Nadia-Elena Vacaru</i>	
Les « migrants nus » : l'hospitalité entre relations courte et longue.....71	
<i>Jean-Claude Girondin</i>	
Les aléas de la migration : mieux vivre l'altérité avec les exigences bibliques et la philosophie de l'Ubuntu.....101	
<i>Virginie Laure Nguemdjo Ngatchuessi</i>	
L'hospitalité au-delà de l'obligation.....115	
<i>Fifamè Fidèle Houssou Gandonou</i>	
Les écueils de l'accueil dans une pastorale en contexte de crise : une expérience africaine !.....127	
<i>Jacques Hippolyte Tayo Nji</i>	
L'hospitalité au risque des rencontres : Écouter, Comprendre et Prendre soin de l'autre.....141	
<i>Anne Béatrice Faye</i>	
La ritualisation de l'hospitalité comme vectrice de la cohésion au sein des communautés ecclésiales ouvertes aux migrants.....161	
<i>Jean Patrick Nkolo Fanga</i>	
De l'hospitalité évangélique à l'hospitalité missionnaire : accueillir, former et envoyer clés de l'évangélisation dans le contexte contemporain.....179	
<i>Jacques Duclair Sap</i>	
L'Église catholique romaine et la pastorale migratoire : l'hospitalité de l'étranger comme exigence évangélique.....197	
<i>Dieudonné Mushipu Mbombo</i>	

Jésus en terre phénicienne *Mc 7,24-30* : une hospitalité au triple visage

Michel Gourgues, o. p.¹

Collège universitaire dominicain, Ottawa

En tout et pour tout, les trois évangiles synoptiques mis ensemble ne contiennent que cinq récits d'interventions de Jésus en faveur de personnes étrangères à la foi d'Israël.

De ces cinq récits, trois sont attestés chez Marc. Le premier (Mc 5,1-20) qu'il a en commun avec Mathieu (8,28-34) et Luc (8,26-39) rapporte la guérison d'un possédé dans la région païenne de la Décapole. Le second (Mc 7,24-30), dont le parallèle se retrouve chez Mathieu (15,21-28) avec quelques variantes, fait part de la rencontre inattendue d'une femme syro-phénicienne dont Jésus guérit la petite fille. Le troisième enfin, propre à Marc (7,31-37), décrit, aussitôt après, la guérison d'un sourd-muet, lui aussi de la Décapole. Les récits des deux autres interventions font défaut dans le deuxième évangile. Commun à Mathieu (8,5-13) et Luc (7,1-10), le premier, qui présente des affinités avec le récit de la femme syrophénicienne², raconte la guérison du fils – ou du serviteur – d'un centurion romain. Le second, propre à Luc (17,11-19), décrit la démarche d'un samaritain – qualifié par Jésus lui-même d'« étranger³ » – purifié de sa lèpre, par opposition à celle de neuf lépreux juifs. Nous aurons à nous demander si, à ces cinq récits, il ne faut pas en ajouter un sixième, celui de la seconde multiplication des pains telle que racontée en Mc 8,1-10.

1. Michel Gourgues, dominicain, est professeur titulaire à la Faculté de théologie du Collège universitaire dominicain (Carleton University) à Ottawa, professeur invité à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem et à l'Institut de pastorale des Dominicains à Montréal.

2. On trouvera les textes en regard dans M.-Émile Boismard et Arnauld Lamouille, *Synopsis graeca quattuor evangeliorum*, Leuven-Paris, Peeters, 1986, p. 172-175.

3. *Allogènes* (Lc 17,18), littéralement « d'une autre origine, d'une autre race, d'une autre nation »; ce terme n'apparaît qu'ici dans tout le Nouveau Testament.

En tout état de cause, on retrouverait sans doute dans la plupart de ces récits l'évocation, sous une forme ou l'autre, en positif ou en négatif, et sans que le terme ne soit employé explicitement, de l'expérience de l'hospitalité que se propose d'approfondir notre réflexion commune. C'est ce que nous allons tenter de vérifier à partir de l'un d'entre eux, le récit de l'incursion de Jésus sur la côte phénicienne, en nous concentrant sur la version particulière de Marc.

Nous commencerons par situer le récit de Mc 7,24-30⁴ dans son contexte d'insertion, en cherchant à repérer les liens qu'il entretient avec son

4. On trouvera la bibliographie essentielle jusqu'à 2003 dans le commentaire de Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004, p. 281-282. Parmi les études non signalées ou parues depuis : Dolores Alexandre, « Jésus et la Syro-Phénicienne. Une histoire venant de la frontière (Mc 7,24-30) », *Concilium*, 280 (1999), p. 95-102; Soon Ja Park, « La guérison de la fille d'une Syrophénicienne. Marc 7,24-30 », *Sémiotique et Bible*, 93 (1999), p. 23-45; Sabine Van DEN EYNDE, S., « When a Teacher Becomes a Student. The Challenge of the Syrophoenician Woman (Mark 7,24-31) », *Theology*, 103 (2000), p. 274-279; Juri B. Tsirkin, « Canaan. Phoenicia. Sidon », *Aula Orientalis*, 19 (2001), p. 271-279; Stuart L. Love, « Jesus, Healer of the Canaanite Woman's Daughter in Matthew's Gospel: A Social-Scientific Inquiry », *Biblical Theology Bulletin*, 32 (2002), p. 11-20; Jane E. Hicks, « Moral Agency at the Borders: Rereading the Story of the Syrophoenician Woman », *Word & World*, 23 (2003), p. 76-84; John J. Kilgallen, « The Syro-Phoenician Woman: 'Only to the House of Israel' », *Chicago Studies*, 42 (2003), p. 212-220; Jean Delorme, « Passage de frontière : Jésus et une syrophénicienne (7,24-30) », *Sémiotique et Bible*, 119 (2005), p. 10-31; Matthew L. Skinner, « 'She Departed to her House': Another Dimension of the Syrophoenician Mother's Faith in Mark 7:24-30 », *Word & World*, 26 (2006), p. 14-21; Deb Beatty Mel, « Jesus and the Canaanite Woman: An Exception for Exceptional Faith », *Priscilla Papers*, 23 (2009), p. 8-12; Mark D. Nanos, « Paul's Reversal of Jews Calling Gentiles 'Dogs' (Philippians 3 :2): 1600 Years of an Ideological Tale Wagging an Exegetical Dog? », *Biblical Interpretation*, 17 (2009), p. 448-482; Lawrence D. Hart, « The Canaanite Woman: Meeting Jesus as Sage and Lord: Matthew 15, 21-28 & Mark 7 :24-30 », *Expository Times*, 122 (2010), p. 20-25; Pierre Auffret, « La syro-phénicienne (Mc 7,24-30). Étude structurelle », *Theoforum*, 42 (2011), p. 189-196 ; Jean-Noël Aletti, « Analyse narrative de Mc 7,24-30. Difficultés et propositions », *Biblica*, 93 (2012), p. 357-376 ; Jean-François Baudoz, « La mission de l'Église selon Mathieu. Une lecture de la Cananéenne (Mt 15,21-28) », *Spiritus*, no 209 (2012), p. 417-425; Julian C.H. Smith, « The Construction of Identity in Mark 7:24-30. The Syrophoenician Woman and the Problem of Ethnicity », *Biblical Interpretation*, 20 (2012), p. 458-481; Daniel N. Gullota, « Among Dogs and Disciples: An Examination of the Story of the Canaanite Woman (Matthew 15 :21-28) and the Question of the Gentile Mission within the Matthean Community », *Neotestamentica*, 48 (2014), p. 325-340; Alain Gignac, « 'À cause de cette parole' : Jésus et la Syro-phénicienne, encore une fois (Mc 7,24-31). Effet de sujet et perspective lucanienne », *Theoforum*, 46 (2015), p. 119-148; Michael Flowers, « Jesus' Journey in Mark 7, 31: Interpretation and Historical Implications for Markan Authority and Both the Scope and Impact of Jesus' Ministry », *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 14 (2016), p. 158-185; Olivier Robin, « Mc 7,24-31. La femme syro-phénicienne. Les surprises d'un accompagnement », *Sémiotique et Bible*, 169 (2018), p. 49-86; Matthew Malcolm, « Did the Syrophoenician Woman Change Jesus's Mission? », *Bulletin for Biblical Research*, 29 (2019), p. 174-186.

environnement et quelques particularités qu'il présente. Après quoi nous procéderons à l'exploration du récit lui-même en prêtant surtout attention aux éléments susceptibles d'éclairer la thématique qui nous intéresse. Nous tenterons enfin, à partir du vocabulaire et de la vision néotestamentaires de l'hospitalité, d'esquisser une lecture du récit sous cet angle particulier.

1. Contexte d'insertion et particularités du récit

1.1. La fin de la première partie de la mission de Jésus (Mc 7, 24-8, 30)

Pour une part, Mc 7, 24-30 se situe à la fin de la première partie de la mission de Jésus. Commencée avec le sommaire initial de Mc 1, 14-15, celle-ci se termine avec la confession de Pierre en Mc 8, 27-30. Cette première partie de la mission se déroule en Galilée et dans les régions avoisinantes. À partir de Mc 8, 31, avec la première annonce de la passion, débutera la deuxième partie (Mc 8, 31-10,52), toute tendue vers Jérusalem.

Préludes Mc 1, 1-13	① Galilée et régions avoisinantes Mc 1, 14-8,30	② Vers Jérusalem 8,31-10,52	③ À Jérusalem chap. 11-13	④ Passion-mort-résurrection chap. 14-16
-------------------------------	---	---	---	---

C'est précisément avec le début de notre péricope en Mc 7, 24 que commence la description des incursions de Jésus dans les régions voisines de la Galilée. Jusqu'alors, l'évangile n'avait rapporté comme activité en ce sens que l'exorcisme du possédé de Gérasa (5, 1-20). De 7, 24 à 8, 30 au contraire, l'ensemble des localités mentionnées se situent hors de la Galilée : Tyr (7, 24)⁵, Sidon (7, 31a), la Décapole (7,31b) et finalement Césarée de Philippe (8, 27)⁶.

5. En plus de Tyr en 7,24, des manuscrits font encore mention de Sidon ; on y voit généralement une assimilation au texte de Mt 15,21. C'est aussi le cas de l'autre variante signalée en Mc 5,28 où, au lieu de « Seigneur » (*kyrie*) tout court, certains manuscrits ont « oui, Seigneur » (*nai kyrie*), comme en Mt 15,27. Cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*³, London-New York NY, United Bible Societies, 1975, p. 95.

6. Cette liste laisse de côté la mention en Mc 8,10 de Dalmanoutha, localité inconnue par ailleurs et au sujet de laquelle les commentateurs y vont de notations comme la suivante en relation avec la scène de Mc 8,10-13 : « La scène débute par un déplacement en barque de Jésus et de ses disciples (v. 10). Ils quittent la côte est, la Décapole où ils semblent se trouver depuis 7,31. Si leur destination reste difficile à préciser (...), la région de Dalmanoutha est sans doute sur la rive occidentale, en territoire juif propice à une rencontre avec les pharisiens. » (Camille Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 301).

1.2. La « section des pains » (Mc 6,30-8,21)

Pour retracer les liens de notre récit avec le contexte particulier où Marc l'a situé, il faut encore faire remonter celui-ci jusqu'au récit de la première multiplication des pains en 6,30-44. La section qui va de 6,30 jusqu'à 8,21 rapporte une série d'activités de Jésus, notamment des guérisons, qui se suivent sans trop de lien apparent entre elles, si ce n'est qu'on y trouve régulièrement une mention du pain, au singulier ou à pluriel, d'où sa désignation courante de « section des pains ». Celle-ci paraît ainsi trouver une cohérence en rapport avec les deux récits de multiplication des pains qui l'environnent et elle est traversée par une intrigante dynamique de l'incompréhension des disciples en lien avec les deux événements.

Le relevé suivant fait ressortir cette importance du thème du pain tout au long de cette section :

- **6,30-44 Première multiplication des pains**
 - 6,37 : « Faudra-t-il que nous allions acheter des **pains** ? (absent en Mt)
 - 6,38 : « Combien de **pains** avez-vous ? (absent en Mt)
 - 6,41a : « il prit les cinq **pains** (//Mt 14,19a)
 - 6,41b : « il dit la bénédiction et rompit les **pains** (absent en Mt : simplement « les ayant rompus »)
- **6,44 : « ceux qui avaient mangé les pains (absent en Mt : simplement « mangé »)**
- **6,45-52 Marche sur les eaux**
- **6,52 : « ils n'avaient pas compris au sujet des pains (absent en Mt)**
- **7,1-13 Controverse sur les traditions pharisaïques**
 - 7,2 : « voyant les disciples manger les **pains** avec des mains impures » (absent en Mt)
 - 7,5 : « pourquoi tes disciples mangent-ils le **pain**... ? (// Mt 15,9)
(7,14-23 : *Le pur et l'impur*)⁷
- **7,24-30 Guérison de la fille de la syrophénicienne**
 - 7,27 : il n'est pas bon de prendre le **pain** des enfants... » (// Mt 15,26)
(7,31-37 : *guérison d'un sourd-bègue*)

7. Sont indiquées entre parenthèses et en italiques les péripécies où les mentions du pain sont absentes.

• **8,1-10 : Deuxième multiplication des pains**

8,4 : « Où prendre de quoi rassasier de **pains** ces gens ? » (// Mt 15,33)

8,5 : « Combien avez-vous de **pains** ? » (// Mt 15,34)

8,6 : « prenant les sept **pains** » (// Mt 15,36)

(8,11-13 *Demande d'un signe du ciel*)

• **8,14-21 : Le levain des pharisiens et des sadducéens**

8,14a : « ils avaient oublié de prendre des **pains** » (// Mt 16,5)

8,14b : « et ils n'avaient qu'un **pain** avec eux » (absent en Mt)

8,16 : « ils réfléchissaient qu'ils n'ont pas de **pain** » (// Mt 16,7)

8,17 : « Pourquoi réfléchir que vous n'avez pas de **pain** » (// Mt 16,8)

8,19 : « quand j'ai rompu les cinq **pains** » (// Mt 16,9)

C'est donc à pas moins de dix-sept reprises que revient la mention du pain et il est difficile de penser qu'un tel regroupement ne soit pas intentionnel. On peut voir en même temps que cette présentation est caractéristique de Marc. Des dix-sept occurrences, en effet, il ne s'en trouve que dix chez Mathieu qui rapporte pourtant en parallèle les mêmes épisodes et dans le même ordre.

Ce qui est frappant, en ce qui concerne notre récit (Mc 7,24-30), c'est que, en rapport avec la thématique du pain, il est situé en plein centre de la section, précédé qu'il est de huit mentions du mot *artos* (pain) et suivi de huit autres. Jésus, en Mc 6,30-44 a effectué une première multiplication des pains pour une foule juive venue entendre son enseignement. En Mc 8,1-10, il opère, en Décapole apparemment (7,31), une seconde multiplication des pains pour ce qui semble bien être une foule païenne, venue elle aussi pour « rester auprès » de lui (8,2 : *prosmenousin moi*). Entre les deux multiplications, Marc a situé la rencontre avec une païenne à qui Jésus déclare qu'il n'est pas bien de prendre le pain des enfants, c'est-à-dire des Juifs comme nous le verrons, pour le jeter aux petits chiens, c'est-à-dire aux païens⁸. Cet

8. En plus de la mention du pain ou des pains, d'autres affinités en rapport avec les thèmes et le vocabulaire traversent les trois récits :

	•6,30-44	•7,24-30	•8,1-10
•Pain(s), <i>artos</i>	•6,37.38.41a.41b.44	•7,27	•8,4.5.6
•Prendre (<i>lambanô</i>) le(s) pain(s)	•6,41	•7,27b	•8,6
•Rassasier (<i>chortazô</i>)	•6,42	•7,27a	•8,4.8
•Manger (<i>esthiô</i>)	•6,31.36.37a.37b.42.44	•7,28	•8,1.2.8
	•1 ^{re} multiplication	•Syrophénicienne	•2 ^e multiplication

environnement, on le pressent d'emblée, doit signifier quelque chose pour la compréhension du récit et de sa portée chez Marc.

1.3. La suite immédiate (7,31-37)

Entre le récit de la Syro-phénicienne (7,24-30) et celui de la seconde multiplication des pains (8,1-9), Marc a intercalé en 7,31-37 un autre récit de guérison qu'il est seul à transmettre. Celui-ci, avec les changements de lieu, d'activité et de personnes qu'il introduit, ne possède guère de liens avec celui qui précède, sinon que dans les deux cas, les choses se passent en territoire païen. Néanmoins, la comparaison entre les deux permet de mieux saisir le genre littéraire particulier du récit de la Syro-phénicienne et d'en dégager l'accent dominant.

Selon la classification courante, Mc 7,24-30 est rangé parmi les « récits de miracle ». La plupart des péripécies évangéliques ainsi identifiées font intervenir un schéma typique comportant les cinq composantes narratives indiquées dans la section centrale du tableau suivant.

•Mc 7,31-37 ⁹ •Le sourd-bègue de la Décapole	•Composantes •narratives	•Mc 7,24-30 •La syro-phénicienne
<p>•³¹ Et de nouveau, sortant du territoire de Tyr, il vint, par Sidon, vers la mer de Galilée, au milieu du territoire de la Décapole.</p> <p>•^{32a} Et ils lui portent un sourd et parlant difficilement</p>	<p>1. <i>Situation</i></p>	<p>•²⁴ Or, s'étant levé de là, il s'en alla dans le territoire de Tyr. Et étant entré dans une maison, il voulait que personne ne le sût, mais il ne put être ignoré.</p> <p>•^{25a} Mais aussitôt une femme ayant entendu (parler) de lui, dont la petite fille avait un esprit impur</p>

9. La traduction littérale des deux textes est celle de Pierre Benoit et M.- Émile Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*⁹, Paris, Cerf, 1990, p. 141-142.

<p>.^{32b} et le supplie qu'il lui impose la main.</p>	<p><i>II. Demande</i> •<i>d'intervention</i></p>	<p>.^{25b} étant venue, tomba à ses pieds. .^{26a} Or la femme était grecque, syrophénicienne de naissance, et elle le pria de chasser le démon hors de sa fille. .²⁷ Et il lui disait : « Laisse d'abord se rassasier les enfants car il n'est pas bon de prendre le pain des enfants et de (le) jeter aux petits chiens. » .²⁸ Elle répondit et lui dit : « Seigneur, mais même les petits chiens sous la table mangent des miettes des enfants. »</p>
<p>.³³ Et l'ayant pris à l'écart de la foule, à l'écart, il mit ses doigts dans ses oreilles, et, ayant craché, il toucha sa langue, ³⁴ et ayant levé les yeux vers le ciel, il gémit et lui dit : « Ephphata, c'est-à-dire Ouvre-toi. »</p>	<p><i>III. Intervention</i> •<i>de Jésus</i></p>	<p>.²⁹ Et il lui dit : « À cause de cette parole, va : le démon est sorti de ta fille. »</p>
<p>³⁵ Et furent ouvertes ses oreilles, et aussitôt fut dénoué le lien de sa langue, et il parlait correctement.</p>	<p><i>IV. Effet produit</i></p>	<p>.³⁰ Et, s'en étant allée dans sa maison, elle trouva l'enfant étendue sur le lit et le démon sorti.</p>
<p>.³⁶ Et il leur recommanda de ne parler à personne, mais autant il (le) leur recommandait, plus abondamment ils proclamaient. ³⁷ Et ils étaient frappés de plus belle, disant : « Il a bien fait toutes (choses) : il fait entendre les sourds et parler les muets. »</p>	<p><i>V. Réactions</i></p>	

Les cinq composantes, comme la section de gauche du tableau permet de le vérifier, se retrouvent toutes de façon caractéristique dans le récit de Mc 7,31-37. Celui de 7,24-30 au contraire, comme il ressort de la section de droite, s'écarte notablement de ce schéma.

Tout d'abord, la composante V y fait défaut, le récit ne rapportant en finale aucune réaction, ni prescrite par Jésus comme en 7,36, ni suscitée chez les témoins comme en 7,37.

Le tableau fait surtout ressortir que la plus grande partie du récit, soit cinq versets sur sept (7,24-28), porte sur les préliminaires du miracle. Ceux-ci comprennent d'abord l'indication des circonstances (v. 24) puis du cas (v. 25a) (composante I. Situation). Vient ensuite la demande d'intervention (composante II), la section la plus élaborée du récit, dont le développement contraste avec la brièveté de la section correspondante – un demi-verset – en 7,32b. La femme, après avoir formulé une première fois sa demande (7,25b-26), se heurte à un refus de la part de Jésus, lié, semble-t-il, à son statut d'étrangère et de païenne (7,26a), et doit revenir à la charge (7,28) à travers une « parole » qui fait basculer l'action.

Suit alors en effet l'intervention, d'abord refusée, de Jésus (composante III), pure intervention verbale et opérant à distance (composante IV), sans contact avec la bénéficiaire. Le contraste est saisissant par rapport à l'intervention auprès du sourd-bègue (7,33-34), intervention par contact direct où il est question, en relation soit avec Jésus soit avec le bénéficiaire, de l'ouïe, du toucher, de la langue et de la vue.

Ainsi donc, en Mc 7,24-30, l'attention ne porte pas sur la guérison elle-même, mais sur la foi tenace qui l'avait obtenue et sur le fait que cette foi tenace d'une étrangère avait fini par triompher des réticences de Jésus.

2. Exploration du récit

Après cette mise en contexte et cet aperçu général du récit, nous pouvons maintenant explorer celui-ci de plus près et en considérer les composantes narratives plus élaborées en nous arrêtant surtout à ce que nous en avons identifié comme la section principale.

2.1. *Mise en situation : les circonstances et le cas (Mc 7,24-25a)*

On a ici chez Marc la seule mention d'un passage de Jésus dans la région de Tyr. Celle-ci avait été mentionnée une fois auparavant, mais pour rendre compte d'un déplacement en sens inverse, des gens de cette région se rendant en Galilée, attirés par la renommée de Jésus : « Jésus avec ses disciples se retira vers la mer et une foule nombreuse de la Galilée le suivit. Et de la Judée, de Jérusalem, de l'Idumée et de l'au-delà du Jourdain, des environs de Tyr et de Sidon, une grande multitude, ayant entendu parler de tout ce qu'il faisait, vint vers lui. » (Mc 3,7-8)

Avec cette notation en mémoire, on pourrait penser que Jésus, déjà connu par des gens de la région, se rend chez eux pour y exercer sa mission. C'est en effet cette dynamique qui traverse les premiers chapitres de l'évangile. Ainsi, Jésus se fait d'abord connaître à Capharnaüm (1,21-33). De là, sa renommée se répand « aussitôt partout, dans toute la Galilée » (1,28). Il se rend alors « dans toute la Galilée » (1,39) et l'action qu'il y accomplit (1,39-45) attire à lui des gens de partout (1,45). Puis, tout en demeurant à Capharnaüm (2,1-3,6) et en territoire galiléen (3,7-4,34), Jésus fait accourir vers lui des foules provenant d'au-delà de ces régions. Mais tel n'est pas le cas au chapitre 7, où Marc rend compte dès le début d'un désir de Jésus de demeurer incognito : « Entré dans une maison, il voulait que personne ne le sût. » (7,24b) Et la suite (7,27), en faisant part du refus d'intervenir en faveur d'une femme anonyme du lieu, viendra confirmer que l'incursion en territoire syrophénicien, dont le motif n'est pas signalé par ailleurs, ne répondait pas à un dessein missionnaire.

Alors que Mathieu identifie dès son entrée en scène comme « une femme, cananéenne, sortie de ce territoire » (15,27a) celle qui s'apprête à passer au premier plan, Marc, lui, se contente d'abord de la désigner vaguement comme « une femme » (7,25a). Ce n'est qu'au verset suivant, lorsqu'elle fera sa demande, qu'il déclinera son identité : « la femme était grecque, syrophénicienne de naissance » (7,26). Alors que « cananéens » est un terme générique désignant les habitants de Canaan, la région du littoral palestino-phénicien, « grecque » doit caractériser la femme d'un point de vue à la fois culturel et religieux, désignant pour une part une étrangère habitant une région de langue et de culture grecque, en même temps qu'une païenne, comme la suite le fera ressortir clairement.

Comme il est habituel dans les récits de miracles, le cas est identifié au point de départ. Marc commence par noter (7,25b) très sobrement que la fillette « avait un esprit impur », mais par trois fois dans la suite il parlera d'un démon qu'il est demandé à Jésus de « jeter dehors » (7,26, verbe *ekballô*) et qu'il fera effectivement « sortir » (7,29-30). S'agit-il d'un véritable cas de possession ou, selon une certaine représentation populaire courante à l'époque¹⁰,

10. Qui paraît reflétée notamment dans la source Q, par exemple en Mt 12,22 (// Lc 11,14) : « Alors on lui amena un possédé de démon (*daimonizomenos*), aveugle et sourd-muet. Et il le guérit (verbe *therapeuô*), en sorte que le sourd-muet se mit à parler et à voir. » Encore en Mt 9,32-33 : « on lui amena un homme sourd-muet possédé d'un démon (*daimonizomenos*). Le démon ayant été chassé, le sourd-muet parla et les foules admirèrent. » Comme l'exprime Meier, des esprits modernes verraient sans doute « most or all of the instances of 'possession' as various types

de l'un ces maux, maladies ou handicaps, derrière lesquels on croyait discerner l'influence d'esprits malfaisants ? Il est évident, de toute manière, que ce qui intéresse le récit, c'est moins le malaise de la fillette que la démarche de sa mère.

2.2. L'intervention demandée, refusée, puis accordée (Mc 7, 25b-28)

Chez Marc, la demande d'intervention de Jésus est d'abord décrite de façon très succincte et en style indirect, de part et d'autre d'une sorte d'incise portant sur l'identité de la femme : « ...étant venue elle tomba à ses pieds – la femme était grecque, syrophénicienne de naissance – et elle le priait de chasser le démon hors de sa fille » (7,25b-26). Chez Mathieu, au contraire, la demande est très élaborée et formulée par la femme en style direct à deux reprises : ... (elle) cria, disant : « Prends pitié de moi, Seigneur, (*Kyrie eleèson*) fils de David. » (15,22b) Or, elle, étant venue, se prosternait devant lui en disant : « Seigneur, viens à mon aide (*Kyrie, boèthei moi*). » (15,25)

Entre ces deux demandes de la femme, s'en insère encore une troisième de la part des disciples : « Fais-lui grâce, car elle crie derrière nous. » (15,23). On est loin de la sobriété de la demande qui, chez Marc, tient dans à peine plus d'un verset (7,25).

De même que, chez Mathieu, la demande s'exprime avec plus d'insistance, il en va de même du refus d'intervenir opposé par Jésus, dont il commence par exprimer le motif aux disciples. S'il refuse d'accéder à la demande de l'étrangère, c'est au nom même de sa mission telle qu'il la conçoit et qu'il l'exerce, une mission limitée aux Juifs : « Je n'ai pas été envoyé, sinon aux brebis perdues de la maison d'Israël¹¹. » (Mt 15,24) Cette déclaration en langage clair permet de décrypter celle qu'il adresse ensuite en langage symbolique à la femme : « Il n'est pas bien de prendre le pain des enfants et de le jeter aux petits chiens » (15,26). Chez Marc, la même déclaration (7,27b) n'a pas été précédée de l'autre sur la destination juive de la mission de Jésus. Son sens s'éclaire plutôt à la lumière de l'incise du verset précédent (7,26) sur l'identité « grecque » de la femme. Si bien que c'est l'image des « petits chiens » plutôt

of mental or psychosomatic illnesses » (*A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. II, New York NY, Doubleday, 1994, p. 661).

11. La même expression, que l'on ne rencontre que chez Mathieu, figure encore dans la toute première consigne faite aux Douze lors de leur envoi en mission : « Ne prenez pas le chemin des païens et n'entrez pas dans une ville de Samaritains ; allez plutôt vers *les brebis perdues de la maison d'Israël* » (Mt 10,5-6).

que celle des « petits enfants¹² » qui se trouve clarifiée dans ce contexte, où l'on comprend qu'elle désigne les païens dont fait partie la syrophénicienne.

Si la déclaration sur le pain des petits enfants à ne pas jeter aux petits chiens et sa signification coïncident chez Marc et Mathieu, il y a cependant une différence majeure. C'est qu'en Marc la déclaration est précédée de l'exhortation : « Laisse d'abord se rassasier les enfants » (7,27a). Du coup, la perspective est transformée. Chez Mathieu, les deux déclarations qui s'enchaînent contribuent l'une et l'autre à souligner que la mission de Jésus n'a rien à voir avec les païens. Marc, à travers l'autre parole de Jésus où figure l'adverbe *prôton*, « d'abord, en premier », laisse entendre que l'exclusion des païens n'est que temporaire et que leur tour viendra plus tard. À travers la mission de Jésus dirigée vers les Juifs, ce sont, pour le moment, les petits enfants qui se rassasient. Il est vrai que l'exhortation de Marc 7,27a ne dit pas explicitement qu'ensuite les païens auront eux aussi l'occasion de se rassasier. Mais un « d'abord » ou « en premier » sous-entend tout naturellement un « ensuite » ou « en second ».

Or, cela se trouve bel et bien dit et répété ailleurs chez Marc, où l'on peut dénombrer au moins quatre passages évoquant l'évangélisation future des païens. Ces passages s'enchaînent d'un chapitre à l'autre, à partir de Marc 11, tantôt propres à Marc, tantôt attestés aussi chez Mathieu ou Luc ou les deux.

- Mc 11,17 : « Ma maison sera appelée maison de prière *pour toutes les nations*¹³. »
- Mc 12,9 : « Il viendra et fera périr les vigneron et *donnera la vigne à d'autres*¹⁴. »

12. Le terme utilisé est *teknon*, dérivé du verbe *tiktô*, « engendrer, enfanter, mettre bas » un petit enfant, tandis que l'autre est, non pas *kyôn* (au génitif *kynos*), « chien », mais *kynarion*, « petit chien ». Cette image en elle-même permet-elle de comprendre que Jésus désigne ainsi les païens, comme on a l'habitude de l'affirmer à partir de Mt 7,6 et surtout de Ph 3,2 en disant que, dans ce passage, Paul renverse, en l'appliquant aux Juifs, le sens de l'image que ceux-ci appliquaient aux païens ? Selon une étude récente, aucune attestation antérieure à Paul ne permet d'affirmer que les Juifs de l'époque désignaient les païens comme des chiens. Cf. Mark D. Nanos, « Paul's Reversal of Jews Calling Gentiles 'Dogs' (Philippians 3 :2): 1600 Years of an Ideological Tale Wagging an Exegetical Dog? », *Biblical Interpretation*, 17 (2009), p. 448-482. Jésus utiliserait plutôt l'image des petits enfants pour évoquer tout naturellement ceux à qui est destinée la nourriture de la table, alors que les miettes tombées accidentellement sous la table sont récupérées par les petits chiens.

13. La précision *pasin tois ethnesin* (« pour toutes les nations ») ne se trouve qu'en Mc, absente dans les parallèles de Mt 21,13 et Lc 19,46.

14. Même formulation exactement en Lc 20,16 (*dôsei ton ampelôna allois*), différente en Mt 21,41

- Mc 13,10 : « Il faut d'abord – même adverbe *prôton* qu'en 7,27a¹⁵ – que l'Évangile soit proclamé à toutes les nations¹⁶. »
- Mc 14, 9 : « En vérité, je vous le dis, partout où sera proclamé l'Évangile, dans le monde entier¹⁷, on redira aussi en mémoire d'elle ce qu'elle a fait. »

Ainsi, notre passage, avec son « d'abord », doit être, au chapitre 7, le premier d'une série de cinq à évoquer le caractère illimité de la mission post-pascale, par contraste avec la mission pré-pascale de Jésus et ses horizons limités. Un jour viendra où les étrangers, les païens, auront leur chance eux aussi.

Mais ce n'est pas tout. En plus de l'adverbe « d'abord », l'exhortation de Jésus à la femme contient aussi l'image du rassasiement : « Laisse d'abord se rassasier les enfants. » Il est frappant de constater que le verbe *chortazô*, « rassasier », n'apparaît qu'ici chez Marc en dehors des deux récits de multiplication des pains (6,42, d'une part ; 8,4.8, d'autre part). Et nous avons vérifié plus haut, en retraçant le contexte élargi de notre passage, que les versets 27-28 présentent encore d'autres affinités de vocabulaire avec les deux récits de multiplication¹⁸. À travers la symbolique du pain et du rassasiement, notre récit, situé, comme nous l'avons vu, au cœur de la « section des pains » (Mc 6,30-7,21), acquiert encore une signification supplémentaire dans l'ordre de l'anticipation.

Celle-ci, renvoie, de façon immédiate, à la seconde multiplication des pains que Jésus va bientôt accomplir au profit d'une foule païenne : après qu'une foule juive ait été rassasiée (Mc 6, 30-44), une foule païenne de la Décapole va l'être à son tour (Mc 8,1-10¹⁹). Entre les deux multiplications,

(*ton ampelôna ekdôsetai allois geôrgois*).

15. La présence de ces deux *prôton* invite à se représenter une séquence en trois temps : 1) d'abord la mission pré-pascale de Jésus, 2) ensuite la mission post-pascale universelle (Mc 7,27a) ; 3) ensuite la venue du Fils de l'homme (Mc 13,9-10).
16. Déclaration absente dans les parallèles de Mt 24,9-14 et Lc 21,12-19.
17. Même déclaration en Mt 26, 13.
18. Notamment le terme « pain(s) », l'expression « prendre le(s) pain(s) et le verbe « manger » : ci-dessus, note 9.
19. Cette signification ne ressort pas de la même façon chez Mathieu. Pour une part, nous l'avons vu, la « section des pains » ne possède pas chez lui le même relief ; en outre, il n'est pas clair que la seconde multiplication des pains soit située en territoire païen. En Mt 15,29, dans le passage parallèle de Mc 7,31b, il n'est pas fait mention de la Décapole, mais simplement du « bord de la mer de Galilée » où le sommaire qui suit décrivant l'activité accomplie là par Jésus se termine par « Et ils glorifièrent le Dieu d'Israël » (15,31b). On semble donc être en territoire juif. Or, aussitôt après débute le récit de la 2^e multiplication dont l'introduction en 15,32 laisserait entendre

grâce à l'interférence des registres symbolique et réel, on saisit que la femme syrophénicienne, exclue du rassasiement des Juifs, est celle qui va participer en premier à celui des païens. Dans une perspective plus large, c'est en rapport avec la mission ecclésiale d'après Pâques qu'opère le jeu d'anticipation : dans l'intervention, singulière et exceptionnelle, de Jésus en faveur d'une femme païenne, les communautés d'après Pâques pourront voir une anticipation et comme un point d'appui à leur propre mission universelle.

La suite est la même dans les deux récits. Même intervention de la femme qui va faire basculer les choses. Chez Marc (7, 28) comme chez Mathieu (15,27), la femme s'adresse à Jésus en l'appelant « Seigneur », ce qui est unique dans cet évangile où, à plus de vingt reprises en seize chapitres, les gens, qu'ils fassent partie d'une foule ou d'un groupe d'adversaires l'appellent régulièrement « Maître » (*didaskale*), tout comme les disciples. Et c'est alors que, de façon colorée, teintée d'ingénuité, en exploitant en sa faveur le symbolisme que Jésus lui-même vient d'invoquer, la femme y va de la « parole » qui fait l'émerveillement de ce dernier et suffit à modifier son attitude : « À cause de cette parole, va. Le démon est sorti de ta fille. » Il ne reste plus qu'à constater l'effet : « S'en étant allée dans sa maison, elle trouva l'enfant étendue sur le lit et le démon sorti. » (7, 30) La parole de Jésus a opéré à distance, sans même qu'il ait à se rendre auprès de la fille de cette étrangère, comme il l'avait fait déjà pour la fille de Jaïre, un dignitaire juif (Mc 5,40-43).

3. Quelques repères pour une lecture du récit sous l'angle de l'hospitalité

En quoi ce texte peut-il inspirer une réflexion sur le thème de l'hospitalité ? Est-il possible de faire une lecture de Mc 7, 24-30 sous cet angle particulier, même s'il n'en présente pas explicitement le vocabulaire ? Partons du langage de l'hospitalité tel qu'on le trouve attesté dans le Nouveau Testament.

Il y est question à l'occasion d'une forme particulière de l'hospitalité consistant dans l'accueil de l'étranger (*xenos*). C'est ainsi que les Actes des apôtres emploient à quelques reprises (7 fois) le verbe *xenizô*, « donner l'hospitalité, héberger, recevoir comme hôtes des étrangers ». À Joppé, par exemple,

qu'elle sera accomplie en faveur de la même foule du bord de la mer de Galilée mentionnée à deux reprises en 15,30 puis en 15,31 : « Or, Jésus ayant appelé ses disciples dit : 'J'ai compassion de la foule car voilà déjà trois jours...' »

« Pierre est hébergé (*xenizetai*) chez un certain Simon, un corroyeur, dont la maison se trouve au bord de la mer » (Ac 10, 7). En dehors des Actes, le verbe n'apparaît en ce sens qu'une seule fois dans les recommandations finales de l'épître aux Hébreux. Le passage manifeste bien qu'il s'agit alors d'un accueil concret à l'égard d'inconnus : « N'oubliez pas l'hospitalité (*philoxenia*, littéralement «amour de l'étranger²⁰»), car grâce à elle certains, sans le savoir, hébergèrent (*xenisantes*) des anges. » (Ac 13,2).

Deux autres verbes sont utilisés ailleurs pour exprimer de façon plus générale le fait de se montrer hospitalier, à l'égard de tous indistinctement. L'un, peu fréquent en ce sens, est le verbe *synagô*, signifiant au sens premier « amener ensemble, rassembler, amasser », d'où l'idée de « recueillir, accueillir comme hôte. » On ne le trouve qu'à trois reprises et toujours dans la même parabole de Mt 25 : « J'étais un étranger et vous m'avez [ou : ne m'avez pas] recueilli (*synègagete me*) » (Mt 25,35,38,43).

Mais le terme habituel et le plus fréquent est de loin le verbe *dechomai*, « recevoir, accueillir ». Il revient pas moins de 56 fois, en plus de ses composés (28 fois)²¹ et de ses dérivés (18 fois)²². Or, parmi les usages de ce verbe, on retrouve les trois suivants en lien avec l'hospitalité.

1) Le plus souvent, il renvoie à celle-ci en tant que pratique concrète exercée de façon ponctuelle et passagère

Dans un certain nombre de passages, cette pratique, conformément au sens courant du terme, consiste à recevoir quelqu'un chez soi. Le plus souvent, ces passages font mention de la maison comme lieu d'accueil – ou de non-accueil. Ainsi en est-il par exemple, dans le discours d'envoi en mission des Douze : « Si quelqu'un ne vous *accueille pas* (*mè dexètai hymas*), sortez de cette maison ou de cette ville et secouez la poussière de vos pieds. » (Mt 10,14)

20. Le terme ne figure qu'une fois ailleurs, en Rm 12,13 : « ...prenant part aux besoins des saints, recherchant l'hospitalité (*tèn philoxenian diòkontes*) ».

21. On les trouvera utilement regroupés avec indication de leur fréquence dans la concordance de s. Jeanne d'Arc (dir.), *Concordance de la Bible. Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1970, p. 449-450. Les formes composées (les plus utilisées étant dans l'ordre *apo-dechomai*, *para-dechomai*, *pros-dechomai*, *hypo-dechomai*) ne figurent pratiquement que chez Luc, une illustration supplémentaire de sa connaissance nuancée et de sa maîtrise du grec.

22. Adjectifs ou substantifs, comme par exemple *pandocheia* (de *pas*, « tout », et *dechomai*, « accueillir ») ou *pandocheus* pour désigner en Lc10,34.35 un lieu (« auberge, hôtellerie ») ou une personne (« aubergiste ») accueillant tout le monde, ou encore *dochè* pour désigner une « réception comportant un repas plus solennel » comme en Lc 5,29 (« Lévi offrit un festin ») et 14,13 (« Quand tu offres un festin, invite des pauvres »).

Recommandation identique chez Luc, lors de l'envoi en mission des soixante-douze : « Ne passez pas de maison en maison. Et en toute ville où vous entrez et où l'on vous *accueille* (*dechôntai hymas*), mangez ce qu'on vous sert... » (Lc 10,7-8). La même représentation s'exprime ailleurs à travers des composés du verbe *dechomai*. Ainsi en est-il, par exemple, en Lc 10,38 : « Une femme, nommée Marthe, le (Jésus) *reçut* (verbe *hypo-dechomai*) dans sa maison » ; ou encore en Lc 19,5-6 : « Zachée, descends vite car il me faut aujourd'hui demeurer dans ta maison ». Vite il descendit et il le *reçut* (*hypo-dechomai* de nouveau) avec joie. » Le second livre de Luc se termine en faisant état de l'hospitalité offerte généreusement par Paul lors de son séjour à Rome : « Il demeura deux années entières dans le logement qu'il avait loué et il *accueillait* (verbe *apo-dechomai*) tous ceux qui venaient le trouver. » (Ac 28,30)²³

Dans d'autres passages, toujours en rapport avec le visage concret de l'hospitalité, le verbe *dechomai*, ayant le plus souvent comme sujet un groupe, une collectivité ou une communauté, a, non pas le sens particulier d'accueillir dans sa maison, mais le sens plus général de « faire bon accueil, se montrer hospitalier ». C'est ainsi, par exemple, que Paul et Barnabé, au retour du premier voyage missionnaire, sont accueillis par l'Église de Jérusalem, les apôtres et les anciens (Ac 15,4), comme Paul et ses compagnons le seront de nouveau au retour du troisième voyage (Ac 21,17). De même, Paul dans ses lettres exhorte régulièrement les communautés à faire bon accueil à telle ou telle personne : Tite à Corinthe (2 Co 7,15), Épaphrodite à Philippiques (Ph 2,9) Phébée à Rome (Rm 18,2). Aux Galates qu'il vient de gronder (Ga 3,1-5 ; 4,9.11), Paul donne l'assurance qu'il n'oublie pas malgré tout l'hospitalité touchante qu'il reçut d'eux naguère : « malgré l'épreuve que vous étiez mon corps malade, vous n'avez marqué ni mépris ni dégoût. Mais vous m'avez *accueilli* (*edexasthe*) comme un ange de Dieu, comme le Christ Jésus. » (Ga 4,14)

2) Dans d'autres textes, presque aussi nombreux, l'hospitalité à laquelle renvoie le verbe *dechomai* fait passer du registre matériel et concret au registre spirituel

Sans doute est-il question, dans quelques passages, de personnes humaines que l'on accueille, mais pour souligner qu'à travers cette pratique d'ordre concret, c'est, en profondeur, une expérience spirituelle qui est vécue :

23. Voir encore Mt 10,41 (accueil d'un prophète et d'un juste) ; Lc 16,4.9 (accueil dans l'au-delà) ; Ac 17,7 et 28,7 (Jason, puis Publius accueillant Paul et ses compagnons) ; He 11,31 et Jc 2,25 (Rahab accueillant les messagers).

« Qui vous *accueille* (*ho dechomenos hymas*) m'*accueille* (*eme dechetai*) et qui m'*accueille* (*ho eme dechomenos*) *accueille* (*dechetai*) celui qui m'a envoyé », lit-on en finale du discours matthéen d'envoi en mission (Mt 10,40), où le verbe se trouve ainsi répété à quatre reprises.

Ailleurs, le même verbe est encore employé pour désigner l'expérience de la foi elle-même représentée comme accueil d'une réalité d'ordre spirituel : tantôt la Parole²⁴ ou la Parole de Dieu (Ac 8,14 ; Ep 6,17), tantôt l'Évangile (2 Co 11,4), tantôt le Royaume de Dieu (Lc 18,17)²⁵.

3) Il faut encore noter, en rapport avec la réflexion qui nous occupe, que, dans certains passages, cette expérience d'hospitalité spirituelle est attribuée expressément à des païens

• Par exemple, les Actes s'empressent-ils de souligner, dès l'ouverture des premiers païens à la foi chrétienne : « Les apôtres et les frères de Judée apprirent que les païens eux aussi *avaient accueilli* (*edexanto*) la parole de Dieu » (Ac 11,1). « Eux aussi » (*kai ta ethnè*) : cela fait écho à l'expérience vécue auparavant – et exprimée à travers la même formulation exactement – par les premiers Juifs et par les premiers Samaritains qui s'étaient ouverts à l'Évangile : Eux donc (des Juifs présents à la Pentecôte), *accueillant sa parole* (*apodexamenoi ton logon autou* : l'annonce de l'Évangile par Pierre) furent baptisés... (Ac 2,41). Apprenant que la Samarie *avait accueilli la parole de Dieu* (*hoti dedektai ton logon tou Theou*), les apôtres qui étaient à Jérusalem leur envoyèrent Pierre et Jean (Ac 8,14).

Une illustration dans le même sens se trouve encore dans la toute première lettre de Paul, à ces chrétiens de Thessalonique qui ont « abandonné les idoles pour servir le Dieu vivant et véritable » (1 Th 1,9). Pour ces anciens païens, affirme-t-il encore, il ne cesse de rendre grâces « de ce que, une fois reçue la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous *l'avez accueillie* (*edexasthe*), non comme une parole humaine, mais comme ce qu'elle est vraiment, la parole de Dieu, qui reste active en vous les croyants²⁶. »

24. Cf. Lc 8,13 ; Ac 2,41 ; 17,11 ; 1 Tm 1,15 ; 4,10.

25. Ailleurs encore : les dons de l'Esprit (*ta tou pneumatos tou Theou*, 1 Co 2,14), la grâce de Dieu (2 Co 6,1), l'amour de la vérité (2 Th 2,10).

26. 1 Th 2,13 ; déjà, dès le début de la lettre, en 1,6 : « Vous êtes devenus nos imitateurs, de nous et du Seigneur, en *accueillant* (*dexamenoi*) la parole, à travers beaucoup de détresse, dans la joie de l'Esprit Saint. »

Ce vocabulaire de l'hospitalité, matérielle ou spirituelle, n'est pas propre aux Actes et à Paul. Il importe pour nous d'observer qu'il est aussi attesté, encore que moins fréquemment, chez Marc. Celui-ci, comme Mathieu et Luc – qui y dépendent sans doute de lui – rapporte la consigne du discours d'envoi en mission des Douze : « Où que vous entriez dans une maison, demeurez-y jusqu'à votre départ. Et si un endroit *ne vous accueille pas (mè dexètai hymas)* et qu'on ne vous écoute pas, secouez la terre qui est sous vos pieds... » (Mc 9,41). Voilà pour l'hospitalité concrète, au premier sens du terme. Mais il est également question chez Marc de l'hospitalité intérieure et spirituelle. Après la deuxième annonce de la passion, on y trouve notamment la parole sur l'accueil des petits enfants : « Qui accueillerait l'un de ces petits enfants en mon nom, c'est moi qu'il accueille ; et qui m'accueille, ce n'est pas moi qu'il accueille mais celui qui m'a envoyé » (Mc 9,37). Quelques versets plus loin, le logion de Mc 9,41 manifeste que c'est bien à travers l'humble hospitalité matérielle que se vit cette hospitalité spirituelle : « Quiconque vous donnera à boire un verre d'eau pour ce motif que vous êtes au Christ, en vérité, je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense. » Des petits enfants, il est de nouveau question au chapitre suivant qui les propose cette fois, non plus comme bénéficiaires de l'hospitalité, mais comme modèles dans l'accueil du royaume de Dieu²⁷. En outre, chez Marc et lui seul, il avait été question auparavant, dans l'explication de la parabole du semeur, de la bonne terre comme symbole de « ceux qui écoutent la parole, qui l'accueillent (*paradechontai*) et qui portent du fruit » (Mc 4,20).

Marc, il est vrai, n'emploie nulle part le verbe *dechomai* à propos d'une hospitalité spirituelle vécue par des païens. Cependant, dans au moins deux des quatre passages que nous avons retracé où il évoque l'ouverture à venir des païens à l'Évangile²⁸, la réalité, à défaut du mot, paraît bien s'y trouver. En Marc 11,17, avons-nous vu, dans le récit de l'expulsion des vendeurs du Temple, Marc est le seul à citer les derniers mots du texte d'Isaïe : « Ma maison sera appelée maison de prière *pour toutes les nations*. » Or, ce passage fait partie de la promesse qui ouvre la troisième partie du livre à l'adresse des étrangers et des fils « d'étrangers attachés à Yahvé pour le servir » (LXX : *tois allogenesi tois proskeimenois Kyriô*) et accueillant son alliance²⁹. De même, en

27. Mc 10,15 : « Qui *n'accueillerait pas (hos an mè dexètai)* le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas. »

28. Ci-dessus, section 2.2.

29. Is 56,3.6-7.

Marc 14,9, le récit de l'onction à Béthanie contient en finale la prédiction par Jésus, non seulement de la proclamation universelle de l'Évangile, mais encore de l'accueil qui lui sera fait, puisqu' « on redira, en mémoire d'elle (la femme au parfum), ce qu'elle a fait ».

En guise d'esquisse finale

Il apparaît que, sans que le verbe ne soit employé expressément, les trois significations de *dechomai* que nous avons repérées dans le Nouveau Testament se retrouvent dans le récit de Mc 7,24-30 sur l'incursion de Jésus en terre phénicienne.

Le récit commence par signaler que Jésus avait trouvé dans cette région l'hospitalité d'une maison où il comptait bien demeurer incognito (Mc 7,24). De cette hospitalité ponctuelle, passagère, conforme au premier sens du verbe *dechomai*, les évangiles, sans aucun doute, n'auraient jamais rendu compte si elle n'avait été suivie d'un autre type d'accueil, celui-là d'ordre intérieur et spirituel, dont témoigne ensuite une femme du lieu informée de la présence de Jésus (Mc 7,25). Conforme au second sens du verbe *dechomai*, cet accueil se traduit à travers trois démarches successives. La première, non verbale, amène d'abord cette étrangère à se jeter aux pieds de Jésus (Mc 7,25b). La seconde prend la forme d'une supplication verbale : « elle le pria d'expulser le démon hors de sa fille » (Mc 7,26b). C'est surtout la troisième, à travers la « parole » qu'elle prononce (Mc 7,28), qui manifeste la foi tenace de la femme et finit par triompher des réticences de Jésus (Mc 7,27).

Mais le contexte où Marc a situé le récit suggère que l'hospitalité croyante singulière dont témoigne la syrophénicienne est, de deux façons au moins, anticipatrice d'une hospitalité croyante d'ampleur collective, correspondante au troisième sens du verbe *dechomai* en tant qu'il renvoie à une expérience spirituelle vécue par des païens. Pour une part, le récit de Mc 7,24-30 se trouve situé en plein cœur de la « section des pains » (Mc 6,30-8,21), entre une première multiplication en faveur d'une foule juive (Mc 6,30-44) et une seconde que Jésus va effectuer en Décapole (Mc 8,1-10) au profit, semble-t-il, d'une foule païenne. Et ainsi, la syrophénicienne, en obtenant finalement de Jésus l'exaucement de sa requête, à la manière dont des petits chiens font leur profit de miettes tombant de la table des enfants, anticipe à court terme, pour ainsi dire, le don du pain dont bénéficiera peu après elle la foule païenne de

la seconde multiplication³⁰. Par ailleurs, la parole de Jésus exhortant la femme à laisser « d'abord » les petits enfants se rassasier (Mc 7,27a) laisse entrevoir l'étape à venir d'une proclamation universelle, évoquée par Marc à quatre reprises au moins, où les païens pourront eux aussi accueillir l'Évangile. Et ainsi, à plus long terme, l'hospitalité croyante de la syrophénicienne anticipe celle dont feront preuve les païens aussi longtemps que retentira, « dans le monde entier » (Mc 14,9), la proclamation de la Bonne Nouvelle.

30. Il serait déplacé de projeter dans le texte de Marc la vision de la multiplication des pains (la première) présente chez Luc. Pour celui-ci, la multiplication des pains fait partie du « bon accueil » (Lc 9,11, verbe *dechomai*) fait par Jésus aux foules qui le suivent et qui l'écoutent leur parler du Royaume de Dieu : à l'hospitalité de l'écoute croyante manifestée par la foule répond l'hospitalité du pain manifestée par Jésus.

Parler la langue de l'autre pour pratiquer l'hospitalité...

Martin Bellerose¹
IÉRTIMM, Montréal

Une praxis de l'hospitalité chrétienne, au Québec et ailleurs, pour être incarnée dans son contexte, ne peut faire fi des réalités linguistiques de l'endroit. Le rapport particulier que les Québécois, peu importe leurs origines, entretiennent avec « leur » langue trouve rarement son équivalent. Ce que nous souhaitons dans le présent texte est de proposer une réflexion où l'on verra que le fait de s'adresser à l'autre dans « sa » langue constitue une façon, parmi d'autres, de pratiquer l'hospitalité. La valeur conférée à la Parole, au Dieu incarné en tant que Verbe incarné, à l'enseignement, fait en sorte qu'on ne peut ignorer l'importance du véhicule linguistique utilisé pour communiquer la foi en l'Évangile. « Si quelqu'un parle, que ce soit pour transmettre les paroles de Dieu² » alors celle-ci se doit d'être entendue et pour cela elle ne peut faire autrement que de s'incarner, « s'inculturer » ainsi elle ne s'aura ignorer la langue l'autre, celui à qui on adresse la parole, celle par laquelle nous souhaitons évangéliser.

Ce que nous proposons ici se situe dans un cadre générique et non pas dans le cadre d'un cas particulier même si la situation de la langue au Québec a été évoquée. Ce que nous souhaitons faire est de comprendre l'utilisation de la langue³ de l'autre comme une mise en pratique concrète de l'hospitalité pour en dégager des orientations théologiques dans le but de contribuer à

1. Martin Bellerose est professeur et directeur à l'Institut d'étude et de recherche théologique en interculturalité migration et mission (IÉRTIMM) à Montréal. Il détient un doctorat (Ph.D.) de la Universidad Javeriana (Bogota) ainsi qu'une maîtrise et un baccalauréat de l'Université de Montréal.

2. 1P 4,10. Toutes les citations bibliques proviennent de la TOB, 2010.

3. Nous incluons dans le terme « langue » les idiomes et le langage dans toute sa portée culturelle.

l'articulation d'une théologie plus globale de la migration menant à des praxis pastorales renouvelées.

Nous développerons notre réflexion en cinq temps. D'abord nous verrons comment le simple fait que l'autre parle une langue différente crée une situation inconfortable. Dans un deuxième temps nous explorerons ce que nous entendons ici par « inconfort » et comment cet inconfort peut générer une attitude cherchant à le surmonter plutôt qu'à le nier. Dans un troisième temps, nous explorerons les récits de la tour de Babel et celui de la Pentecôte pour ensuite, dans un quatrième temps, voir comment ce dernier récit surmonte l'inconfort provoqué dans le premier. Finalement, nous proposerons quelques pistes praxiques en vue d'une expérience contemporaine de la Pentecôte propres à un espace ecclésial.

1. L'hostile langue de l'autre : Un vivre ensemble inconfortable

Ce qu'affirme notre titre nous propulse dans une impasse. Tout être humain est l'autre de quelqu'un. Dès que la conversation se passe dans une langue elle le sera peut-être dans la langue de l'un des deux interlocuteurs, l'hospitalité ne pourrait dans ce cas être mutuelle. Si les deux parlent dans une langue commune tierce qui n'est la langue maternelle ni de l'un, ni de l'autre alors, aucun ne se sentirait lésé sauf bien entendu si la langue tierce est une langue qui symbolise l'oppression pour l'un ou l'autre des interlocuteurs.

Les locuteurs des langues dominantes, qui sont souvent des langues coloniales venues d'Europe, sont généralement moins sensibles à l'apprentissage d'une autre langue. Par le fait même que leur langue maternelle prédomine, ils ne sentent pas le besoin d'apprendre une autre langue pour comprendre ou se faire comprendre. Leurs interlocuteurs l'auront fait à leur place. En revanche, ceux qui ont pour langue maternelle une langue avec peu de locuteurs et surtout utilisée régionalement, à l'intérieur d'un pays, devront apprendre d'autres langues, souvent des langues dominantes provenant des puissances coloniales. Évidemment, il s'agit là d'une généralité et il existe de nombreux cas d'exception.

On console celui dont la langue maternelle est marginalisée en disant qu'il s'agit d'une grande richesse que de parler plusieurs langues. Bien que cela puisse être vrai, celui dont la langue maternelle est dominante n'envisage

pas s'enrichir linguistiquement et cela ne l'empêchera en rien de s'enrichir économiquement. La situation peut parfois, voire souvent, devenir frustrante. L'autre imposant sa langue dominante apparaît comme hostile pour celui dont la langue maternelle est marginalisée. À son tour, celui parlant la langue dominante verra comme hostile celui qui critique le fait d'utiliser la langue de la majorité. Ces situations créent de l'inconfort. Dans les faits, une langue est minoritaire ou majoritaire selon l'ensemble pris en compte. Ainsi, une langue peut être majoritaire dans un État, et dans une région déterminée de celui-ci elle peut être minoritaire et une autre langue, minoritaire dans l'ensemble du pays, y sera majoritaire. Il existe évidemment toute une gamme de configurations complexifiant les différentes situations. Nous avons ici posé le problème de manière assez simple, mais il peut y avoir plusieurs langues dominantes dans un État dont la hiérarchisation est très subjective et à convenance.

La différence/tension linguistique entre des personnes accentue l'hostilité intrinsèque à l'acte d'hospitalité. Michel Agier souligne à cet effet :

Enfin, l'élément d'hostilité qui compose une partie de la condition (et du nom) de l'hôte ne disparaît qu'au sortir de l'épreuve d'hospitalité, lorsque l'étranger « renonce à la relation privilégiée qu'il entretenait avec le sacré et aux droits à l'hospitalité qui en découlent ». Telles sont les lois de l'hospitalité, fragile relation qui dépend de la complémentarité des rôles et prévoit son propre dépassement – dans l'incorporation sociale, l'inclusion ou au contraire par le départ, le rejet ou l'abandon⁴.

Un peu plus loin Agier insistera également sur l'asymétrie de la relation d'hospitalité. Bien que la relation d'hospitalité ne soit pas égalitaire au moment où elle se produit, cela ne l'empêche en rien d'établir une certaine réciprocité⁵. S'en suit un enchaînement de dons et de contre-dons qui se termine par l'incorporation de l'accueilli ou par son départ⁶.

L'utilisation d'une langue ou d'une autre, tout en contribuant à la dynamique d'hospitalité, soulèvera en même temps l'hostilité qu'elle provoque et accentuera l'asymétrie de la relation aussi hospitalière puisse-t-elle prétendre être. De plus, lorsque l'on dit que parler la langue de l'autre c'est pratiquer l'hospitalité, l'autre pourrait-il être entendu comme l'opprimé, et comment arriverait-on à définir et hiérarchiser les oppressions? Sur ce critère, si une

4. Michel, Agier, *L'étranger qui vient*, Paris, Seuil, 2018, p. 33.

5. Ibid., p. 39.

6. Ibid., p. 40.

personne s'adresse à une autre dans la langue de ce dernier serait-il en train de le considérer comme marginalisé et « inférieur ? » Cela n'est pas sans accentuer l'asymétrie.

L'altérité en elle-même a un statut généralement ambigu. Elle peut être un étranger/immigrant qui vit parmi « nous », ou un migrant de passage⁷. Elle peut aussi être le « colonial ». L'accueil réservé à l'un et l'autre ne peut et ne doit être le même. Accueillir l'autre colonial⁸ au même titre que le *paroikos*⁹ ne peut être chrétiennement envisagé. L'autre « colonial » parce qu'il est « colonialiste » ne peut susciter la même dynamique d'hospitalité réciproque par le caractère dominant de sa présence. Jusque-là, malgré des divergences de lectures des réalités, nous avons une typologie « claire » de « l'autre ». Mais qu'en est-il d'un *paroikos* qui dans un lieu donné s'identifiera, pour des raisons qui lui appartiennent, à l'autre « colonial » même si lui-même n'est pas perçu comme tel de prime abord.

Bien entendu, la langue n'est pas la seule chose qui peut créer de l'inconfort. Nous mettrons ici l'accent, dans notre étude, sur l'aspect linguistique de l'inconfort et aussi sur le rôle de la langue, de son usage, dans une dynamique d'hospitalité.

2. Qu'entendons-nous par inconfort ?

L'inconfort, pour ce qui est de la question que nous traitons, devrait être placé « en binôme » avec l'hospitalité, pour ainsi parler d'inconfort/hospitalité.

7. Les termes en langue grecque utilisés pour parler des immigrants résidents et des gens de passage sont respectivement *paroikos* et *parepidemos*. Nous en avons un exemple en 1P 2,11. Aussi, notons que les disciples sur les chemins d'Emmaüs reconnaissent Jésus comme un *monos parokeis Ierusalem* (Lc 24,18) soit un immigrant résident à Jérusalem. Le ressuscité se manifeste ici en tant qu'immigrant résident.

8. Pour comprendre ce que nous entendons ici par « autre coloniale », référons-nous à Albert Memmi. « ...il ne dépend pas de l'Européen des colonies de rester un colonial, si même il en avait eu l'intention. Qu'il l'ait désiré expressément ou non, il est accueilli en privilégié par les institutions les mœurs et les gens. Aussitôt débarqué ou dès sa naissance, il se trouve dans une situation de fait, commune à tout Européen vivant en colonie, situation qui le transforme en colonisateur. » p. 41-42. Le colonisateur se caractérise par deux constats qu'il fait en une prise de conscience : en découvrant l'existence du colonisé et du fait même qu'il est privilégié p. 32-33. Albert Memmi, *Portrait du colonisé Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985 (1957).

9. Le *paroikos* se présente en « égale » à son amphitryon, ce n'est pas le cas du colonial. Souvent c'est l'accueillant lui-même qui reçoit le colonial comme un « supérieur » auquel il se « subordonne ». Si l'égalité du premier suscite un rapport de réciprocité propre à l'hospitalité, la « supériorité » du deuxième empêche cette réciprocité nécessaire à l'action hospitalière chrétiennement comprise.

Ce que nous appelons généralement « inconfort » est provoqué par un changement (mœurs, habitudes, pratiques quotidiennes, façon de faire, etc.) suscité par la présence d'une altérité. Cet autre, qui prend place dans notre quotidien peut être accueilli ou rejeté. Plus souvent qu'autrement, c'est un ensemble d'actions accueillantes et de rejets dans lequel se libellera l'hospitalité offerte. Celle-ci étant, dans son essence même, un geste d'accueil nuancé.

Dans l'acte d'hospitalité, l'autre qu'il soit l'amphitryon ou celui qui est reçu, peut souvent être perçu comme un « hostile ». Par exemple, le natif est perçu comme hostile par l'immigrant et l'immigrant perçu comme hostile par le natif souvent parce que l'autre, quel qu'il soit, est perçu comme imposant sa langue à l'autre¹⁰. Il s'agit ici de ne pas nier cette réalité, mais plutôt l'accepter pour pouvoir la dépasser. Cela crée de l'inconfort par rapport à la langue utilisée en général dans une société donnée, mais aussi dans le culte, les louanges et la manière de prier.

L'inconfort n'est certainement pas un objectif à atteindre. Il est en tension avec la dynamique d'hospitalité, parce qu'il a bien fallu que quelqu'un ouvre les portes d'un endroit, ait voulu accueillir ou senti l'obligation ou le devoir d'accueillir pour que l'inconfort puisse apparaître. C'est lorsque l'hospitalité se nuance qu'il y a inconfort et non pas lorsqu'elle est inexistante. Par nature, l'inconfort est une position de déséquilibre entre la volonté de recevoir l'autre ou d'être reçu par l'autre et « l'incapacité » d'intégrer des us de l'autre accueilli ou accueillant. L'hospitalité tend à créer cet inconfort-déséquilibre en même temps qu'elle en est « le remède ».

La présence de l'autre dans un espace donné implique une inévitable « hospitalité », celui qui était déjà là accueilli, bien ou mal, celui qui arrive dans cet espace. L'hospitalité se mesure par l'espace laissé à l'autre. La compréhension qu'on a de l'hospitalité est bien différente selon les cultures, les familles et aussi les individus. Pour les uns, c'est l'encadrement offert dans le nouvel espace, pour les autres, ce sera avec le moins d'encadrement possible, afin de ne pas brimer l'invité.

L'inconfort apparaît à la limite de l'hospitalité soit parce qu'il n'y en a plus ou parce que l'autre s'incorpore à un groupe social et ainsi devient partie

10. La langue utilisée n'est certainement pas le seul facteur d'hostilité et d'inconfort. Dans le cadre de cet article, nous souhaitons cependant nous limiter à l'aspect linguistique de l'inconfort et au caractère linguistique de la pratique de l'hospitalité.

prenante de ce groupe, il s'y est donc « intégré »¹¹ d'une quelconque façon. L'inconfort parfois apparaît lorsque l'hospitalité doit cesser. Alors, trois cas de figure : 1° L'hospitalité ne cesse pas et l'invité demeure invité, pas de place lui est faite dans la société qui l'accueille. 2° L'hospitalité cesse, car la personne qui a été accueillie s'en retourne d'où elle vient ou part ailleurs. 3° L'hospitalité cesse et la personne invitée reste, ce qui revient à dire qu'elle ne fait plus partie de ceux qui sont reçus, mais de ceux qui reçoivent, elle fait partie intégrante de la société qui antérieurement l'avait accueillie. À chacun des cas de figure une multitude de variantes s'appliquent.

« Créer de l'espace pour l'autre » est probablement le critère fondamental pour qu'une dynamique d'hospitalité apparaisse. À cet effet, Christine Pohl soulève que, « *Hospitality depends on defined communities, but it always presses those communities outward to make the circle of care larger. It requires the crossing social boundaries and the simultaneous affirmation of certain distinctions*¹². » Cela en soi, de voir « son » espace occupé par « d'autres » personnes, est inévitablement inconfortable, voire très inconfortable, particulièrement lorsque la communication est difficile, choquante et peut-être même impossible, parce qu'il n'y a pas de langue commune ou celle-ci n'est pas souhaitable pour l'un ou l'autre des interlocuteurs.

Évidemment, il ne s'agit de créer de l'inconfort, comme nous l'avons déjà mentionné, mais plutôt de profiter de l'inévitable inconfort inhérent aux rencontres avec l'altérité pour le dépasser. Parce qu'il est inévitable, essayer d'éviter les situations d'inconfort est une forme de négation de la réalité. Il s'agirait plutôt de surpasser cet inconfort en l'assumant. C'est ce à quoi Singleton et Linton nous invitent.

Because of the problematic state of racial condition in our society, Courageous Conversation necessarily create discomfort for participants. Rather than experience the discomfort in interracial dialogue, people often put an emphasis on how we are alike instead of addressing our obvious differences. Typical diversity training are focused around not getting participants upset or too uncomfortable. Traditional diversity training however,

11. Notons que nous utilisons ici le terme « intégré » de manière générique. Les formes d'intégrations sont multiples et variées et regroupe ici de simples inclusions, c'est-à-dire qu'il est là « accepté » dans le groupe, mais n'est partie intégrante de celui-ci, et aussi une assimilation pure et simple. Quelqu'un peut être intégré économiquement dans un groupe donné sans y être intégré culturellement.

12. Christine, Pohl, *Making Room: Rediscovering hospitality as Christian Tradition*, 1999, p. 127.

has been unsuccessful in helping schools close the racial achievement gap. The Courageous Conversation strategy, on the other hand, asks participants to agree to experience discomfort so that they can deal with the reality of race in an honest and forthright way¹³.

Et c'est de cette manière que nous sommes interpellés à assumer notre inconfort en ce qui concerne les différences linguistiques, à la différence qu'exprimer un inconfort linguistique est difficile, car l'inconfort linguistique est dû au fait d'une certaine privation de l'outil de communication qu'est la langue. Vaincre cet inconfort ne se fera pas en uniformisant la langue, mais plutôt en apprenant à vivre avec la pluralité linguistique et surmonter les inconforts par des attitudes qui provoquent un « aller vers l'autre ¹⁴ ». Si nous prenons les Écritures comme références, seul l'Esprit saint peut surmonter cette barrière érigée par la non-existence d'un outil de communication rendant possible une communication.

3. De la tour de Babel jusqu'à la Pentecôte

À propos des passages bibliques auxquels nous nous référons, il y a le texte en lui-même et aussi il y a ce qu'on en a retenu dans nos constructions religieuses. Une certaine impression chez les croyants à propos du récit de la tour de Babel laisse entendre une « punition » de Dieu. Culturellement, il est difficile pour notre époque de concevoir que le fait qu'existe une cohésion sociale attribuable à une unité du peuple derrière un leader fort, unifié en une culture unique et une langue unique soit en soi quelque chose de mal ou peccamineux¹⁵. Le colonialisme, somme toute récent, a eu des conséquences

13. Glenn, Singleton, Curtis, Linton, *Courageous conversation about race*, Thousand Oaks. CA Corwin Press, 2006, p. 63.

14. « Aller vers » est une attitude fondamentale dans la pratique de l'hospitalité. Elle est manifeste dans le récit de la théophanie de Mamré lorsqu'Abraham reçoit les trois visiteurs « Il leva les yeux et aperçut trois hommes debout près de lui. À leur vue il courut de l'entrée de la tente à leur rencontre, se prosterna à terre. » (Gn 18,2). Si les visiteurs sont debout près de lui, Abraham n'aurait pas à courir vers eux. Toutefois, l'auteur insiste sur cette attitude malgré l'apparente incohérence. Ce que nous ressortons ici est « l'aller vers » est une caractéristique de l'hospitalité et celle pratiquée par Abraham à Mamré sert de prototype, de base fondamentale de ce que nous considérerons plus tard comme étant l'hospitalité chrétienne. Parler la langue de l'autre, se faire entendre dans la langue de l'autre constitue un « aller vers » l'autre comme celui d'Abraham, tout aussi fondamental à l'hospitalité dans une perspective chrétienne.

15. Si l'on comprend le péché comme « désobéissance à Dieu », l'uniformisation de la culture et l'usage d'une langue unique, proscrits par Dieu (du moins en Genèse 11,1-9) devraient être compris comme des comportements peccamineux.

négatives¹⁶ dont l'humanité n'a su ou pu se débarrasser pour l'instant et a contribué à promouvoir l'idée que les tous uniformes font partie de l'ordre naturel des choses. L'impérialisme culturel et les populismes, actuellement très influents, convergent dans le sens d'une langue et une culture rassembleuses et cette idée est généralement acceptée en ce début de XXI^e siècle.

La terre entière se servait de la même langue et des mêmes mots. Or en se déplaçant vers l'orient, les hommes découvrirent une plaine dans le pays de Shinéar et y habitèrent. Ils se dirent l'un à l'autre : « Allons! Moulons des briques et cuisons-les au four. » Les briques leur servirent de pierre et le bitume leur servit de mortier. « Allons! dirent-ils, bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche le ciel. Faisons-nous un nom afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre. » Le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils d'Adam. « Eh, dit le Seigneur, ils ne sont tous qu'un peuple et qu'une langue et c'est là leur première œuvre! Maintenant, rien de ce qu'ils projeteront de faire ne leur sera inaccessible! Allons, descendons et brouillons ici leur langue, qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres! » De là, le Seigneur les dispersa sur toute la surface de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi lui donna-t-on le nom de Babel, car c'est là que le Seigneur brouilla la langue de toute la terre, et c'est de là que le Seigneur dispersa les hommes sur toute la surface de la terre¹⁷.

Pour notre part, nous acceptons de remettre en cause « l'unité » culturellement perçue comme souhaitable et nous entendons dans le passage cité un plaidoyer de Dieu en faveur de la pluralité. Bien entendu, l'idée d'un Dieu qui punit et se venge sur ceux qui désobéissent favorise la compréhension traditionnelle. On tient également pour acquis les bienfaits d'une pédagogie punitive. Dans nos sociétés on punit les enfants pour qu'ils apprennent, on punit ceux qui désobéissent en les emprisonnant afin qu'ils apprennent de leurs erreurs. Même si elle bénéficie d'un consensus général, cette pédagogie n'a pas fait ses preuves. Surtout, nous ne pouvons pas d'emblée prendre pour acquis que Dieu doive comprendre l'éducation de cette manière. Pour voir l'unité comme un bien fait dans ce passage et la pluralité comme une tare, il faut avoir une conception d'un Dieu punisseur. Notre proposition va dans un autre sens.

16. Parmi ces conséquences négatives on retrouve l'élimination ou la marginalisation de langues et de cultures et l'imposition d'une culture provenant des pays colonisateurs. Le colonialisme a aussi provoqué chez les peuples colonisés un désir d'être autre chose que ce qu'ils sont et un mépris envers eux-mêmes face à leur langue, leur us, leur façon d'exister, etc.

17. Genèse 11,1-9.

Ce changement de regard sur le récit de la tour de Babel nous amène également à recevoir le texte des Actes sur la Pentecôte en marge de ce qui est traditionnellement entendu dans ce récit. Il y a quelques années, Daniel Augustine proposait une relecture de la relation entre les deux récits non dans une perspective de disjonction, mais voyant plutôt l'un comme la continuité de l'autre.

Christian Theology has a long-standing tradition of viewing the event of Pentecost as an overcoming or reversal of Babel. The connection between the two events, however, can also be seen in the continuity of God's prophetic deconstruction of every imperial consciousness that is inherently homogenizing and violently marginalizing of those who are other and different¹⁸.

Cela nous amène à comprendre la Pentecôte non pas comme l'événement qui va unifier ce qui avait été séparé, ni uniformiser ce qui fut pluralisé, ni effacer la richesse de la diversité culturelle et linguistique, mais plutôt comme étant l'événement qui fortifiera cette pluralité en permettant à une humanité sanctifiée d'en apprécier les bienfaits en surmontant l'inconfort provoqué par la pluralisation de la société sans l'enrayer. L'inconfort réside dans le fait qu'il est particulièrement difficile de former une société avec des gens qu'on ne comprend pas ni linguistiquement, ni culturellement. Il y a un objectif implicite au jour de la Pentecôte ; surmonter l'inconfort pour permettre un « vivre ensemble » malgré les différences de toute sorte, dont celle des langues. Du coup, cela devient l'objectif de l'Église. Il ne s'agit plus ni d'éviter l'inconfort, ni de l'éliminer, mais bien de le surmonter.

4. L'inconfort à Babel... surmonter à la Pentecôte

Le récit de la tour de Babel relate l'existence d'un certain confort en ce qui concerne différents aspects de la vie. Tout le monde se sert de la même langue et des mêmes mots¹⁹. Personne ne peut penser que quelqu'un utilise une autre langue pour parler dans son dos. Les langues de bois, le vocabulaire spécialisé qui embrume le non initié, les détresses vécues par l'immigrant qui ne comprend rien de ce qu'on lui dit dans sa société d'accueil. Les humains ont cessé de se déplacer pour s'installer dans une confortable plaine au pays de Shinéar.

18. Daniela, C. Augustine, *Pentecost, Hospitality, and Transfiguration*, Cleveland TN. CPT Press. 2012, p. 30.

19. Genèse 11,1.

On s'y est bâti une ville confortable, solide et sécuritaire ; en brique. Un seul peuple, une seule langue un peu à la manière des nationalismes totalitaires qui veillent à ne pas déstabiliser les repères culturels, sociaux et linguistiques d'une majorité qui deviendrait inconfortable avec ce qui sortirait de son cadre usuel.

Dieu a rompu leur confort. Une difficulté à vivre ensemble semble apparaître. Le jour de la Pentecôte, une réconciliation y est proposée, mais Dieu n'efface pas la pluralité qu'il avait créée. Il dote les siens de la capacité d'être compris dans la langue de l'autre.

Quand le jour de la Pentecôte arriva, ils se trouvaient réunis tous ensemble. Tout à coup il y eut un bruit qui venait du ciel comme le souffle d'un violent coup de vent : la maison où ils se tenaient en fut toute remplie ; alors leur apparurent comme des langues de feu qui se partageaient et il s'en posa sur chacun d'eux. Ils furent tous remplis d'Esprit Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer. Or, à Jérusalem, résidaient des Juifs pieux, venus de toutes les nations qui sont sous le ciel. À la rumeur qui se répandait, la foule se rassembla et se trouvait en plein désarroi, car chacun les entendait parler sa propre langue. Déconcertés, émerveillés, ils disaient : « Tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas des Galiléens ? Comment se fait-il que chacun de nous les entend dans sa langue maternelle ? Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Égypte et de la Libye cyrénaïque, ceux de Rome en résidence ici, tous, tant juifs que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons annoncer dans nos langues les merveilles de Dieu. » Ils étaient tous déconcertés, et dans leur perplexité ils se disaient les uns aux autres : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » D'autres s'esclafaient : « Ils sont pleins de vin doux²⁰. »

Dieu n'a pas donné aux étrangers la capacité de comprendre la langue de celui qui parle, mais plutôt de le comprendre dans sa propre langue (Ac 2,6). La nuance entre les deux *modus operandi* est grande. La diversité est maintenue, voire réaffirmée. On n'a pas enrayé l'inconfort provoqué à Babel, on l'aura plutôt surmonté, dépassé. Mais le jour de la Pentecôte, l'inconfort était au rendez-vous, la foule était en désarroi (Ac 2,6). Ils ont enduré l'inconfort pour mieux le surmonter. En fait, c'est l'Esprit qui a rendu tout cela possible. Pour que l'inconfort soit surmonté, pour qu'une dynamique d'hospitalité qui

20. Actes 2,1-13.

intègre une attitude d'accueil mutuel s'installe, l'Esprit doit agir. C'est une action qui ne peut que venir de Dieu.

Dans un article récemment publié, Michel Gourgues nous offre une clé de compréhension du texte qui alimente notre propos. Il voit dans le texte de la Pentecôte le premier pas des sept²¹ qui étend la portée et la mission des chrétiens à l'autre païen, étranger, bref à l'altérité.

Lorsqu'au chapitre 2 des Actes, Pierre venait d'inaugurer à Jérusalem la toute première étape de la mission, des gens qui l'avaient entendu, ébranlés, lui demandèrent : « Que devons-nous faire ? » « Repentez-vous, répond Pierre, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ pour la rémission de ses péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » Après quoi : « Car c'est pour vous qu'est la promesse et pour vous enfants et *pour tous ceux qui sont au loin*, aussi nombreux que le Seigneur notre Dieu pourra les appeler. » (Ac 2,37-39) *Tois eis makran*, « ceux qui sont au loin ». L'allusion peut passer encore inaperçue à ce stade initial, risquant par surcroît d'être noyée à la suite de toutes les proclamations du discours de Pentecôte. Le lecteur, la lectrice de Luc pourtant dispose déjà de ce qu'il faut pour décoder et y voir l'annonce du terme final de l'extension aux païens de la mission qui commence²².

Ainsi, non seulement la Pentecôte ne « remédie » pas à la pluralisation des langues et cultures dont il est question dans Genèse 11, mais s'initie ce jour-là un processus qui fera en sorte que la sanctification par l'action de l'Esprit s'étendra jusqu'aux cultures et langues les plus éloignées et les fera communier par la foi chrétienne sans outrager le pluralisme jadis provoqué.

Nous relèverons deux éléments mis en évidence par la juxtaposition des deux textes bibliques.

1° D'abord le fait que l'inconfort manifesté à Babel n'ait pas été enrayé, mais surmonté. Le jour de la Pentecôte, les gens présents à l'événement ne se sont pas remis à parler tous une même langue. Pour qu'il y ait communication,

21. Les sept pas selon Gourgues : 1) À Jérusalem, auprès des juifs d'implantation (Actes 2-5). 2) À Jérusalem auprès des hellénistes ou Juifs de la dispersion (Ac 6-7). 3) En Samarie, auprès des Juifs de la séparation (Ac 8-9). 4) À Césarée, auprès des craignant-Dieu ou « semi-païens » (Ac 10,1-11,18). 5) À Antioche, auprès d'anciens païens ? (Ac 11,19-26). 6) En Asie mineure, auprès de « vrais païens » (Ac 13-14). 7) À Jérusalem, la thématization du projet universaliste (Ac 15). Michel Gourgues, « Sept pas vers l'étranger, voie d'accès à l'identité ecclésiale. Le témoignage des Actes des apôtres (2-15) », dans *Science et Esprit*, vol. 71. N° 3 (2019) p. 347-364.

22. Michel, Gourgues, *Sept pas vers l'étranger*, p. 361.

malgré la pluralité des langues, deux choses sont possibles : tous sont habilités à comprendre la langue du locuteur, ou bien chacun comprendra le locuteur dans sa propre langue.

Dans la première possibilité évoquée, il y a une uniformisation ou tous comprennent la même langue. Mais pire encore, en maintenant la pluralité des langues cela reviendrait à dire que tous ceux qui comprennent le locuteur le comprennent dans une langue qui n'est pas la sienne, qu'il ne domine pas comme sa langue maternelle ce qui donnerait du pouvoir au locuteur. Non seulement on centre tout autour d'une langue, mais ceux qui ne la dominent pas deviennent des citoyens de deuxième catégorie.

Ce n'est cependant pas ce qui est affirmé dans les actes des apôtres. Chacun comprend l'autre dans sa propre langue. La langue de chacun est respectée. C'est au locuteur de s'adapter. Le titre du présent texte suggère que « parler la langue de l'autre c'est pratiquer l'hospitalité », par le fait même on place le locuteur en position de pratiquer cette hospitalité. Il vaut ici la peine de s'attarder sur différents contextes d'application dans un cadre ecclésial. Le locuteur est ici celui qui promulgue la parole, celui qui enseigne, qui prêche et évangélise. Celui-ci peut être pasteur d'une communauté ecclésiale qui accueille des migrants. Il est, dans ce cas, habituel de le voir dans la position d'accueillant, cependant « la langue de la communauté » s'imposera, et il revient à celui qui veut y appartenir d'apprendre cette langue.

L'autre cas de figure est celui du missionnaire. Lorsqu'il va « en mission », il admettra devoir apprendre la langue de ceux qu'il va « évangéliser ». Cependant, il ne se place pas dans le rôle de celui qui accueille, mais plutôt de celui qui est accueilli. Et lorsqu'il se sent accueillant c'est parce qu'il comprend qu'il s'agit de « son » église et ceux qui y viennent doivent se soumettre à ses règles « d'accueillant ».

La Pentecôte invite à un renversement. Le locuteur, celui qui apporte la parole n'a pas à être ni accueillant, ni accueilli, il n'est ni l'un ni l'autre et les deux à la fois. Il est invité à pratiquer l'hospitalité, c'est-à-dire être partie intégrante d'une dynamique hospitalière où l'hospitalité est pratiquée de manière réciproque. Le locuteur, quel qu'il soit, se distinguera dans sa praxis en se faisant comprendre dans la langue de celui qui l'écoute.

Bien entendu, il existe aujourd'hui de telles églises et de telles attitudes pastorales. Même si nous proposons une lecture du récit de la Pentecôte et celui de la tour de Babel qui n'est pas traditionnelle, les différents éléments qui caractérisent une telle lecture ne sont pas nouveaux. Déjà, au temps de la Réforme, des églises promouvaient l'utilisation de la langue vernaculaire en liturgie plutôt que le latin dans le but que chacun entende la parole dans sa propre langue.

Aujourd'hui, le débat entre la langue vernaculaire et le latin a pris une autre forme et va bien au-delà de la liturgie, il est présenté par Michel Agier comme une tension entre langues vernaculaires et langues véhiculaires.

De plus en plus est en train de se dessiner la domination de quelques langues véhiculaires au détriment des langues vernaculaires, locales. Dans ces langues véhiculaires, on doit voir large : bien sûr, il y a l'anglais, mais aussi en Afrique de l'Est le Swahili, en Afrique centrale et de l'Ouest le haoussa, plus à l'ouest encore le dioula. Il y a l'espagnol, et cette langue appelle le *spanglish* stimulée par les migrants latino-américains aux États-Unis, et enfin le « globish » dont parle Barbara Cassin d'une manière critique²³.

Le « globish » dont il est ici question est un anglais globalisé, assez rudimentaire exempt des saveurs locales. Il est la langue maternelle de personne et la langue véhiculaire que certains voudraient voir « de tout le monde ». Il faut insister, ce que dit le récit de la Pentecôte ce n'est pas que « tous » comprennent une seule langue, et de surcroît une autre langue que la sienne, mais plutôt, chacun comprend dans son propre langage, dans sa propre langue²⁴.

Dans la lecture du récit de la Pentecôte ici proposée, nous ne pouvons nier le caractère « impossible » du fait que quelqu'un parle et chacun l'entende dans sa propre langue. Cette impossibilité apparente attribue un rôle incontournable à l'Esprit saint. Cela nous amène au deuxième élément mis en évidence par la juxtaposition de Babel et celui de la Pentecôte que nous voulons aborder, soit l'action de l'Esprit.

23. Michel, Agier, *L'étranger qui vient*, p. 126-127.

24. La tendance à voir les choses à partir d'une unité est à l'image de notre compréhension de Dieu. L'essence divine réside-t-elle dans une monade substantielle ou plutôt dans les relations communionnelles rendues possibles par une pluralité hypostatique? Voir à ce propos Martin Bellerose, *La périchorèse pour penser l'hospitalité*. Théologiques. Vol 25. N°2 (2017), p. 158-162. Voir le sous-titre sur l'applicabilité de la périchorèse à la pratique de l'hospitalité.

2° L'action de l'Esprit dont le fruit est l'amour et libellée de la manière suivante : « Mais voici le fruit de l'Esprit : amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi ; contre de telles choses, il n'y a pas de loi²⁵. » Pouvoir et vouloir se faire comprendre dans la langue de l'autre et pouvoir comprendre l'autre dans sa propre langue demande une attitude de respect de la réalité de l'autre, de sa culture de son expérience. Évidemment, sans l'amour que Dieu nous donne cette ouverture à l'autre est difficile. Si l'on démontre à l'autre, invité ou amphitryon, de l'énervement, de la tristesse, de la méchanceté, de l'impatience, que l'on réagit de manière brusque à ses propos ou pire, qu'on ne prête même pas attention à ses propos, on ne fera qu'accentuer l'inconfort et notre attitude le rendra insurmontable. Cependant, rencontrer l'autre dans la joie, avec une attitude de bienveillance, de bonté, en démontrant de la douceur, de la patience et une maîtrise de soi, sont les premiers pas à franchir pour surmonter l'inconfort que la simple présence de l'autre suscite. Les attitudes que je viens d'énumérer, Paul les nomme le fruit de l'Esprit. Pas étonnant que ce dépassement de l'inconfort provoqué au pied de la tour de Babel ait lieu le jour de la Pentecôte, le jour où l'Esprit se déverse sur l'Église pour la créer. L'acte sanctificateur de l'Esprit agit dans l'inconfort de nos relations pour amener l'humain à se laisser transformer par l'Esprit et agir autrement avec les autres. Il surmonte son inconfort avec l'autre grâce à cette effusion de l'Esprit en le changeant intérieurement. Ce changement sera palpable dans le comportement du croyant avec autrui. L'inconfort devient donc lieu de transformation, de sanctification et de renouveau de l'Église. La première manifestation résultant de cette transformation-sanctification-renouveau est le fait que chacun comprenne celui qui parle dans sa propre langue²⁶.

25. Galates 5,22-23.

26. Ce que nous venons d'exprimer ici possède des caractéristiques assez proches de la compréhension théologique pentecôtiste du baptême de l'Esprit où on comprend qu'une personne est baptisée, qu'elle est donc justifiée et promise à la sanctification dans la mesure où elle a parlé en langue. Évidemment, ce que nous proposons ici est beaucoup moins mystique, mais on reconnaîtra, en effet, que quelqu'un est rempli de l'Esprit lorsqu'il sera compris par chacun dans sa propre langue dans son propre langage, lorsqu'il aura accédé au « vernaculaire » d'une population donnée.

5. L'expérience de cette Pentecôte dans un espace ecclésial

Toujours chercher à parler la langue de l'autre n'est certes pas en conformité avec l'esprit – et l'Esprit – de la Pentecôte, même s'il n'en demeure pas moins qu'il y a là une règle générale de base. Comme nous l'avons vu tout au long de cet article, il existe une multitude de variables qui font en sorte que la règle de base n'est pas si simple à suivre. Partant de cette règle hospitalière, celle de parler la langue de l'autre, nous retenons différents éléments à considérer. D'abord, davantage que de parler la langue de l'autre c'est que l'autre comprenne dans sa propre langue et son propre langage. Cette nuance nous appelle à reconsidérer les stratégies de promulgation de la parole. L'effort à préserver la pluralité et comprendre l'uniformisation comme contraire à la volonté divine. Lorsque l'autre est le « colonialiste », parler sa langue ne favorise pas la pluralité, mais « l'uniformisme babélien ». Lorsque cet autre fait partie des « damnés de la Terre » par le capital, les empires et les puissances de domination, parler sa langue est un geste de solidarité, voire de résistance favorisant la pluralité qui constitue une bénédiction du Seigneur pour l'humanité.

Nous ne pouvons faire fi, dans cette attitude à adopter dans l'utilisation d'une langue, que les paramètres propres aux nations sont aussi bien différents de ceux d'un espace ecclésial. Tout espace ecclésial est corps du Christ et la place faite à l'altérité est une constituante même de ce corps. Il n'y a rien de plus propre à l'église que la présence d'altérités aussi paradoxale que cela puisse paraître. Si sur le plan d'une nation, en faire partie demande d'adopter la langue de celle-ci, ne serait-ce que dans une certaine mesure, sur le plan ecclésial la communauté est plutôt constamment invitée à se voir sans cesse pluralisée. Un inconfort s'en suivra. L'inconfort en lui-même n'est pas un idéal, mais la pluralité qui le provoque fait partie de ce que nous souhaitons comme Église. L'inconfort peut donc devenir un moteur en apprenant à vivre la pluralité et non pas en combattant en essayant de tout uniformiser. Tel l'Esprit qui œuvre le jour de la Pentecôte respectant ce que chaque membre est, en sa diversité et sa différence.

La migration des Africains : une relecture biblique de la situation actuelle sur le rôle de l'Église

Hervé Djilo Kuate¹
UPAC, Yaoundé

Introduction

La migration qui est le déplacement de populations se déroulant à la fois dans l'espace et dans le temps, semble être aussi vieille que le monde. Ce concept s'applique aux populations humaines, mais il peut également être utilisé pour les animaux et même les végétaux.

Après l'avoir longtemps considéré seulement sous son seul aspect légal de changement définitif de résidence, on s'accorde aujourd'hui à reconnaître au phénomène de migration des populations humaines une grande variété de formes, une réflexion taxinomique étant de ce fait nécessaire.

La classification migratoire tient compte de la durée des mouvements quotidiens ou hebdomadaires. Dans ce cas, on parle alors de migrations à caractère saisonnier ou temporaire, définitives ou de longue durée. On peut aussi tenir compte de la distance parcourue (petite, moyenne ou grande distance, déplacements intra-urbains, intrarégionaux, interrégionaux et internationaux), du degré de liberté des personnes qui se déplacent (migrations libres, sélectives, planifiées ou forcées) ou encore des causes essentielles provoquant le changement de lieu d'habitation (mouvements liés au travail, à la retraite, aux loisirs, etc.). Aucune de ces classifications ne constitue toutefois à elle seule une typologie véritablement satisfaisante. S'il est par exemple

1. Hervé Djilo Kuate est pasteur de l'Église évangélique du Cameroun et enseignant à l'université protestante d'Afrique centrale. Après l'obtention de son doctorat (Ph.D) en théologie à l'université protestante d'Afrique centrale, il a fait des études postdoctorales à l'université de Fribourg en Suisse. Il est titulaire du diplôme d'Études supérieures en pédagogie universitaire et ingénierie.

indispensable de différencier les migrations internationales des migrations intérieures, cela n'en constitue pas pour autant un critère définitif. Les mouvements frontaliers peuvent en effet être brefs et intégrés à la vie quotidienne, tandis que certaines migrations intérieures vont constituer de pénibles ruptures et s'effectuer sur de grandes distances géographiques. C'est pourquoi les géographes et les démographes s'accordent aujourd'hui à reconnaître un troisième type de déplacement, les migrations pendulaires ou alternantes ; celles-ci se manifestent par des déplacements répétitifs et cycliques, le plus souvent de faible durée, mouvements de va-et-vient et oscillations qui n'impliquent aucun déséquilibre essentiel, aucun changement d'activité et aucune rupture pour les individus².

Nous constatons donc que le principe migratoire n'est pas simplement lié aux concepts de nation et de frontière, mais bien plus. Les individus se sont en effet toujours déplacés hors de leurs foyers d'origine, ceci depuis la nuit des temps. Nous remarquons qu'actuellement, avec les catastrophes naturelles et celles provoquées par l'insouciance des humains, les guerres et les politiques dictatoriales, les créatures de Dieu meurent chaque jour avalées par les eaux des océans ou sous l'ardent soleil du Sahara vers la quête de la quiétude en terre « étrangère ».

Cette réflexion veut se situer dans une logique non seulement analytique et contextuelle du fait migratoire, mais aussi actuelle et sociale afin d'interpeller les gouvernements et surtout les Églises à revoir leurs politiques en matière migratoire.

Analyse des contextes d'émergence du fait migratoire en Afrique

Il est difficile de faire une analyse détaillée de ceux-ci. Nous nous contenterons de vues assez globales. De plus, dans un souci de méthode, nous nous pencherons spécifiquement sur le cas de l'Afrique.

Dire de cette dernière qu'elle est le continent de l'apocalypse n'est pas tellement une exagération. Sur le plan économique, parler de pauvreté en ce troisième millénaire naissant est un euphémisme. Il s'agit plutôt de misères.

2. Youssef Nour, *L'émigration clandestine et la coopération internationale*, mémoire de licence, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, 2007, https://www.memoireonline.com/01/08/867/m_L-emi-gration-clandestine-et-la-cooperation-internationale0.html, consulté le 29 juin 2021.

En effet, l'Afrique est sans doute le continent le mieux doté en richesses naturelles. D'une superficie d'environ 30,3 millions de kilomètres carrés, si l'on intègre les espaces insulaires, le continent couvre environ six pourcent de la surface du globe et un cinquième des terres émergées. La richesse de l'Afrique se trouve dans son sol. En effet, le continent compte 24 % des terres arables mondiales, alors qu'elle ne génère que 9 % de la production agricole³. En dépit de toutes les richesses naturelles dont il abonde, le continent africain n'en demeure pas moins le plus pauvre de la planète, bien qu'il y ait des différences marquantes entre les pays. En effet, l'Afrique impressionne par ses contrastes saisissants. Malgré les revenus croissants dégagés par l'exploitation de ses ressources et par les milliards générés par de grands projets d'investissements, d'après la Banque Mondiale, 40 % de la population africaine continue à vivre en dessous du seuil de pauvreté, soit avec moins de 2 dollars par jour, un chiffre en augmentation malgré des progrès notables dans certains pays⁴.

Malgré les efforts des institutions monétaires internationales, les pays africains sont systématiquement pillés par leurs fils censés les conduire à plus d'autonomie et de liberté. Que dire de la foule des chômeurs qui remplissent les trottoirs des villes à longueur de journée à la recherche de la survivance quotidienne ?

La politique et le social ne sont pas des espaces mieux nantis. Une crise de la conscience morale a achevé de noyer les quelques sursauts de responsabilité qui existent par rapport à la chose publique ; la démocratie se transforme le plus souvent en une dictature à tendance monarchique rappelant bien les chefs des tribus de l'Afrique traditionnelle : tout-puissants « ethnarques » ayant pouvoir de vie et de mort sur quiconque oserait contester, un tant soit peu, sa légitimité. Aussi, la corruption, l'impunité et la gabegie sont devenues aux yeux des citoyens des valeurs à poursuivre pour avoir la chance d'accéder un jour au soleil dont jouissent ces demi-dieux que sont ces princes de la chose publique. Cet état de choses ne peut qu'avoir des répercussions au niveau social qui se caractérise par une décomposition sans précédent. Grand banditisme, prostitution, manque de couverture sanitaire, épidémie galopante, dislocation de la cellule familiale pour ne citer que cela. Toutes les conditions que nous venons d'évoquer sont bien réelles et nous tenons à souligner

3. Isabelle Ramdoo, *L'Afrique des ressources naturelles*, International Institute for Sustainable Development, 2019, p. 1, <https://www.iisd.org/system/files/publications/afrique-ressources-naturelles-van-gaurdia-fr.pdf>? consulté le 27 juin 2021.

4. *Ibid.*

que celles énumérées sont loin de l'exhaustivité. C'est la somme de tous ces fardeaux existentiels qui crée un profond malaise dans les sociétés qui sont touchées par une émigration massive.

Comment vivre en effet comme un être humain dans un milieu où manque le minimum de conditions pour se sentir comme faisant partie de la race humaine ? Comment vivre dans un contexte où la moindre tentative d'expression peut signifier l'élimination physique ou des pressions sans nombre contre sa famille ? Comment continuer à vivre dans un pays quand on voit que tous les efforts entrepris pour s'épanouir sont voués à l'échec ?

Après avoir dressé une peinture descriptive de l'état des lieux des facteurs qui accélèrent le phénomène migratoire, nous voulons essayer de nous situer devant le fait en question : comment regardons-nous les acteurs qui y sont engagés ? Quel est l'arrière-fond psychologique qui préside à cette catastrophe humanitaire dont est victime l'Afrique ?

Pour appréhender cet arrière-fond mental, il suffit d'observer nos attitudes lorsqu'on parle des immigrés ou des réfugiés. Généralement notre attitude à leur égard est faite soit de méfiance, soit de mépris, soit de commiseration. Ceux-ci sont pour nous des épaves, des débris humains qui ne nous rappellent que notre trop-plein, nos aises que nous ne voulons partager avec personne. Ce que nous voulons dire en gros est que l'émigration est généralement la conséquence du refus de l'homme de partager avec son semblable les biens de la création. Que ce soit la richesse, la culture, la connaissance, la gestion de la cité. Bref sans vouloir généraliser le fait de la complexité du phénomène nous croyons discerner sa principale cause dans la perte du sens de l'autre, du sens même de l'humain. Lorsque des minorités se vautrent dans ce qui est censé être le bien commun pour n'en jouir que tout seul, il ne faut plus être surpris de voir surgir des marginalisés qui en sont victimes et qui souvent n'ont d'autres choix que de se chercher des espaces plus viables, quitte à occuper des charges subalternes qui leur permettent d'exister en tant qu'humain tout simplement.

Le drame est grand lorsqu'on sait que cet accaparement des biens est souvent le fait des « chrétiens⁵. » Alors là, la question se fait poignante : que signifie véritablement pour ces consciences l'amour du prochain ? Y a-t-il

5. Hervé Djilo Kuate, *Les nouveaux défis de l'Église en Afrique : cas du Cameroun*, Croix du salut, Norderstedt, 2019, p 27.

jamais eu une véritable adhésion au Christ dans un contexte aussi porté à la négation de l'autre ? Alors même qu'il se proclame par ailleurs comme le seul îlot de la solidarité humaine dans ce monde résolument individualiste ? Au-delà de toutes ces questions bouleversantes, c'est l'Église en Afrique qui est mise au procès : en quoi est-elle le rempart de tous ces petits dont la plainte monte jour et nuit vers leur créateur ?

En effet le problème migratoire africain met profondément en crise non seulement la société politique africaine, mais aussi plus fondamentalement son intégration du fait chrétien ; car le mépris sans précédent et l'indifférence qui conditionnent la société globale africaine quant à l'émigré rendent compte non seulement d'un système symbolique profondément touché dans sa base humaine, mais aussi d'une religion chrétienne qui n'est plus qu'un ritualisme sophistiqué, mais vide de sens.

Dans Lévitique 19, 34 il est dit ceci : « Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène du milieu de vous ; vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. Je suis l'Éternel, votre Dieu. » De plus, « lorsque tu feras la moisson dans un champ, si tu oublies une gerbe au champ, ne reviens pas la chercher. Elle sera pour l'étranger, la veuve et l'orphelin » (Dt 24, 21). Tous ces passages de l'Ancien Testament nous rappellent une exigence primordiale de la culture juive : l'étranger, la veuve et l'orphelin, ne peuvent vivre que grâce à la sollicitude de ceux qui ont une situation nettement meilleure à la leur⁶. Le Nouveau Testament poussera plus loin cette logique en voyant dans le reclus le sacrement de la présence divine. Les prolongements de cette vision sont encore manifestes dans la culture contemporaine et cela s'est cristallisé dans l'élaboration d'une charte pour les droits de l'homme. En effet, dans tout le créé, il n'existe pas de révélateur de transcendance plus qualifié que l'homme ; les étoiles et les galaxies peuvent bien dire la grandeur et la majesté de Dieu, mais le caractère isostatique dans lequel se déploie la fragilité humaine révèle plus que toutes ces immensités la proximité et la grande considération de Dieu pour l'homme. C'est le premier niveau. Mais ce n'est pas tout. L'être humain est interpellé à un niveau plus fragmentaire encore : la reconnaissance de l'autre non seulement comme un semblable, mais aussi comme un unique. Voilà le chemin de notre victoire sur cette aliénation humaine que constitue

6. Paul Ricœur, *Parcours de reconnaissance*, stock, Coll. « Les essais », mai 2005, p. 387.

l'émigration de surcroît lorsqu'elle est clandestine ; et c'est à l'église de prendre ses responsabilités.

Une relecture de la réalité migratoire actuelle

Le phénomène migratoire représente l'entrée dans un pays de personnes étrangères qui souhaitent s'y installer. Le chercheur Fall, Papa Demba pense que ces mouvements migratoires ont toujours existé entre les pays sahéliens et le Maghreb. Les concernés s'y rendaient pour des travaux saisonniers et très rarement pour s'installer. Mais aujourd'hui, le but a changé : il s'agit d'aller surtout en Europe⁷. Ces personnes immigrées, en majorité les Africains, ont toujours été la cible de discriminations, ou de préjugés. Mais, quelles que soient les époques, elles se sont toujours assimilées plus ou moins rapidement à la population, parfois après une génération, bien que les pouvoirs publics estiment nécessaire, parfois de façons assez timides, d'intervenir.

Boukhalfa, Kherdjemil voit dans le phénomène migratoire un événement aussi vieux que le monde et qui, selon lui, a toujours caractérisé les relations entre les peuples et les États⁸. Israël n'en est pas du reste. Ce peuple a une histoire essentiellement marquée par les faits migratoires. L'exemple des patriarches qui ont voyagé de la Mésopotamie à Canaan et ont vécu comme étrangers dans la Terre promise l'illustre à suffire. (Gn 12, 1-4).

Il faut dire que présentement, ce phénomène prend une forme structurée, devenant une caractéristique importante du marché du travail au niveau mondial, étant une conséquence, entre autres, de la profonde influence exercée par la mondialisation. Dans un contexte marqué par la pression de l'immigration clandestine, des formes de coopération entre les pays sources de l'immigration et les pays d'accueil se mettent en place. Toute la collectivité des peuples du tiers-monde est actuellement abandonnée à son triste sort et cherche par conséquent à gonfler le flux migratoire en se dirigeant vers les pays riches de l'Occident.

Selon les informations recueillies dans la revue *Voix d'Afrique* il ressort que l'océan Atlantique est devenu le cimetière de milliers d'émigrants

7. Fall Papa Demba, « Travailler en circulant : la circulation en Afrique de l'Ouest et de l'Afrique de l'Ouest à l'Afrique du sud », dans *Migrations/Société*, vol. 18, 107(2006), p. 237.

8. Boukhalfa Kherdjemil, *Mondialisation et dynamique des territoires*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 11.

africains inconnus qui s’y noient en tentant de gagner les Canaries à partir de la Mauritanie. Cette revue précise que, pour environ mille euros chacun, gagnés dans l’économie souterraine à Nouakchott ou à Nouadhibou, les clandestins venus de divers pays d’Afrique noire se lancent dans la traversée, entassés à 40 ou 50 et parfois 70 sur des barques de pêche relativement robustes. Ce témoignage précise aussi qu’une panne de moteur ou une trop grosse vague seront souvent mortelles. Ils risquent tout pour ce voyage, et ils savent que leur futur ne sera pas aisé. Certains y laisseront leur vie, d’autres seront renvoyés chez eux et d’autres encore, qui atteindront leur destination, savent que leur existence n’y sera pas forcément plus facile. Mais les difficultés qu’ils rencontrent dans leur pays poussent des milliers de jeunes Africains à préférer l’exode, même clandestin⁹.

Les peuples africains connaissent une crise qui traverse tous les secteurs de leur existence comme Personnes. Dans un contexte politique de guerre, de dictatures, de violation flagrante des droits humains, de violence, de famine, de chômage, la tentation est de partir et toujours partir à la recherche d’un espace vital viable.

L’Afrique subsaharienne, caractérisée par la pauvreté ambiante se voit dans l’obligation d’importer la majorité des produits industriels et de consommation dont elle a besoin. Malheureusement, cette importation des produits entraîne des coûts de plus en plus élevés, en raison de la forte dévaluation de la plupart des monnaies¹⁰. Aussi la dette extérieure celle-ci augmente dangereusement. De plus, les cultures vivrières qui doivent alimenter les populations sont sacrifiées au bénéfice des cultures d’exportation, au nom de l’impératif du développement. Or, les pays du Sud n’ont aucune prise sur la fluctuation des cours de ces cultures qui sont fixés unilatéralement par les pays industriels occidentaux¹¹. Devant faire face à la faim, la population doit chercher un

9. « L’immigration n’est pas un phénomène nouveau » dans *Voix d’Afrique : Revue des Missionnaires d’Afrique (Pères Blancs)*, n° 89, décembre 2010, disponible en ligne sur https://www.peresblancs.org/pourquoi_quitter_pays.htm consulté le 29 mars 2021.

10. Selon les informations disponibles sur www.journaldunet.fr/, c’est sans surprise que la très grande majorité des vingt-cinq pays les plus pauvres du monde en 2022 se situe sur le continent africain. Les 20 pays les plus pauvres du monde affichent un PIB par habitant moyen de 686 dollars.

11. Hervé Djilo Kuate, *Sauvegarde de la création et sécurité alimentaire : Une interpellation pour les Églises du Conseil des Églises Protestantes du Cameroun (CEPCA)*, Thèse de doctorat, Université protestante d’Afrique centrale, Yaoundé, 2020, p. 287.

endroit où le manger ne fera pas partie de la préoccupation quotidienne. Une sorte de terre promise, pays du salut. Et cet endroit, c'est l'Occident¹².

Les facteurs géographiques peuvent être une cause à l'immigration lorsque de nombreux jeunes à cause de l'hostilité de la nature se voient contraints de sortir de leur pays pour chercher de l'argent et soutenir leurs compatriotes restés au pays. Mais au Cameroun, la nature est favorable à la vie, le sol et le sous-sol sont riches en minerais avec une flore et une faune exubérantes. Malgré ces dons de la nature, les jeunes se sentent en insécurité et obligés de sortir. C'est un paradoxe révoltant.

Le Cameroun par exemple, compte parmi les pays ayant un gros contingent de candidats à l'immigration, pourtant le pays, comme nous pouvons le remarquer,

dispose du potentiel nécessaire pour faire partie du club des pays les plus riches du continent, il s'est progressivement relevé d'une crise économique sans précédent et, aujourd'hui, la croissance est au rendez-vous (4,8 % en 2000). L'économie du pays représente 45 % du PIB total de la région Afrique centrale, en faisant un acteur dominant. Cependant la moitié de la population est reléguée sous le seuil de la pauvreté, les dettes ne cessent de s'accumuler et les disparités régionales de se creuser¹³.

Ceci s'explique par cette piteuse situation dans laquelle l'économie se trouve actuellement malgré le fait qu'on parle de la croissance économique. Cette dernière n'a pas été suffisamment inclusive pour développer le capital humain. Les résultats en termes de développement humain sont médiocres, et le Cameroun est classé au 151^e rang mondial (21^e rang africain) dans l'Indice du développement humain 2018. Le taux de pauvreté a modérément reculé, passant de 39,9 % en 2007 à 37,5 % en 2014), mais le rythme actuel ne permettra pas d'atteindre deux des objectifs du Document de Stratégie pour la Croissance et l'Emploi : un sous-emploi de la main-d'œuvre tombant de 76 % à 50 % et un taux de pauvreté de 28,7 % en 2020¹⁴.

Depuis la fin de la guerre froide, les aides se sont effondrées à des niveaux jamais connus. L'Afrique ne joue plus son rôle de partenaire, et elle doit traiter à leurs conditions avec les grandes multinationales occidentales, et les

12. L'Occident désigne ici les pays riches d'Europe et d'Amérique du Nord.

13. Le Courrier ACP-UE., *Magazine de la coopération au développement ACP-UE*, n° 193, juillet-août 2002, p. 65.

14. African Economic Outlook (AEO), 2020.

institutions financières internationales. La lutte pour le pouvoir et l'accès aux richesses ont ouvert des conflits intérieurs et extérieurs de plus en plus dévastateurs. Un Africain sur cinq vit une situation de guerre ; et la violence est en train de devenir le mode usuel des relations sociales entre cadets et aînés, riches et pauvres, ethnies et religions différentes. D'ailleurs, un rapport des Nations Unies le stipule d'après les experts que :

Les fortes disparités nuisent aux efforts de réduction de la pauvreté et compromettent la croissance, affirme le rapport du PNUD. « Les pauvres restent pauvres en partie parce qu'ils n'ont pas les moyens d'emprunter en fonction de leurs revenus à venir, pour investir dans la production, dans l'éducation de leurs enfants et acquérir des biens qui leur permettront d'améliorer leur condition. La précarité des droits fonciers et les difficultés d'accès à la justice découragent plus encore les investissements. Privés de leurs droits de citoyens, comme l'information et les services juridiques, les pauvres n'ont aucune chance de participer à la croissance¹⁵. »

Si, sur le plan mondial, les médias parlent de plus en plus de la croissance économique, il est regrettable de constater que le taux de chômage avance à un rythme vertigineux dans une grande partie de l'Afrique. Pour s'en convaincre, prenons seulement le cas du Cameroun où : « le phénomène du chômage touche près de 22 % de la population active, et atteint 21 % et 31 % dans les grandes métropoles, 4 % dans la zone rurale. La tranche d'âge la plus touchée se situe entre 15 et 29 ans¹⁶. » Cette situation s'empire, car ce même pays continue de présenter un risque élevé de surendettement selon l'évaluation faite par le FMI en novembre 2018 (la dette représentait près de 39 % du PIB en 2018 contre 12 % en 2007).

Étant donné que les pays occidentaux se présentent comme donneurs de leçons sur la démocratie et la bonne gouvernance, ces mêmes États paraissent simultanément comme paradisiaques pour les Africains vivants dans une atmosphère politique chaotique. Ils croient y trouver terre d'asile hors de toutes tracasseries politiques et favorables au respect des droits humains. De plus, Yves Nyemgah nous fait remarquer que, lors du jubilé de l'an 2000 de l'Église catholique, durant le pèlerinage des Camerounais à Rome, plus de 200 jeunes s'étaient évaporés dans le ciel italien toujours à la recherche du

15. <https://www.un.org/africarenewall/fr/magazine/july-2006/lutter-contre-les-in%C3%A9galit%C3%A9s-en-afrique>, consulté le 13 juin 2021.

16. Marie-Thérèse Mengue, *La pauvreté, une menace pour la paix et un obstacle aux droits de l'homme en Afrique*, Yaoundé, PUCAC, 2004, p. 43.

bien-être. De nombreuses jeunes filles sont de nos jours à la recherche de mariage virtuel sur Internet dans l'espoir de rejoindre l'Europe¹⁷.

La croissance économique et le développement des villes contribuent à modifier les schémas migratoires. Aujourd'hui, certains migrants africains restent sur le continent et se déplacent au gré des opportunités économiques offertes par leur pays et ses voisins. Les déplacements se font des zones intérieures enclavées vers les littoraux. L'exode rural ne se présente plus comme la première cause de croissance des grandes villes, dépassé par la croissance démographique des citadins. Et les échanges entre villes et campagnes s'intensifient, une part de la population repartant dans l'agriculture quand les conditions de vie urbaine se détériorent¹⁸. Cette situation pousse un bon nombre de personnes à migrer vers l'occident, ne serait-ce que pour bénéficier des capitaux nés de l'exploitation de leur sol et sous-sol, mais investis dans les pays riches.

Le chômage, l'analphabétisme et autres maux, dégradant la dignité humaine poussent une part considérable de la population africaine à l'immigration. Aussi longtemps que les conditions de ces exils forcés seront de plus en plus restrictives, ces peuples accepteront la traversée de désert de mer à la recherche de la terre que les médias présentent comme paradis sur terre. Ce flux important pousse les pays d'accueil à réfléchir sur le phénomène. La maîtrise de l'immigration devient ainsi un problème politique lorsque la croissance économique de ces pays occidentaux qui était constante commence à ralentir. Quand la soudaine augmentation du chômage rend l'opinion occidentale extrêmement sensible à la présence d'étrangers sur leur terre, car certains pensent que ces immigrants occupent des emplois dont se seraient privés les Occidentaux.

Dès lors, la politique de l'immigration commence et se repose principalement sur le maintien de la fermeture des frontières aux nouveaux immigrants et sur son corollaire, la lutte contre l'immigration clandestine. Suscitant de vifs débats dans le monde politique et associatif, les nombreuses modifications législatives qui se succèdent tendent globalement à rendre plus contraignantes les conditions d'accès et de séjour des étrangers.

17. Yves Nyemgah, « L'église et la question de l'immigration », dans *Aube nouvelle*, Yaoundé, 64 (2005), p. 195.

18. Hervé Djilo Kuate, *Sauvegarde de la création et sécurité alimentaire*, p. 254.

Église et migration : entre émergence et compréhension

Dans la Bible cette situation commence depuis le livre de Genèse où le premier homme subit une migration forcée à cause du péché (Gn 3,23). Cette situation touchera plus tard d'autres personnes, ce qui poussera le législateur biblique à mettre sur pied des lois pour protéger les migrants, toutes catégories confondues. Nous avons d'autres d'exemples concrets de migration. Il suffit de penser à Abraham. L'appel de Dieu le pousse à quitter son Pays pour aller ailleurs : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, et va vers le pays que je te montrerai. » (Gn 12,1). Et c'est également dans cet esprit que le peuple d'Israël a quitté l'Égypte, où il était esclave, et qu'il a marché quarante ans dans le désert jusqu'à la terre que Dieu lui avait promise. Plus loin dans le Nouveau Testament, Marie, Joseph et le petit Jésus furent contraints à l'émigration pour échapper à la menace d'Hérode : « Joseph se leva; dans la nuit, il prit l'enfant et sa mère, et se retira en Égypte où il resta jusqu'à la mort d'Hérode » (Mt 2,14-15). Plus tard, le Seigneur Jésus lui-même fera de la situation des migrants une préoccupation particulière (Lc 10, 25-37). Nous constatons donc que l'humanité est une histoire de migrations : sous toutes les latitudes, il n'est pas de peuple qui n'ait connu le phénomène migratoire.

Dans le contexte africain actuel, une réflexion sur la question migratoire paraît d'emblée comme une nécessité pour l'Église qui se veut communion avec ses membres. Il est question d'examiner la position subtile de l'Église au sujet de ce phénomène et proposer quelques perspectives. L'Église en tant que guide spirituel de tous, estime que Dieu fait pleuvoir ses grâces aussi bien sur les oppresseurs que sur les opprimés. S'il en est ainsi, y'a-t-il lieu de comprendre, non seulement ce phénomène migratoire, mais aussi les répressions subséquentes ?

Il faut remarquer que l'Église tient compte de la situation de tous ses fils. Tentant par ses pasteurs, de réfléchir sur les sources du phénomène migratoire et des problèmes y afférant, tenant compte également de ce monde en proie aux différents maux et exactions, l'Église a toujours voulu apporter son message d'union et de régulation de la vie en société.

Le peuple ne peut penser au phénomène migratoire si le bien de tous qui vaut la peine d'être possédé n'est ni désiré ni recherché au point que, le nouvel ordre de vie commune et les grands idéaux tels que l'honnêteté, la solidarité, la sécurité et l'entrée des mutuelles non plus de place. Il s'ensuit que les

ressortissants africains et chrétiens de surcroît ne trouvant pas leur compte au bercail s'en vont dans des pays mieux structurés et organisés.

Par ailleurs, face aux méthodes employées par les pays de transit, caractérisées par les violations des droits élémentaires de l'homme, l'Église se doit de sortir de son mutisme assourdissant pour réfléchir sur la gravité des actes perpétrés contre ses fils et les dénoncer avec véhémence. Dans sa mission, elle doit interpeller toutes les personnes et institutions qui traitent les humains comme des objets assujettis, asservis et soumis à des violences. Quand on prêche un évangile libérateur, il faut tenir compte de toutes les composantes, car tout ce qui constitue une violation de l'intégrité de la personne humaine, comme les mutilations, les tortures physiques ou morales, les contraintes psychologiques ; tout ce qui est offense à la dignité de l'homme, comme les conditions de vie sous-humaines, toutes ces pratiques et d'autres analogues sont en vérité infâmes. Et comme telles doivent être dénoncées et condamnées par l'Église.

Néanmoins, ces pays sollicités par les migrants ne sont pas que fautifs, ils sont également victimes. En fait, le pays d'accueil ne peut permettre l'entrée sur sa terre qu'en étant sûr de sa capacité à pouvoir assurer le minimum vital à ces personnes. Il est dans l'obligation de protéger ses droits en tant qu'État. L'émigré doit trouver les éléments nécessaires à une vie digne et décente. Le pape Jean Paul II le soulignait quand il disait : « *il ne suffit pas de donner aux émigrants un permis d'entrée, il faut ensuite faciliter une réelle insertion dans la société*¹⁹. » Nous voyons qu'il n'est pas refusé aux pays européens d'interdire l'entrée à cette myriade d'africains souvent à la recherche du lucre et non sous le coup d'une menace vitale. Il apparaît donc clair que tout homme a droit de se rendre à l'étranger moyennant des motifs valables.

Toutefois, tenant compte des moyens actuels, le phénomène migratoire pose un problème pour certains pays riches voulant préserver la qualité de vie de leurs habitants. Ils mettent ainsi les barrières contre la pauvreté. Les pauvres les émigrés n'ont pas droit de venir dans le pays. Nous soulignons à dessein que, certes la position de certains pays peut leur permettre de ne pas donner suite aux multiples sollicitations, mais rien ne justifie les brimades infligées aux émigrés. Elles sont condamnables.

19. Jean Paul II « Discours au troisième congrès mondial de la pastorale pour les migrants et les réfugiés », dans *Observatore Romano*, 43 (1991).

L'Église renonce à partager le sort des privilégiés et se solidarise avec le moins nanti. À proprement parler, l'expérience de l'Église a toujours montré que pour sauver l'homme, ni l'aide matérielle, ni les changements politiques, ni les prières ne suffisent. Ce qui importe, c'est sa propre prise en charge : aider l'homme lui-même. C'est dire que l'homme doit faire face aux problèmes de son temps, les affronter et trouver les termes d'amélioration et de résolutions. Concrètement, il doit simultanément tirer parti des potentialités du temps présent pour anéantir les structures obsolètes et mettre sa confiance en Dieu.

Pour Kā Mana, l'état de manque et de dépréciation doit pousser les africains à imaginer des situations nouvelles où ils peuvent non seulement tous avoir et être autrement, mais aussi avoir de la valeur est de donner un sens nouveau à leur existence²⁰. Pour mener à bien ce dur combat, sachant que « la foi chrétienne aura de sens et de crédibilité en Afrique que si elle est orientée vers la recherche des conditions matérielles et humaines pour que chaque personne puisse vivre comme être humain créé à l'image de Dieu²¹ », l'Église invite les ayants droit à créer autant que faire se peut les opportunités d'emplois aux jeunes qui constituent l'essentiel des troupes candidates à l'immigration, à redonner l'espoir à ceux-là qui n'aspirent qu'à rechercher ailleurs, dans le paradis souvent illusoire, le bonnet escompté et par conséquent, se laisse éblouir par le mirage d'un eldorado occidental.

Conclusion

Les prises de position de l'Église par rapport à la manière dont nos États exercent l'autorité, et ce dans le domaine migratoire ont souvent été considérées comme une ingérence dans les affaires politiques. On a tendance à réduire le rôle de l'Église à l'aspect spirituel. Or, il n'en est pas ainsi, car tous les domaines de la vie ont besoin d'être évangélisés. L'une des tâches fondamentales à laquelle l'Église doit satisfaire est celle de la formation de consciences des hommes en général et des chrétiens en particulier. C'est finalement la formation et la responsabilité dans tout engagement qui implique la gestion de la collectivité dans la mesure où, la politique est une manière exigeante de vivre l'engagement chrétien au service des autres. Plus les citoyens ont la connaissance des droits et devoirs qui leur incombent, plus ils sont poussés

20. Kā Mana, *Christ d'Afrique : enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, Paris, 1994, p. 48.

21. Kā Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Karthala, Paris, 2000, p. 177.

dans le sens de la responsabilité ; mais lorsqu'ils en sont ignorants, l'indifférence pour le bien commun prend le dessus. Il est fréquent de voir certains gouvernants exploiter l'ignorance des citoyens pour asseoir leur influence ; c'est pourquoi les actions et les réalisations du gouvernement sont présentées non comme un devoir de l'État et un droit du citoyen, mais comme une faveur, une récompense.

Ainsi donc, les départs massifs vers l'étranger sont en partie liés à la démission des citoyens de la gestion des affaires publiques. Pour ce faire, l'Église en Afrique se doit d'intégrer dans son programme de formation des chrétiens, le développement du sens de la responsabilité individuelle et collective. Chaque jour les injustices se renforcent, les pouvoirs publics ne répondent plus aux besoins les plus élémentaires de la population. Les couches sociales les plus vulnérables sont confrontées à la misère, au chômage, à la maladie et exposées à la précarité au quotidien. Cet état de choses pousse les jeunes vers l'extérieur souvent avec la ferme conviction de trouver de l'argent et de revenir aider les leurs. Vu la démission omniprésente de la masse dans la quasi-totalité des pays africains, nous réalisons que le phénomène migratoire avant d'être une fixation dans un pays étranger au sien, est d'abord un sentiment de fuite de soi, fuite d'une réalité qu'on refuse d'affronter. La peur, la crainte de dénoncer et de combattre les injustices sont des attitudes qui poussent à la fuite et à la démission. L'Église aujourd'hui ne doit pas perdre de vue que sa mission consiste à combattre contrairement les péchés et libérer l'homme de structures sociales et injustes qui l'asservissent et l'anéantissent à l'instar du Christ qui est venu ôter les péchés du monde.

Les mondes sociaux des migrants : vivre en famille sur les chemins de l'exil

Nadia-Elena Vacaru¹
Université Laval, Québec

Un des grands défis de la recherche dans le domaine des migrations est celui de saisir l'extrême diversité des situations que vivent les migrants. Explorer les expériences de vie dans le contexte de la migration peut se faire particulièrement en se concentrant sur leurs projets de vie, les valeurs et traditions préservées, les envois de fonds ou la communication qu'ils ont avec les membres de leurs familles qui sont restés dans leurs pays d'origine. Ces études peuvent être menées dans une perspective comparative chronologique et spatiale, en se référant à différents niveaux sociaux (de l'individu et de la famille, en passant par la communauté et la région, jusqu'aux espaces transnationaux).

Le phénomène de la migration influence les stratégies politiques et les cercles économiques aux niveaux national et international, mais aussi les relations entre les personnes, divisant physiquement et émotionnellement les amis, les familles et les communautés. Les évolutions démographiques, économiques, culturelles et sociales des dernières décennies (les processus de mobilité, d'industrialisation, d'urbanisation, de modernisation, etc.) ont entraîné des changements dans les formes, les structures et les fonctions de la famille ; les modifications qui se sont manifestées au niveau de l'un de ces aspects ont également eu un impact direct sur les autres. Aujourd'hui, l'institution familiale est confrontée à des réalités et des situations qui provoquent

1. Nadia-Elena Vacaru est professeure agrégée à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'université Laval (Québec) et titulaire de la Chaire de leadership en enseignement Marie-Fitzbach en pastorale et éthique sociales. Elle détient un doctorat et une maîtrise en théologie de l'université de Bucarest (Roumanie), ainsi qu'un doctorat en géographie et un DÉA en géographie urbaine de l'université « Alexandru Ioan Cuza » de Iasi (Roumanie).

de profondes mutations qui favorisent souvent son affaiblissement ou sa désintégration².

La migration est à l'origine d'une perturbation de l'équilibre familial, car plusieurs éléments qui assuraient le fonctionnement interdépendant et corrélé des composantes familiales sont éludés. Le départ de l'un ou des deux parents pour travailler à l'étranger est décrit dans la littérature de spécialité comme un phénomène social de grande ampleur³. Cette option est souvent perçue comme une alternative facile pour la résolution des problèmes financiers, et la bonne intention initiale de changer la situation économique de la famille finit parfois par avoir des effets négatifs sur la famille et sur les enfants au fil du temps. Les situations de crise comportementale des enfants concernés ont suscité des débats et généré des perspectives diverses, qui ont souvent mis en évidence les effets négatifs de la migration au niveau communautaire et familial⁴.

De nombreuses études scientifiques constatent la complexité du phénomène migratoire et les effets sur les valeurs de la famille contemporaine⁵. En ce sens, les études spécialisées se concentrent particulièrement sur :

2. Cf. Michelle, Vatz-Laaroussi, *Le familial au cœur de l'immigration. Les stratégies de citoyenneté des familles immigrantes au Québec et en France*, Montréal, L'Harmattan (coll. « Espaces interculturels »), 2001. Cf. Floare, Chișea, *Familia contemporană – tendințe globale și configurații locale*, Editura Expert, București, 2001. Cf. Iolanda, Mitrofan, Cristian, Ciupercă, *Psihologia vieții de cuplu*, Editura SPER, București, 2002. Cf. Ioan, Mihăilescu, *Familia în societățile europene*, Editura Universității București, București, 1999. Cf. Stéphanie, Gaudet, « Comprendre les parcours de vie : une lecture au carrefour du singulier et du social », dans Stéphanie, Gaudet (dir.), *Repenser les familles et ses transitions. Repenser les politiques publiques* (p. 15-51), Québec, Presses de l'Université Laval, 2013.
3. Cf. Dumitru, Sandu, *Dezvoltare comunitară. Cercetare, practică, ideologie*, Editura Polirom, Iași, 2005.
- Cf. Guelamine, Faïza, *Intervenir auprès des populations immigrées*, Paris, Dunod, 2000. Cf. Stewphen, Castles, « Understanding global migration: A social transformation perspective », dans *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol 26, 19(2010), p. 1565-1586.
4. Georgiana, Toth, Alexandru, Toth, Ovidiu, Voicu, Mihaela, Ștefănescu, *Efectele migrației: copiii rămași acasă*, București, Fundația Soros România, 2007. Michelle, Vatz-Laaroussi, « Intervention et stratégies familiales en interculturel », dans *Service social*, vol. 42, 1(1993), p. 49-62.
5. Maria, Voinea, *Sociologia familiei*, Editura Universității din București, București, 1993. Lisa, Parkinson, *Separarea, divorțul și familia*, Editura Alternative, București, 1993. Maria, Voinea, *Psihosociologia familiei*, Editura Universității din București, București, 1996. Ioan, Mihăilescu, *Familia în societățile europene*, Editura Universității București, București, 1999. Georgeta, Ghebre, *Regim social-politic și viață privată*, Editura Universității din București, București, 2000. Cristian, Ciupercă, *Cuplul modern - între emancipare și disoluție*, Editura TipoAlex, Alexandria, 2000. Lucian, Pop, Cornelia Mihaela, Teșliuc, Emil Daniel, Teșliuc, *Sărăcia și sistemul de protecție socială*, Editura Polirom, Iași, 2001. Alois, Bisoc, *Criza și identitatea familiei în magisteriul papei Paul al VI-lea*, Editura Sapientia, Iași, 2005.

l'identification des facteurs qui déclenchent ou favorisent la migration ; le rôle, les valeurs et les principes de la famille chrétienne dans la société contemporaine ; l'identification des effets des migrations sur les valeurs chrétiennes fondamentales de la famille ; trouver des solutions efficaces pour lutter contre les effets négatifs de la migration ; l'optimisation de l'intervention dans les situations de vulnérabilité sociale, intervention réalisée à travers une collaboration interdisciplinaire : famille, école, institutions sociales spécialisées, médias, organisations non gouvernementales et caritatives, Église. Le changement des comportements familiaux est une conséquence des changements de valeurs liées au rôle et à l'importance de la famille dans la société et dans la vie des individus, à la participation des femmes au marché du travail, ainsi qu'au degré de tolérance envers la pluralité des modèles familiaux.

Méthodologie de la recherche

Dans la réalisation de cet article, les principales techniques de recherche ont été l'observation non-participative sur le terrain, la recherche documentaire dans cette thématique et l'enquête de terrain (entrevues semi-structurées et application d'un questionnaire). Le terrain d'étude est représenté par les paroisses catholiques du Diocèse de Québec.

En ce qui concerne les données statistiques, l'article inclut les informations collectées par l'entremise de 20 entrevues semi-structurées, ainsi que par l'intermédiaire d'un questionnaire appliqué auprès de 100 personnes immigrantes au Québec, bénéficiaires des services d'accueil et d'intégration à travers des initiatives paroissiales dans le Diocèse de Québec⁶. Ce questionnaire contient une liste de 30 questions concernant le parcours migratoire des personnes interrogées, les expériences acquises, les aspects socioculturels les plus importants pour les personnes qui se situent à mi-chemin entre le pays

6. Cette recherche a été réalisée dans le cadre du projet de recherche *Action sociale, bénévolat et amour du prochain : analyse des pratiques d'accueil des immigrants à travers des initiatives paroissiales dans le Diocèse de Québec*, financé par le FRQSC (2018-2023). Ce projet vise la réalisation de recherches sur le terrain qui permettront une réflexion théologique systématique et critique des pratiques d'accueil des immigrants à travers des initiatives paroissiales. Cette recherche repose sur l'hypothèse que la décision d'engagement pastoral auprès des immigrants dans les paroisses catholiques du Diocèse de Québec est déterminée par la motivation de foi chrétienne. En s'appuyant sur les convictions qu'une bonne connaissance des réalités socio humaines facilite l'intervention optimale et que les valeurs humaines structurent la société et les manières d'agir, la finalité de la réflexion et de l'étude se situe dans une optimisation de l'accueil des immigrants au Québec.

d'origine et le pays d'accueil, leur niveau d'intégration sociale (satisfaction ou mécontentement). Tentant de concilier la rigueur quantitative avec les riches potentialités de l'analyse qualitative, les démarches de recherche ont visé aussi à identifier des valeurs qui animent la vie sociale et familiale des immigrants au Québec, la qualité des relations humaines qu'ils nourrissent, les conditions de vie des immigrants dans le pays d'accueil, les relations avec les membres de leurs familles qui sont restés dans le pays d'origine, ainsi que les projets à court, moyen et long terme, en tenant compte du rapatriement ou de l'installation définitive au Canada.

Les questionnaires ont été recueillis entre octobre 2019 et janvier 2020 auprès d'un échantillon aléatoire, au moyen d'une technique d'échantillonnage non probabiliste ; les répondants ont été des immigrants âgés de 18 à 65 ans, appartenant à des paroisses catholiques du Diocèse de Québec. 74 % des personnes interrogées sont arrivées au Québec après 2012, notamment en 2016 (35 %) et en 2018 (23 %). Concernant l'origine des répondants, on remarque la présence considérable des immigrants en provenance de l'Europe (43 %), celle des immigrants d'origine latino-américaine (16 %), de l'Amérique centrale (14 %) et d'Asie de l'Est et du Sud-Est (6 %). Parmi ceux qui ont rempli le questionnaire, 83 sont des femmes, 62 sont des personnes mariées, 15 divorcées, 3 veuves et 20 n'ont jamais été mariées. Dans l'échantillon analysé, le modèle prédominant est celui de la famille avec enfants : 44,2 % des personnes interrogées ont un enfant, près d'un tiers (31 %) en ont deux, 13,6 % n'ont pas d'enfants, et une faible proportion de familles (11,2 %) en a trois ou plus. Les réponses montrent que 93 % des personnes mariées vivent au Québec avec leur famille. Selon les réponses au questionnaire, dans la migration familiale au Québec, on distingue nettement trois sous-types : la personne migrante avec son conjoint (24 %), la personne migrante avec son conjoint et les autres membres de la famille (27 %) et la personne migrante avec d'autres membres de la famille, différents du conjoint (29 %).

Conséquences affectives et relationnelles de l'immigration au Québec

Les rôles conjugaux sont extrêmement complexes et impliquent des sentiments, des gestes, des actions, des motivations des plus diverses, en conférant à la famille des particularités que l'on ne retrouve pas dans d'autres

groupes sociaux⁷. Les époux développent une relation intime qui leur permet de satisfaire leurs besoins biologiques et sociaux, mais aussi sentimentaux et affectifs, facilitant la communication, la compréhension, la confiance et la réceptivité mutuelles dans la prise en charge des préoccupations et des responsabilités familiales. Le poids psychologique des relations et des rôles conjugaux déclenche également le soutien émotionnel de l'affectivité et de la communication physique et spirituelle en famille; la communication est un support de la viabilité de la famille, de la formation d'un climat de vie optimal, une prémisses de la bonne intégration sociale de tous ses membres. La vie familiale est marquée par les interrelations spirituelles et psychologiques des membres de la famille, basées principalement sur la composante émotionnelle, sur les sentiments qui lient les membres de la famille⁸.

La littérature dans cette thématique insiste sur *les déséquilibres* (générés par le manque de rigueur et d'intérêt à assumer les rôles familiaux) et *les conflits de motivation* qui perturbent les phénomènes d'interconnaissance au sein de la famille. Cela peut conduire à *un conflit de rôles*, lorsqu'un des membres de la famille ne remplit pas sa fonction / son rôle attendu, ou bien le remplit d'une manière déficiente. Des *conflits de valeurs* peuvent également survenir si les membres de la famille ont des attentes ou des représentations différentes de la famille⁹.

La solidarité est une exigence sociale naturelle et représente le lien qui unit les êtres humains dans des relations de soutien mutuel. Elle est fondée sur l'identité commune et sur le sentiment d'appartenance à la même communauté. Parfois ce lien peut se rompre et des personnes se retrouvent démunies, en difficulté, dans la solitude, la maladie, la rupture. Le déclin actuel de la fonction de solidarité familiale est principalement dû aux processus de mobilité et de distanciation physique. Ces processus influencent négativement la cohésion familiale, entravée par la séparation physique et émotionnelle qui existe souvent entre les membres de la famille migrante. Selon des recherches et études menées dans le domaine de la migration, le départ de l'un des parents, notamment le départ de la mère, entraîne un « refroidissement » des relations entre les parents, ainsi qu'entre les membres de la famille; cela conduit souvent

7. Cf. Nicu, Gavriluță, *Antropologie socială și culturală*, Editura Polirom, Iași, 2009.

8. Cf. Cristian, Ciupercă, *Cuplul modern - între emancipare și disoluție*.

9. Cf. Dumitru, Sandu, *Socialitatea în spațiul dezvoltării*. Încredere, toleranță și rețele sociale, Editura Polirom, Iași, 2003. Cf. Ioan, Mihăilescu, *Familia în societățile europene*. Cf. Iolanda, Mitrofan, Cristian, Ciupercă, *Psihologia vieții de cuplu*.

au divorce et l'enfant est confié à l'un des parents. Aussi, pour certaines mères, partir à l'étranger n'est pas seulement une stratégie d'amélioration des revenus, mais aussi une solution à une vie conjugale marquée par des relations conflictuelles. Dans de telles situations, l'enfant est non seulement privé d'affection maternelle, mais est parfois exposé au risque d'abus de la part des pères, dont les comportements inappropriés ont conduit au départ des mères. Par conséquent, il existe un risque, confirmé dans certains cas, que le départ temporaire de la mère à l'étranger se transforme en un abandon définitif de la famille et des enfants restés au pays¹⁰.

L'évolution du statut social des femmes, qui acquiescent leur émancipation par la participation aux activités professionnelles, exige aussi une nouvelle configuration des relations familiales et appelle les membres de la famille à repenser et à redéfinir leurs rôles respectifs. Si les époux ne sont pas d'accord sur ces changements, les relations conjugales finissent par être caractérisées par des turbulences et des contradictions¹¹. On observe la même chose dans les relations parentales, particulièrement en raison des différences culturelles qui se manifestent entre des modèles appartenant à des générations ou à des sociétés différentes.

Outre le risque de dissolution de la famille, la migration parentale peut également conduire à une redéfinition de la parenté, en ce sens que les enfants, surtout s'ils sont confiés à des proches lorsqu'ils sont jeunes, finissent par ne plus désigner leurs parents biologiques comme des parents. Ceux qui ont leur soin, le plus souvent les grands-parents, sont considérés par les enfants comme leurs parents et les appellent « mère » et « père ». En raison du fait que l'enfant est parfois très jeune, le départ des parents à plus long terme peut donc provoquer une rupture de la relation parent-enfant. Privés de l'affection parentale, la plupart des enfants issus de familles migrantes ont tendance à devenir isolés, introvertis, apathiques, pensants. La consommation excessive de médias remplace dans certains cas l'interaction avec d'autres enfants et affecte souvent la participation des enfants à l'apprentissage social. Les traumatismes émotionnels de ces enfants se manifestent différemment, selon l'âge et la personnalité de l'enfant. Certains enfants pleurent fréquemment, d'autres tombent même malades et d'autres cherchent un soutien émotionnel auprès

10. Cf. Ioan, Mihăilescu, *Familia în societățile europene*. Cf. Cristian, Ciupercă, *Cuplul modern - între emancipare și disoluție*.

11. Cristian, Ciupercă, *Cuplul modern - între emancipare și disoluție*.

d'autres personnes. Priver les enfants de l'affection parentale influence également le processus de développement de leur personnalité. Les conséquences immédiates sont dans la plupart des cas des manifestations comportementales comme des réactions à des traumatismes émotionnels, mais l'absence d'intervention adéquate, de la part de la famille ou d'autres institutions, pour atténuer ces traumatismes, présente un risque majeur d'affecter, à long terme, la personnalité de l'enfant¹².

L'enquête de terrain réalisée montre l'importante fonction qu'exerce l'institution famille dans le contexte de la migration, soit pour les questions économiques, soit particulièrement sur le plan social. Dans la perception des personnes interrogées, le rôle le plus important de la famille est d'assurer la sécurité et l'affection de ses membres (73 % des réponses). Ces autres réponses suivent : la socialisation / intégration de ses membres dans la société (grâce au statut qui peut résulter de la parenté et des autres rapports de groupe ; 55 % des réponses) ; la transmission des modèles culturels dominants (41 % des personnes interrogées) ; les soins, la protection et le soutien émotionnel (notamment la prise en charge et la protection des enfants, des personnes âgées, des malades et l'apport du sentiment de sécurité et d'amour ; 36 % des réponses) ; les dispositions relatives à l'attribution de l'héritage, telles que les biens immobiliers et les économies éventuelles (31 % des réponses) ; la reproduction sociale, étant donné que, avec les enfants, la famille assure la perpétuation d'une communauté ou d'une société (28 % des réponses) ; la réglementation des comportements sexuels (11 % des réponses) ; la stabilité matérielle du noyau (9 % des réponses). La hiérarchie de ces réponses reflète la réaction psychologique des personnes immigrées qui, dans leur *posture*, sont exposées à une vulnérabilité spécifique et ont un grand besoin de soutien émotionnel et de sécurité. Naturellement, ce soutien est aussi facile que possible d'acquérir dans un environnement social structuré sur la base des relations de parenté ou d'affinité d'origine (langue, traditions, relations d'amitié, lieux d'appartenance). Bien que les causes de la migration soient souvent économiques, on peut observer que, paradoxalement, les aspects matériels et financiers ont moins d'importance dans la perception des immigrés sur les rôles de la famille.

12. Cf. Floare, Chișinău, *Familia contemporană – tendințe globale și configurații locale*. Cf. Ioan, Mihăilescu, *Familia în societățile europene*.

En termes d'évaluation de la satisfaction à l'égard des différents aspects de la vie, l'appréciation de la qualité de la vie familiale a un pourcentage très élevé (85 % des réponses). Les autres réponses les plus récurrentes sont : la réalisation de son projet de vie (66 %), les loisirs (52 %), le revenu personnellement perçu (46 %), les relations interpersonnelles (38 %) et le travail (14 %). La satisfaction liée à l'augmentation des ressources matérielles qui rassurent le ménage est très élevée : 71 % des personnes interrogées considèrent les revenus comme bons ou très bons et 76 % pensent la même chose de leur niveau de vie. En revanche, le degré de satisfaction que l'on a par rapport à ce que l'on peut qualifier de ressource immatérielle de la famille est moins satisfaisant : la communication avec les autres membres de la famille n'est considérée comme bonne et très bonne que par 44 % des personnes interrogées, et le niveau d'intégration dans la société est bon (29 % des réponses) et très bon (22 % des personnes interrogées). La difficulté de communication et d'intégration sociale des personnes interrogées peut être justifiée en partie si l'on tient compte de leurs différences socioculturelles par rapport à celles des pays de départ des immigrants, et encore plus si l'on considère les difficultés rencontrées pour communiquer avec les membres de leur famille, qui sont pour la plupart restés chez eux.

L'amour est considéré comme la première des conditions assurant le bonheur d'une famille (42 % des réponses), et cela vaut aussi bien que l'on se réfère à l'échantillon dans son ensemble ou que l'on considère les réponses ventilées par catégories sociodémographiques. Viennent ensuite, très espacées, les réponses qui expriment d'autres choix : le soutien et le respect mutuel (15 %), la confiance mutuelle (14 %), les bonnes conditions de logement (12 %), la fidélité (6 %), la responsabilité (4 %) et l'abnégation (2 %). Dans le classement de ces préférences apparaissent des différences statistiquement significatives compte tenu de l'état matrimonial, de l'âge et du niveau d'éducation des personnes interrogées. Par exemple, les plus de 45 ans accordent une plus grande importance aux bonnes conditions de vie (29 %) et à la responsabilité des partenaires dans la famille (18 %), tandis que l'amour est mentionné par 31 % et la fidélité de seulement 4 % des personnes interrogées. Pour ceux qui ont un niveau d'éducation élevé, assurer de bonnes conditions de vie est un objectif moins important (seulement 11 % des personnes interrogées ont mentionné cet aspect), tandis que l'intérêt pour le soutien et le respect mutuel (27 %) et la confiance mutuelle (25 %) sont plus importants. En conclusion, avec l'augmentation de l'âge, on observe une certaine diminution de

l'importance de l'amour (au sens émotionnel) et, parallèlement, une augmentation de l'importance de la solidarité, de la confiance des partenaires (aspects qui sont également caractéristiques de l'amour pour une autre personne) et celle des ressources matérielles.

La mobilité territoriale influence parfois de manière négative la solidarité familiale, qui est minée par la séparation physique et émotionnelle entre les membres de la famille. Une fois émigrées, les personnes sont plus amenées à satisfaire leurs propres intérêts qu'à remplir leurs fonctions et tâches spécifiques au sein de l'institution familiale. Même si, en général, la tolérance à l'égard du divorce est élevée (84 %), tant par l'échantillon dans son ensemble que par les personnes mariées, les causes de dissolution de la famille ne sont néanmoins considérées comme acceptables que dans des situations extrêmes, graves, exceptionnelles. Les raisons les plus acceptables du divorce sont la violence (86 %), l'alcoolisme (78 %), l'infidélité (68 %), le manque d'amour entre partenaires (59 %), le manque de communication dans le couple (37 %) et l'insatisfaction sexuelle (35 %). Les difficultés financières, l'absence d'enfants, les malentendus avec les parents et les conflits dans les activités domestiques ne sont pas, pour la plupart des personnes interrogées, des raisons valables du divorce. Ces aspects ne sont pas considérés de façon abstraite, mais dans l'impact relationnel qu'ils exercent : la violence et l'alcoolisme, bien qu'ils soient des caractéristiques individuelles, engendrent des problèmes qui se répercutent dans les relations familiales et conduisent à l'échec de la relation de couple.

Enjeux économiques, intégration professionnelle et projets de vie des familles immigrantes au Québec

Certaines recherches constatent que les migrations sont prioritairement associées, au niveau macroéconomique, à une évaluation des avantages / inconvénients économiques (soit du côté de l'employeur, soit du migrant)¹³. Pour le travailleur migrant et sa famille, les effets sont différents, comme en témoignent plusieurs facteurs : l'obtention d'un revenu souvent supérieur à celui versé dans son pays pour le même type d'activité, l'augmentation de l'épargne et des investissements, l'achat de biens durables (maison, appareils

13. Stephen, Castles, Mark, J. Miller, *The age of migration: international population movements in the modern world*, New York, Palgrave Macmillan Press, 2009. Christophe, Daum, *Typologie des organisations de solidarité internationale issues de l'immigration*, GREM, 2000.

électroniques, etc.) et parfois le démarrage d'une activité économique propre. Les désavantages subis au niveau individuel se situent sur le plan économique et social, et concernent : la discrimination de traitement par rapport aux travailleurs autochtones ou autres travailleurs migrants ; le risque de faillite de l'entreprise dans laquelle il travaille et la cessation de la relation de travail ; les difficultés relationnelles dans la relation de travail domestique, qui peuvent parfois devenir de véritables situations conflictuelles ; les difficultés d'adaptation et, par conséquent, une efficacité réduite sur le lieu de travail, qui peuvent engendrer un état d'insatisfaction personnelle et familiale ; un niveau de protection sociale plus bas ou inadéquat, lié à des conditions de travail ou de sécurité insatisfaisantes, qui ne correspondent pas aux assurances obtenues lors des entretiens effectués avant l'embauche. Particulièrement au sein d'une famille, ces facteurs exercent une influence négative et affectent une relation optimale entre les personnes.

Le choix d'émigrer pour le travail est une possibilité fonctionnelle de résoudre les problèmes financiers des familles dans leurs pays d'origine, mais il peut avoir des effets négatifs profonds, affecter l'équilibre du noyau familial, provoquer des changements dans sa structure et dans l'accomplissement des fonctions et rôles sociaux de ses membres ; en d'autres termes, plusieurs éléments qui garantissent le fonctionnement interdépendant et interrelié des membres de la famille peuvent disparaître. Les principaux défis professionnels des personnes immigrées dans les pays d'accueil ont été indiqués : perte d'emploi (71 % des réponses), augmentation des responsabilités sociales et professionnelles (51 %) ; réduction des possibilités de développement personnel (48 %), augmentation du nombre d'emplois informels (38 % des réponses), baisse des salaires (35 % des réponses), faible niveau de sécurité et d'autonomie (25 % des réponses).

L'importance accordée au logement et à la stabilité matérielle peut être mieux comprise, comme cela a été mentionné précédemment, si l'on considère, d'une part, la crise économique qui est souvent à l'origine de la route migratoire et, d'autre part, les conditions de vie souvent précaires d'un migrant dans un pays étranger. Cependant, l'importance est accordée à la considération d'avoir une famille heureuse. Sur un plan plus général, l'orientation mono-culturelle semble moins importante pour les migrants, car leurs réponses indiquent une faible préoccupation pour des facteurs tels que

l'identité ethnique, la position sociale, l'âge, la religion, l'éducation, les préférences communes.

Selon les réponses enregistrées dans cette enquête de terrain, les migrants sont arrivés au Québec avec une stratégie de vie qui a pour objectif principal celui d'obtenir un modèle de consommation souhaité, fait de revenus et de compétences acquises grâce au travail. Mais les migrants évaluent constamment les progrès de leurs stratégies, en tenant compte des effets de leur migration sur leur propre personne et sur les membres de leur famille. En outre, leurs objectifs changent, grâce à l'acquisition de nouveaux repères. Ils ont quitté le pays souvent pour obtenir des ressources financières qui leur permettent un meilleur niveau de vie et une consommation de biens adéquate ; toutefois, ils rentreraient dans leurs pays s'ils gagnent l'argent qu'ils veulent, ainsi que s'ils perçoivent que la situation de leur pays est suffisamment améliorée ou bien comparable à celle du Canada. En conclusion, le retour dans leurs pays d'origine (souvent envisagé, cependant jugé comme temporaire) peut être soit un signe de succès, soit un signe de faillite, soit une interruption temporaire d'un projet de migration, jusqu'à ce que les conditions défavorables dans la société soient dépassées.

L'utilisation de nouvelles technologies de communication et de moyens de transport plus rapides et plus confortables facilite une bonne communication entre les migrants et les membres de la famille / les parents qui sont restés dans le pays d'origine. Le contact avec la société de départ est également alimenté par le nombre croissant de magasins et de restaurants ethniques, d'églises, d'associations et de communautés ethniques.

Un autre indicateur de l'existence transnationale des immigrants est l'engagement concret à soutenir les membres de la famille restés dans les pays d'origine, en envoyant de l'argent ou des biens matériels. Dans certains cas, les envois de fonds effectués par les migrants contribuent grandement à réduire l'inflation et la vulnérabilité économique de leurs familles élargies.

De nombreuses études menées sur les projets de vie des immigrants au Québec mettent en évidence les perspectives accrues d'intégration dans la société d'accueil et d'adoption de modes de vie transnationaux¹⁴. Leurs projets

14. Marie-Thérèse, Chicha, *Le mirage de l'égalité : les immigrées hautement qualifiées à Montréal*, Montréal, Centre Métropolis du Québec – Immigration et Métropoles, 2009. Jean-Michel, Cousineau et Brahim, Boudarbat, « La situation économique des immigrants au Québec », dans

de retour dans leurs pays d'origine ne sont souvent esquissés que pour un avenir lointain, mais ils sont constamment doublés par une bonne communication avec les réseaux sociaux et familiaux du pays d'origine (via les envois de fonds, l'échange d'informations, l'utilisation de compétences, ainsi que par des visites d'immigrants dans le pays d'origine ou de membres de leur famille au Canada). Dans ce contexte, la réussite économique des migrants se matérialise principalement dans l'intensification des regroupements familiaux au Canada, plus que dans les rapatriements par migration de retour. Le désir de regroupement familial représente pour les immigrants la réussite des projets migratoires, l'acquisition d'une sécurité financière et une perception satisfaisante de l'intégration dans la société d'accueil. De ce point de vue, le regroupement familial peut être jugé comme une réussite à la fois dans la société d'accueil et dans la société d'origine.

Les informations collectées lors de l'enquête de terrain confirment l'intérêt croissant des immigrants à s'intégrer de manière plus stable dans les structures socio-économiques du Canada : le pourcentage élevé des personnes employées, le grand nombre d'entrepreneurs, ainsi que celui de personnes poursuivant des études ou des formations professionnelles dans des institutions québécoises. L'entrepreneuriat des immigrants au Canada crée souvent les conditions préalables à l'immigration permanente. Cependant, des recherches spécialisées font aussi référence à la migration de retour vers le pays d'origine, soulignant l'impact économique de ce phénomène¹⁵. Ainsi, alors que les migrations temporaires sont associées au concept de développement économique, tant dans le pays d'origine que dans le pays de destination (parce qu'elles stimulent l'envoi de fonds et de biens vers le pays, ainsi que l'augmentation des investissements dans les entreprises et les biens durables),

Relations industrielles/Industrial Relations, 64(2), 2009, p. 230–249. Isabelle, Giroux, *Le parcours d'insertion professionnelle des femmes immigrantes qualifiées à Québec : Leurs perceptions de leur réalité*, Édiqscope, 2011. Pascale de Montigny, Gauthier, Francine, de Montigny, *Théorie du parcours de vie*, Gatineau, CERIF/UQO, 2014. Marie-Laure, Dioh, « L'agentivité des immigrants comme vecteur d'intégration socioprofessionnelle au Québec », dans *Canadian Ethnic Studies*, 52(2), 2020, p. 99–114.

15. Victor, Piché, Jean, Renaud, « Un nouveau regard sur l'immigration », dans Deirdre, Meintel et collab. (dir.), *L'immigration et l'ethnicité dans le Québec contemporain* (p. 59-85), Québec, Presses de l'Université de Montréal, 2018. Marie-Laure, Dioh, Michel, Racine, « Insertion professionnelle des immigrants qualifiés en technologies de l'information à Québec : À l'encontre des mythes, témoignages d'immigrants », dans *Relations industrielles/Industrial Relations*, 72(4), 2017, p. 763–784.

les migrations de retour sont associées au terme de récupération (des ressources et du potentiel humain).

Conclusions

Les mondes sociaux des migrants sont marqués par le changement socio-culturel rapide et le besoin constant de s'adapter à des situations nouvelles, par des changements au niveau individuel, déracinement et dépersonnalisation de l'individu, par un rythme agité de la vie, du stress quotidien, des défaillances économiques, ainsi que par l'instabilité du revenu et de l'emploi. Tous ces facteurs influencent les fondements de la famille, lui conférant de nouveaux rôles et fonctions. On constate ainsi une diminution de l'importance de la famille en tant qu'institution, mais aussi une restructuration et une réduction de ses fonctions de base. Ainsi, à l'intérieur de la famille, on constate un passage de *la famille centrée sur l'enfant à la famille orientée vers l'adulte*. L'augmentation de l'individualisme et de la liberté personnelle, payée par un sentiment accru d'insécurité, a imposé à la famille un effort plus important pour s'adapter à un dynamisme social plus large, en essayant de répondre aux nouveaux besoins et défis dans le contexte de la migration.

La famille migrante a cependant trouvé ses propres moyens de s'adapter aux changements économiques, sociaux et culturels sur son chemin de l'exil. Sans être perçue comme une institution en crise, la famille reste le repère le plus important dans la vie des migrants. Les problèmes les plus importants auxquels ils sont confrontés sont d'ordre économique et communicationnel, les principaux perdants étant les enfants, mais aussi l'institution de la famille, dans son ensemble. Les valeurs familiales, bien que changeantes, n'indiquent pas une tendance claire vers la postmodernité (exacerbation de l'individualisme, de la liberté et de la réalisation de soi). Le modèle de la famille traditionnelle avec des éléments de modernité reste fortement valorisé par les immigrants questionnés, non seulement comme une adaptation au contexte, mais plutôt comme un choix de mode de vie responsable.

Les « migrants nus » : l'hospitalité entre relations courte et longue

Jean-Claude Girondin¹

Faculté libre de théologie évangélique, Vaux-sur-Seine

Introduction

Notre XXI^e siècle est marqué par le « temps des migrations », bouleversant, entremêlant et transformant le monde en *Tout-Monde*, pour reprendre le concept d'Édouard Glissant dont il dit : « [Qu'il est] une rencontre d'éléments culturels venus d'horizons absolument divers et qui réellement se créolisent, qui réellement s'imbriquent et se confondent l'un dans l'autre pour donner quelque chose d'absolument imprévisible, d'absolument nouveau (...) »².

La longue marche des migrants vers les frontières des pays du Nord est jalonnée d'épreuves et d'obstacles, tentant d'endiguer l'afflux des réfugiés et « les misérables misères du monde » (Georges Bernanos) aux portes des villes-mondes. À Paris comme à Calais, à Tripoli comme à Bruxelles, les migrants sont considérés comme des « indésirables », qu'il s'agit de refouler et d'enfermer dans des « nasses ». « *Le n'importe où, mais pas chez nous* est dans toutes les bouches, un mantra récité jusqu'à la nausée³. » Selon la CIMADE (Comité inter-mouvements auprès des évacués)⁴ : « Des milliers de femmes, d'hommes

1. Jean-Claude Girondin, socio anthropologue et théologien, est pasteur d'une Église protestante mennonite d'expression multiculturelle de la région parisienne. Il enseigne en L3 et en Master 2 à la FLTE. Diplômé en théologie de la Faculté libre de théologie évangélique (FLTE, France), il est aussi titulaire d'un doctorat en sociologie des religions de l'École pratique des Hautes Études (EPHE-Paris, France).

2. Édouard, Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Éd. Gallimard, 1996, p. 15.

3. Émilien, Bernard, « Michel Agier : « Il y a le monde, et il y a les indésirables au monde » », dans *Article 11*, 2011, <www.article11.info/?Michel-Agier-Il-y-a-le-monde-et-il>, consulté en janvier 2021.

4. La CIMADE est une association loi de 1901 de solidarité active et de soutien politique aux migrants, aux réfugiés et aux déplacés, aux demandeurs d'asile et aux étrangers en situation irrégulière. La Fondation CIMADE œuvre sous l'égide de la Fondation du Protestantisme.

et d'enfants sont forcés par la guerre, la répression et la misère de fuir leur pays. Ils sont contraints de traverser les mers, de franchir des murs et des déserts, et aux frontières de l'Europe, ils sont repoussés, enfermés, violentés⁵. »

Ainsi la multiplication ou la transformation des frontières en murs⁶—ethniques, culturels, religieux et sociaux – relègue les migrants dans des lieux à la marge de nos sociétés, en faisant reculer de jour en jour l'hospitalité et la solidarité⁷ humaine⁸. En 2017, Guillaume Le Blanc et Fabienne Brugère affirmaient : « Nous avons parcouru l'Europe, de la "Jungle" de Calais au centre de réfugiés caché dans les hangars de l'aéroport de Tempelhof à Berlin. Nous avons vu des barbelés prospérer dans les prairies. Des murs, pousser comme des champignons. Nous avons vu l'étranger cesser d'être un hôte pour devenir un ennemi, un barbare qu'il faut éloigner, repousser, ne plus voir⁹. »

Et voilà que « Lampedusa, île de littérature et de cinéma devenue l'épicentre d'une tragédie humaine. De l'inhospitalité européenne aussi¹⁰. » Or, l'hospitalité n'est pas « une pratique parmi d'autres, mais une capacité constitutive de l'humain¹¹ » ; ce que l'hospitalité rend possible, ce n'est « rien moins

5. Service communication, « «Vivre est une victoire», un hommage aux réfugié.es », dans *La Cimade*, 2017, <<http://www.lacimade.org/vivre-est-une-victoire/>>

6. En 2013, on comptait « 18 000 km de murs construits ou en construction dans le monde », Michel, Agier, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, Éd. La Découverte, 2013, p. 15-16.

7. Autrement dit : « La volonté de construire des liens plus solides que les forces de désagrégation, correspond à des exigences vitales, non seulement au niveau de chaque société, mais au niveau des nations, dans le contexte d'une mondialisation accélérée. Pour une raison bien simple : la mondialisation entraîne, inévitablement, des réactions de peur et de repliement. De sorte que la solidarité a aussi la forme d'un combat contre toute forme de repliement, qu'il soit individuel ou collectif. Dieu sait, et nous aussi, que nos sociétés sont travaillées par des processus de séparation, de fragmentation qui entraînent des réactions de violence et d'agressivité. », Claude, Dagens, *ibid.*, p. 41-42.

8. Nous vivons en effet une période profondément régressive à ce niveau. Solidarité et hospitalité deviennent des notions péjoratives, condamnables, sanctionnées en France par la loi. En Italie, des pêcheurs ayant sauvé des migrants naufragés ont dû, eux, en répondre devant la justice. Une large mobilisation d'associations et de députés européens a heureusement joué en faveur de leur acquittement final ; mais il reste qu'ils ont quand même été arrêtés et mis en accusation pour ce sauvetage... Leur solidarité était considérée comme une faute. Et il s'agissait de donner une leçon à tous, sur le mode : si vous repêchez des naufragés éventuellement « en situation irrégulière », vous risquez au minimum de passer en justice.

9. Guillaume, Le Blanc, Fabienne, Brugère, *La Fin de l'hospitalité. Lampedusa, Lesbos, Calais. Jusqu'où irons-nous?* Paris, Éd. Flammarion, 2017.

10. Maylis, de Kerangal, *À ce stade de la nuit*, Paris, Éd. Gallimard Minimales/Verticales, 2015, 4e de couverture.

11. Gilbert, Vincent, *Hospitalité : la naissance symbolique de l'humain*, Strasbourg, Éd. Les Presses universitaires de Strasbourg, 2015, p. 28.

que l'avènement continué de l'humain en l'homme¹². » Cela sous-entend que l'homme peut donc manquer d'humanité, en devenant barbare ou au contraire devenir proprement humain¹³. Nous avons pleinement conscience que c'est quand le bourgeon de l'accueil parvient à s'épanouir en hospitalité que la haute conscience est là, comme un printemps, ou comme cette saison où la pluie est royale et féconde¹⁴. Ainsi dans notre monde moderne, nos sociétés occidentales doivent urgemment s'interroger dans leur rapport à la migration, il en va du haut degré de développement moral et spirituel de celles-ci¹⁵.

Cette situation-Monde soulève des questions éthico-théologiques : quelle hospitalité pour les « Migrants nus » dans nos Églises et nos sociétés modernes ? Mais aussi, que peut être la mission prophétique et politique de l'Église aujourd'hui dans ce monde très souvent marqué par l'indifférence, le mépris et le rejet de l'autre ? Autrement dit, comment peut-elle articuler rôle prophétique – le rappel de la Loi de Dieu –, rôle sacerdotal – porter devant Dieu la souffrance des opprimés – et rôle sapientiel – accompagner l'hospitalité citoyenne ? Au-delà de « la geste individuelle », c'est-à-dire de la « relation courte » ne faudrait-il pas *recréer* une politique de l'hospitalité – relation longue – où il s'agit non pas seulement de secourir, mais véritablement d'accueillir ?

Des questions auxquelles nous essaierons de répondre en apportant quelques pistes de réflexion au débat sur l'immigration et l'hospitalité, le souci de l'autre sans catégorisation. Nous nous référons à ce que l'Écriture – empreint d'une « conscience d'une migration originelle¹⁶ » dit sur l'accueil des migrants, mais nous dialoguerons aussi avec deux auteurs antillais, l'essayiste Édouard Glissant et le romancier Patrick Chamoiseau qui à travers leur voix prophétique s'insurgent en poètes contre l'indifférence politique, l'emmurement, « l'encampement », l'en-nassement des migrants. D'où le sentiment de révolte et d'indignation de ce dernier, mais aussi de Gilbert Vincent, que cite Frédéric Rognon, contre les politiques contemporaines frileuses – en

12. Patrick, Chamoiseau, *Frères migrants*, Paris, Éd. Seuil, 2017, p. 125.

13. Idem, p. 9-10.

14. Idem, p. 187.

15. Nathalie, Gadéa, « Vous avez dit hospitalité ? », dans *Garrigues et sentiers*, 10 mai 2010, <<http://www.garriguesetsentiers.org/article-vous-avez-dit-hospitalite-50100023.html>>.

16. André, Wénin, « Israël, étranger et migrant. Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible », dans *Mélanges de Sciences Religieuses*, n° 52/3-4, 1995, p. 281-299 (285).

matière d'immigration – imposées aux immigrés, aux réfugiés et aux exilés¹⁷. Le moine Enzo Bianchi, pour sa part, rappelle l'avertissement ancien, mais toujours valable de saint-Ambroise de Milan : « Choisir ses hôtes, c'est avilir et vider l'hospitalité¹⁸ ». C'est parce qu'il a accueilli gratuitement l'homme qu'Abraham a pu être rejoint par Dieu¹⁹.

Après ces quelques remarques préliminaires, nous proposons dans un premier temps d'analyser la condition des migrants à l'aune du concept de « Migrants nus » mis en exergue par Édouard Glissant. Ensuite, nous nous intéresserons à la praxéologie de leur accueil. Enfin, troisième temps, nous interrogerons sur la mission de l'Église en termes d'éthique de renouvellement de l'hospitalité.

Le « temps des migrations »

Nous vivons de plus en plus et de manière étonnante et bouleversante le « temps des migrations ». « Dans ce “marché ouvert”, ce “marché-monde”, les pressions entre pénurie et abondance suscitent des flots migratoires intenses, comme des cyclones qu'aucune frontière ne saurait endiguer. *L'Homo sapiens* est un *Homo migrator* et par définition un migrant, un émigrant, un immigrant²⁰. » Leur déplacement fait penser à Abraham, la figure archétypale du migrant, ce patriarche commun aux Juifs, aux Chrétiens et aux Musulmans faisant face concomitamment à l'hospitalité et à l'hostilité, au long des épreuves de la route²¹. En effet, souvent et dans tous les sens, la migration a fait partie de l'histoire de l'humanité²². Les causes et les raisons du déplacement des peuples sont variées.

Nous vivons dans un monde où des populations entières se déplacent, de gré ou de force. Un monde comme cela a toujours existé, ici et là. Nomadisme, invasions, guerres de conquête, exodes de réfugiés, transfert

17. Gilbert, Vincent, *Hospitalité : la naissance symbolique de l'humain*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2015, cité par Frédéric, Rognon, « Livre : «Hospitalité : la naissance symbolique de l'humain» de Gilbert Vincent », dans *Foi & Vie, Revue protestante de culture*, 2016, <<https://www.foi-et-vie.fr/news/book.php>>, consulté en janvier 2021.

18. Enzo, Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, Bruxelles, Éd. Lessius, 2008, p. 10.

19. Idem, p. 9.

20. Édouard, Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Éd. Gallimard, 1996, p. 6 (*supra* laPdD).

21. *Le Monde de la Bible*, « Exode, exil, déportation – Les migrants et Dieu », n° 268, septembre/octobre/novembre, 2016.

22. Jean, Alexandre, *La Bible des exils*, Poliez-le-Grand, Éd. Du Moulin, 2007.

forcé de populations, commerce des esclaves. Et aussi voyage d'exploration. Et colonisation, avec ses expatriations de commerçants, de militaires, de fonctionnaires. Et aussi les missionnaires. Aujourd'hui, il faut rajouter à cette longue liste l'afflux permanent des touristes dans de nombreuses régions du globe, et surtout l'immigration massive qui pousse les braves gens des pays pauvres à chercher, à s'installer dans les pays riches²³.

L'histoire de l'humanité est une tresse d'histoires. Les migrations sont à l'origine d'apports divers (spirituel, culturel, esthétique, artistique, social et économique) dans l'évolution et la constitution du patrimoine de l'Humanité. Les migrations ont été facteur d'enrichissement et d'embellissement de la *Totalité-Monde*. Elles ont fait du monde, un monde métis selon Jean-Claude Guillebaud²⁴.

Des rencontres-mondes sont abordées par Édouard Glissant et par le philosophe et sociologue Jacques Demorgon au travers de deux nouveaux paradigmes dynamiques et heuristiques, la créolisation²⁵ et l'interculturalisation du monde²⁶. En précipitant et en favorisant les rencontres entre les peuples, les cultures et les civilisations différentes ont souvent sublimé et transcendé les rencontres interculturelles. Les travaux des archéologues, des anthropologues et des ethnologues montrent que les richesses de l'humanité sont digenèse²⁷ : « Toutes nos villes, tous nos pays relèvent aujourd'hui d'une digenèse, d'une origine folle et démultipliée²⁸. »

Ce qui caractérise donc fondamentalement notre *Tout-Monde*, c'est donc le « temps des migrations » impliquant une autre perception de l'univers migratoire, de l'événement nomadiste. La situation-monde nous met en présence de plusieurs temps :

23. Idem, p. 5.

24. Jean-Claude, Guillebaud, *Le Commencement d'un monde. Vers une modernité métisse*, Éd. Gallimard, 2008.

25. La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments. On prévoirait ce que donnera un métissage, mais non pas une créolisation. Celle-ci et celui-là, dans l'univers de l'atavique, étaient réputés produire une dilution de l'être, un abâtardissement. Un autre imprévu est que ce préjugé s'efface lentement, même s'il s'obstine dans des lieux immobiles et barricadés. In *Traité du Tout-Monde*, Paris, Éd. Gallimard, 1997, p. 37.

26. Jacques, Demorgon, *L'interculturalisation du monde*, Paris, Éd. Anthropos, 2000.

27. Édouard, Glissant, Patrick, Chamoiseau, *L'intraitable beauté du monde. Adresse à Barak Obama*, Paris, Éd. Galaad, 2009, p. 5.

28. Idem, p. 52.

– le « temps des crises » qui dépassent nos gouvernants internationaux, car non mesurables dans l'histoire de la migration ;

– le « temps du métissage » précédé par le « temps précipité ». Ils précipitent le monde en relations. « La créolisation du monde », en détournant la pensée de l'homme de la pensée de l'Un, en l'ouvrant à l'émoi de la diversité, « (...) a la capacité de précipiter la rencontre d'éléments culturels venus d'horizons très divers, et de faire apparaître le monde sous un jour radicalement nouveau²⁹. »

– le « temps des migrations », c'est aussi « le temps des humiliés » et des humiliations encouragées par des politiques d'exclusion, de répression et de négation de l'autre dans son identité et son humanité parce ce qu'étranger, différent.

«Le pauvre, le sans-abri, le vagabond, l'étranger, le mendiant, celui dont l'humanité est humiliée par le poids des privations, des refus et de l'abandon, du désintérêt et de l'extranéité, peut être accueilli lorsque je commence à ressentir son humiliation et sa honte comme les miennes, lorsque je comprends que la mortification de son humanité est la mienne propre». L'hospitalité humanise en premier celui qui l'exerce : «celui qui n'a pas vécu la pitié pour l'humanité blessée et avilie dans l'autre n'a pas encore commencé à être véritablement homme» (Pierangelo Sequeri)³⁰.

Oui, lorsque nous faisons place à l'autre dans notre tente, nous enrichissons notre propre identité, nous l'ouvrons à de nouveaux horizons, nous donnons des ailes à nos racines³¹. À travers la réception des migrants-nus « se rejoue toute la question historiquement située de l'appréhension de l'autre. La construction de cet étranger à l'heure postcoloniale et dans un monde capitaliste nous renseigne sur nous-mêmes et sur la permanence de nos réflexes coloniaux...³². » Le prix Goncourt (1992) utilise – pour parler des brutalités qui frappent les immigrés à Lampedusa, Malte, Calais, Soudan, Érythrée, Lybie... Alep ou Syrie : – l'expression le « temps des barbares », « le surgissement des archaïsmes barbares, des barbaries qui n'est pas d'un autre temps que le nôtre. » Avec le courage, l'audace et l'intelligence narrative et poétique qui l'habite, articulante verbe et verbe prophétique, il dénonce l'inhumanité de l'accueil des migrants aux frontières, en sous-hommes. Il constate avec indignation la tragédie des migrants, « la catastrophe migrante, qui est une

29. Stéphanie, Ravillon, « Écrire dans les Antilles : Edouard Glissant et Wilson Harris au carrefour des cultures », dans *Equinoxes*, 3(2004), <http://www.brown.edu/Research/Equinoxes/journal/issue3/eqx3_ravillon.html>, consulté en janvier 2021.

30. Nathalie, Gadéa, *Vous avez dit hospitalité ?*

31. Enzo, Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, p. 16.

32. Marie-Caroline, Saglio-Yatzimirsky, *La voix de ceux qui crient*, Paris, Éd. Albin Michel, 2018, p. 5.

question hautement humaine, se voit réduite à n'être qu'une donnée statistico-économique³³ » – la migration comme dit É. Glissant est devenue « une mathématique du rapport³⁴ » – dans le « grenouillement politicien³⁵. »

Il qualifie le pouvoir libéral de « barbarie néolibérale ». Et quand « l'humain n'est plus identifiable par l'humain la barbarie est là³⁶. » C'est l'effondrisme, une perte de l'éthique, et quand l'éthique défaille c'est la beauté qui tombe³⁷. Le monde ne voit plus rien de sacré dans la nudité d'un être humain, disait la philosophe Hannah Arendt, tel est le scandale à la source de tous les autres : les trafics d'organes, l'enfermement d'enfants en centres de rétention (séparés parfois des parents), l'expulsion de réfugiés vers des pays aux régimes autocratiques où ils risquent torture et exécution, etc.³⁸. Mais qui est l'autre barbare ? Celui qu'on traite comme un étranger parce qu'on est étranger à sa langue, sa religion, sa culture et qui est devenu pour nous la figure de la peur³⁹ : « La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations⁴⁰ ? » Celui qui a été réduit à une marchandise ? Ou encore celui qui traite l'autre de barbare⁴¹ ? Chamoiseau opère un renversement épistémologique :

33. Jean-Philippe, Cazier, « Patrick Chamoiseau : construire des «fraternités imprévisibles et transversales» (*Frères migrants*) » dans *Diacritik – Le magazine qui met l'accent sur la culture*, 13 juin 2018, <<https://diacritik.com/2018/06/13/patrick-chamoiseau-construire-des-fraternites-imprevisibles-et-transversales-freres-migrants/>>, consulté en janvier 2021.

34. Édouard, Glissant, *L'intention (Poétique II)*, Paris, Éd. Gallimard, 1997, p. 23.

35. Jean-Philippe, Cazier, *Patrick Chamoiseau : construire des «fraternités imprévisibles et transversales»*.

36. Patrick Chamoiseau, *Frères migrants*, Paris, Éd. Seuil, 2017, p. 43

37. Idem, p. 20.

38. Dénètem Touam, Bona, « Cosmo-poétique du refuge », dans *Terrestres*, 3 (2019), <www.terrestres.org/2019/01/15/cosmo-poetique-du-refuge/>, consulté en janvier 2021.

39. « Il ne fait pas de doute que la réaction de peur qui naît de la découverte de la diversité est un prendre au sérieux il n'a pas à être niée : les personnes différentes pour la culture, la religion, et les comportements éthiques nous inspirent de la crainte, c'est un fait. Ici encore, la vigilance et l'intelligence sont de rigueur, pour éviter de décoller de la réalité. » Cf. Enzo, Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, p. 79. « Face aux défis de l'explosion des migrations, les Églises doivent faire face à la question : comment prendre au sérieux les peurs et néanmoins offrir des perspectives constructives pour la société de demain, qui sera forcément métissée ? (...). Les peurs sont naturelles, légitimes, les Églises ne doivent pas les étouffer par un angélisme naïf, mais réfléchir malgré cela à une attitude chrétienne et constructive pour la vie dans des sociétés en mutation. » Élisabeth Parmentier, « Penser les enjeux de la migration dans une perspective croyante », dans *Migrants et réfugiés : enjeux pour la société et nos Églises*, Strasbourg, 2015, <https://acteurs.uepal.fr/public_files/file/intervention_d_elisabeth_parmentier_penser_les_enjeux_de_la_migration.pdf>, consulté en janvier 2021.

40. Titre de l'ouvrage du philosophe Tzvetan Todorov, Paris, Éd. Robert Laffont, 2008, cf. chapitre « Barbarie et civilisation », p. 29-79.

41. Tzvetan, Todorov, *ibid.*, cf. chapitre « Barbarie et civilisation », p. 29-79.

Pour moi, le barbare n'est pas ce qui est étranger à une culture, une civilisation, une vision du monde, c'est ce qui est étranger à l'effort que nous devons fournir en nous-mêmes pour être mieux humain. L'inhumain fait partie de l'humain, c'est une violence reptilienne qui nous habite et que nous devons juguler, conjurer, maîtriser en permanence. La barbarie, comme je l'entends et comme je crois qu'elle existe, fait partie du 'dés-humain'⁴².

Le sociologue Michaël Löwy n'est pas du reste de cette critique, il précise que cette perte du sacré dans la l'homme – « le désenchantement du monde⁴³ » – passe par sa marchandisation à travers l'objectivation et la réification :

Caractéristique essentielle du capitalisme et de sa modernité. C'est exactement ce phénomène que Luckas et, par la suite, Lucien Goldmann vont analyser à l'aide du concept de réification, c'est-à-dire la transformation en chose [...] non seulement des marchandises, mais aussi des individus, des relations qui se nouent entre eux, des sentiments, etc. Tout devient chose et tout entre dans le circuit marchand. Cette chosification ou objectivation est une caractéristique essentielle du capitalisme⁴⁴.

Les Déportés sur les frontières : des migrants nus

É. Glissant apporte une nuance qui éclaire la notion de « Migrant nu » dans notre société mondialisée. Les différentes sortes de migrants s'interpénètrent. Mais tout se mélange, se pénètre et nous n'avons pas encore commencé à définir réellement les structures ou les chaînes de différentes migrations :

Quelqu'un qui va dans un autre pays avec toute la puissance de l'argent peut être un migrant. L'émigré peut être considéré comme un visiteur plus ou moins temporaire qui peut rester là définitivement tandis que l'immigrant est quelqu'un qui est poussé par la nécessité ou par le besoin. L'immigrant, c'est toutes ces personnes que l'on traque aux frontières et qu'on arrête. L'émigré c'est, par exemple, les Européens qui allaient aux États-Unis. Ce sont des immigrants aussi parce qu'ils étaient poussés

42. Lucienne, Gouguenheim, *L'imaginaire de l'Europe est celui de l'Empire*, 30 juillet 2017, www.nsaefr/2017/07/30/limaginaire-de-leurope-est-celui-de-lempire/, consulté en janvier 2021.

43. « Cette expression, popularisée par Johann Friedrich von Schiller et Max Weber, désigne un processus par lequel le monde perd son mystère pour devenir un objet pouvant être soumis aux règles de la statistique, de la comptabilité, de la quantification. » Mohammed, Taleb, « L'éducation relative à l'environnement contre la modernité capitaliste – Une contribution politique au réenchantement du monde », <<https://journals.openedition.org/ere/2141>>, consulté en janvier 2021.

44. Mohammed, Taleb, *ibid.*

par la nécessité, mais ce sont aussi des émigrés parce qu'ils n'étaient pas repoussés aux frontières. Aux États-Unis d'Amérique on les autorisait à entrer dans le pays et à commencer à travailler. Au fond, je dirais que l'émigré est un immigrant qui trouve du travail et qui peut s'intégrer dans une société donnée⁴⁵.

À la suite de Noémie Le Vourc'H⁴⁶, d'Alexandre Alaric⁴⁷, de Victorien Lavou Zoungbo⁴⁸, d'Alex Nouss⁴⁹, nous pensons que le concept de « Migrant nu » est pertinent ici pour étudier la question de l'immigration aujourd'hui. Notion citée et revisitée par de nombreux auteurs pour décrire et expliquer la situation des migrants arrivant aux frontières du continent européen. C'est un concept heuristique et fécond pour une analyse de la réalité socio anthropologique à laquelle nous sommes confrontés et pour appréhender la ou les problématique(s) de l'hospitalité dans notre monde moderne. La distinction que fait É. Glissant entre les types de migrants qui ont peuplé le *Vieux-Monde*, reprise par de nombreux auteurs, aide à mieux appréhender le sujet aujourd'hui. Bien que É. Glissant ne réfléchisse pas dans une perspective chrétienne, toutefois, son concept de « Migrants nus » peut inspirer et féconder notre regard sur le plan théologique et éthique sur cette réalité sociologique – l'abnégation et le dépouillement du messie de Dieu.

Dans *Introduction à une Poétique du Divers*, le penseur du *Tout-Monde* affirme que dans les Amériques en général, il y a eu trois sortes de migrations.

– La première, c'est l'arrivée du « migrant armé » sur le *Mayflower* avec ses canons, ses batteries, ses armes et donnant naissance au capitalisme nord-américain⁵⁰.

45. Dans *Migrations et Mondialité*, entretien de Landry-Wilfrid Miampika avec Édouard Glissant, <<http://www.africine.org/entretien/migrations-et-mondialite/2842>>, consulté en janvier 2021.

46. Noémie, Le Vourc'H, « Plasticité mémorielle et identité supranationale dans les romans d'Earl Lovelace », dans *Les Cahiers du CEIMA*, 9(2013), *Trace humain*, p. 117-130, <www.univ-brest.fr/digitalAssets/34/34153_2c_Ceima9_LeVourch.pdf>, consulté en janvier 2021.

47. Alexandre, Alaric, « Le migrant nu «Le déporté sur des frontières» », dans *Multitudes*, n° 22, 3(2005), p. 187-202, <www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-187.htm>, consulté en janvier 2021.

48. Victorien, Lavou Zoungbo, *Du migrant nu au citoyen différé*, Presses Universitaires de Perpignan, 2005.

49. Alexis, Nouss, « Portrait du migrant en arrivant ou Le migrant comme sujet politique », dans *Lignes*, 2019/3, n° 60, p. 77-90.

50. « D'une manière générale, le migrant armé a donné lieu à ce que l'on appelle l'Euro-América, c'est-à-dire le Canada, les États-Unis d'Amérique, probablement un ou deux pays d'Amérique Latine comme le Chili et l'Argentine qui se rapprochent beaucoup de l'Europe dans leur constitution. », *LaPdD*, p. 13.

– La seconde, c'est le « *migrant domestique* » arrivé avec ses casseroles, les portraits de la famille restée et qui a donné probablement le capitalisme commerçant du Sud, les Italiens, les Chinois.

– Enfin, la troisième, c'est le « *migrant nu* », c'est-à-dire le migrant qui est arrivé sans rien, démuné de tout, de ses instruments, de ses coutumes et de ses dieux. C'était le migrant africain esclave (...) ⁵¹.

Qu'en est-il historiquement du « Migrant nu » et en quoi ce concept est-il nécessaire pour appréhender la situation-monde d'aujourd'hui ? La notion de « Migrant nu » est utilisée pour la première fois par É. Glissant dans son essai *Le discours antillais* ⁵². Il voit en lui, celui que l'on a transbordé de force sur le continent et qui constitue la base de peuplement de cette espèce de circularité fondamentale qu'est la Caraïbe ⁵³.

– Dans l'Euro-América, les « Migrants nus » ce sont des Noirs, des Africains-Américains, et il décrit ce peuplement par la traite africaine et l'esclavage qui a engendré le plus de souffrance et le plus de malheur dans les Amériques – si on ne compte pas le génocide ou l'ethnocide des peuples amérindiens au nord et au sud du continent ; et il faut le compter ⁵⁴.

– La deuxième caractéristique des « Migrants nus », c'est qu'ils ont été arrachés à leurs racines culturelles et ont fait l'expérience de la « cale », du gouffre.

– La troisième c'est que, contrairement aux autres migrants, eux, ils arrivent dépouillés de tout, de toutes possibilités, et même dépouillés de leur langue. Car l'antre du bateau négrier est l'endroit et le moment où les langues africaines disparaissent, parce qu'on ne mettait jamais ensemble dans le bateau négrier, tout comme dans les plantations, des gens qui parlaient la même langue. L'être se retrouvait dépouillé de toutes sortes d'éléments de sa vie quotidienne, et surtout de sa langue.

Le « Migrant nu » dans la terminologie d'Édouard Glissant, c'est celui qui a connu une forme de « nudité ontologique, de pauvreté anthropologique » pour reprendre le concept du théologien camerounais Engelbert Mveng car, dit-il : « La colonisation était un système de paupérisation anthropologique

51. « *Le migrant nu* a donné naissance à ce que l'on appelle la Néo-América, c'est-à-dire l'Amérique créole, l'Amérique de la créolisation : le Brésil, la Caraïbe, une partie du Mexique. Ces différentes sortes de migrants s'interpénètrent. Dans l'Euro-América, les *migrants nus* ce sont des Noirs américains. » dans *Migrations et Mondialité*, entretien de Landry-Wilfrid Miampika avec Édouard Glissant, <<http://www.africine.org/entretien/migrations-et-mondialite/2842>>, consulté en janvier 2021.

52. Cf. Édouard, Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Éd. Seuil, 1981.

53. Idem, p. 14.

54. *LaPdD* : <www.edouardglissant.fr/trace.html>, consulté en janvier 2021.

d'asservissement et de dépendance⁵⁵. » Tout cela a été précédé par l'annihilation anthropologique à travers l'esclavage comme négation de ce qu'on appelle les droits de l'homme, la négation pure et simple de leur humanité⁵⁶. Déraciné, arraché à sa terre et à sa culture, dans le *Nouveau Monde*, il doit tout reconstruire, tout réinventer comme les exilés de Babylone (Jr 29, 4-11). À l'instar d'Abraham, il « quitte son pays, sa parenté et la maison de ton père et va dans un autre pays. » (Gn 12.1). Les élans migratoires se fondent bien sûr, sur la guerre, la terreur, la peur, la souffrance économique, les désordres du climat... Mais aussi : sur l'appel secret de ce qui existe autrement⁵⁷. Le « migrant nu » part vers « l'inconnu », un horizon incertain, imprévisible et souvent avec le sentiment de l'exil – le sentiment de non-nécessité dans le pays d'accueil, c'est-à-dire le sentiment que dans le pays d'accueil on n'est pas capable de recomposer les conditions culturelles d'existence du pays d'origine.

Le détour par l'Écriture – « La Bible est une histoire de départs, d'exils, d'exodes, de mouvements vers un ailleurs incertain⁵⁸ » – nous permet de constater que le concept de « Migrant nu » ne lui est pas étranger. Il en fait écho !

– Jérémie en fait état en ces termes : « Agissez selon le droit et l'ordre que je veux, arrachez aux exploités ceux qu'ils sont en train de dépouiller. Ne profitez pas de la faiblesse de l'immigré, de l'orphelin ou de la veuve, pour leur extorquer ce qu'ils possèdent. Cessez de mettre à mort des innocents en ce lieu⁵⁹. » (Jr 22,3 ; Pr 22,22).

– Et dans le livre de Job on lit : « On arrache l'orphelin à sa mère, on réclame des gages au pauvre. Ils vont tout nus, sans habit. Ils doivent porter des gerbes tout en restant eux-mêmes affamés. » (Jb 24,9-10).

– Nous y trouvons une certaine résonance dans le Nouveau Testament à travers les paroles de jugement et la promesse de Jésus : « Venez, les bénis de mon Père, recevez en partage le Royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde (...); j'étais un étranger et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu » (Mt 25. 34-36).

Dans un article, *Le déporté sur des frontières*⁶⁰, Alexandre Alaric compare les migrants du temps présents aux « Migrants nus » de Édouard Glissant. La résistance des sans-papiers, leur incomparable demande, la « venue au monde »

55. Engelbert, Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Parole d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 207.

56. Idem, p. 211.

57. Patrick, Chamoiseau, *Frères migrants*, p. 67.

58. Jean, Alexandre, *La Bible des exils*, Poliez-le-Grand, Éd. Du Moulin, 2007, p. 56.

59. Jérémie 22.3 ; Proverbes 22.22.

60. Alexandre, Alaric, *Le migrant nu « Le déporté sur des frontières »*.

de ces enfants – les « déportés sur des frontières » – ont donc un ancêtre commun, le « Migrant nu⁶¹. » Nous distinguons deux types de migrations :

– une migration historique marquée par les déportations, et une migration contemporaine traduite par la volonté et la recherche d'un mieux-être. Le « Migrant nu » c'est l'être déporté de la traite négrière du XVI^e au XIX^e siècle, et l'irréductible expérience de sa « venue au monde », de l'énigme de « l'arrivée » sur les Plantations aux formes de l'avènement de sa propre question d'être. Les « Nègres » sont des « Migrants nus » dit Édouard Glissant : « Des hommes, des femmes, des enfants dénudés et réduits à la 'vie nue' – strictement biologique – du ventre du bateau négrier⁶². » En s'appuyant sur les analyses d'Antoni Negri dans *Exil*⁶³, Alaric décrit la situation des migrants en Europe.

- En premier lieu, nous trouvons « le scandale des enfants, des jeunes retenus aux frontières, auxquels les plus hautes autorités de l'État ne savent apparemment quel statut juridique accorder ni comment leur délivrer le droit d'entrée sur le territoire⁶⁴. »

- En second lieu, il nous parle de leurs « parents souvent eux-mêmes sans-papiers⁶⁵ », c'est-à-dire des sans-identité nationale, des personnes hors la loi. Il nous rend sensible de la nudité de la situation des immigrés à cause de son extranéité.

– Le « Migrant nu », c'est aussi le pauvre... l'adulte détruit, réduit, cabossé, que Jacques Attali définit comme les « *nomades de la misère* condamnés à des déplacements incessants juste pour trouver de quoi ne pas mourir de faim⁶⁶. » C'est un homme dépossédé, un humilié. Ils sont privés de pouvoir, d'espoir et de parole. Ils sont des centaines aux frontières de nos villes-mondes, avec des visages multiformes, mais avec toujours cette ombre sur le visage qui les empêche de relever la tête et d'affronter les forces les plus puissantes. Le pauvre est usé dans son corps, affamé ou malade, touché dans sa dignité et sa pudeur. Il marche courbé. Il n'a pas les moyens financiers et humains pour se redresser, se retrouver et se reconstruire ; il ne peut que suivre la pente inéluctable de la misère : c'est le seul chemin que lui laisse la société⁶⁷.

En somme, les « migrants nus » sont tous ces êtres invisibles, ces hommes, ces femmes et ces enfants qu'on ne voit pas. Les politiques d'exclusion et du

61. *IaPdD*, p. 14.

62. Dénètem, Touam Bona, « Cosmo-poétique du refuge », dans *Terrestres*, 3 (2019), <www.terrestres.org/2019/01/15/cosmo-poetique-du-refuge/>.

63. Alexandre, Alaric, *Le migrant nu « Le déporté sur des frontières »*.

64. *Ibidem*.

65. *Ibidem*.

66. Jacques, Attali, *Fraternités. Une nouvelle Utopie*, Paris, Éd. Fayard, 1999, p. 56-57.

67. Jean-Claude, Lavigne, *Habiter la terre. Une spiritualité dans la création*, Paris, Éd. de L'Atelier Ouvrières, 1996.

« chacun pour soi » les ont rendus invisibles⁶⁸. En 1953 Ralph Ellison écrivait dans l'introduction de son roman, *Homme invisible, pour qui chantes-tu ?* : « Je suis un homme qu'on ne voit pas... Je suis invisible, comprenez bien, simplement parce que les gens refusent de me voir⁶⁹. » On ne voit pas ces « migrants nus ». Les pays ont construit des « murs identitaires⁷⁰ », des « murs de haines⁷¹ » au prétexte de terrorisme, d'immigration sauvage ou de dieu préférable. C'est une banalisation idéologique qui entrave la prise de conscience de ce phénomène fondamental : « Une demande radicale de citoyenneté pour ceux qui se déplacent, qui représente un élément subversif pour l'ordre national du droit⁷². » Mais « ces murs ne se dressent pas seulement entre des civilisations, des cultures, ou des identités, mais entre des pauvretés et des surabondances, des ivresses opulentes, mais inquiètes des asphyxies sèches. Donc : entre des réalités qu'une politique mondiale, dotée des institutions adéquates, saurait aménager ou atténuer, voire résoudre, quant aux contradictions qu'elles nourrissent entre elles⁷³. »

La mission de l'Église dans le contexte de la mondialisation et de l'immigration massive : quels chemins de vie ?

La multiplication des murs reléguant les « migrants nus » aux frontières et le recul de l'hospitalité nécessitent de la part de l'Église qu'elle s'interroge sur sa mission, son Agir, face au mur du « dogme de la fermeture des frontières ». Elle doit entendre les questions que Dieu lui pose : Où es-tu mon peuple ? Que fais-tu ? Où est ton frère ? et y répondre. Elle ne peut rester silencieuse ni à l'appel de Dieu ni aux cris des mondes du Tout-Monde. L'Église est la voix des sans voix, c'est-à-dire des opprimés et des faibles, et la voix prophétique de Dieu dans un monde devenu sourd à sa voix pour les pauvres et les « migrants nus ». Et, comme dirait le poète martiniquais, « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir⁷⁴. » Soliloquant, le poète dit « Et

68. Journal La CIMADE, *Causes communes*, octobre 2011, n° 70, p. 5.

69. Serge, Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, Puf, 1979, p. 223.

70. Édouard, Glissant, Patrick, Chamoiseau, *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi*, Paris, Éd. Galaad/Institut du Tout-Monde, 2007 (QLMT).

71. Éphésiens 2.14 (TOB).

72. Antonio, Negri, *Exil*, Paris, Éd., Mille et une nuits, 1998, p. 45.

73. QLMT, p. 11-12.

74. Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Éd. Présence Africaine, 1983, p. 22

venant, je me dirais à moi-même : et surtout mon cœur aussi bien que mon âme, gardez-vous de vous croiser les bras en l'attitude stérile du spectateur, car la vie n'est pas un spectacle, car une mer de douleurs n'est pas un *proscenium*, car un homme qui crie [ni un enfant ou une femme qui pleure et hurle de douleur...] n'est pas un ours qui danse⁷⁵. » déclare Aimé Césaire.

La mission sacerdotale de l'Église et le cri du monde

L'immigration est une catastrophe pour l'humanité et l'une des barbares du XXI^e siècle, avec son lot de traumatismes anthropologiques et de conséquences psychosociologiques. Elle inflige à la conscience universelle des douleurs, des traumatismes et des blessures sacrées⁷⁶. « Lampedusa, de la fiction à la tragédie. Un récit balayé par une mer qui ne purifie plus mais qui engloutit. » affirme Maylis de Kérangal⁷⁷. En écho au naufrage des migrants aux portes de l'Europe, Chamoiseau, dans son poème *Lampedusa : ce que nous disent les gouffres*⁷⁸, dit : « Toute horreur crée son gouffre ». La Bible nous exhorte à prêter attention aux cris du pauvre, du monde-souffrant venant du gouffre :

Le terrifiant est du gouffre... quand tu tombes dans le ventre de la barque... [qui] te dissout, te précipite dans un non-monde où tu cries. [...]. Cette barque est une matrice, le gouffre-matrice. Génératrice de ta clameur. Productrice aussi de toute unanimité à venir. Car si tu es seul dans cette souffrance, tu partages l'inconnu avec quelques-uns, que tu ne connais pas encore. Cette barque est ta matrice, un moule qui t'expulse pourtant. Enceinte d'autant de morts que de vivants en sursis⁷⁹.

Dieu entend le cri du monde! Il entend les cris des pauvres, le cri de leur sang (Ex 2,23 ; 3,7-9 ; Jb 34,28). Leurs cris montent jusqu'à lui. Et il nous invite à l'entendre à notre tour (Ex 22,22 ; Jc 5.4) sans nous en détourner.

75. Idem, p. 42.

76. « Ce jeudi-là, le jeudi 3 octobre 2013, une embarcation transportant environ 500 migrants sombre entre Europe et Afrique, au large de l'île italienne de Lampedusa. La catastrophe fait 366 morts. À l'époque, c'était probablement le drame en mer le plus important du XXI^e siècle en Méditerranée. Depuis, combien d'embarcations ont chaviré, combien de migrants sont morts ? Combien de camps «d'un autre monde» en Europe, en Afrique, en Asie ? », selon Le dire et l'écrire, *Écrits de Régine de La Tour*, <<https://www.ledireetlecrire.com/ecrits50e2644e>>, consulté en janvier 2021.

77. Maylis de Kérangal cité par Régine de La Tour, *ibid.*

78. Patrick, Chamoiseau, *Lampedusa : ce que nous disent les gouffres*, <<https://www.potomitan.info/chamoiseau/lampedusa.php>>, consulté en janvier 2021.

79. Édouard, Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Éd. Gallimard, 1990, p. 17-18.

Dans son ministère sacerdotal, l'Église doit entendre le questionnement de Dieu (Où es-tu ? – à Adam – à Caïn : Qu'as-tu fait de ton frère ?) Par-là, Dieu nous rend responsables de nous-mêmes (question à Adam), de notre prochain (question à Caïn). Un homme créé en image de Dieu suppose l'échange, le dialogue et l'amour⁸⁰. Hélas nous refusons de répondre (Adam, Caïn). L'Église est souvent sourde à la voix de ceux qui crient, pourtant, « ils vivent auprès de nous, nous ne les voyons pas et nous ne connaissons pas leur histoire. Autour d'eux, comme en eux, règne un désert de parole : personne ne prend le temps de les écouter, et s'ils crient dans leurs cauchemars ou lorsque leurs tragédies surgissent à leur conscience, leur voix singulière est perdue, étranglée de violence, de peur et de fatigue⁸¹. » Accueillir l'autre, c'est donc avant tout *l'envisager et l'écouter*⁸².

Ainsi dans son rôle sacerdotal, l'Église présente la création à Dieu et Dieu à la création. Elle le fait en rassemblant les joies, les peines et les souffrances des hommes et des femmes pour les offrir à Dieu en louanges et en intercessions. Malheureusement, notre monde semble plus en proie à la souffrance, aux détresses et aux peines qu'à la joie. Les larmes et les peines des pauvres et des opprimés touchent le cœur de Dieu nous dit l'Écriture (Gn 3,10; Ex 2, 23; 3,7-9; 22,22; Job 34,28; Jc 5,4). L'interrogation de Nicholas Wolterstorff à propos des taudis peut être reprise au compte des immigrés : « Est-ce que les larmes de ceux qui meurent sur les côtes de la Méditerranée, «la jungle» de Calais, Lampedusa, Malte, Soudan, Érythrée, Lybie... touchent aussi le cœur Dieu⁸³? »

La mission prophétique l'Église

Martin Luther King a beaucoup insisté sur le rôle prophétique de l'Église. Il plaide en faveur d'une religion de transformation active la société à l'opposé des religions mystiques ou d'évasion qui prônent « une envolée de l'âme vers Dieu⁸⁴. » Pour King, « L'Église doit se souvenir qu'elle ne domine ni ne sert

80. Jacques, Ellul, *Éthique de liberté*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1973, Vol. 2, p. 181ss.

81. Marie-Caroline, Saglio-Yatzimirsky, *La voix de ceux qui crient*, Paris, Éd. Albin Michel, 2018.

82. Bruno-Marie, Duffé, « Accueillir l'autre, Accueillir Dieu, Accueillir Dieu en l'autre. Une réflexion théologique à partir d'une expérience d'hospitalité partagée » avec des migrants », Vatican.

83. Nicholas, Wolterstorff, *Justice et paix s'embrassent*, Genève, Éd. Labor et Fides, 1988, p. 187.

84. Friedrich Heiler cité par Miroslav, Volf, *Foi chrétienne et sphère publique. Comment les disciples de Christ devrait servir le bien commun*, Nîmes, Éditions Vida, 2011, p. 22.

l'État, mais qu'elle en est la conscience.⁸⁵ » Un rôle qu'il a pleinement incarné à travers sa vie, son message et son action ; il en a été l'incarnation éloquente et dynamique. Le prophète – porte-parole du Seigneur – est celui qui rappelle la radicalité de l'exigence éthique, sans autre considération que le respect de la Loi de Dieu concernant l'immigré dont nous avons déjà fait mention. Les interventions d'un Nathan dénonçant le crime du roi David (2Sm 11,12), d'un Élie se dressant courageusement contre le roi Achab (1R 21) ou encore d'un Amos – l'un des prophètes favoris du pasteur Martin Luther King – s'élevant contre les pratiques injustes et le mépris des pauvres, sont autant de voix de prophète, dans l'Ancien Testament, s'opposant au pouvoir en condamnant l'oppression des pauvres, des faibles, des petits lorsqu'il fait passer ses intérêts propres avant celui du peuple.

Aujourd'hui, les Églises ont la responsabilité de repérer et de dénoncer les logiques coloniales et néocoloniales toujours à l'œuvre à travers les exploitations économiques et des terres, l'oppression politique, les relations de domination et leur intériorisation actuelle et de travailler là-dessus. Elles ont le devoir de dire que les injustices doivent être réparées⁸⁶. Elles doivent dire la Loi de Dieu contre l'oppression, l'exclusion des pauvres et des étrangers et voir en eux des êtres créés remplis de dignité, « principe premier de la pensée sociale, mais plus encore premier ancrage de toute théologie pratique de l'accueil et de l'hospitalité⁸⁷. » À ce propos, les idées de John Stott nous interpellent : « Le mal inhérent à l'esclavage, comme au racisme, est qu'il détruit ou nie la dignité d'homme créé à l'image de Dieu⁸⁸. » Ainsi,

Fonder une théologie pratique sur la dignité, c'est retrouver en nous le regard que le Dieu créateur pose sur chacune de ses créatures – sur chacun de ses enfants – et le regard du Christ qui aime le jeune homme, présenté, dans l'Évangile de Marc, comme « riche » et qu'il appelle. En fondant notre

85. L'Église dans sa mission prophétique « doit en être le guide et le critique, jamais un instrument. Si elle ne retrouve pas son ardeur prophétique, elle deviendra un club social inutile, sans autorité morale ou spirituelle. Si elle ne participe pas activement à la lutte pour la paix et la justice économique et raciale, elle trahira la fidélité de millions d'hommes et les poussera partout à dire qu'elle a laissé s'atrophier sa volonté. Mais si elle se libère des chaînes d'un statu quo mortel et que, retrouvant sa grande mission historique, elle parle et agit avec courage et persévérance en termes de justice et de paix, elle enflammera l'imagination de l'humanité et embrasera les âmes des hommes, leur inculquant un amour ardent pour la vérité, la justice et la paix. », cf. Martin Luther, King, *Minuit, quelqu'un frappe à ma porte*, Paris, Éd. Bayard, 2000, p. 90.

86. Idem, p. 182.

87. *Ibidem*.

88. John, Stott, *Le chrétien et les défis de la vie monde moderne*, Méry-sur-Oise, Éd. Sator, Vol. 2, 1989, p. 68.

théologie de la solidarité sur la dignité, on unit donc la création, le salut et le respect du frère, dans sa fragilité⁸⁹.

Bien que les Églises doivent entendre et discerner (ainsi que et dénoncer), les pleurs, les cris, les peines des nations opprimées et blessées au cours de l'histoire, elles ont aussi la mission d'apporter l'*espérance d'une Nouvelle société*.

J'entendis une voix forte qui venait du trône et disait : « Voici, la demeure de Dieu est parmi les êtres humains ! Il demeurera avec eux et ils seront ses peuples. Dieu lui-même sera avec eux, il sera leur Dieu. Il essuiera toute larme de leurs yeux. Il n'y aura plus de mort, il n'y aura plus ni deuil, ni lamentations, ni douleur. En effet, les choses anciennes ont disparu. »

Alors celui qui siège sur le trône déclara : « Maintenant, je fais toutes choses nouvelles. » Puis il me dit : « Écris ceci, car mes paroles sont vraies et dignes de confiance. »⁹⁰.

Le message le sens véritable du message prophétique de l'Église, c'est l'espérance pour la terre, c'est Dieu qui descend pour faire régner la justice, la paix et la joie, comme l'exprime le prophète « Ah ! si tu déchirais le ciel et si tu descendais ! Devant toi les montagnes seraient ébranlées ! » (Es 63.19). Métaphoriquement du ciel, c'est-à-dire de Dieu, l'espérance vient changer la terre et renouveler sa face. Nous ne sommes pas tournés vers l'au-delà, mais vers l'en-avant. Le prophète déclare, « Car je crée un ciel nouveau et une terre nouvelle ; on ne se souviendra plus du passé, il ne viendra plus au cœur » (Es 65.17 ; 66.22) et en écho l'apôtre Pierre dit « Mais ce que nous attendons, selon ce que Dieu a promis, ce sont de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où la justice habitera » (2Pi 3.13)⁹¹.

89. *Ibid.*

90. Apocalypse 21,3-5, BFC.

91. « Le terme grec de kainos (nouveau) donne raison à cette espérance. La terre sera *kainè* et non pas *néa*. Car *neos* signifie nouveau, total, au sens d'original, tandis que dans la Bible, *kainos* comporte l'idée du renouvellement de ce qui existe déjà. Apocalypse 21 corrobore cette conviction. Il n'est pas question de l'émergence d'un univers totalement nouveau, mais du renouvellement radical de ce qui a existé déjà. C'est la création qui souffre actuellement les douleurs de l'enfantement qui est prête à la délivrance. Romains 8 appuie de son côté la même conviction. L'apôtre ne laisse nulle part entendre qu'il s'agira d'une création ex nihilo », cf. Aaron, Kayayn, *Espérer contre toute espérance. Toutes choses nouvelles*, <<https://www.ressourceschretiennes.com/article/toutes-choses-nouvelles>>, consulté en janvier 2021.

L'Éthique du souvenir

Dans les écrits vétérotestamentaires, l'éthique du souvenir – l'anamnèse, la mémorielle – fonde le droit de l'immigré, de l'étranger. Elle convie le peuple à passer de l'amnésie, de l'oubli, au souvenir, pour un engagement moral. À deux reprises dans le plus ancien code de Lois de la Bible, Moïse établit un rapport étroit entre raisonnement éthique et mémoire (Ex 22,21 ; Ex 23,9). Glissant nous rappelle : « chacun de nous a besoin de la mémoire de l'autre parce qu'il n'y va pas d'une vertu de compassion ou de charité, mais d'une lucidité nouvelle dans un processus de la Relation. Et si nous voulons partager la beauté du monde, si nous voulons être solidaires de ces souffrances, nous devons apprendre à nous souvenir ensemble⁹². »

Dans la tradition biblique vétérotestamentaire, l'éthique de responsabilité (la justice envers l'étranger, l'immigrant) et le passé sont imbriqués. C'est le souvenir historique de sa souffrance en tant qu'étranger qui force le peuple d'Israël à se porter solidaire, responsable des étrangers en son sein. Zevola le formule brièvement comme suit : « En face des étrangers, Israël découvre lui-même son propre visage⁹³. » La dimension éthique du traitement des étrangers est encore renforcée par la conviction théologique de l'amour de Dieu pour l'étranger et son souci de lui : « Dieu aime l'étranger, auquel il donne nourriture et vêtement. Aimez donc l'étranger, car au pays d'Égypte vous fûtes des étrangers » (Dt 10,17-19). Ce recours à l'éthique du souvenir dans l'Ancien Testament, toujours valable, est renforcé dans le Nouveau Testament par l'amour du prochain sans contexte (Emmanuel Levinas) et l'identification de Jésus à la figure de l'étranger « J'étais étranger et vous m'avez accueilli. » (Mt 25,35). Jésus apporte ainsi un au-delà, c'est-à-dire un fondement nouveau à l'exigence de la fraternité qui nous relie à l'affamé, l'étranger, au malade ou à celui qui est « nu », car bien que nu, il porte en lui l'image de Dieu (Gn 12,26). En face de l'étranger, nous découvrons notre propre visage, mais aussi le Visage de Dieu, car c'est son Visage qui nous donne un visage – à l'étranger – et sa Personne qui fait de nous – de lui – une personne. Nous faisons nôtre la prière de la théologienne Lytta Basset : « Aide-nous à déchiffrer ta face incandescente sur le visage de l'étranger ou de l'étrangère ! Dis-nous

92. Édouard, Glissant, *Une nouvelle région du monde. Esthétique I*, Paris, Éd. Gallimard, 2006, p. 162.

93. Agnès, Brazal, *Peuples de Dieu en route : espoirs des pays qui envoient*, Conférence du colloque de la Faculté de Théologie (K.U. Leuven) du 18 au 20 octobre, « Migrations... Provocation de l'esprit », Association Omnes Gentes.

comment accueillir autrui dans sa vérité, dans sa langue et son langage, dans ses ténèbres ou sa foi, l'accueillir au cœur de ta silencieuse présence⁹⁴ ! »

L'indignation éthique face à la barbarie

Toute hospitalité commence par le regard. Chamoiseau, en prophète des temps modernes, nous incite à regarder différemment les déportés des frontières : « Ho ! que les morts massives en Méditerranée nous dessillent le regard ». Michel Agier⁹⁵ nous invite à dépasser le regard bipolaire « Il y a le monde, et il y a les indésirables au monde ». Chamoiseau appelle à un humanisme mondialisé, à regarder les lucioles de Pasolini et de Césaire⁹⁶, car « les lucioles sont indispensables quand la nuit est à la fois à l'extérieur de nous et en nous. Elles permettent d'imaginer une aube, un lever de soleil⁹⁷. »

L'enjeu est d'apprendre, comme Jésus, à voir l'autre, l'étranger dans son étrangeté à travers le tout Autre qu'un Autre, avec un regard neuf et comprendre que le visage de l'autre exprime un appel, un impératif donné à notre responsabilité. Nous observons que Jésus ne récuse pas la distance et la différence que l'extranéité de l'autre comporte, mais il sait toujours les transcender, lorsqu'il voit que l'étranger accueille la volonté de Dieu et distingue sa place à l'intérieur du plan de salut. Nulle part dans les Évangiles nous ne voyons Jésus gommer les spécificités sociales, culturelles, ethniques et religieuses de ses contemporains, bien au contraire, de manière lucide, il les reconnaît et les dépasse au niveau de la recherche, de l'attente de la confiance – ces éléments si déterminants pour la caractérisation de l'identité d'une personne. Nous ne voyons jamais Jésus méfiant à l'égard des étrangers, où négatif à leur rencontre pas même lorsque ceux-ci ne veulent pas l'accueillir et le repoussent comme étranger comme Luc 9,51-56 ; curieusement, il est au contraire capable d'interpréter positivement leurs attitudes et de les faire valoir, comme, par exemple, lorsqu'un seul étranger, parmi les dix lépreux guéris, parvient à rendre gloire à Dieu (Lc 17,18). Il est sans préjugé à l'égard des étrangers⁹⁸.

94. Carrillo, Francine, Schell Suzanne, Basset Lytta, *Traces vives*, Genève, Éd. Labor et Fides, 2006.

95. Émilien, Bernard, *Michel Agier : « Il y a le monde, et il y a les indésirables au monde »*.

96. « Césaire soulignera à quel point ces petites lueurs vivantes étaient bien plus précieuses que les grands projecteurs ou les aubes salvatrices. Par leur présence même, elles modifiaient l'ensemble de la nuit. Sans montrer de chemin, elles signifiaient des possibles virevoltants, insistants, persistants, aussi nombreux qu'il y avait de lueur, et qui, de se maintenir, faisaient de cette nuit même l'écrin d'un devenir. », cf. Patrick, Chamoiseau, *ibid.*, p. 124.

97. Le dire et l'écrire, *Écrits de Régine de La Tour*.

98. Enzo, Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, p. 43-44.

De l'autre, Dieu nous ouvre les oreilles pour entendre les cris du pauvres et les yeux pour voir la détresse de notre prochain et pour la transformer. La religion chrétienne est loin d'être un humanitarisme. Il n'appelle pas seulement à l'altruisme et à la compassion, mais elle est la religion de l'Emmanuel-Dieu, c'est-à-dire du Dieu fait homme et qui choisit lui-même de se révéler à travers des hommes courbés et rejetés qui attendent d'être relevés et accueillis, comme nous l'enseigne la parole du Bon Samaritain. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Ainsi l'éthique judéo-chrétienne est fondamentalement une religion fondée sur cette éthique de l'amour du prochain, celui-là même que l'on rencontre sur sa route⁹⁹. La notion d'image de Dieu fait que fondamentalement, tout être humain est mon prochain. Pour le philosophe calviniste, Nicolas Wolterstorff, le commandement de l'amour mutuel repose là-dessus, nous portons tous l'image de Dieu. Mon prochain, c'est mon frère en humanité, selon la parole du prophète Esaïe, il est fait de la même « ma chair et sang » que moi¹⁰⁰. Le prophète prône une religion (une pratique du jeune) qui est une invitation à « dénouer les liens provenant de la méchanceté, détacher les courroies du joug, renvoyer libres ceux qui ployaient, bref que vous mettiez en pièces tous les jougs ! (...) à « partager son pain avec l'affamé (...), héberger les pauvres sans abri, couvrir celui que qu'on voit nu : ne pas se dérober devant celui qui est sa propre chair – ton frère. » (58, 6-7 TOB), car il est le miroir dans lequel je me voie. Pour celui qui se met en route avec Jésus, la relation à l'autre est non seulement une responsabilité éthique, mais le sujet même de la conversion. L'engagement des chrétiens a un fondement théologico-éthique¹⁰¹. *A contrario* du sociologue allemand, Max Weber qui opposait – « une opposition abyssale¹⁰² » – l'éthique de conviction (éthique absolue) à l'éthique de responsabilité¹⁰³, le christianisme, lui, les réconcilie.

– « Les gouffres appellent le monde. Les gouffres appellent au monde ». Le poème de Chamoiseau et son livre *Frères migrants* sont « un plaidoyer poétique appelant au réveil des esprits et des consciences, à l'élargissement de l'âme pour changer nos représentations, nos imaginaires. Ce ne sont pas les migrants qui nous menacent, mais l'insidieuse barbarie » du monde ou encore, « la hauteur et la dureté

99. Claude, Dagens, 2012, p. 23.

100. Nicolas, Wolterstorff, *Justice et paix s'embrassent*, p. 120.

101. François, Soulage, Geneviève, Médevielle, *Immigration. Pourquoi, les chrétiens ne peuvent pas se taire*, Paris, Éd. de l'Atelier/Ouvrières, 2011, p. 28.

102. Paul, Valadier, *Du spirituel en politique*, Paris, Éd. Bayard, 2008, p. 29.

103. Max, Weber, *Le savant et le politique* (trad. C. Colliot-Thélène), Paris, Éd. La Découverte, 2003.

des murs extérieurs et intérieurs élevés par les régimes abrités derrière leurs vieilles frontières, et l'indignité de notre politique envers nos frères migrants¹⁰⁴ ».

– le « paradigme du profit maximal¹⁰⁵ », c'est-à-dire une politique du tout-économique¹⁰⁶ et de marchandisation du monde qui réduit l'humanité à l'uniformité de l'*homo economicus*, sans cesse livrée au désir mimétique d'acheter indéfiniment et de rester solvable¹⁰⁷.

Face aux migrants, la mission de l'Église s'inscrit d'abord dans une éthique du souvenir (Ex 22.20)¹⁰⁸, certes, mais aussi dans une éthique de responsabilité universelle. Dès le commencement des origines, l'Écriture pose les fondements de toute éthique de responsabilité à travers trois questions fondamentales, dans lesquelles les commentateurs ont abondamment souligné la visée universelle. Dieu ne cesse de nous interpeller :

– La première : « Où es-tu ? » (Gn 3,9). Autrement dit, où es-tu dans ta vie, dans tes relations avec tes frères migrants en humanité et en Christ ?

– La seconde : « Qu'as-tu fait ? » (Gn 3,13). Pourquoi vis-tu comme tu vis ? Es-tu capable de rendre compte de tes actes ?

– Et la troisième : « Où est ton frère ? » (Gn 4,9) « Qu'as-tu fait de ton frère, ce frère de sang et de larmes qui t'a été confié »¹⁰⁹ ? Dieu, le Père de l'humanité s'inquiète de ce qui est advenu d'Abel, « Où est ton frère Abel ? » Par cette question apparaît l'impossibilité de se dérober désormais à sa responsabilité, car c'est la première des responsabilités, celle qui constitue le socle de l'humanité¹¹⁰. Il avait faim et tu ne lui as pas donné à manger ; il avait soif et tu ne lui as pas donné à boire ; il était étranger et tu ne l'as pas accueilli ; nu et tu ne l'as pas revêtu ; malade et tu ne l'as pas visité ; en prison, et tu n'es pas venu à lui.

Nous observons que le Dieu de la Parole appelle l'humain à la responsabilité, c'est pourquoi il l'interpelle et l'interroge et cherche à entendre sa parole pour un dialogue responsable. Les questions qui sont adressées à Caïn : « Qu'as-tu fait ? » (Gn 3,13) et « Où est ton frère ? » (Gn 4,9) sont des

104. Charybde 27 : le Blog, *Note de lecture : « Frères migrants » (Patrick Chamoiseau), Plaidoyer sensible et poétique pour transformer notre rapport à l'hospitalité et notre imaginaire politique*, <https://charybde2.wordpress.com/2017/07/23/note-de-lecture-freres-migrants-patrick-chamoiseau/>, consulté en janvier 2021.

105. Patrick, Chamoiseau, *Frères migrants*, p. 33.

106. Le dire et l'écrire, *Écrits de Régine de La Tour*.

107. Véronique, Magri, *Frères migrants- une poétique en abyme*, L'Entre deux, 2020, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02902611/document>, consulté en janvier 2021.

108. Cf. Avishai, Margalit, *L'éthique du souvenir*, Paris, Éd. Climats, 2002.

109. Antoine, Nouis, *Adam. De souffle et de poussière*, Paris, Éd. Empreintes, 2015, p. 29.

110. Cf. Pierre, Debergé, *Un peu moindre qu'un Dieu. Bible et condition humaine*, Paris, Éd. Bayard, 2012, p. 110.

questions éminemment importantes et transcendantes, car elles touchent à la question de l'hospitalité, de la solidarité et de la dignité humaine (Gn 1,26-27; 5,2-4; 9,6; Jc 3,9), ce qui constitue l'humain. « L'hospitalité n'est pas d'abord un devoir, mais un signe, une marque d'humanité¹¹¹ » et c'est aussi un signe la présence immanente de Dieu qui est une manière de s'ouvrir à la transcendance divine (Mt 25,31-46).

Oui l'étranger et l'autre que nous sommes appelés à écouter et à accueillir comme un ami et comme un frère que nous a donné notre Père commun ; Dieu, c'est l'autre qui établit cette distance nécessaire pour nous permettre d'être nous-mêmes en liberté, c'est l'autre à qui nous devons permettre d'être lui-même en liberté ; c'est l'autre, l'étranger est celui qui nous parle de Dieu et à travers qui Dieu nous parle, en nous obligeant à sortir de notre égoïsme, de notre *philautia*, pour devenir miséricordieux et compatissant, à l'image et à la ressemblance de Dieu lui-même.¹¹²

Les réponses d'Adam et de Caïn sont significatives en termes d'obligations morales et ne sont pas sans résonance avec notre monde contemporain face à ses responsabilités éthiques et morales. Adam rend Dieu responsable de cette tragédie individuelle comme les modernes accusent Dieu des drames collectifs qui frappent l'humanité. Caïn interroge Dieu et sous-entend lui aussi que le responsable c'est lui : Suis-je le gardien de mon frère ? Autrement dit, je ne suis pas responsable, c'est-à-dire que je n'ai pas de compte à rendre. Et la responsabilité ? Nous avons envie de la connecter au verbe « répondre ». C'est prendre notre place dans un dialogue et ne pas nous mettre aux « abonnés absents ». Quand Dieu nous parle, lui dire : « me voici. » Quand quelqu'un nous interpelle, prendre le temps de lui répondre.

La mission sapientielle de l'Église et la gestion de l'immigration : entre le socius et le prochain

L'Église a aussi la vocation d'intervenir à la table des nations, c'est-à-dire dans le débat public, sous le mode sapientiel par un accompagnement de la société dans son effort pour discerner les enjeux éthiques des problèmes que posent les questions migratoires, et pas seulement par une dénonciation des causes d'injustices. Pour l'Église, témoin de la parole de Dieu, il s'agit d'aider

111. Remi, de Maindreville, « J'étais étranger et vous m'avez accueilli », dans *Christus*, n° 222, avril 2009, www.revue-christus.com/article/j-etais-etranger-et-vous-m-avez-accueilli-223, consulté en janvier 2021.

112. Enzo, Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, p. 45-46.

à faire percevoir l'éventuelle profondeur de ces enjeux, au-delà du seul intérêt immédiat. Là où le prophète rappelle la Loi de Dieu au risque du conflit, le sage cherche à comprendre la réalité. Le discours prophétique investit moralement le champ politique, économique et tente de mettre en évidence l'infinie distance qualitative entre la volonté de Dieu et la réponse humaine et pour dénoncer le péché qu'y manifeste en rappelant de la Loi de Dieu, « le sage s'émerveille de la grandeur de Dieu à travers l'ordre harmonieux de la création et de la diversité humaine et culturelle manifestent fruits de l'intelligence et du savoir-faire des hommes »¹¹³. Le sage est un éducateur méditant la Loi de Dieu, qui transmet aux autres ses réflexions et ses conseils en vue d'une vie droite, honnête et ordonnée au dessein de Dieu¹¹⁴.

Dans sa fonction sapientielle, l'Église doit accompagner la société dans la gestion privée (interpersonnelle) et publique (institutionnelle) pour faire face à l'immigration. L'éthique de solidarité dans le contexte de l'immigration relève à la fois de l'action interpersonnelle : les « relations courtes » d'intersubjectivité, la relation directe « d'homme à homme¹¹⁵ » – et l'action institutionnelle : le monde du « socius », celui des « relations longues », médiatisées par des circuits collectifs complexes et anonymes. Il ne s'agit pas de les opposer, mais de les articuler pour mieux relever les défis de l'immigration massive aujourd'hui dans lequel notre monde s'engouffre de plus en plus. La distinction que fait le philosophe Paul Ricoeur entre « relation longue » et « relation courte » rend plus claire la différenciation que nous établissons pour mieux unir notre approche de la gestion de l'immigration sur le plan ecclésial et sociétal, à propos de l'entrecroisement des deux niveaux de solidarité, le formel et l'informel.

La relation longue correspond à la solidarité et à la fidélité instituées par l'Église et les relations courtes et immédiates à l'amour interpersonnel. Loin de s'opposer, elles se complètent. Pour René Schérer l'hospitalité, « se dérobe dès que l'on tente de la fixer sous une forme unique, de la prendre en un sens univoque. Elle est privée et publique, présente et absente, chaleureuse et hypocrite ; elle admet tous les détournements et apparaît souvent là où on ne comptait plus sur elle¹¹⁶ ». En écho, ou plutôt faisant référence à René Scherer,

113. Éric, Fuchs, *Tout est donné, tout est à faire. Les paradoxes de l'éthique théologique*, Genève, Éd. Labor et Fides, p. 71ss.

114. Idem, p. 74.

115. Paul, Ricoeur, *Amour et justice*, Paris, Éd. Points, 2008 (Points Essais), note 2, p. 64.

116. René, Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, Éd. La Table ronde, 2005 [1993],

Agier : « D'un point de vue pratique, l'hospitalité repose sur deux piliers, reliés l'un à l'autre : politique de ma vie personnelle et politique publique. D'une part, dans le monde privé de l'accueil, «j'invite chez moi si je veux»¹¹⁷. » Autrement dit « Il s'agit d'une *vertu* : “une disposition de l'âme individuelle” et une disponibilité entière qui peut atteindre, dans l'amour et le don gratuit sans calcul ni attente, “l'hospitalité sans bornes” capable de dépasser toute référence normative. »¹¹⁸ Faisant bouger les lignes, elle engendre des chemins de vie et nous invite au dépassement de nous-mêmes. Toutefois, Michel Agier, précise « D'autre part, bien sûr, cette vertu n'est pas hors-contexte, ni du point de vue de ses déterminants ni du point de vue de ces effets (...). Plus généralement, l'hospitalité comme pratique individuelle est indissociable des institutions, juridiques, politiques, économiques et sociales qui la rendent possible, souhaitable (...)¹¹⁹. » Ainsi, l'Église dans sa forme institutionnelle ne se substitue à pas à l'amour individuel par lequel une personne prend en charge son prochain, mais se prolonge à travers la médiation de ce que Paul Ricœur a appelé les relations longues. Elle donne la possibilité à l'amour de produire des « effets bénéfiques réels ». Elle protège les membres contre l'oubli et les défaillances du vouloir. L'Église, *topos* des relations longues, permet d'englober des secteurs plus larges de la vie et des besoins des individus, et de développer des formes de solidarité et d'entraide entre fidèles, ce que la fidélité interpersonnelle ne pouvait pas réaliser (difficultés d'ordre matériel et géographique), mais portait en elle comme un vœu. La « relation courte », bien qu'elle s'intéresse à l'individu et à ce qui se passe en aval (à ses besoins immédiats), ignore ce qui se passe en amont, ce qui se passe par les « relations longues » à travers les structures sociales (informations et démarches administratives).

p. 19.

117. Michel, Agier, *Le couloir des exilés. Être étranger dans un monde commun*, Paris, Éd. du Croquant, 2011, p. 106 (supra *Lcde*).

118. *Ibidem*.

119. *Ibidem*.

Conclusion

Ubuntu, faisons humanité ensemble¹²⁰!

Retrouvons la ligne de force « éthico-spirituelle que les Africains appellent l'Ubuntu et Biso, c'est-à-dire *la nécessité politique de sortir le monde du gouffre, de la barbarie, de l'indifférence, et mener un combat sur le plan mondial* (le bissoïsme) pour vaincre la misère par le "bonheur partagé"¹²¹. »

L'accueil du migrant est souhaitable et c'est un impératif éthique ; le discours général de l'Église d'ailleurs est très favorable à cette hospitalité. « Le monde nous a d'abord été donné à habiter, à cohabiter, à interpréter diversement, sans prétendre en faire notre œuvre ni notre propriété¹²² ». Ainsi l'hospitalité, l'Église doit continuer à œuvrer pour que l'hospitalité traverse les frontières, que les murs tombent et que les mondes deviennent un monde commun, car « habiter le monde » c'est désirer le voir, « élargir l'espace de sa tente, qu'il agrandit de tous côtés » (Es 54, 2-3 BFC) et c'est « habiter pleinement ses géographies et pour cela pouvoir y circuler librement. Aussi, faire du monde le territoire et l'espace de circulation des femmes et des hommes est un choix politique que nous pouvons faire. La libre circulation des individus, si on s'y consentait, ne poserait pas tous les problèmes que l'on imagine¹²³. »

Habiter le monde c'est se concevoir comme appartenant à un espace plus large que son groupe ethnique, sa nation, le continent qui vous a vu naître, ceux qui ont la même couleur d'yeux que vous, ceux avec qui vous partagez le même niveau de richesse, le groupe culturel initial dont on est issu. C'est pleinement habiter les histoires et les cultures de l'humanité ; endosser ses multiples visages, se sentir héritier des gisements de sens provenant de ces cultures plurielles¹²⁴.

120. Les Africains désignent sous le terme de l'Ubuntu : « Je suis parce que nous sommes ». Ka Mana affirme que « l'Ubuntu est la force de vie qui unit l'individu et la communauté dans une sorte de circumcession énergétique où la société se construit comme espace de vie de santé et de prospérité : la fécondité du bonheur partagé. » Kä, Mana, « Ethique et spiritualité de l'imaginaire en Afrique : construire les logiciels mentaux de la résilience », dans *Revue Sapientia*, n° 3, 2018, p. 15.

121. Selon le philosophe et théologien Kä Mana, « Le bissoïsme (Biso en lingala) élève l'Ubuntu à la réalité de la responsabilité cosmique et de la responsabilité historico-anthropologique globale ».

122. Olivier Abel, « Habiter le monde », dans *Esprit*, avril 2020, <<https://esprit.presse.fr/actualites/olivier-abel/habiter-le-monde-42695>>, consulté en janvier 2021.

123. Felwine, Sarr, *Habiter le monde. Essai de politique, relation*, Montréal, Éd. Mémoire d'encrier, 2017, p. 28.

124. Idem, p. 33-24.

Que le monde advienne, selon la vision de Martin Luther King une « *La Communauté bien-aimée (the Belove community)*¹²⁵ » car, « nous sommes faits pour vivre ensemble en raison du caractère interdépendant de la réalité¹²⁶. »

Néanmoins, l'hospitalité est un problème qui est aussi hautement politique. « Face à un monde fragmentaire où s'installe le double enfermement, celui qui vise à la protection voire l'emmurement des zones les plus prospères et confortables dans l'entre soi, et celui qui vise à la mise à l'écart des indésirables dans le couloir d'exil, l'hospitalité est devenue un geste polémique virgule et donc politisable¹²⁷. » La manière dont la question est traitée actuellement avec l'ouverture des frontières turques par le président Tayyip Erdogan est un exemple flagrant. L'Europe envisage de renforcer, consolider ses frontières et non pas de répondre humainement à cette crise. Michel Rocard n'avait-il pas déclaré « qu'on ne peut pas accueillir toute la misère du monde » ? S'agissant de l'Église, la question est de savoir ce qu'elle peut faire concrètement. Nous pouvons citer la CIMADE comme un des organismes chrétiens qui fait un travail intéressant et éclairant et qui montre une implication institutionnelle dans ce domaine. C'est aujourd'hui, quelqu'un qui prend dans sa voiture un migrant à la frontière de l'Italie sera poursuivi en justice par les autorités françaises. Les États la « condamnent lorsqu'elle n'est pas conforme à la politique sécurité de l'état à l'égard des étrangers¹²⁸. » Donc d'un point de vue personnel, que puis-je faire pour le migrant que je ne peux même pas accueillir suivant le message de Jésus ? Sur le plan communautaire qu'est-ce que l'Église en tant que société alternative peut faire pour accueillir les migrants suivant le message de Jésus ? Culturellement, comment celui d'ici, rejoint-il celui qui vient d'ailleurs et comment celui qui vient d'ailleurs, peut-il rejoindre celui qui est d'ici ? Quel long voyage culturel devons-nous faire les uns et les autres pour vaincre nos préjugés, nos craintes et nos incompréhensions afin de nous rencontrer et d'entrer en dialogue pour changer en nous rencontrant, oui, comment sortir de nos idées toutes faites, de nos idées devenues peu à peu de telles certitudes – murs – que nous risquons de nous y enfermer¹²⁹ ?

Aucune douleur n'a de frontière!

125. Jean-Claude, Girondin, *Martin Luther King : « Le rêve de la communauté bien-aimée »*, Montbéliard, Éd. Mennonites, 2018.

126. Martin Luther, King, *La seule révolution*, Paris, Éd. Castermann, 1967, p. 104.

127. Michel, Agier, *Le couloir des exilés*, p. 104.

128. Idem, p. 107.

129. Jacques, Chauvin, *Étrangers et voyageurs sur terre*, Aubonne, Éd. Du Moulin, 1991, p. 6.

Aucune douleur ne demeure orpheline!

*Aucune souffrance infligée au vivant n'a de limite en elle*¹³⁰.

Des questions qui signalent la complexité de l'hospitalité et du discernement éthique et que certains auteurs chrétiens ne manquent pas de relever à l'instar de François Soulage et Geneviève Médevielle « Le devoir d'avoir, jusqu'où¹³¹ ? » et d'Enzo Bianchi « Il faut reconnaître qu'il y a des limites à l'accueil : non des limites dictées par l'égoïsme de ceux qui s'enferment dans leur propre bien-être et ferment les yeux et le cœur à leur semblable souffrant, mais des limites imposées par la capacité réelle à "faire place" aux autres; ce sont des limites objectives, peut-être extensibles grâce à un engagement sérieux et à une volonté précise; elles restent toutefois des limites¹³². » Michel Agier, s'appuyant sur une longue tradition anthropologique et du travail de l'anthropologue de l'Antiquité, Florence Dupont, nous met en garde contre une définition transcendantale de l'hospitalité de Derrida qu'il critique en ces termes :

Le philosophe a en effet soutenu une thèse que n'importe quel anthropologue considérera excessivement radicale et désarmante : ces mots 'pur' et 'infini' [qualifiant l'hospitalité], admet-il, traduisent l'inconditionnalité [...]. Infini, qui va avec pur, marque simplement le fait que l'autre, qui n'est pas infini, est néanmoins infiniment autre. L'autre est irréductiblement autre, l'altérité n'est pas mesurable : l'autre est tout autre (...). Et cette hospitalité-là, injonction morale décontextualisée, sera évidemment fort difficile à mettre en œuvre. Florence Dupont, à juste titre, s'en prend aux 'philosophies essentialistes' et à leurs abstractions ontologiques construites 'à partir de mots antiques vidés de leur sens pratique (...)'. Or, poursuit-elle, tout dans la *xenia* grecque s'oppose à l'image 'douce et aimable' qu'on lui attribue quand on veut prôner l'accueil le plus large, aujourd'hui, des immigrés (...)¹³³.

Nous terminons cet article en soulignant que pratiquer l'hospitalité de manière responsable et consciente permet de contempler dans l'échange avec l'étranger l'indicible du mystère de la vie et de s'ouvrir à l'imprédictibilité, c'est-à-dire au don inattendu : « presque sans nous en apercevoir, nous finirons par découvrir que lorsque nous faisons place à l'autre dans notre maison, dans notre société, dans notre pays et dans notre cœur, sa présence ne

130. Patrick, Chamoiseau, *Frères migrants*, p. 126.

131. François, Soulage, Geneviève, Médevielle, *Immigration*, p. 73ss.

132. Enzo, Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, p. 10.

133. Michel, Agier, *L'étranger qui vient. Repenser l'hospitalité*, Éd. Seuil, Paris, 2018, p. 19.

nous réduit pas l'espace vital, mais élargit notre demeure et nos horizons ; de même son départ ne laissera pas de vide en nous, mais dilatera notre cœur¹³⁴ » pour recomposer en nous et avec nous « le paysage mental [des] humanités d'aujourd'hui – véritable mutation de la pensée humaine¹³⁵ » jusqu'à lui permettre d'embrasser le Tout-Monde¹³⁶. Oui, « Nul étrangeté, nul étranger, dans la Relation les éloignements s'y amoindrissent et vont à disparaître. L'exil n'existe plus vraiment. Les diasporas bourgeonnent et prennent rhizome dans des métasporas où s'accumulent plein de citoyennetés.¹³⁷ » Pour la théologienne Élisabeth Parmentier, « Les Églises, comme les sociétés, s'accrochent au besoin de 'conservation' alors que l'aventure du monde nous entraîne vers des recompositions inédites entre cultures (...)»¹³⁸. » Ainsi, l'hospitalité devient un vecteur de 'réenchâtement du monde' en retrouvant le caractère sacré de la vie ou de l'existence humaine. Oui, 'chaque devenir est irréductible à quoi que ce soit d'autre, et totalement imprévisible. Ces 'migrants-nus' de la mondialité, ces déçus de l'Ancien Monde, apportent de nouvelles dynamiques aux vieilles compositions de nos imaginaires¹³⁹.

134. Idem, p. 99.

135. Édouard, Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Éd. Gallimard, 1997, p. 15.

136. Idem, p. 99.

137. Enzo, Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, p. 97.

138. Élisabeth, Parmentier, « Penser les enjeux de la migration dans une perspective croyante », dans *Migrants et réfugiés : enjeux pour la société et nos glises*, Strasbourg, 2015, p. 6, < https://acteurs.uepal.fr/public_files/file/intervention_d_elisabeth_parmentier_penser_les_enjeux_de_la_migration.pdf ,> consulté en janvier 2021.

139. Jean-Philippe, Cazier, *Patrick Chamoiseau : construire des « fraternités imprévisibles et transversales »*.

Les aléas de la migration : mieux vivre l'altérité avec les exigences bibliques et la philosophie de l'Ubuntu

Virginie Laure Nguemdjo Ngatchuessi
Université Laval, Québec

Les sociétés africaines et les familles qui les composent vivent dans des contextes sociopolitiques, économiques et culturels complexes. L'un des facteurs qui complexifient ce vécu social et familial est représenté par la diversité culturelle spécifique à chaque environnement. L'héritage culturel façonne l'identité de l'être africain et impacte son savoir-être, son savoir-faire et son savoir-vivre entretenu par la transmission des principes et des valeurs culturelles de génération en génération. Parmi ces valeurs africaines se trouvent entre autres : l'accueil, l'hospitalité, la solidarité et le partage. Celles-ci s'expriment au quotidien en divers contextes par de simples gestes de bienveillance et d'attitudes de bienséance à l'endroit d'un frère ou d'une sœur au sein de la communauté, ou bien à l'endroit d'un étranger souvent perçu comme « quelqu'un qui vient du dehors », quelqu'un que l'on pourrait reconnaître dans la figure vulnérable d'un migrant.

Au sens plus large, l'étranger est une personne qui ne fait pas partie de la communauté ; une personne avec laquelle on n'a rien ou très peu en commun ; une personne parfois étrange ou hors du commun. D'où cette tentation pour l'isolement, la mise à l'écart, la solitude de ce dernier. L'image de l'étranger (et du migrant) adaptée à cette description est celle de Jésus dans son escale dans une ville de Samarie, nommée Sichar (Jn 4, 5), en route pour Galilée. Au bord d'un puits, il fait la rencontre d'une Samaritaine venue pour puiser de l'eau et il lui dit : « Donne-moi à boire ! ». La réaction de la femme samaritaine est révélatrice, car elle lui répond : « Comment, toi qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine ? » (Jn 4, 7-30).

Cet article propose premièrement un éclairage biblique et théologique sur l'accueil, l'hospitalité, l'inclusion sociale en vue d'un mieux vivre ensemble. Deuxièmement, l'article propose une actualisation de l'approche africaine de l'accueil, l'hospitalité suivant la philosophie de l'Ubuntu. Une approche fondamentale qui devrait sans cesse être épurée par une réflexion théologique contextuelle en vue d'une portée universelle efficiente dans l'accompagnement des victimes de guerre dans le monde, avec comme exemple le cas des migrants ukrainiens dans la guerre qui oppose la Russie à l'Ukraine depuis février 2022. Deuxièmement, nous allons montrer le rôle fondamental de l'approche Ubuntu¹ dans la cohésion sociale et le mieux-vivre ensemble. Troisièmement et enfin, nous allons montrer en quoi cette approche africaine Ubuntu s'inscrit tant dans la mouvance des actions d'accompagnement ponctuel (accueil, hospitalité et aides alimentaires), que dans la dynamique d'une prise en charge plus large et complexe qui s'inscrit dans un long processus d'accompagnement (accompagnement spirituel, insertion socioprofessionnelle et économique), en vue de faciliter l'inclusion sociale et le mieux vivre ensemble au-delà des migrations.

Le caractère obligatoire, selon les Écritures, de l'accueil des migrants

Les migrations et les étrangers dans la Bible² ont presque toujours eu une place de choix notamment dans le Livre de l'Exode qui reprend la traversée du désert de Moïse fuyant l'Égypte, à la tête d'une foule immense en marche vers la Terre promise. Un des versets bibliques populaires qui démontre le caractère obligatoire de l'accueil de l'étranger est: « Tu n'exploiteras pas l'immigré, tu ne l'opprimeras pas : vous avez été des immigrés en Égypte. » (Ex 22,20)

Parlant des migrations, Antonella Bellantuono observe que les migrations ne sont pas toujours accueillies de la même manière en fonction des individus³. Le phénomène des migrations est un sujet d'actualité qui fait débat avec la vague de solidarité qui s'est formée pour accueillir les Ukrainiens alors

1. « Ubuntu » désigne à l'origine une philosophie sud-africaine. Cette notion « Ubuntu » vient de la langue Xhosa et constitue une synthèse des valeurs fondamentales de l'Afrique.

2. La version retenue pour cet article est la version de la Bible selon Louis Second. Cf. Louis Second, *La Sainte Bible*, édition revue avec références, Alliance biblique universelle, 1910.

3. Antonella Bellantuono est historienne, maître de conférences, enseignante à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lille et spécialiste de la Septante et de la littérature juive hellénistique.

que d'autres populations venant de Méditerranée ou d'Afrique peuvent être accueillies avec plus « d'hostilité et de peur au niveau des politiques et de la population⁴ ». Cette lecture de Madeleine Vatel et d'Amélie Gazeau démontre les perceptions divergentes et la complexité du phénomène des migrations.

Cependant, le rapport à l'altérité (qui peut être l'étranger) a une place particulière dans la Bible : l'accueil est compris comme le contraire du rejet, l'hospitalité comme le contraire de l'indifférence et l'inclusion comme le contraire de l'exclusion. L'harmonie que l'on retrouve dans le vivre ensemble est le contraire de la disparité.

Accueillir son prochain qui peut être un étranger (ou un migrant) est une obligation fondamentale, comme le démontrent les quelques extraits bibliques suivants : dans le Lévitique, on lit : « Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène du milieu de vous ; vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. » (Lv 19,34) ; de même, dans le Deutéronome : « Tu n'exploiteras ni n'opprimeras l'émigré, car vous avez été des émigrés au pays d'Égypte. » (Dt 22,20 et 23,9) ; le prophète Jérémie dit : « Ainsi parle l'Éternel : pratiquez la justice et l'équité ; délivrez l'opprimé des mains de l'oppresser ; ne maltraitez pas l'étranger, l'orphelin et la veuve. » (Jr 22,3) ; le bon Samaritain (selon Lc 10,29-37) fait preuve d'accueil et d'hospitalité, aidant son prochain au-delà des barrières socioculturelles et religieuses.

La philosophie de l'Ubuntu aux prises avec les vicissitudes de la migration

Suivant la philosophie de l'Ubuntu, « on n'accueille jamais un étranger en position debout⁵ », mais on lui propose une place assise pour qu'il s'y installe confortablement. Une attitude et une action pour accueillir ou donner l'hospitalité à un étranger ou à un migrant reste le sourire en signe d'accueil chaleureux et l'offre d'une boisson rafraichissante en guise de respect. Une telle sympathie, que l'on aimerait bénéficier en dehors de chez soi ou en dehors de son pays. Cependant, les espoirs du départ sont parfois très rapidement transformés en désillusion à l'arrivée des migrants.

4. Antonella Bellantuono, citée par Madeleine, Vatel, Amélie, Gazeau, « Réfugiés ukrainiens, accueil des migrants : que dit la Bible ? » dans *Radio chrétienne francophone* (RCF), France, Paris, 2022, consulté le 19 mars 2022 à 15h07.

5. Cf. www.parisglobalforum.org, consulté le 20 mars 2022 à 22h00.

Dans l'optique de mieux traduire la réalité de l'hospitalité et du mieux-vivre ensemble dans le contexte de la migration marqué par des disparités sociopolitiques, économiques et culturelles, il apparaît fondamental de clarifier la notion « Ubuntu » sur laquelle s'appuient l'accueil et la solidarité africaine. Les explications de Desmond Tutu justifient et renseignent largement sur les principes et les valeurs de l'Ubuntu lorsqu'il déclare :

Dans ma culture, ma tradition, Yu, U nobunto est le plus beau compliment qu'on puisse faire à son prochain. On admet qu'il possède la merveilleuse qualité de l'Ubuntu. Il s'agit d'une référence à sa conduite envers ses frères humains, à la manière dont il les considère et dont il se voit, lui, dans les relations personnelles, familiales, mais aussi au sein de la communauté élargie. L'Ubuntu est l'un des pivots de la philosophie africaine, la qualité d'humanité dans son essence même⁶.

Le concept se définit donc suivant deux axes distincts :

– D'après le premier, faire preuve d'Ubuntu signifie se montrer amical, hospitalier, généreux, attentif à autrui et compatissant. En d'autres termes, mettre sa force au service de son prochain, le faible, le malade, le miséreux, toute personne vulnérable sans en abuser : le traiter comme on voudrait être traité.

– Le deuxième volet du concept implique l'ouverture, la magnanimité, le partage. Car, celui qui est conscient de la dignité de son semblable et qui reconnaît de ce fait l'humanité de l'autre, se mêle inextricablement à l'existence de son vis-à-vis dans un respect mutuel.

Ubuntu signifie à la fois interdépendance, partage et solidarité dans un certain nombre de langues africaines⁷. Cependant, il peut également être perçu comme le vecteur des leçons de sagesse africaine à portée universelle⁸.

Cette philosophie résume nos aspirations d'humain quant à un bien-être et à un bien-vivre ensemble. Ce terme incarne la croyance en un lien humain universel : « Je suis parce que tu es ». Il peut aussi être traduit par, « Je

6. Extrait de l'interview de l'Archevêque Desmond Tutu. Cf. www.parisglobalforum.org, consulté le 20 mars 2022. Desmond Tutu est prix Nobel de paix (1984), interviewé par Paris Global Forum le 29 septembre 2017.

7. *Ibidem*.

8. Interview sur France 24, publié le 07 septembre 2020. Cf. www.france24.com, consulté le 21 mars 2022. Mungi Ngomane est la petite-fille de l'Archevêque sud-africain Desmond Tutu, célèbre porte-parole de la philosophie « Ubuntu » avec Nelson Mandela, tous deux prix Nobel de la paix.

suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous ». Un lien profond et sincère, qui pousse à respecter chaque être humain, comme part essentielle de notre propre humanité⁹.

La philosophie de l'Ubuntu véhicule sans ambiguïté la nécessité d'une culture de la solidarité et du vivre ensemble. Mais cette culture du vivre ensemble devrait être actualisée en permanence en vue d'un « mieux-vivre ». Car en Afrique en particulier et dans le monde en général, on peut constater que des personnes vivent ensemble dans une certaine précarité, entretenue par l'individualisme, l'esprit hégémonique qui provoque les conflits multiformes, l'escalade de la violence, la pauvreté avec son corollaire la famine ; cela ne traduit pas le « mieux vivre » ensemble tant souhaité.

Le cœur de l'homme comme siège de décision

Partant de la réflexion de Hans Walter Wolff sur l'anthropologie de l'Ancien Testament, André Wénin fait remarquer que le mot « cœur » en hébreu « lév » ou « lévav » renvoie à l'organe physique indispensable à la vie¹⁰. Siège de la connaissance, de la pensée, de la sagesse, le cœur est aussi le creuset des intentions et des projets, de même que la volonté qui conduit à les poursuivre. Par exemple, après que David ait fait part à Nathan de son projet de bâtir un temple à Adonaï, celui-ci répond : « Tout ce que tu as dans le cœur, va, fais (-le) » (2Sam 7,3; 1Sam 14,7). Quand Isaïe dénonce l'intention de l'Assyrie de détruire les peuples, il dit : « Ce n'est pas ainsi que son cœur pense ; car c'est anéantir qui est dans son cœur, éliminer des nations innombrables » (Is 10,7).

C'est donc dans le cœur que mûrissent plans et projets, comme le suggère le psalmiste quand, en deux phrases parallèles, il souhaite au roi qu'Adonaï lui « donne selon son cœur, et que tous ses desseins, il (les) réalise » (Ps 20,5; Gn 6,5). Dans le cœur aussi se prennent les décisions. C'est ainsi que, le plus souvent, l'expression « parler au cœur » signifie chercher à persuader, à « inciter à prendre une décision¹¹. »

Suivant la pensée biblique, le cœur n'est pas le siège des sentiments, mais est le lieu de la décision. C'est dans ce contexte que prend sens le thème de

9. *Ibidem*.

10. Cf. André, Wénin, « Cœur et affectivité humaine dans le premier Testament », dans *Theologica*, 2^e série, n 46, 1 (2011), p. 31-46.

11. Selon Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, Munich, 1973, p. 68-95. Cité par André Wénin, *op.cit.*

l'endurcissement du cœur, c'est-à-dire de l'obstination ou de l'entêtement : le cœur, c'est-à-dire la volonté d'un humain se raidit contre celle de Dieu, en raison de projets précis que le premier veut mener à bien, quoi qu'il en soit de Dieu. Ainsi, le Pharaon de l'Exode qui veut garder à tout prix les fils d'Israël que Dieu veut libérer (Ex 7,13 ; 8,28), les Israélites qui, au désert, veulent obtenir des preuves au lieu de croire (Ps 95,8-9), ou encore les rebelles qui, préférant leur injustice et le mal, « rendirent leur cœur dur pour ne pas écouter la loi et les paroles que l'Éternel des armées leur adressait par son Esprit et par les premiers prophètes » (Zach 7,12). Ici, le cœur apparaît clairement comme le lieu où se font les choix de vie, où se prennent les décisions et les engagements éthiques et religieux.

Dans le Nouveau Testament, les entraves à l'inclusion sociale et au mieux vivre ensemble peuvent être qualifiées de ce que l'apôtre Paul nomme « œuvres de la chair » (Ac 5, 19-21)¹². Suivant cette pensée de l'apôtre, les « œuvres de la chair » prennent racine dans le cœur de l'Homme. Notamment dans l'expression du côté animal de l'Homme. Les « œuvres de la chair » peuvent être assimilées à l'exclusion sociale, à la disharmonie, à l'injustice et à la méchanceté (cf. Ps 146,9)¹³. Les « œuvres de l'Esprit » peuvent être assimilées à l'inclusion sociale, au mieux vivre ensemble, à la justice et au bien (cf. Mt 25,35-37)¹⁴.

Tout comme les entraves au mieux vivre ensemble prennent leurs racines dans le cœur de l'Homme (corps, âme et esprit), c'est aussi dans le cœur de l'Homme qu'elles peuvent et doivent être éradiquées. Accomplir le chemin inverse reste possible et consiste à revêtir les « œuvres de l'Esprit » que sont : l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bénignité, la fidélité, la douceur et la tempérance (cf. Ac 5, 22).

Les différents groupes de migrants sont soumis à une pléthore d'épreuves (sociopolitiques, économiques ou culturelles), mais aussi à des réglementations différentes en fonction de la raison de leur présence dans le pays d'accueil.

12. L'apôtre Paul y énumère les œuvres de la chair : l'impudicité, l'impureté, la dissolution, l'idolâtrie, la magie, les inimitiés, les querelles, les jalousies, les animosités, les disputes, les divisions, les sectes, l'envie, l'ivrognerie, les excès de table et les choses semblables.

13. « Le Seigneur protège les étrangers, il soutient l'orphelin et la veuve, mais il renverse la voie des méchants. »

14. « J'étais étranger et vous m'avez accueilli [...] Les justes lui répondront : Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim, et t'avons-nous donné à manger ; ou avoir soif, et t'avons-nous donné à boire? »

Suivant une certaine catégorisation, on peut identifier : les réfugiés politiques (le cas des migrants ukrainiens), qui ont fui un régime qui menaçait leur vie ou la rendait difficile, voire insupportable, pour des raisons de persécutions politiques. Dans un autre contexte comme en Afrique (Cameroun, Mali, RDC, Soudan, entre autres), ces persécutions peuvent être à la fois raciales, religieuses, ethniques et politiques. Le phénomène concerne particulièrement les pays à régimes dictatoriaux et ceux où une forte pression politique ou religieuse s'exerce sur les individus. D'autres réfugiés ont dû, à un moment donné, fuir leur pays pour aller se mettre à l'abri dans un autre pays, à la suite d'un conflit intérieur ou d'une guerre étrangère.

En fonction des contextes, la cohabitation pacifique peut s'avérer difficile, à cause du choc culturel ou à la suite de conflits endogènes. Certains migrants et certains citoyens du pays d'accueil peuvent faire face à l'insécurité, au racisme ainsi qu'aux discriminations diverses. Cependant, quelle que soit l'issue de la crise identitaire, il est fondamental que les valeurs attachées aux droits humains soient défendues pour que chacun ait le sentiment de vivre dans une société juste dans laquelle l'harmonie sociale est précieuse. C'est dans cette optique que la philosophie de l'Ubuntu enseigne que ceux qui cherchent à détruire, à déshumaniser, sont également les victimes d'une idéologie politique, d'un système économique et d'une conviction religieuse distordus¹⁵.

Se reconstruire pour mieux vivre ensemble

La première étape pour se reconstruire en vue d'un mieux vivre ensemble est la prise de conscience de soi. Boulte Patrick parle de « l'expérience de soi ». Pour cela, il précise :

Il faut qu'il se passe quelque chose, que quelque chose advienne, que l'individu soit confronté à des événements qui seront pour lui d'éprouver quelque chose, de prendre conscience de ce qui constitue son humanité et son être propre. Cela semble aller de soi, pourtant, cela ne va pas de soi (...) Certains vivent dans des lieux de relégation, sont exclus des lieux où il se passe quelque chose. Ils n'ont pas l'occasion de prouver ce qu'ils sont. N'ayant pas accès à eux-mêmes, ils ne peuvent pas davantage avoir l'intuition de ce qu'est l'autre, de ce qui l'éprouve, de ce que signifie « être ». Ils

15. Extrait de l'interview de Destmod Tutu. Cf. www.parisglobalforum.org, consulté le 20 mars 2022 à 5h17.

sont, de ce fait, incapables de constituer eux-mêmes et de constituer l'autre en interlocuteur¹⁶.

Dans la pensée de Boulte, se reconstruire c'est d'abord admettre sa propre réalité d'humain avec des qualités et des limites. C'est prendre conscience d'être l'humain précieux créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26) ; c'est accueillir l'autre comme cet *Imago Dei* (image de Dieu)¹⁷. Être créé à « l'image » ou « selon la ressemblance » de Dieu signifie tout simplement que nous sommes créés pour lui ressembler. Adam ne ressemblait pas à Dieu dans le sens où Dieu serait de chair et de sang. À ce propos, les Écritures disent que « Dieu est esprit » (Jn 4,24) et n'a donc pas de corps. Toutefois, le corps d'Adam reflète la vie de Dieu en ce qu'il a été créé en parfaite santé et n'était pas soumis à la mort.

Se reconstruire c'est aussi reconnaître le fait que cette humanité est reconnue et de ce fait, légitimée par un autre. La conséquence va alors être la redécouverte des dimensions de la dignité humaine et la possibilité d'envisager de préférer l'écoute et le partage, et non l'indifférence en vue de découvrir les richesses du rapport à l'altérité.

Généralement perçues comme un ensemble de déplacements ayant pour effet de transférer la résidence des intéressés d'un certain lieu d'origine ou lieu de départ à un certain lieu de destination ou lieu d'arrivée¹⁸, les migrations peuvent prendre diverses formes en fonction des groupes ou catégories de migrants. Ange Bergson et Lendja Nnemzue distinguent à cet effet les « sans-emplois », les chômeurs, ceux qu'on qualifie de « pieds plats » du secteur formel, les petits entrepreneurs en voie de faillite et les déboutés¹⁹. La réalité

16. Patrick, Boulte, *Se construire soi-même pour mieux vivre ensemble*, Desclée de Brouwer, 2011, p. 8-9.

17. L'image de Dieu (*Imago Dei*) fait référence à l'aspect immatériel de l'homme, qui le met à part du règne animal, le rend digne de la domination que Dieu lui a confiée sur la terre (Gn 1,28) et lui permet d'être en communion avec son Créateur. Il s'agit d'une ressemblance mentale, morale et sociale (Gn 1,26). Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance ! ». Sur le plan intellectuel, l'homme a été créé et doué de raison et de volonté, capable de raisonner et de choisir, ce qui reflète l'intelligence et la liberté de Dieu. Sur le plan moral, l'homme a été créé parfaitement juste et innocent, ce qui reflète la sainteté de Dieu. Dieu a vu tout ce qu'il avait créé (y compris l'humanité) et a dit que c'était « très bon » (Gn 1,31). Sur le plan social, l'homme a été créé pour entretenir des relations, ce qui reflète la nature trinitaire et l'amour de Dieu. En Éden, l'homme était d'abord en relation avec Dieu (comme l'entend Genèse 3,8), puis Dieu a créé la première femme, car « il n'[était] pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18).

18. Cf. Henry, Louis *Démographie, analyse et modèles*, Paris, Larousse, 1980.

19. Ange, Bergson, Lendja, Nnemzue, *Politique et émigration en Afrique, enjeux d'une débrouille par temps de crise*, Paris, Karthala, 2010, p. 151-154.

due aux mouvements migratoires reste le défi de la préservation de l'identité culturelle du migrant qui doit adopter une attitude d'ouverture aux diverses cultures dans son processus d'intégration sociale.

L'Afrique est certes riche de ses enfants, mais aussi riche de sa diversité culturelle. Cette diversité culturelle s'affirme également autour des valeurs communes que sont : l'accueil, l'hospitalité, le partage et la bienveillance. Suivant la sagesse africaine, un être humain solitaire, totalement isolé, vit en lui-même une contradiction. Et un proverbe africain dit : « l'erreur individuelle n'annule pas la valeur de l'effort accompli collectivement ». Ceci pour indiquer que la vision de l'épanouissement de la communauté est privilégiée au détriment du bien-être individuel. Autrement dit, les intérêts individuels se confondent dans l'intérêt collectif en vue du bien-être de chacun et de toute la communauté. Ainsi, être africain au sens de l'Ubuntu c'est pratiquer l'hospitalité, c'est être solidaire, c'est avoir un penchant naturel à l'entraide et à la coopération. La fin de l'apartheid en Afrique du Sud a représenté un défi pour l'Ubuntu. Mais cette philosophie a conservé inébranlables l'espoir et la volonté forte d'un dialogue inclusif et d'une réconciliation durable en vue du vivre ensemble des Sud-Africains. C'est dans le même ordre d'idées que Desmond Tutu ajoutera :

L'essence de l'Ubuntu est clairement apparue durant les auditions de la commission de la vérité et de la réconciliation qui se sont déroulées en Afrique du Sud au milieu des années 1990. Les victimes ont pardonné à leurs bourreaux et elles ont aussi pardonné à ceux qui, par leur inertie, avaient soutenu l'apartheid. De même, certains bourreaux se sont confessés et ils ont demandé pardon et obtenue une amnistie (...) Cette rémission était nécessaire pour que les anciens opprimés retrouvent dignité et humanité. Mais aussi les rendent à leurs oppresseurs d'hier²⁰.

La philosophie de l'Ubuntu a donc prouvé que les êtres humains, dans leur désir de rester ensemble, peuvent poser des actes positifs, des actions constructives et ainsi agir collectivement pour barrer la voie au rejet d'autrui, à l'exclusion sociale et à la discrimination systémique érigée en normes au sein de certains systèmes sociopolitiques en Afrique en particulier et dans le monde en général.

20. Cf. *www.parisglobalforum.org*, consulté le 20 mars 2022 à 16h59.

La migration à l'épreuve des imprévus

On ne peut pas éradiquer l'imprévu en contrôlant ou en planifiant totalement les événements. Une partie de l'action humaine continuera à se jouer dans l'instant, dans ce que Bourdieu (1980) a appelé « l'illusion de l'improvisation ». Cependant, certaines personnes peuvent être confrontées à des impondérables comme des décès, des rapatriements, des cas de maladie aggravée par les conditions de voyage. Dans la gestion de certains de ces cas, ils peuvent se montrer très efficace. Un des facteurs récurrents qui porte préjudice aux rencontres et à l'insertion socioprofessionnelles reste la peur de l'altérité, la crainte de s'ouvrir à la différence, mais aussi la peur de ne pas être accepté. La peur peut dans ce cas constituer un obstacle. Elle peut être ressentie par l'autre comme un manque de confiance. Cela peut par exemple être un frein à l'inclusion sociale du nouveau migrant.

Les mouvements migratoires sont portés, pour la plupart, par des dynamiques sociopolitiques, économiques, religieuses et culturelles, ainsi que par les crises qui les accompagnent. Cependant, celui ou celle qui quitte sa famille et voyage à l'étranger bénéficie souvent de la bénédiction des aînés et surtout de l'élan de solidarité financière de la grande famille (culturelle ou religieuse). Les plus chanceux ont parfois une aisance financière avant de s'exiler. Cependant, il arrive parfois que certaines familles contractent des crédits pour payer les frais de scolarité de leur fils ou fille. Dans le cas d'espèce, le ou la bénéficiaire peut subir un stress ou une pression avec obligation de réussite. L'échec scolaire pour un étudiant(e) peut souvent être appréhendé comme une déception pour les parents et pour les plus crédules un blocage ou une malédiction qui s'abat sur la famille. Parmi les familles qui se sont endettées auprès des banques pour un projet d'études réduit en échec, quelques-unes peuvent en vouloir à leur fils ou à leur fille de n'avoir pas respecté les engagements et honoré les espoirs de toute une famille. Certaines familles vont jusqu'à se diviser pour des motifs financiers. Dans un tel environnement, l'accompagnement psychologique du fils ou de la fille disgracié(e) n'est jamais une priorité. Cela met en péril la cohésion familiale de certaines familles et le vivre ensemble peut ainsi être hypothéqué.

Parmi les catégories qualifiées comme vulnérables se situent les jeunes, qui sont souvent exclus du monde de l'emploi dans leur pays d'appartenance²¹. Ils

21. Cf. Virginie Laure, Nguemdjo Ngatchuessi, « Contribution des Églises protestantes à l'éveil de

ont tendance à migrer à l'étranger, en espérant trouver de meilleures conditions d'étude et de travail, en vue d'un mieux-être. Cependant, certains migrants choisissent des voies clandestines et sont souvent exposés à la merci des trafiquants d'êtres humains qui peuvent en faire ce qu'ils veulent. Par exemple, le phénomène de la traite des êtres humains²² démontre que les victimes ont souvent besoin de protection et surtout d'accompagnement psychosocial, particulièrement les personnes qui survivent et réussissent à retourner dans leur pays d'origine. Dans un tel contexte, la réintégration n'est pas toujours aisée.

Les catégories sociales visées particulièrement par la difficulté d'insertion socioprofessionnelle sont les migrants qualifiés de « sans-papiers ». Cette appellation désigne les migrants illégaux, pour la plupart, évoluant le plus souvent dans la clandestinité à l'abri des contrôles de police. Leur situation irrégulière ne favorise pas toujours l'insertion sociale dans le pays d'accueil malgré la motivation et le niveau d'études de certains de ces migrants clandestins. Cependant, ils peuvent bénéficier des emplois souvent approximatifs pour ne pas dire à faibles revenus. Ce constat est souligné par Ange Bergson et Lendja Ngnemzue qui affirment que les emplois les plus accessibles sont essentiellement dans les secteurs du bâtiment, de la restauration, des textiles et souvent dans des conditions d'exploitation²³. Le retour au pays reste une pierre angulaire en matière de migration.

Les avatars de la migration

Les migrations pour le « travail », afin d'accéder à de meilleures conditions de vie, ainsi que les migrations « forcées » à cause de conflits, de crises économiques et sociales, de la sécheresse, de la dégradation de l'environnement ou de la misère, ne sont pas sans conséquences sur les personnes, leurs biens et sur la cohésion sociale. Parmi ces conséquences on peut nommer :

la conscience civique de la jeunesse : défis et perspectives. Cas camerounais (1990-2017) », Thèse de doctorat, université protestante d'Afrique centrale, juillet 2020, p. 327.

22. Le trafic d'êtres humains dénoncé officiellement dans certains pays, comme a été le cas en 2019, en Lybie et à Dubaï, par exemple ; ce phénomène touche une grande partie des jeunes, souvent tentés par le goût de l'aventure et en quête de bien-être, malgré les périls pour leur santé et leur vie.

23. Ange, Bergson, Lendja, Ngnemzue, *op. cit.*, p. 150.

a) La fuite des cerveaux

Suivant l'analyse de Lututala Mumpasi, la plupart des migrants au 21^e siècle migrent après avoir atteint un niveau d'études assez élevé, et même parfois très élevé. C'est pour cela que l'on parle de « fuite de cerveaux » et de « déqualification ». La déqualification renvoie au fait que plusieurs migrants exercent des emplois au rabais par rapport à leurs niveaux de formation²⁴.

En Afrique, les États font face à ce problème du non-retour des étudiants étrangers. À cause de leur situation économique et sociopolitique souvent précaire, plusieurs cadres des pays africains s'en vont ailleurs dans les pays dits « développés ». Par exemple, on évoque souvent le cas des médecins camerounais qui se retrouvent dans de nombreux pays à l'étranger. Pour le cas du Cameroun, une enquête sur l'exode des jeunes professionnels de santé, commandée par l'Organisation mondiale de la santé (OMS), a montré qu'en dix ans, le pays a perdu 173 médecins, 50 dentistes, 155 infirmières spécialistes en pédiatrie, soins intensifs et anesthésie, 50 accoucheuses et 9 pharmaciens. Ils se retrouvent aujourd'hui particulièrement en Grande-Bretagne, aux États-Unis d'Amérique, en France, au Canada et en Belgique²⁵.

b) L'insertion socio-économique difficile

Nous venons d'évoquer au point précédent les difficultés qu'ont les migrants à s'intégrer professionnellement dans les pays de transit ou d'accueil. On peut en dire autant de leur intégration économique et socioculturelle dans les pays de destination finale. L'insertion économique renvoie aussi au problème d'accès au revenu, et donc d'emplois que les migrants exercent dans les pays de destination. Les données analysées par Sophie Bouly De Lesdain indiquent que la situation est loin d'être rose : le recensement français de 1990 renseigne que le taux de chômage des migrants camerounais en France, par exemple, était à 36,4%²⁶. Celui des migrants congolais (de la RDC) était encore plus élevé : un taux de 53%²⁷.

24. Cf. Lututala, Mumpasi, « À propos de la “fuite des cerveaux” africains : comment favoriser le transfert de leurs connaissances et compétences ? » dans *Conférence sur la Migration et le Développement*, mars 2006, Bruxelles.

25. Awases, M., A. Gbary, J. Nyoni et R. Chatora, « Migrations des professionnels de la santé dans six pays », dans *Rapport de synthèse*, OMS, 2004, p. 142.

26. Sophie, Bouly De Lesdain, « Projet migratoire des étudiantes camerounaises et attitude face à l'emploi », dans *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1999, p. 189.

27. *Ibidem*.

c) Difficultés à se positionner sur le marché de l'emploi

Les difficultés qu'ont les migrants à bien se positionner sur le marché de travail dans certains contextes peuvent être observées aussi au travers de la multiplicité de leurs statuts migratoires ; les migrants ont généralement 11 statuts migratoires : 1) les stagiaires de la fonction publique, 2) les étudiants, 3) les visiteurs ou touristes, 4) les familles des travailleurs, 5) les demandeurs d'asile politique, 6) les résidents permanents et les membres de leurs familles, 7) les réfugiés politiques, 8) les « libanguistes » 9) les fonctionnaires, 10) les immigrants reçus, et 11) les Naturalisés²⁸.

Du point de vue de Bouly De Lesdain, la question de l'emploi des migrants apparaît dans la littérature sociologique dans le courant des années 1970 et passe d'une interrogation sur l'exploitation de la force de travail à un questionnement des formes de discrimination face à l'emploi dans un contexte de crise économique et de chômage croissant. Le rôle du marché du travail dans le processus d'intégration des étrangers est remis en question, alors même que l'idée d'une migration provisoire et justifiée par la recherche de travail est souvent battue en brèche²⁹.

Au demeurant, le contexte socioéconomique marqué par la Covid-19 et la guerre en Ukraine amplifie les mouvements migratoires des populations de nationalités diverses à travers le monde. Néanmoins, le degré de qualification joue un rôle déterminant dans l'industrie des migrations. Les migrations se font aussi des pays développés vers les pays du tiers-monde (par exemple la migration des médecins, des ingénieurs et des enseignants), souvent dans le cadre des programmes d'aide, de bénévolat ou d'une expatriation liée à l'exercice d'activités économiques particulières (comme l'extraction du pétrole ou minière).

28. Les « libanguistes » sont des migrants qui travaillent généralement au noir, et qui exercent toute sorte de professions pour avoir un revenu. En général, ils sont au noir à cause d'un statut migratoire qui ne leur permet pas d'exercer et donc de trouver un emploi régulier. En effet, le marché d'emplois dans certains pays du Nord est assez discriminatoire vis-à-vis de certaines minorités, dont les minorités africaines. Il réserve, par exemple, certains emplois aux Nationaux, de sorte que les migrants doivent se contenter des emplois précaires que les Nationaux ne veulent pas effectuer.

29. Sophie, Bouly De Lesdain, *Projet migratoire des étudiantes camerounaises*, p. 189-190.

Conclusion

Les flux migratoires gérés de façon efficiente par des politiques migratoires réfléchies sont des moteurs de changements sociaux et de développement réciproque tant pour le migrant que pour le pays d'accueil. Un pan sur lequel nous avons insisté reste la nécessaire inclusion du migrant dans son nouvel environnement de vie comme une des conditions sine qua non pour un mieux vivre ensemble. Car, au-delà des mesures d'accompagnement ponctuel dont bénéficient les migrants (accueil, hospitalité et aides alimentaires), s'inscrit le processus d'intégration socioprofessionnelle. S'il est vrai que dans le cadre migratoire, l'un des défis reste l'inclusion socioprofessionnelle; il faut cependant reconnaître que les migrations peuvent constituer de réels facteurs d'inclusion sociale et des dynamiques d'enrichissement sociopolitique, culturel et économique des individus dont les cultures se rencontrent.

L'hospitalité au-delà de l'obligation

Fifamè Fidèle Houssou Gandonou¹

Université protestante d'Afrique de l'Ouest

L'hospitalité est une de ces valeurs transversales qui ne sauraient être l'apanage d'une société ou d'une culture particulière : une des valeurs qu'on pourrait dire universelles. Mais l'hospitalité est en crise. Partout, dans toutes les cultures, elle a besoin d'être réactualisée.

Dans l'exercice de l'hospitalité, la distribution des rôles ne souffre d'aucune ambiguïté : d'un côté se trouvent ceux et celles qui accueillent et qui pratiquent l'hospitalité ; de l'autre, il y a ceux et celles qui sont accueillis et sont étrangers/étrangères. De manière simple et régulière, il y a deux attitudes indissociables dans la pratique de l'hospitalité. Et pour bien aborder cette question, il ne faut pas hésiter à brasser de nouveau les cartes et à briser ainsi la belle symétrie convenue des positions en jeu. L'hospitalité est une de ces vertus qui appellent de toute urgence une telle réflexion, car c'est là que se manifeste de la manière la plus visible la « crise des valeurs ».

Après avoir rappelé en quoi consiste l'hospitalité en crise, nous essayerons de relever le défi que constitue l'hospitalité pour le chrétien/la chrétienne sans ignorer l'hospitalité au-delà de l'accueil. Notre développement se fera essentiellement à travers une lecture des déclarations et homélies du pape François sur l'hospitalité.

1. Fifamè Fidèle Houssou Gandonou est enseignante chercheuse à l'université protestante d'Afrique de l'Ouest (UPAO) de Porto-Novo au Bénin. Elle détient un doctorat (Ph.D) en Théologie, option Éthique de l'université protestante d'Afrique Centrale (UPAC), ainsi qu'une maîtrise et une licence de l'Institut Protestant de Théologie de Porto-Novo (IPTP) avec un baccalauréat de l'enseignement général et de l'École de théologie protestante de Porto-Novo (ETHP).

1. L'hospitalité en crise

La crise de l'hospitalité se traduit par le déficit de l'hospitalité à travers le monde. La question de l'hospitalité se pose avec une grande acuité à cause de la crise des migrants, des flux migratoires, mais aussi et surtout avec la crise pandémique liée à la Covid 19. Le développement dans le vocabulaire des expressions comme « sans papier », « migrant clandestin », « chacun chez soi », « confinement », « cordon sanitaire », « fermeture des frontières », « contrôle des frontières » ... complique l'exercice de l'hospitalité, que ce soit dans le contexte public, privé ou local. L'hospitalité est en crise de toutes parts. La mobilité humaine, avec les désastres qu'elle engendre, constitue un frein à cette vertu évangélique qu'est l'hospitalité. Accueillir l'autre, l'étranger, le migrant, l'inconnu devient un véritable problème. La notion d'hospitalité est désormais problématique parce qu'elle fait appel d'une part à la figure de l'autre, de l'étranger, de l'inconnu, mais surtout au sens que l'on se donne soi-même de l'hospitalité ou de la politique y afférente selon les États. L'inhospitalité se fait remarquer un peu partout, dans les familles, les églises, la société, les pays d'accueil et de refuge et surtout au niveau des frontières. Il y a désormais un désastre humanitaire qui accompagne les migrations humaines. Les migrants surtout ceux et celles qui traversant la mer se voient refuser le débarquement dans les ports. Les migrants rencontrent même quelquefois une hostilité pire : ils sont non seulement exploités par des trafiquants criminels et traités comme de simples numéros, mais aussi ils sont vus comme une menace par certains gouvernements. Contrairement à leur attente d'être accueillis, ces migrants vivent parfois l'inhospitalité qui les repousse, telle une vague, et les renvoie vers la pauvreté et les dangers qu'ils ont fuis². C'est une évidence que le « principe d'hospitalité universelle » décrit par Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795-1796), et qui « oblige les êtres humains à se supporter parce que la dispersion à l'infini est impossible, et qu'originellement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée » n'est toujours pas une réalité. L'hospitalité qui était le ciment des communautés est devenue rare dans la cité à cause de la peur de l'autre et du désir de protéger sa propre zone de confort. Je n'en veux pour preuve dans le contexte béninois qui est le mien, que la disparition de ces jarres remplies d'eau devant les maisons qui servaient à désaltérer le passant et le voyageur en situation. Mais aussi, au-delà de la frontière béninoise, j'ai

2. Éditorial Le Monde, *Refugiés : le nouvel appel à l'hospitalité du pape François*, 15 janvier 2018, <https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/15/refugies-le-nouvel-appel-a-l-hospitalite-du-pape-francois_5241888_3232.html>

vécu une situation d'inhospitalité et de rejet qui m'a fait réfléchir sur cette pensée de Kant et sur sa praticabilité aujourd'hui où sans visa il est impossible d'entrer dans la plupart des pays sur la planète terre. En fait qu'est-ce qui s'est réellement passé ?

J'avais pris un billet aller-retour Cotonou-Tahiti-Cotonou via Paris et Los Angeles. Au moment de prendre les visas, l'ambassade de France au Bénin m'avait signalé que je n'avais pas besoin de visa de transit pour la France, j'avais donc pris seulement les visas de Los Angeles et de Tahiti. Le voyage aller s'était bien déroulé sans difficulté majeure. C'était pendant le voyage retour que j'avais eu des difficultés. J'avais bien pris le vol de Tahiti pour Los Angeles ; à la descente j'avais été informée que le vol direct pour Paris était annulé et que je devais retirer un autre billet pour rejoindre Paris via l'Italie et continuer sur Cotonou. Je m'étais donc rendue au comptoir d'Air France à Los Angeles pour le retrait du nouveau billet et j'avais embarqué. Je ne m'attendais pas à être bloquée en Italie. J'y avais vécu dans ma chair, à peu de choses près, l'enfer que vivent les migrants. Je devais sortir de la salle de débarquement pour prendre un vol sur Paris, d'où j'aurais continué sur Cotonou. Mais voici que dans la file de passage, arrivée devant la police, je me voyais interdire la poursuite du voyage, faute d'un visa Schengen. Dès cet instant, mon calvaire a commencé ; j'avais été arrêtée et emmenée au poste de police. Malgré toutes mes explications, malgré la présentation de tous les documents justificatifs, j'avais été gardée dans cette salle de débarquement en attente de trouver un vol direct sur le Bénin afin de m'y expulser. Ceci a duré deux jours et finalement c'est *Turkish Airlines* qui m'avait été trouvé pour le voyage retour. Mais je vous assure que ces deux jours avaient été une expérience dure : je ne pouvais pas sortir de l'aéroport, et à l'intérieur de cet aéroport, j'avais dû subir l'inconfort le plus total pendant ces deux jours initialement imprévus dans le calendrier du voyage retour. Il n'y avait aucune structure d'accompagnement pour gérer le choc émotionnel engendré par la situation ; ce qui était encore plus grave, je n'avais noté chez les agents italiens de l'immigration aucune compassion, rien que de dédain. Plus grave encore, toutes les démarches de dédommagement par rapport à ce voyage retour de Tahiti sont restées sans suite.

À partir de cette expérience imprévue qui m'a mise dans la situation de « sans papier » aux yeux de la police italienne, j'ai commencé à comprendre les difficultés de ces personnes se trouvant dans la situation de migrants et

l'urgence de l'hospitalité qui leur est due. J'ai compris que toute personne dans la situation de migration ressent de la frustration et de l'amertume quand l'hospitalité ne lui est pas accordée. J'ai aussi compris que la mobilité humaine peut être voulue ou forcée. Plusieurs raisons peuvent mettre une personne en situation de migration. La décision de partir de chez soi, de l'exode, du déplacement vers un autre pays ou une autre terre n'est pas toujours volontaire, elle peut être liée aux situations et circonstances de la vie comme le soulignent si bien certains récits bibliques (par exemple le cas de Joseph vendu par ses frères). Parmi ces situations, on peut citer : guerres, persécutions, famines, crises économiques, catastrophes naturelles (séismes, sécheresses, modifications inexorables du climat). Et parlant des causes de migration, le pape François atteste qu'« à travers le monde, des migrants, hommes et femmes, se lancent dans des voyages dangereux pour fuir la violence, la guerre, la pauvreté ». La migration est donc un phénomène s'inscrivant dans la réalité de la vie humaine. Au-delà de l'espérance, ces expériences de migration sont parfois synonymes de « survie ». À en croire le pape François, « Dans beaucoup de cas, ce départ est chargé d'espérance, chargé d'avenir ; dans beaucoup d'autres, ce départ a un seul nom : la survie. Survivre aux Hérode de l'heure qui, pour imposer leur pouvoir et accroître leurs richesses, n'ont aucun problème à verser du sang innocent³. » Le pape poursuit et clame que *des millions de personnes qui ne choisissent pas de s'en aller, mais qui sont obligées de se séparer de leurs proches, sont expulsées de leur terre*⁴. En face de ces forces de départs pour des espérances, mais aussi des incertitudes, la pratique de l'hospitalité au-delà de l'obligation est une vertu à cultiver, mais aussi, et surtout une vocation pour les chrétiens/chrétiennes.

2. L'hospitalité au-delà du devoir

Devant les grands défis soulevés par les migrations, l'hospitalité est loin d'être un simple mot ou une pratique parmi d'autres. L'exercice de l'hospitalité est un appel d'autant plus pressant que la rencontre est indispensable. Cette hospitalité qui s'offre aux autres, le pape François la conçoit comme un appel, un témoignage de la mission et une vertu œcuménique.

3. <https://www.rtl.fr/actu/debats-societe/noel-le-pape-plaide-pour-l-hospitalite-face-au-drame-des-migrants-7791571885>

4. *Ibid.*

Un appel

En face de la situation migratoire, l'hospitalité prend le sens d'une occasion de rencontre, de partage et de découverte. Elle est une chance non seulement pour ceux et celles qui sont accueilli.es, mais aussi pour ceux et celles qui accueillent. Rencontrer celles et ceux qui viennent d'ailleurs est une expérience enrichissante parce qu'elle permet une meilleure compréhension des racines des unes et des autres et en outre un approfondissement des identités à travers un accueil et une écoute réciproques. À cet égard, l'hospitalité se décline comme un appel où l'autre est reçu, non pas comme l'on veut qu'il soit, mais comme il est ; et où on accepte d'être accueilli par non pas comme l'on veut, mais comme cela se présente. Et de cette manière, l'hospitalité devient un espace de transformation de la force de la peur en force de la charité. À cet effet, le pape François, dans sa traditionnelle homélie de Noël du dimanche 24 décembre 2017⁵, a invité le peuple chrétien à faire preuve d'hospitalité en proclamant que « Personne ne doit sentir qu'il n'a pas sa place sur cette Terre ». L'hospitalité devient le lieu où « une nouvelle créativité sociale » est prônée. De cette manière, offrir l'hospitalité constitue une réponse à un appel où Dieu invite les hommes et les femmes à être des sentinelles pour beaucoup de personnes qui ont cédé sous le poids du désespoir qui naît du fait de trouver fermées de nombreuses portes. En appelant les croyants à balayer « l'indifférence », le pape François les a invités à décliner « l'hospitalité et la tendresse⁶ ». Ce faisant, devenir des femmes et des hommes d'hospitalité consiste à accueillir l'autre, en prenant du temps pour écouter quelqu'un/une, en recevant ou en invitant quelqu'un/une à notre table, en nous approchant d'une personne démunie ou en situation, en ayant une parole bienveillante pour ceux et celles que nous rencontrons. C'est en fait se mettre dans la dynamique où Jésus dit : « Ce que vous avez fait à l'un des plus petits de mes frères et de mes sœurs c'est à moi que vous l'avez fait », (Mathieu 25,40).

Un témoignage de la mission

La mission de Dieu consiste à donner un nom et une place à chaque être humain sur cette terre. La mission des chrétiennes et chrétiens est donc de faire entendre cet appel et ce don de Dieu en tout temps et en tout lieu, sans préjuger de la conversion et de la foi des uns et des autres, car cela n'appartient qu'à

5. https://www.lepoint.fr/mondella-benediction-urbi-et-orbi-du-pape-francois-tres-attendue-25-12-2017-2182360_24.php

6. *Ibid.*

Dieu seul. À l'heure de la mondialisation et de la consommation à outrance, notre témoignage s'inscrit dans la rencontre des différentes cultures et religions. De ce fait, la mission est perçue comme un décentrement de l'Église comme le conçoit le pasteur Gérard Delteil quand il affirme que « l'Église ne sera ouverte aux hommes qu'en se portant sans cesse à leur rencontre. Nous retrouvons ici cette évidence théologique que l'Église n'existe qu'en vue de l'évangélisation ; elle est missionnaire non par priorité, mais par essence, par définition⁷ ». Il explicite sa pensée quelques années plus tard et montre que la mission ne doit pas se concevoir ou être considérée comme une œuvre ou une valeur ajoutée à l'Église, mais elle est d'abord constitutive de son être, en tant qu'être - en - mission⁸ . » La mission est ce qui porte donc l'Église en avant, en la décentrant. C'est-à-dire que la mission de l'Église doit, à la fois, être reçue comme semblable à la mission du Jésus de l'histoire et s'inscrire dans la même vision eschatologique du Royaume que la sienne. Cette compréhension se retrouve dans cette belle définition de la mission donnée par le concile Vatican II et reprise par Jean-Paul II dans son encyclique sur la mission⁹ :

L'Église, envoyée par le Christ pour manifester et communiquer la charité de Dieu à tous les hommes et à toutes les nations, comprend qu'elle a à faire une œuvre missionnaire énorme. (...) L'Église, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu.

Chaque chrétien/ chrétienne est donc responsable de la mission. Et depuis la Pentecôte, l'enjeu de l'évangélisation ou de l'annonce de l'Évangile du Christ, de la mission, c'est bien que chacun.e entende proclamer dans sa propre langue les merveilles de Dieu. Plus encore, depuis que le Christ est venu racheter le monde, les membres de l'Église ont également pour mission de témoigner de l'Évangile dans leur vie quotidienne. L'hospitalité fait partie de ce témoignage, a expliqué le pape François¹⁰. Le Christ se présente « personnellement » aux baptisés à travers les personnes qui ont connu un « naufrage » dans leur vie, au sens propre comme au figuré. Pour le pape François, « Ceux qui offrent l'hospitalité ne deviennent pas plus pauvres, mais plus riches et

7. Gérard, Delteil et Paul Keller, *L'Église disséminée*, Labor et Fides/Cerf, 1995.

8. Gérard, Delteil, dans *Actes du Synode national d'Orthez*, 1963.

9. Cf. *Redemptoris Missio*, 31.

10. <https://www.cath.ch/newsf/le-pape-francois-adresse-un-message-sur-lhospitalite-aux-lutheriens>

celui qui donne reçoit à son tour. L'humanité que nous montrons aux autres nous rend mystérieusement participants de la bonté de Dieu fait homme¹¹. » De cette manière, l'hospitalité se conçoit comme une caractéristique de mission de la communauté confessant Jésus comme Seigneur et Sauveur.

Faire de l'hospitalité un principe missiologique est essentiel, car l'éthique de l'accueil et de l'hospitalité reste un message ultime de toute la Bible¹² où le migrant est considéré comme l'étranger (Mathieu 25, 35). De même le but biblique de l'hospitalité réside dans le fait que le peuple élu (Israël) a été lui-même étranger (Exode 22, 20 ; 19, 34) ; de ce fait Israël doit accueillir et respecter la personne qui est en migration et qui tape à sa porte. Dans cette compréhension de l'hospitalité, le pape François affirme qu'« en tant que chrétiens, nous devons travailler ensemble pour montrer aux migrants l'amour de Dieu révélé par Jésus-Christ¹³ ». Dans son homélie du 12 juillet 2015 au Paraguay, le pape François rappelle le rôle central de l'hospitalité dans la mission de l'Église et dans la pratique de la foi chrétienne et l'inscrit sur la « carte d'identité » du disciple chrétien¹⁴ se basant sur le texte de Marc 6, 8-11, « Ne prenez rien pour la route, mais seulement un bâton ; pas de pain, pas de sac, pas de pièces de monnaie... Quand vous avez trouvé l'hospitalité dans une maison, restez-y... ». Il souligne qu'il y a une parole clé, qui pourrait passer inaperçue (...). Une parole centrale dans la spiritualité chrétienne, dans l'expérience du fait d'être disciple : l'hospitalité. Jésus, en bon maître, pédagogue, les envoie pour vivre l'hospitalité. Il leur dit : « Restez là où l'on vous accueillera ». Il les envoie pour apprendre une des caractéristiques fondamentales de la communauté croyante. Il en conclut que le/la chrétien/chrétienne est celui/celle qui a appris à recevoir, à accueillir. Selon lui, Jésus ne les envoie pas comme des puissants, comme des propriétaires, des chefs, chargés de lois, de règles ; au contraire, il leur indique que le chemin du chrétien est de transformer le cœur (...). Offrir l'hospitalité consiste donc à transformer le cœur. C'est-à-dire apprendre à vivre d'une autre manière, avec une autre loi, sous une autre norme. C'est passer de la logique de l'égoïsme, de la fermeture, de l'affrontement, de la division, de la supériorité, à la logique de la vie, de la gratuité, de l'amour. C'est aller de la logique de la domination, de l'oppression,

11. *Ibid.*

12. Cf. *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, p. 1314.

13. <https://www.rtl.fr/actu/debats-societe/noel-le-pape-plaide-pour-l-hospitalite-face-au-drame-des-migrants-7791571885>

14. <http://blog.ephatta.com/blog/2015/07/14/lhospitalite-au-coeur-de-la-vie-chretienne/>

de la manipulation, à la logique de l'accueil, du recevoir, de la sollicitude. Ce sont deux logiques qui sont en jeu, deux manières d'affronter la vie, et d'affronter la mission.

Au-delà de la mission basée sur des projets ou de programmes, en plus d'imaginer l'évangélisation grâce à des milliers de stratégies, de tactiques, de manœuvres, de stratagèmes, cherchant à convertir les personnes avec nos argumentations, le pape François rappelle que dans le cadre de la mission évangélique, on ne convainc pas avec les argumentations, les stratégies, les tactiques, mais en apprenant à accueillir, à donner l'hospitalité.

De cette manière, il conçoit l'Église comme maison d'hospitalité :

L'Église est la mère au cœur ouvert qui sait accueillir, recevoir, spécialement celui qui a besoin de plus de soin, celui qui est le plus en grande difficulté. L'Église comme la voulait Jésus est la maison de l'hospitalité. Que de bien pouvons-nous faire si nous acceptons d'apprendre le langage de l'hospitalité, (...) de l'accueil ! Que de blessures, que de désespoirs peuvent se soigner dans une maison où l'on peut se sentir accueilli (...) ¹⁵.

Le pape précise que l'hospitalité est le meilleur témoignage à rendre : Le meilleur témoignage que Dieu le Père est la fraternité accueillante, parce qu'à « ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres », (Jean 13, 35). Ce témoignage qui n'a pas de limite ni de condition se manifeste à l'endroit de tout être humain surtout celui/celle en situation de souffrance, de mort, et qui est à la recherche d'un horizon plein de vie, de beauté, de vérité, de plénitude. De ce fait, l'identité de celui ou celle envers qui est exercé la mission est bien riche et le pape se basant sur Mathieu 25, 34-37 et d'autres textes encore, dit simplement que l'hospitalité doit être envers l'affamé, envers l'assoiffé, envers l'étranger, envers celui qui est nu, envers le malade, envers le prisonnier, envers le lépreux, envers le paralytique. L'hospitalité doit s'exercer envers celui/celle qui ne pense pas comme nous, envers celui/celle qui n'a pas la foi ou l'a perdue, mais aussi envers le/la persécuté.e, envers le chômeur et surtout envers les cultures différentes, dont cette terre est si riche et plus encore envers le pécheur, car chacun.e de nous l'est. L'hospitalité doit s'exercer envers tous et toutes, mais aussi envers nous-mêmes d'abord. Car, c'est en s'accueillant soi-même que l'on peut accueillir

15. *Ibidem.*

l'autre. Si l'hospitalité apparaît comme une mission, elle se décline aussi comme une vertu.

Une vertu

Si la vertu est comprise théoriquement comme la qualité propre d'un être humain, c'est-à-dire ce qui le caractérise et le différencie, ce qui le rend apte à remplir sa fonction, l'hospitalité dans sa pratique et signification, se présente comme une vertu. Lors de la dernière grande messe de son voyage apostolique en Amérique latine, le 12 juillet 2015, à Campo Grande de Ñu Guazú, le pape François dans son homélie a souligné l'importance de l'hospitalité comme vertu et la comprend comme le moyen de passer de *la logique de la supériorité à la logique de la gratuité et de l'amour*¹⁶. Pour lui, l'Église doit être un lieu où le langage de l'hospitalité se dit dans l'accueil et le respect de chaque personne dans sa différence. C'est pourquoi il faut que les portes de l'Église soient *ouvertes, surtout les portes du cœur* tout en prenant garde de la solitude qui *nous sépare progressivement des autres, de Dieu, de la communauté*¹⁷. Pour lui, la pratique de l'hospitalité est une « importante vertu œcuménique » qui peut contribuer à unir le peuple chrétien.

Comprise comme vertu œcuménique, l'hospitalité signifie la reconnaissance de tous les chrétiens et toutes les chrétiennes comme de véritables frères et sœurs dans le Christ. Elle a une dimension plus large qu'un acte de générosité à sens unique, car lorsque nous accueillons d'autres chrétiens et chrétiennes, nous les accueillons comme un don qui nous est fait, a expliqué le pape. Ainsi, l'hospitalité œcuménique, c'est « désirer connaître l'expérience que les autres chrétiens font de Dieu, et attendre de recevoir les dons spirituels qui en découlent¹⁸ », a insisté le pape François. Mais une question peut être soulevée jusqu'où encourager le sens de l'hospitalité ?

De la timidité et des craintes

Face à l'appel à offrir l'hospitalité, les personnes et les communautés nourrissent parfois des peurs et des craintes qui perturbent sa pratique et sa réalisation paisible. La peur n'est pas seulement développée du côté des

16. Pape François, le 12 juillet 2015, <http://blog.ephatta.com/blog/2016/08/09/ce-que-dit-le-pape-francois-sur-lhospitalite/>

17. *Ibidem*.

18. <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Actes-du-pape/Lhospitalite-importante-vertu-oeum>

accueillants, mais elle est aussi manifeste chez les accueillis. Le pape François décrit ces peurs et les qualifie de légitimes quand il dit :

Les communautés locales ont parfois peur que les nouveaux arrivés perturbent l'ordre établi, "volent" quelque chose de ce que l'on a construit péniblement. Les nouveaux arrivés aussi ont des peurs, ils craignent la confrontation, le jugement, la discrimination, l'échec. Ces peurs sont légitimes, elles se fondent sur des doutes parfaitement compréhensibles d'un point de vue humain¹⁹.

Mais il ajoute : « Ce n'est pas un péché d'avoir des doutes et des craintes. Le péché, c'est de laisser ces peurs déterminer nos réponses, conditionner nos choix, compromettre le respect et la générosité, alimenter la haine et le refus. Le péché, c'est de renoncer à la rencontre avec l'autre²⁰. »

La peur d'accueillir ne doit pas détruire la dynamique de l'hospitalité puisque toute personne qui frappe à notre porte est une occasion de la rencontre avec Jésus-Christ, qui s'identifie à *l'étranger de toute époque, accueilli ou rejeté*.

Malgré tout, l'hospitalité reste une dynamique volontaire. Personne ne peut obliger personne à recevoir ou à héberger ; c'est certain et cela fait partie de la pauvreté du cœur et de la liberté d'esprit. De la même manière, personne ne peut obliger à ne pas être accueillants, hospitaliers envers la vie du peuple. Personne ne peut demander de ne pas accueillir les frères et sœurs, surtout de ceux et celles qui ont perdu l'espérance et le goût de vivre. En revanche, l'hospitalité est au-delà de l'accueil.

3. L'hospitalité au-delà de l'accueil

La terre est une ressource communautaire : nous en sommes les gardiens et devons la transmettre aux générations futures avec un sol frétilant. Les bonnes pratiques foncières de nos grands-parents qui tenaient compte de tous les utilisateurs de la terre y compris les pasteurs, les chasseurs, les pêcheurs, les cueilleurs de fruits sauvages et les animaux sauvages sont à revisiter pour tenir la terre vivable. Prendre soin de la terre, rendre la terre, notre maison commune habitable. Cette merveilleuse planète est notre maison commune.

19. https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/01/15/refugies-le-nouvel-appel-a-l-hospitalite-du-pape-francois_5241888_3232.html

20. *Ibidem*.

La garder affable pour, mais aussi pour les générations à venir consiste à réviser nos modes de vie, en faisant tout pour arrêter l'exploitation inconsidérée des ressources et en luttant contre les diverses formes de pollution et le recul de la biodiversité. Être solidaires avec la création, amène à découvrir la joie qui en découle.

Dans son Encyclique *Laudato Si'*, le pape François²¹ rappelle cette interconnexion en situant la problématique de la crise écologique dans l'urgence de la conservation, de la préservation et de la sauvegarde de la création. Il emploie l'expression « Tout est lié » pour soutenir sa thèse. L'expression « tout est lié » est mentionnée une dizaine de fois (n. 70, 91, 92, 117, 120, 138, 142, 240...) dans l'Encyclique et traduit le rapport étroit entre les dégradations sociales et environnementales. À travers elle, le pape met l'accent sur la relation de l'être humain avec le monde, avec l'univers, avec la création, avec les autres et le tout autre ; relations entre les organismes vivants, entre les choses ; relation entre Dieu et les créatures, entre Jésus et le monde ; relation de l'être humain avec lui-même. Le pape François résume ces liens dans cette phrase : « L'existence humaine repose sur trois relations fondamentales intimement liées : la relation avec Dieu, avec le prochain, et avec la terre » (n. 66).

En fait, le pape François montre que les problèmes actuels sont « intimement liés à la culture du déchet, qui affecte aussi bien les personnes exclues que les choses, vite transformées en ordures » (n°22). À plusieurs reprises dans sa lettre, il dira : « Tout est lié ». Puisque les hommes et les femmes maltraitent la terre qui les porte, il est opportun de faire un rappel sur la relation entre l'humain et la terre en vue qu'ils/elles négocient à nouveau en bien sa relation à la terre. Négocier de nouveau la relation de l'être humain à la terre est une manière de rendre la terre hospitalière et habitable pour tous et toutes.

Conclusion

La question de l'hospitalité qui occupe plus d'un et qui divise profondément renvoie à la crise des migrants et à l'accueil des étrangers. Pour le pape François, cette question est plus qu'une urgence, mais un témoignage de la mission. Le développement rend compte de la pensée du pape à travers la lecture et l'analyse de ses homélies et encycliques. Pour lui, c'est justement autour de l'hospitalité que les chrétiens et chrétiennes doivent fédérer leurs efforts,

21. Pape François, *Laudato Si'*, *Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune*, 2015.

car accueillir une personne, c'est ouvrir la porte à Christ. En fait, l'hospitalité est un mot à double sens qui concerne celui/celle qui accueille comme celui/celle qui est accueilli. Recevoir et pratiquer l'hospitalité sont deux attitudes indissociables dans lesquelles le témoignage à Christ se manifeste. Rendre la terre habitable, c'est également entrer dans la dynamique de l'hospitalité.

Les écueils de l'accueil dans une pastorale en contexte de crise : une expérience africaine !

Jacques Hippolyte Tayo Nji¹

Université protestante d'Afrique centrale, Yaoundé

N'oubliez pas l'hospitalité... (He 13,2)

Cette exhortation de l'Épître aux Hébreux est assurément l'écho d'une vérité bibliquement exercée ou recélée dans la quasi-totalité des livres canonisés. Elle est une expression de l'amour recommandé par le Seigneur de l'Église et de la mission, Jésus-Christ. Pratiquer l'hospitalité, c'est d'emblée accueillir. Autrement dit, l'hospitalité passe par l'accueil, elle commence d'ailleurs par l'accueil ; elle peut aussi, dans une moindre mesure, se confondre à l'accueil. Il serait tout néanmoins juste de penser avec Yves Cinotti que l'accueil est à dissocier de l'hospitalité qu'il définit comme étant « le partage du chez-soi. » L'accueil s'avère être ainsi, le ton donné pour une hospitalité certaine. Notre monde qui se veut de plus en plus globalisé fait face aux défis de l'accueil. L'actuel brassage des hommes de toutes les cultures appelle à une ouverture sans précédent. Les cités grouillent de monde. Les hommes de partout se retrouvent partout, autant dans ces cités que dans les villages. Accueillir, c'est l'obligation incontournable dévolue à toute société. Depuis les temps anciens, on leur reconnaît cette vocation. Dans cette ambiance cosmopolite, l'Église est vue comme l'épicentre des pratiques d'accueil. Les réfugiés comme les victimes de guerre, les victimes des exactions d'une société d'injustice, les personnes en situation de détresse, tous ont souvent eu pour premier réflex de solliciter les bonnes grâces des communautés chrétiennes.

1. Jacques Hippolyte Tayo Nji est enseignant de théologie pratique et hymnologie à la FATEB-Yaoundé, à la FTPSR de Ndoungué et à l'IUDI. Il est titulaire d'un doctorat Ph.D de l'université protestante d'Afrique centrale à Yaoundé avec un séjour de recherche à l'université de Strasbourg, d'un master, d'une licence et de deux Baccalauréats (en théologie et en lettres philosophiques A4All).

Avec les temps modernes courants, le phénomène s'actualise. Si ce ne sont les mouvements migratoires pour besoin de survie, ce sont les demandes d'asiles pour questions sécuritaires. Les grands flots de voyageurs à travers la planète témoignent de la réalité d'un monde appelé à s'ouvrir pour offrir l'hospitalité. L'Église, dans sa mission d'ouverture pour les étrangers, pour les personnes défavorisées ou en situation de précarité, est particulièrement regardée. Et si cette dernière est socialement reconnue comme société dévouée à la paix, à l'amour et par conséquent à l'accueil, elle fait face à plusieurs situations qui contribuent à son handicap imposé par les crises ambiantes. Les écueils, puisqu'il s'agit d'eux, se constituent en obstacle, en contrepoids, en « hospitalicide » qui tiennent en respect les velléités d'accueil. Aussi, une Église qui ne sait plus accueillir perd des éléments substantiels de sa vocation. Il pourrait s'agir pour nous ici de pointer un doigt méditatif vers les éléments de pesanteurs qui entachent le chemin de l'accueil dans le cadre d'une pastorale en contexte contemporain. Les pratiques en terre africaine pourraient davantage nous instruire. L'on pourrait parler par exemple du choc des cultures, de la perte de confiance due aux abus, les préjugés sociaux, l'ignorance, la pauvreté, la pandémie, toutes choses qui engendrent des crises, aussi mineures soient-elles. Évoquer, oui ! Mais, bien plus, décrire tout au moins sommairement ces écueils, voilà qui pourrait être une matière à réflexion, pour une activité d'accueil bien menée par l'Église, malgré les crises.

Le choc des cultures

Avec Hachette, il est admis que la culture est un ensemble de connaissances acquises par un individu. Mais, c'est aussi l'ensemble des activités soumises à des normes socialement et historiquement différenciées, et des modèles de comportement transmissibles par l'éducation, propre à un groupe social donné². Selon la déclaration de l'UNESCO au sujet des politiques culturelles à Mexico, « la culture, dans son sens le plus large, est considérée comme l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances³. » La culture est donc d'emblée, une réalité contextuelle. Elle se nourrit des us, coutumes, mœurs, traditions,

2. *Dictionnaire Hachette Encyclopédique Illustré*, Paris, Hachette Livre, 1997.

3. Conférence mondiale sur les politiques culturelles, *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles*, Mexico City, 26 juillet - 6 août 1982.

habitudes, manière d'être, de vivre ou de penser d'un milieu donné. Parler du choc des cultures comme écueil à l'accueil, c'est mettre en relief les vérités supposées intangibles et caractéristiques des contextes culturels considérés d'une part, et relever la difficulté à vivre l'ouverture ou la différence d'autre part.

Pour de nombreuses civilisations, l'hospitalité était obligation sociale et une forme de charité religieuse⁴, déclarent Zied Mani et Véronique Cova. L'on pourrait ainsi comprendre de ces propos qu'offrir l'hospitalité serait bien plus qu'un simple rituel culturel. Il intègrerait aussi la sphère du religieux et donc, du sacré. Ainsi, accueillir relèverait de l'obéissance exigible en pratique pour toute structure ouverte au religieux.

Force est de reconnaître que l'Afrique a une réputation d'hospitalité légendaire. Reiner Rhumor coopérant ayant desservi vingt années durant l'Église au Cameroun, écrit : « Ils étaient curieux, hospitaliers et rapidement disposés à échanger ce qu'ils avaient contre les objets des étrangers⁵. » Mais, avec les mutations et les mobilités, cette légende semble s'effriter. Par le prétexte de l'impitoyable mondialisation ambiante, les systèmes venus d'ailleurs et pourtant décriés comme étant individualistes et froids commencent à prendre corps en Afrique. L'un des indicateurs des plus frappants aujourd'hui dans ce continent qui se modernise, c'est l'architecture. On assiste très fréquemment à la construction des grandes barrières autour des bâtisses servant de logement. Le principe de construction voudrait aujourd'hui que la barrière soit prioritaire. Le manque de barrière dénote tout simplement de l'impossibilité ou de l'incapacité à la réaliser. S'il s'agissait d'élément de sécurité contre les animaux sauvages qui pourraient surprendre les habitants de jour comme de nuit, aujourd'hui, il est question d'élever des murs les plus hauts contre les regards qui pourraient créer de l'embarras. En fait, vouloir vivre en vase clos, surtout pour des gens de classe sociale moyenne ou élevée, c'est un défi à relever dans un contexte où les indigents n'hésitent pas à se présenter pour mendier les miettes des riches qui se refusent au partage. Les hauteurs des barrières de plus en plus marquées ont assurément pour but de décourager les courageuses personnes qui s'érigeraient en hors-la-loi pour forcer l'intimité de ces tacites de l'égoïsme avare, notamment lorsqu'ils sont appesantis par le sommeil ou sortis en quête de nouvelles richesses. Il n'est pas aussi incongru

4. Zied, Mani et Véronique Cova, « Hospitalité et culture locale : Deux atouts pour un tourisme responsable », dans *Researchgate*, www.researchgate.net, mis en ligne en janvier 2013.

5. Reiner, Rumohr, *Au fil du lointain, Rencontre avec les cultures camerounaises*, Yaoundé, CLÉ, 2007.

de penser que les barrières sont des instruments de sécurisation contre les salutations indues, les regards accusateurs qui appellent à la conscience de notre vanité.

Dans les civilisations du nord Cameroun (où la concentration de la religion musulmane est plus forte que dans le reste du pays) et plusieurs autres sahéliennes environnantes, l'accueil est le déclencheur d'un DJABAMA, ce qui signifie à la fois, « bonjour », « y'a-t-il quelqu'un pour me recevoir ? » Cette expression appelle à une réaction prompte des habitants qui ne pèsent pas à réagir. En fait, une visite dans les sociétés africaines traditionnelles est toujours la bienvenue. Elles pourraient faire référence à l'acte d'accueil d'Abraham qui reçoit des inconnus et décide de leur offrir l'hospitalité (cf. Genèse). Djabama, c'est la demande, c'est la salutation, c'est la sollicitation pour un moment de partage de communion. L'hôte ou les hôtes répondent par NASTO, ce qui signifie « tu es le bienvenu ». Alors, l'étranger peut avancer vers celui qui lui a ouvert la porte, prendre place au lieu indiqué, et recevoir un bol d'eau puisé d'un canari et servi dans une calebasse.

L'offre de l'eau est davantage l'expression marquée de la bienvenue. Dans un environnement de haute chaleur (les températures en saison de canicules y atteignent parfois les 45° à l'ombre), le réflexe à offrir l'eau sans que l'invité n'en exprime le besoin, c'est la marque d'approbation de la visite. Cela permet à l'étranger de se sentir accueilli. Pour des personnes ayant un minimum d'aisance, un bol de « cossam » (lait récolté fraîchement des mamelles des vaches puis pasteurisé) suivra. Cet autre geste marque, au-delà de l'accueil, une affection certaine. Il s'agit de dire à l'invité : bien que je me sente le devoir de t'accueillir, je voudrais exprimer mon amour pour toi. Aussi, la convivialité sera manifeste dans les échanges et pourra s'étendre au-delà des frontières inimaginables.

Imaginons-nous un partisan de cette culture de l'Afrique profonde (culture traditionnelle comme c'est le cas pour la plupart des communautés acquises à la religion musulmane) s'élever avec zèle pour rendre une visite de courtoisie chez un sudiste (société plus ouverte au modernisme et à l'ouverture qui en découle) d'avec qui il pense avoir des relations de convivialité certaine. Il débarquera joyeux, sans avoir au préalable appelé ou annoncé sa venue. Parce que dans son imaginaire, c'est faire cadeau que de surprendre par des visites inopinées. Selon les usages et les coutumes d'une occidentalisation peut-être mal interprétée, il sera reçu aux portes. Au mieux des cas, la

cour lui sera ouverte. L'on pourrait lui envoyer dire que le maître des lieux est trop occupé ou suffisamment bousculé pour pouvoir lui offrir une hospitalité. Certainement, le visiteur sera déçu.

Par ailleurs, un acteur de la société dite moderne (plus ouverte à la culture occidentale) pourrait, s'il n'est pas averti, juger le geste d'eau offert à l'arrivée comme un acte suspect. Il serait tenté alors de décliner l'offre. Or, refuser de boire pourrait paraître comme affront, un acte déclencheur de guerre. Il serait simplement l'expression de « je ne suis pas venu en paix! » Aussi, l'ambiance sera tributaire de cette déclaration de guerre qui n'en était pour autant pas une. On parlera alors de protagonistes, de rivaux, de camps, à cause de la mauvaise base d'interprétation socioculturelle.

Accueillir une personne, c'est lui permettre de pénétrer notre intimité. C'est lui donner la possibilité d'intégrer le « moi culturel » afin que se réalise une chaleur commune féconde. C'est donner à l'autre d'éprouver le plaisir chez soi. Aussi, pour que le projet d'accueil puisse être une réalité vivante, il y'a lieu de tenir compte à la fois de la culture d'origine de l'étranger ou du demandeur, et de la culture ambiante sujet de la découverte. Cela nécessiterait suffisamment de recul pour ne pas verser dans des interprétations erronées. Chaque analyse hâtive pourrait conduire en effet, à de mauvaises interprétations, pour des conséquences parfois fâcheuses. La carte de la prudence est ici à jouer. Il va falloir une bonne dose de réserve, une distance face à chaque geste ou chaque propos, chaque signe, chaque symbole. Chaque milieu a ses particularités qu'il faut absolument prendre en compte et assurément respecter.

Les préjugés sociaux

La mondialisation qui a cours se présente en théorie comme un effort de rapprochement des tendances socioculturelles de manière à constituer un village à l'échelle planétaire. Autant le choc des cultures se constitue en une préoccupation dans les carrefours où les hommes de partout se rencontrent, autant il existe des clichés ou des étiquettes disposées pour caricaturer des communautés. Ces clichés sont donc généralement de tons péjoratifs. Ce sont parfois des injures liées à la couleur de la peau, à une habitude socioculturelle, à des attitudes dans des circonstances particulières. Tous ces préjugés se constituent en une barrière contre l'accueil de l'étranger.

Depuis les temps bibliques jusqu'aux temps de l'esclavage et de la traite négrière, les sociétés ont admis un déséquilibre fonctionnel entre les structures sociales où certaines personnes nées dans un contexte devaient régner sur d'autres, nées dans un autre contexte. L'Épître de Paul à Philémon est une illustration de cette pratique bien antérieure au Moyen-Âge. Si l'on prône aujourd'hui, tout au moins théoriquement, les libertés et l'égalité entre toutes les races et tous les peuples, il n'en demeure pas moins vrai que des résistances puissent encore se faire ressentir de manière sporadique. Le poids du passé semble rattraper les uns et les autres qui ne réussissent pas à s'ouvrir à un accueil véritable. D'une part, on peut voir les réminiscences d'un têtard passé de colon et d'autre part les rancœurs pour une histoire d'injustice séculaire. Chacun y va selon son héritage culturel. Et c'est une situation qui plombe l'ouverture à l'autre, l'hospitalité telle que recommandée par les Saintes-Écritures.

Dans une même société, il n'est pas rare d'étiqueter les groupements voisins. Un artiste de la musique camerounaise chante d'ailleurs : « chaque village a un défaut ». Cette vérité évoque l'imperfection humaine ou sociale qui devrait appeler à plus de compréhension et à plus de tolérance. Les clichés sociaux ou les étiquettes ne devraient pas être des motifs de repoussement des autres. Ils devraient être les éléments de connaissance de l'autre pour le prendre tel qu'il est, dans sa foi, ses convictions, ses dogmes, ses espérances. Un bon chrétien par exemple ne saurait organiser un festin pour musulman en y mettant la viande de porc. Certains repas propres à des milieux ne sauraient être présents au menu de ceux qui en éprouvent le dégoût. Dans les pratiques d'Églises, il ne sert à rien de mettre de l'accent sur ce qui divise lors des rencontres œcuméniques. Les points de convergences, les traits communs, les motifs d'acceptation de l'autre doivent être les pendants pour une culture de l'accueil et de l'hospitalité.

La perte de confiance, la méfiance

Parler de perte de confiance c'est s'inscrire dans le présupposé d'une confiance préalable dont l'actualité la présente déchu. Elle est de manière générale, l'expression d'une désolation, la résultante d'une déception due assurément à certaines attentes déçues. La perte de confiance dans la pratique peut aller jusqu'à l'inimitié. Celui qui se sent abusé en effet part du fait qu'il s'est beaucoup investi sentimentalement, au point où il ne peut que refuser d'accepter les faiblesses ou la trahison de son prochain incriminé. Aussi, le

coup de sa déception l'inscrit désormais dans une méfiance qui pour lui n'est qu'une simple prudence. La méfiance comme la perte de confiance plombent assurément les élans d'accueil.

Au cœur de nos agglomérations citadines, particulièrement dans les villes des pays en voie de développement, il émerge une mendicité qui prend les tournures d'escroquerie ou d'action pré-filouterie. Les temples et chapelles en sont les cibles privilégiées. Chaque jour défile aux portes des bureaux presbytéraux une foule de personnes en situation de détresse présumée. L'occasion faisant le larron, le projet vise à amadouer les vicaires par des histoires plus ou moins vraisemblables, pseudo preuve à l'appui, dans un ton qui pourrait susciter autant la compassion que la pitié. À la vérité, dans cette marée de visiteur, il y'a des personnes indigentes, mais il y'a aussi de nombreux fauteurs de troubles, escrocs, indiques ou missionnés pour une sale besogne.

Au bureau pastoral de la communauté de l'Église évangélique du Cameroun de rue Manguiers à Yaoundé où j'officie depuis maintenant quelques mois, je reçois une dame, sexagénaire d'apparence, d'allure très responsable et bien vêtue. Très vite, le contact est fait. Dans un ton qui dépeint sa pseudo-détresse, elle exprime ses déboires. Jadis riche parmi les riches de ce pays, elle est victime des turpitudes et des complicités de certains teneurs du régime qui lui en veulent injustement. Très rapidement, je reconnais l'histoire. Et, le visage qui restait vague à ma mémoire commence à fixer le souvenir de la femme qui était venu 8 mois plus tôt à mon bureau de la paroisse précédente, alors que j'y étais comme vicaire. Il n'y a pas de doute, c'est bien elle. Elle a une tenue différente, mais elle n'a pas dédaigné l'idée de reconduire la même histoire lui servant de paravent pour toucher les sensibilités aux fins d'extorquer un peu de sous. Ayant assurément marché dans beaucoup de presbytères, elle ne s'est pas rendu compte que le visage du pasteur devant elle était le même qu'elle avait rencontré il y a peu de temps dans une autre paroisse. Se sentant dénichée, elle repartira, vociférant, proférant des insanités, comme pour essayer de se convaincre qu'elle n'est en réalité qu'une victime.

L'histoire d'avec cette sexagénaire est l'une de toutes celles qui phagocytent la bonne volonté à l'accueil. Elle plombe la conscience acquise à l'hospitalité et porte les pasteurs de cet environnement socioculturel à une méfiance implacable. Or accueillir exige le préalable de la confiance. Comment pouvoir accueillir dans une ambiance que nous savons totalement corrompue ? Comment pouvoir exercer l'hospitalité sans murmures selon 1 Pierre 4,9.

Comment pouvoir faire comme l'indique l'apôtre Paul en Philippiens 2,14-15, malgré des sentiments de réelles insécurités, parce qu'exposé aux éventuels véreux qui pourraient saisir l'opportunité de notre accueil ou de notre bonne disposition chrétienne pour nous faire passer de vie à trépas ?

La méfiance comme la perte de confiance est une entorse réelle à l'accueil. Elle est la conséquence des abus perpétrés et qui ont fait école dans les communautés de foi. Et pourtant, la vocation d'accueil du chrétien ne doit pas être ignorée. L'Église doit pouvoir donner de l'hospitalité même aux personnes véreuses qui peuvent attenter à la vie de ses ouvriers. Elle doit pouvoir s'exercer quand bien même les brebis galeuses seraient nombreuses. Dans l'Épître de Paul aux Romains, il est clairement dit : « si ton ennemi a faim, donne-lui à manger ; s'il a soif, donne-lui à boire ; car en agissant ainsi, ce sont des charbons ardents que tu amasseras sur sa tête⁶ » (Rm 12,20).

S'il est question de dépasser les sentiments et les ressentiments liés aux abus pour exercer l'hospitalité, il n'est nullement question de s'y donner aveuglément sans jugeote, comme des insensés. Il s'agit de prendre des précautions qui s'imposent afin de continuer à être « sel de la terre et lumière du monde⁷ » dans une société difficile par sa nature. Le monde est peut-être mauvais, mais il a besoin de la bonté de l'Église pour pouvoir humer le plaisir d'une autre manière de vivre le bonheur et l'espérance.

La pauvreté

Hachette définit la pauvreté comme étant le manque de biens, l'insuffisance des choses nécessaires à la vie⁸. C'est donc l'état d'indigence caractéristique des personnes matériellement diminuées. Mais, la pauvreté n'est pas que matérielle ou financière. Elle peut aussi être intellectuelle, mentale ou spirituelle.

La pauvreté matérielle peut assurément s'inscrire comme obstacle à l'accueil d'un hôte. En fait, accueillir, c'est accompagner ou entourer l'invité ou l'étranger d'un certain nombre de commodités. Il va s'en dire que celui qui n'a pas d'espace pour faire asseoir son invité ressentira de la gêne. Celui qui n'est pas capable d'offrir une cruche d'eau ou une tasse de lait aura de la peine

6. *Bible Louis Second* 1910.

7. *Op. Cit.*

8. *Dictionnaire Hachette Encyclopédique Illustré*, Paris, Hachette Livre, 1997.

à exprimer sa joie à recevoir son invité. L'espace d'accueil doit pouvoir être adapté à l'accueil de l'étranger. Dans le cadre des communautés chrétiennes citadines très sollicitées, il n'est pas toujours possible d'avoir des espaces d'accueil suffisant pour répondre aux besoins sans cesse croissants. Avec l'exode rural, les migrations vers les villes posent un réel problème démographique. Et, pour les communautés ayant par le passé bâti des structures d'accueil, les idées sont désormais à la rentabilité de ces logements. Il s'agit de disposer des fonds pour pouvoir répondre aux exigences de fonctionnement dans un contexte où les revenus en termes de libéralités des fidèles deviennent maigres. Mais, il n'est pas question de se laisser aveugler par l'aspect matériel ou financier qui en réalité est relatif.

La pauvreté comme la richesse peuvent être une vue de l'esprit. Selon la première béatitude version matthéenne, les pauvres en esprit ou de cœur sont d'ailleurs les plus heureux, car le royaume des cieux est à eux (cf. Mt 5,1). Sans chercher à faire une diversion, c'est le lieu de dire que la pauvreté au sens non étriqué, c'est la volonté manifeste de dévaloriser ses potentialités, c'est le refus de croire en ses capacités d'action. Dans la parabole des talents, Jésus reproche au « méchant serviteur » qui n'a pas fructifié son seul talent, ses limites mentales qui consistaient à croire qu'il faut beaucoup pour agir ou pour œuvrer de manière sensible. Par le refrain « tu as été fidèle en peu de chose, je te confierai de plus grandes⁹ », on comprend d'emblée que tous, nous sommes dotés de choses plus ou moins grandes. Il s'agira simplement de valoriser même le peu qu'on a afin de ne pas être jeté au-dehors, là où il y aura des pleurs et des grincements de dents.

La pauvreté mentale, c'est la caractéristique de ces personnes qui croient justement qu'il faut toujours avoir beaucoup pour pouvoir partager. Jésus face à la foule de cinq mille hommes à utiliser le peu de pains et de poissons, caractéristiques du tout disponible à cet instant-là. Nos déboires dans l'accueil sont beaucoup plus la manifestation d'une mauvaise volonté que l'expression d'une vie de précarité que l'on ne voudrait pas exposer. Un adage africain dit : « lorsqu'il y a pour un, il y'a pour deux. » Il s'agit donc de savoir accueillir non pas avec de l'argent ou du matériel de luxe, mais avec le cœur. Même dans les précarités acerbes, la joie peut-être manifeste, malgré les insuffisances en termes de confort.

9. *Bible Louis Second* 1910.

L'égoïsme et l'égoïsme

L'égoïsme autant que l'égoïsme sont deux tares qui mettent l'égo au centre de tous les intérêts. Ils se constituent en contrepoids à la pratique de l'hospitalité. De fait, les acteurs partisans de ces bévues sont toujours en quête de profits. On peut dire avec eux que « pas d'intérêt, pas d'action ! » À l'œuvre, ils s'investiront si et seulement s'ils trouvent leur compte dans l'opération. Du coup, il serait très difficile pour eux de travailler pour que les autres soient heureux ou joyeux. Parfois, le « je n'ai rien » ou le « je ne peux pas » n'est qu'un mirage qui voile ou anobli le caractère égoïste de la personne.

Accueillir une personne, c'est bien au-delà de tout ce qui peut être fait de manière abstraite. C'est, à la vérité, s'investir pour l'étranger, c'est s'engager à dépenser un peu pour son invité. La main trop courte pour donner aura de la peine à se mouvoir ou à s'investir pour que l'autre soit au petit soin. Il y va des saisons dites de reconnaissances à Dieu où, dans la tradition des églises africaines, les fidèles sont appelés à danser, à se trémousser devant l'autel, exprimant ainsi la joie en apportant des libéralités pour ce que Dieu leur a fait. À cause de la beauté qui doit accompagner le geste, il n'est pas rare d'avoir devant soi les déchets de champs, des avariés, ce qui n'en vaut plus la peine et ce dont on voudrait se débarrasser. Plusieurs baignent dans un folklore, juste question de sauver les apparences. De même, dans les élans d'évangélisation des zones reculées à socialisation grégaire et retardée, la quête des dons volontaires à disposer pour ces populations à accueillir a révélé des pratiques abjectes qui témoignent du non-affranchissement des cœurs mobilisés. L'impression est toujours à faire d'autrui un dépotoir de déchets dont on voudrait se servir.

Le contexte sanitaire d'austérité

Les problèmes de santé sont très souvent aussi source de blocage d'accueil. Aux temps bibliques déjà, les malades (surtout de la lèpre) étaient considérés comme des personnes impures, des parias, des rejetés par Dieu et par conséquent par la société. À cause de la laideur de la maladie alors considérée comme conséquence du péché, sujet à impureté, ils étaient appelés à évoluer en marge de la société. Avoir la lèpre, c'était avoir reçu son mandat d'appel à vivre hors de la collectivité durant toute sa vie (cf. Nombres 5 :1-4). Il va s'en dire qu'accueillir un lépreux dans ce contexte-là, c'était risquer non seulement de se faire contaminer par le péché de celui-là, mais aussi, c'était risquer de

devenir à son tour paria social. Cette situation de choc ne pouvait nullement ouvrir à la joie d'un accueil tel que l'hospitalité pouvait être célébrée.

Dans les années 1980, la pandémie du SIDA a surgi, terrorisant le monde. Il n'était pas facile de cohabiter avec une personne dont on avait conscience de la maladie. Effectuer un voyage en quête de stabilisation sanitaire vers un parent proche était un problème. Il fallait tenir le malade à bonne distance, afin qu'aucune éventualité de contact ne puisse dédoubler la pseudo-malédiction, en exposant l'hôte. La stigmatisation était alors identique à celle que vivaient les lépreux des temps bibliques. Le temps passant, les familles ont vu des proches partir à cause de la méconnaissance suffisante de la maladie. Aussi, progressivement, l'acceptation du phénomène et la banalisation de la maladie ont œuvré pour un regard différent.

En 2020, avec l'apparition du Coronavirus, le monde entier connaît une secousse qui se présente alors comme inédite pour les cent dernières années. Si elle rappelle un tout petit peu la grippe espagnole qui fit en son temps de nombreuses victimes, force est de reconnaître qu'elle a tétanisé le monde par son nombre de victimes au quotidien. C'est sans nul doute le scandale séculaire de notre génération. Les expressions telles que « se laver les mains », « utiliser le gel hydro alcoolique », « distanciation sociale », « port du cache-nez » constituent le vocabulaire le plus prisé et en même temps le plus pertinent pour se sauver et sauver le monde.

Se laver les mains, c'est quelque peu porter entorse à des us et coutumes qui peuvent y voir un boycott de l'expression hospitalière. Dans le contexte du bamiléké (ethnie statistiquement majoritaire au Cameroun, située dans la zone Ouest du pays) profond, certains grands-parents ou aïeux encore debout et cohérents n'accordent leurs bénédictions à la postérité que par des gestes intimes pouvant aller jusqu'aux crachats sur la pomme de main. C'est un geste très affectif que le bénéficiaire pouvait garder des heures durant, avant de songer à se faire laver les mains. Dans l'imaginaire de l'impétrant, il ne fallait pas se risquer d'évacuer la bénédiction avant ses effets sur sa personne. Aussi, se laver les mains toutes les 20 minutes comme recommandé, c'est porter entorse à cette vérité ancrée dans les consciences des enfants de cette communauté ethnique. C'est pratiquement le rejet de la bénédiction, la désapprobation de l'hospitalité offerte pourtant par le parent patriarche. Cela pourrait ainsi apparaître comme un scandale social dans ce contexte rétrograde qui ne demande qu'à vivre des réalités tel le passé lointain pouvait encore leur

en donner la liberté. Le vieux qui se sent ainsi rejeté par sa progéniture va descendre ses cheveux blancs dans la tombe, dans un état d'amertume qui pourrait se commuer en malédiction pour ses descendants.

La distanciation sociale est décrite comme nécessité pour un périmètre de sécurité certain. Elle se présente tel un autre maillon de l'agression mentale ou psychologique incontournable pour préserver la vie. En Afrique comme dans la plupart des continents, les salutations sont de mises au premier contact. On se donne la poignée de main (formalité classique) ou alors on se jette les corps l'un sur l'autre (marque d'affection plus poussée) pour exprimer la joie des retrouvailles. Ne plus se toucher, c'est refuser de partager la chaleur, et c'est un problème sérieux pour l'Africain. C'est un signe de mépris qui donne à l'autre de se sentir accusé par son vis-à-vis. Comment en effet pouvoir se sentir accueilli lorsque la salutation qui était le premier élément physique au contact direct de la manifestation de son approbation constitue un élément d'exposition à la mort ? Comment pouvoir vivre dans cette ambiance sans suspicion de part et d'autre ? La distanciation sociale vient assurément comme le clou qui symbolise le refus catégorique à offrir l'hospitalité au premier venu. Bien pire encore, le « restez chez vous » marqué par les gouvernants à haut renfort médiatique vient plomber définitivement les projets de rapprochement, et par conséquent, les idéaux d'accueil. Désormais il faut penser l'accueil autrement. L'hospitalité pourrait se vivre non plus au concret du contact physique, mais bien plus virtuellement, avec le développement des outils de communication. Mais, peut-on recevoir des câlins par ce canal ?

Le « cache-nez » vient comme pour enfoncer totalement la pointe sur le sarcophage de l'accueil en couvrant le visage. Accueillir, c'est aussi laisser glisser un regard d'approbation, un petit sourire de confiance. En couvrant le visage, on est fermé à cette possibilité pourtant essentielle au premier contact. Le cache-nez empêche de lire les émotions. Il fait des êtres humains des personnes dont l'expression faciale ne permettra plus de lire l'état d'âme, l'assentiment, l'approbation ou la désapprobation. Seule l'hypocrisie pourrait davantage avoir le vent en poupe ici. Ne pas savoir ce que mon vis-à-vis peut ressentir ou penser au pif du premier regard, c'est assurément être exposé à l'éventualité de le décevoir, juste à cause du non-saisissement de son état d'âme. Aussi, notre société mondiale court le risque de tendre vers une nouvelle humanité où l'insensibilité sera de mise. L'on pourrait avoir une génération d'hommes et de femmes « zombifiés », dénaturés, déshumanisés,

caricaturés, incapables d'exprimer des sentiments pourtant indispensables au vivre-ensemble. Le monde aura des hommes robotisés, mécanisés, machines bonnes pour la transformation du globe, incapables de toute émotion. Ce serait assurément la mort définitive de l'humain en l'homme.

Au demeurant, la crise sanitaire au coronavirus s'est présentée comme un scandale social, du fait qu'elle a non seulement limité les contacts, mais aussi du fait qu'elle a tendance à réduire les hommes à la réalité animale de leur être. En attendant qu'un vaccin remette aux hommes leur liberté de partager les émotions, de s'accueillir mutuellement dans la chaleur d'une humanité libre, sereine et joyeuse, les mesures barrières restent d'actualité. Le virtuel avec son arsenal de développement technologique peut être là comme une mesure conservatoire à la situation aujourd'hui. Il pourra permettre de voir l'expression du visage. Mais il ne donnera jamais aux personnes l'opportunité de se serrer physiquement dans les bras.

L'ignorance

L'ignorance se présente comme le défaut de connaissance dans un ou plusieurs domaines spécifiques. Avec le prophète Osée, cette ignorance est un vice qui conduit à la mort (cf. Os 4,6). Autrement dit, ignorer, c'est s'exposer à des fatalités dont on n'a même pas parfois conscience. En fait, ignorer la présence d'une bombe qu'il faille d'urgence désamorcer dans son environnement direct, c'est signer inconsciemment son imminente mort. L'Église appelée à se mouvoir dans un monde pervers doit pouvoir prendre conscience que son salut ne dépend pas de sa sereine disposition dans la passivité, jouant au rat-trapage d'une société qui va plus vite que son temps. La Bible, comme livre sacré, bien qu'attaquée par les nouveaux courants évolutionnistes, recèle des armes solides pouvant donner à cette Église d'être avant-gardiste. Elle pourrait donner l'opportunité à ce mastodonte humain d'être l'indicateur de la construction d'une société autre, dépourvue de tous les tics négatifs et négativistes, de toutes les tares mortifères, morbides ou moribondes d'aujourd'hui et qui pourraient s'opposer à l'accueil.

Par exemple, les questions d'accueil se présentent comme un impératif qui ouvre au bonheur. « Exercez l'hospitalité! » martèlent les Saintes Écritures. C'est en exerçant l'hospitalité que nous capitalisons et promouvons la vie. C'est en l'exerçant même en faveur de l'ennemi que nous construisons un monde où le malin pourra être exposé et finalement mis en quarantaine. Jésus

a lui-même milité en faveur de l'amour pour les ennemis (cf. Mt 5,44). Avec la parabole du « bon Samaritain » (cf. Lc 10,25-37), il y'a lieu de comprendre que l'ennemi est aussi un prochain qui mérite d'être aimé et, par conséquent, d'être accueilli. Comme le dit Paul, « ...ce sont des charbons ardents que tu amasseras sur sa tête¹⁰ » (Rm 12,20 b). Il y'a lieu de ne pas avoir peur d'accueillir le malfaiteur, l'ennemi, le mécréant, le subversif. Ils sont tous des âmes en peine, requérant le secours des personnes équilibrées disposées à leur apporter une lueur de vie.

Par ailleurs, le livre des Proverbes affirme : « Celui qui fait grâce au pauvre prête au Seigneur, qui lui rendra ce qui lui est dû¹¹. » (Pr 19,17). Cette vérité de Salomon appelle davantage à la compassion qui pourra donner d'être au-dessus des inquiétudes et des peurs, pour se hisser comme prolongement de la main de sauvetage des âmes en peine. En fait, par un excès de prudence, nous pouvons manquer d'apporter l'hospitalité à des personnes qui en étaient réellement dans le besoin.

Conclusions

Le monde actuel, c'est une macro-société en crise : crise de moralité, crise de confiance, crise économique, crise de foi, crise sanitaire... Ces crises l'abrutissent de sorte qu'il ne promeut plus aisément les valeurs humanitaires source de rapprochement et d'édification du vrai village à l'échelle de la planète. L'accueil qui est le soubassement de l'hospitalité devrait permettre une circulation des hommes, des femmes et des biens d'un point à l'autre, sans que les barrières tribales, linguistiques, ethniques et culturelles n'en soient comme c'est le cas une entrave sérieuse. L'analyse des écueils relevés nous donne de réaliser qu'il est possible humainement de bâtir des structures d'accueil partout et pour tous, pourvu qu'il y ait des dispositions sacrificielles réelles de la part des acteurs de partout. La finalité devra être « le vivre-ensemble ». Reste à penser davantage ce projet pour annihiler les extrémismes de notre ordre mondial, de manière à tendre vers l'idéal de l'accueil qui banalise les passeports et les barrières de toutes sortes.

10. *Bible Louis Second* 1910.

11. *La Nouvelle Bible Second*, DEFAP, 2007.

L'hospitalité au risque des rencontres : Écouter, Comprendre et Prendre soin de l'autre

Anne Béatrice Faye¹
Centre Saint Augustin de Dakar

Introduction

Nous sommes dans une époque caractérisée par un mouvement migratoire sans précédent. Cela suscite fermeture, méfiance et hostilité. Parfois ces méfiances créent une culture de la peur : peur du manque et de l'insécurité, peur de ne pas être considéré et finalement, peur de l'autre, peur de sa différence. Dès lors, penser l'hospitalité dans un monde à la fois globalisé et inégal pour des millions de personnes qui sont dans les « périphéries non seulement géographiques, mais aussi existentielles² » les plus variées semble paradoxal. De plus, l'effacement de l'hospitalité comme valeur politique a cédé la place à des obligations éthiques individuelles et créé une société de secours où l'urgence est maîtresse et limite toute possibilité d'accueil durable. C'est ce que Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc appellent « le drame de l'hospitalité³. »

Comment vivre l'hospitalité dans un contexte de crise sanitaire où, confinement, couvre-feu, stigmatisation, distanciation et respect des autres mesures

-
1. Anne Béatrice Faye est professeure de philosophie au Centre Saint Augustin de Dakar et au Grand Séminaire Interdiocésain à Brun, religieuse de la Congrégation des sœurs de Notre Dame de l'Immaculée Conception de Castres et docteur en philosophie à l'Université Cheik Anta Diop de Dakar au Sénégal depuis 2005.
 2. Se rendre aux périphéries existentielles et géographiques : tel est le mot d'ordre du pape François depuis le début de son pontificat. Il s'agit pour l'Église de « sortir d'elle-même pour aller vers les périphéries, non seulement géographiques, mais aussi existentielles : celles du mystère du péché, de la douleur, de l'injustice, celles de l'ignorance et de l'absence religieuse, celles de la pensée, celles de toute misère ».
 3. Fabienne, Brugère et Guillaume Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, Flammarion, 2017, p. 97.

barrières sont de rigueur ? Quelles sont les règles de fonctionnement à la fois ordinaire et complexe de la pratique de l'hospitalité ? Comment l'évolution de la perception du monde extérieur modifie la conception de l'étranger et de l'autre ? Autant de questions qui en cachent d'autres nous poussent à aborder l'hospitalité à partir de trois attitudes : écouter, comprendre et prendre soin de l'autre⁴. Ces attitudes constitueront la trame de notre réflexion.

Ainsi, après une définition sommaire de l'hospitalité, nous nous mettrons dans un premier temps à l'écoute *des traditions pour recueillir quelques actes fondateurs* où, l'obligation de recevoir est souvent associée à la nourriture, au don, au soin de l'autre, à l'échange, au droit⁵ et à la réciprocité. « S'asseoir pour écouter une autre personne, geste caractéristique d'une rencontre humaine, est un paradigme d'une attitude réceptive de la part de celui qui reçoit l'autre, lui accorde de l'attention, l'accueille dans son propre cercle⁶. » (1)

Nous tenterons dans un second temps de comprendre à l'aide de quelques penseurs, la tension irrésolue entre « l'hospitalité inconditionnelle » et les conditions données à l'acte d'hospitalité politique. Autrement dit, que signifie ce principe d'accueillir « celui que l'on ne connaît pas » au sein de sa maison, son pays, alors même qu'il peut être un ennemi ? En quoi cette injonction éthique conserve-t-elle un caractère profondément dramatique aujourd'hui ? (2)

Nous terminerons par deux questions, qui, je le crains, demeureront sans réponse. L'une d'entre elles est la langue. La question de l'hospitalité commence là. Devons-nous demander à l'étranger de nous comprendre, de parler notre langue, à tous les sens de ce terme, dans toutes ses extensions possibles, avant, afin de pouvoir l'accueillir chez nous ? L'hospitalité est-elle un échange, un don qui s'ensuit d'un contre-don ?⁷ Nous allons modestement proposer quelques règles du lien social conçu sur l'échange et la réciprocité,

4. Cf. Yves Gatien Golo, *Hospitalité cosmopolitique à l'épreuve de Covid-19*, Éd Broché, juin 2020.

5. Jacques, Derrida, *L'éthique est hospitalité. Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !* Paris, Galilée, 1997, p. 42-57

6. Pape François, *Lettre Encyclique Fratelli Tutti sur la fraternité et l'amitié sociale*, Libreria Editrice Vaticana. 2000, n° 48.

7. Marcel, Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *L'Année sociologique*, t. I (1923-1924), p. 30-186, rééd., *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1968, p. 145-279. Jacques, Derrida, *Donner le temps*, t. I : *La fausse-monnaie*, Paris, 1991, est une lecture critique de *l'Essai sur le don*. Pour Alain Caillé, cette position de Derrida introduit une conception « hyperbolique » du don ; A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, 2000, p. 112-113.

c'est-à-dire sur une certaine symétrie, condition de possibilité d'une vraie rencontre solidaire et fraternelle⁸. (3)

Auparavant, nous allons tenter de définir l'hospitalité pour ne pas la galvauder, la confondre avec d'autres, en faire un synonyme de « charité » ou en avoir une acception trop floue ou utopique.

1. Quelle définition pourrait convenir à l'hospitalité ?

Pour Edmond Jabès,

Une définition est, en soi, une restriction et l'hospitalité ne souffre aucune limitation. Cette réponse place l'hospitalité au-delà de toute circonscription, elle lui accorde une extension illimitée, celle du désert. Mais le fait que, l'hospitalité ne souffre d'aucune limitation n'est pas un constat, c'est bien une loi. Une loi au-delà de toute législation explicite, de toute figuration, de toute reconnaissance, de toute convention. L'hospitalité n'est pas une affaire de réciprocité, mais de partage de l'infini inassignable. C'est pourquoi elle a, à voir avec l'attente, la disponibilité. Autrement dit, la totale disponibilité débouche sur l'hospitalité⁹.

Quand elle déborde la simple convention, l'hospitalité relève de la générosité, de l'ouverture aux autres, du don et de la solidarité. Bien qu'elle réponde au principe de réciprocité, les positions entre l'hôte et le maître de maison sont asymétriques¹⁰. De tout temps, elle est envisagée sous des aspects complexes, voire contradictoires, et demande d'être analysée avec subtilité.

À y voir de plus près, l'hospitalité est un risque, elle n'a rien d'évident, car elle fragilise autant qu'elle révèle les identités. Ainsi, pour mieux la cerner, j'ai imaginé une rencontre entre, un humanitaire, un médecin, un philosophe, une sociologue, un anthropologue, un juge, un pasteur, un imam et le Pape François. Ils doivent élaborer un document consensuel sur les règles de

8. Michel, Agier, *L'étranger qui vient : repenser l'hospitalité*, Paris, Seuil, 2018, Claudio, Monge, *Dieu hôte. Recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité*, Bucarest / Paris, Zeta Books, 2008. ; Claudio, Monge, « La dimension théologique de l'hospitalité. Que signifie penser le dialogue à la lumière de l'hospitalité ? », dans H. De La Hougue et A. -S. Vivier Muresan (éds.), dans *À l'écoute de l'autre. Penser l'altérité au cœur du dialogue interreligieux*, Paris, Désclée-De Brouwer, 2015, p. 63-78.

9Jabès, Edmond, *Le Livre de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 67

10. Cf. Anne Béatrice, Faye, « De l'hospitalité au temps des migrations », dans *Refonder l'hospitalité du migrant sur les trois pierres d'assise du foyer africain: l'accueil, la famille et la solidarité*, Revue *Science et Esprit*, Volume 72, Numéro 3, Septembre-Décembre 2020, p. 325-336.

l'hospitalité. Ce document destiné à un jeune migrant et à une femme réfugiée devrait être fondé strictement sur l'hospitalité inconditionnelle comme condition de possibilité d'une éthique de l'hospitalité.

Il en sortirait certainement une formule de concorde avec tous les défauts propres aux déclarations résultant d'un travail de commissions sans oublier les nombreuses questions en suspens. Étant donné que l'hospitalité puise à de nombreuses sources, tantôt on aurait un langage ambigu, soigneusement choisi en vue de masquer les différences, tantôt on devrait admettre ouvertement des points de divergence sur lesquels aucun accord n'aurait pu être trouvé. Mais ce document pourrait jouer le rôle de lieu de ralliement, de point de départ pour travailler les espaces de rencontre. Car, ces derniers exigent de (nous) ouvrir et de donner un espace et un lieu à celui qui reste à connaître, à l'inconnu, à celui dont l'apparence est différente, fragile, à l'étranger et à l'étrange, mais promettent une rencontre qui incitera à la transformation.

À cette déclaration, il faut ajouter le remarquable travail entrepris par quelques chercheurs, dont celui de la sociologue Anne Gotman qui aborde l'hospitalité sous les angles historique, sociologique et anthropologique¹¹. Notons aussi le dictionnaire raisonné d'Alain Montandon, indispensable pour approcher la densité et la richesse de l'hospitalité. Que dire du « drame de l'hospitalité » que nous analysent Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc¹². Enfin le Pape François nous donne un éclairage nouveau à travers sa Lettre Encyclique *Fratelli Tutti* sur la fraternité et l'amitié sociale¹³. Un parcours non exhaustif de quelques actes fondateurs de l'hospitalité nous conduira à réfléchir sur notre monde, où réapparaît « la tentation de créer une culture de murs, d'élever des murs, des murs dans le cœur, des murs érigés sur la terre pour éviter cette rencontre avec d'autres cultures, avec d'autres personnes¹⁴. »

11. René, Schérer, *Zeus, hospitalier : éloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin, 1993 ; Anne Gotman, *Le sens de l'hospitalité, Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, (coll. « Le lien social »), Paris, PUF 2001. Alain, Montandon, *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004.

12. Fabienne, Brugère et Guillaume, Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, Flammarion, 2017.

13. Pape François, *Lettre Encyclique Fratelli Tutti sur la fraternité et l'amitié sociale*, Libreria Editrice Vaticana. 2000.

14. Pape François, *Lettre Encyclique Fratelli Tutti*, n° 27.

2. Caractère anthropologique et actes fondateurs de la tradition d'hospitalité

Dans le monde antique, à l'origine, lorsque l'individu est encore peu protégé par les lois, l'hospitalité était un devoir fondamental et sacré. Quelques textes fondateurs de référence nous serviront de repère pour montrer le caractère anthropologique de l'hospitalité. Pensons d'abord au mythe d'Ulysse, l'éternel étranger qui s'inquiétait à chaque aventure nouvelle de l'accueil qui lui serait réservé. Nous retiendrons pour cela le cinquième chant de l'*Odyssée*¹⁵. Nous nous évaderons ensuite vers les *Métamorphoses* d'Ovide, pour retrouver Philémon et Baucis dans leur pauvre cabane. Avant de retrouver enfin les pratiques humanisantes de l'hospitalité en Afrique.

2.1. L'acte d'humanisant dans l'hospitalité d'Ulysse

Ulysse vient d'échouer sur les rivages des Phéaciens. Il est nu, épuisé, sale, aphone, meurtri par la mer et les rochers qui lui ont arraché la peau des mains. Il s'endort accablé d'épuisement sous un amas de feuilles tout en craignant de finir « *en proie et en pâture des bêtes sauvages* ». Le matin venu il n'ose se signaler que de loin aux jeunes filles qu'il rencontre sur le rivage, tant il a honte de son apparence, « *tuméfié, raviné par le sel de la mer* ». Mais la belle Nausicaa aux bras blancs, qu'il implore à distance en contant son infortune, se fait fort de le conduire au palais de son père, le roi Alcinoos, malgré l'apparence hideuse et menaçante que présente cet étranger.

Ulysse lui demandait simplement : *Montrez-moi le chemin de la ville, et donnez-moi quelques lambeaux pour me couvrir* ». Et Nausicaa lui répond : (...) *aujourd'hui, puisque vous abordez dans notre patrie, vous ne manquerez point de vêtements, ni de tous les secours que l'on doit au suppliant qui se présente à nous*.

Ainsi, lavé, parfumé, paré de beaux habits, le réfugié sale et hideux rayonne et répand un charme inattendu. Il a recouvré sa prestance, mais avant tout son humanité. Ce qui fait passer Ulysse de l'état d'épave humaine, de débris repoussant, honteux de son corps, à ce splendide individu abordant à nouveau ses semblables avec confiance et dignité, ce n'est pas tant la magie

15. L'*Odyssée* est une épopée grecque antique attribuée à l'aède Homère, qui l'aurait composée après l'*Iliade*, vers la fin du VIII^e siècle av. J.-C. Elle est considérée comme l'un des plus grands chefs-d'œuvre de la littérature et, avec l'*Iliade*, comme l'un des deux « poèmes fondateurs » de la civilisation européenne.

d'une déesse bienveillante que la vertu de ces lois sacrées de l'hospitalité. Il en résulte que l'hospitalité est le critère fondamental de l'humanité, comme disait Jean Jacques Rousseau : « Je suis homme et reçu chez des humains. C'est l'humanité pure qui me donne le couvert.¹⁶ »

Ce qui frappe ici, c'est qu'on ne songe pas demander à l'arrivant son nom avant qu'il ne se soit reposé et restauré. Il est permis de l'interroger sur ce nom et sur les motifs de sa venue seulement « après avoir chassé le désir du boire et du manger ». Nestor déclare ensuite :

Il serait plus honnête, maintenant que nos hôtes se sont réjouis à manger, de les questionner, de nous informer de leur nom. Étrangers, qui êtes-vous ? Est-ce une affaire qui vous amène, ou bien errez-vous sur la mer sans but, en pirates qui voguent à l'aventure, jouant leur vie et apportant le malheur aux gens d'autres pays¹⁷ ?

Cela montre clairement l'anonymat qui entoure l'hospitalité. Elle est accordée sans condition, du moins dans sa première phase, avant le questionnement. Peu importe que l'hôte soit pirate ou brigand, la défiance à son égard, s'il doit y en avoir, ne vient qu'après qu'il s'est restauré.

Il peut, tout en restant libre de le dissimuler, accorder alors son nom comme un présent dont il dispose, en retour des largesses dont il a bénéficié. Ce nom, nous savons que, dans la totalité des cultures, est la personne elle-même, et non seulement un signe qui lui est attaché, un simple symbole. Objet précieux entre tous, il ne peut être livré qu'aux amis ou aux futurs amis. Avec lui se scelle le pacte inviolable de l'hospitalité.

Donner l'hospitalité, c'est accueillir avec bienveillance et confiance, l'étranger qui arrive chez nous. En d'autres termes, ne pas le traiter comme un ennemi ou comme quelqu'un de dangereux du seul fait qu'il est un étranger, mais être juste avec lui en le reconnaissant comme un être humain qui a des droits. Donner l'hospitalité à quelqu'un qu'on ne connaît pas, cela ne va pas de soi. Mais, quand il y va de la survie des personnes, l'hospitalité est essentielle.

Ainsi, lorsqu'Ulysse est jeté par la tempête sur le rivage d'une île inconnue, il se demande : « Vais-je trouver des brutes, des sauvages sans justice,

16. Jean-Jacques, Rousseau, « Julie ou La Nouvelle Héloïse », dans *Œuvres complètes*, vol. 2, 1969, p. 80.

17. Odyssée, III, 69-74.

ou des hommes hospitaliers, craignant les dieux¹⁸ ? » Pour **Daniel** Payot¹⁹, l'étranger est accueilli dans la mesure où sa venue est une décision des dieux, se faisant sous leur égide, attestée par un rituel, festin et parole, qui tient lieu de pacte. La relation, si l'on veut, est contractuelle sans être jamais duelle : l'hospitalité est une affaire de tiers : l'accueillant, l'accueilli et le dieu qui envoie, garantit, parfois aussi apparaît lui-même.

Mais peut-être est-ce un dieu, qui nous descend du ciel pour un nouveau dessein que les dieux ont sur nous : ne les vîmes-nous pas, cent fois dans le passé, à nos yeux apparaître ? Quand nous faisons pour eux nos fêtes d'hécatombes, ils viennent au festin s'asseoir à nos côtés, aux mêmes bancs que nous ; sur le chemin désert, s'ils croisent l'un des nôtres, ils ne se cachent point : nous sommes de leur sang²⁰.

Ce qui nous introduit dans la légende de Philémon et Baucis qui, malgré leur pauvreté, accueillent sans hésiter Jupiter et Mercure déguisés en vagabonds afin d'éprouver le sens de l'hospitalité des habitants de Phrygie²¹.

2.2. Philémon et Baucis, entre pauvreté et hospitalité

Jupiter et Mercure s'intéressaient très particulièrement à la vertu de l'hospitalité. Ils prirent l'apparence de pauvres vagabonds coureurs de routes et se promenèrent au hasard à travers le pays, frappant à chaque chaumière basse, à chaque grande maison où ils venaient à passer, demandant partout de quoi se restaurer et un coin pour se reposer. Ils arrivèrent enfin devant une cabane à l'aspect le plus humble ; c'était la plus pauvre de toutes celles qu'ils avaient vues jusqu'ici et couvertes d'un simple toit de roseaux. Mais là, quand ils frappèrent, la porte s'ouvrit toute grande et une voix aimable les pria d'entrer²².

Bientôt après arrivent le potage bouillant, et avec lui le vin du dernier automne. À ce premier service succède le second. Il est composé de noix, de figes sèches, de dattes ridées. On voit dans des corbeilles la prune, et la pomme vermeille, et le raisin nouvellement cueilli ; enfin un rayon d'un miel savoureux couronne le banquet. Les dieux sont surtout satisfaits de

18. *Odyssée*, VI, 119-121.

19. Cf. Daniel Payot, « À propos de l'hospitalité : institution et inconditionnalité », dans *Appareil* [En ligne], 20 | 2018, mis en ligne le 26 octobre 2018, consulté le 21 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/appareil/2203> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/appareil.2203>

20. Homère, *Odyssée*, Chant VI, traduction Jean Bérard, Paris, Le Livre de poche, 1960, p. 141.

21. Ovide, *Métamorphoses*, VIII, 616 sqq.

22. *Ibid.*, VIII, 616 sqq.

l'accueil simple et vrai qu'ils reçoivent. Les deux époux sont pauvres, mais leur cœur ne l'est pas²³.

L'hospitalité exige de donner un repas à l'hôte, de le faire asseoir devant le foyer, de lui fournir une couche. Car, l'autre véritable n'est pas celui que nous choisissons d'inviter chez nous - avec l'arrière-pensée, peut-être, d'être invités à notre tour, mais bien celui qui apparaît devant nous sans que nous l'ayons choisi. Car, avant d'être une pensée, une qualité individuelle et sociale, l'hospitalité est avant tout un acte gratuit, une réponse à un manque, une habitude familiale, un besoin d'être entouré. Elle fait naître à la prononcer des images chaleureuses, élégantes et sensibles.

« Salut ! Chez nous mon hôte, on saura t'accueillir ; tu dîneras d'abord, après, tu nous diras le besoin qui t'amène²⁴ ». Le geste de l'hospitalité relève d'abord d'un seuil à franchir entre ceux qui sont dedans, chez eux, et ceux qui sont dehors et qui veulent entrer²⁵. Le pauvre, le sans-abri, le vagabond, l'étranger, le mendiant, celui dont l'humanité est humiliée par le poids des privations, des refus et de l'abandon, commence à être accueilli lorsque je me mets à ressentir comme miennes son humiliation et sa honte, lorsque je comprends que la mise à mort de son humanité est la mise à mort de la mienne. Alors, sans témoigner d'inutiles attitudes de culpabilité ou d'hypocrites bons sentiments, je peux mettre en œuvre une relation qui me portera à faire tout ce qui m'est possible en faveur de l'autre, comme nous le montrent Philémon et Baucis.

Quand on parle de la règle d'hospitalité primitive, il ne s'agit pas de condescendance. Donner du pain au mendiant n'est pas lui offrir l'hospitalité. « Accueillir autrui pour sa seule présence, au nom de sa seule existence, uniquement pour ce qu'il représente. Pour ce qu'il est²⁶ ». Telle était la règle : que l'étranger soit reçu comme un roi. C'est ce que nous apprend la sagesse de nos ancêtres en Afrique. Ils nous demandent de cultiver l'hospitalité, de la respecter avec ses rites et de l'apprendre aux générations à venir.

23. *Ibid.*

24. *Odyssée, I, 134-138.*

25. Cf. Sié, Matthias Kam, *Tradition africaine de l'hospitalité et dialogue interreligieux*, Ed. Karthala, 2011. Alain, Montandon (dir.), *Mythes et représentations de l'hospitalité*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 1999. René, Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin, 1993. Marie-Françoise, Baslez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984. Pierre, Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, Gallimard, 1965.

26. Edmond, Jabès, *Le Livre de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991, p. 21.

2.3. L'hospitalité, une tradition tenue en haute estime en Afrique

Le degré de civilisation d'un peuple, d'une société, se mesure à sa conception de l'hospitalité. L'individu en Afrique est un être social, reconnaissant et respectant l'autre culturellement différent. En 1236, la charte de kurukan fuga disait en son article 24, « ne faites jamais du tort aux étrangers²⁷ ». Dès l'enfance, la plupart des Africains apprennent le sens de l'hospitalité. Quand arrive un visiteur, on appelle les petits enfants pour qu'ils viennent le saluer et lui rendre de menus services²⁸. Dans certaines ethnies, les jeunes hommes habitent une case à part, au milieu du village, où ils peuvent offrir l'hospitalité aux étrangers de passage. Dans d'autres, des hommes âgés ont la responsabilité d'accueillir les voyageurs dans un centre de ce genre. Un étranger qui passerait à l'extérieur de l'agglomération serait jugé avec défiance, car on attend de lui qu'il traverse le village et fasse connaître sa présence. Dans diverses régions il doit rencontrer le chef ou ses représentants.

Dans de nombreuses sociétés africaines, on offrira au visiteur la nourriture, la boisson, un lit et de l'eau pour se laver, mais il va sans dire qu'il pourra aussi disposer de tout, ou presque tout ce que possède son hôte²⁹. Chacun est supposé offrir son hospitalité ou ses présents comme s'ils devaient ne jamais lui être rendus. Cependant chacun accepte tout de même les présents du visiteur ou les contre-prestations de l'hôte, parce qu'ils sont des biens et aussi un moyen de fortifier le contrat, dont ils sont partie intégrante. De même, il est de la nature de la nourriture d'être partagée. Au-delà du fait de recevoir, l'hospitalité est un comportement naturel. Nombre d'Africains ne restreignent pas leur hospitalité à leur parenté, à leurs amis ou à leurs invités. Ils témoignent également une grande courtoisie aux inconnus.

L'hospitalité est offerte, parce que la vie fragile n'est pas réservée exclusivement à ceux et celles qui arrivent dans un lieu. Quiconque est susceptible d'être fragilisé, précarisé et dépouillé de ses soutiens et réseaux à un moment donné. Lorsqu'une personne quitte son pays pour l'étranger, elle perd en

27. Cf. La charte de kurukan fuga. Les représentants du Mandé traditionnel et leurs alliés, réunis en 1236 à Kurukan Fuga actuel cercle de Kangaba (République du Mali) après l'historique bataille de Kirina ont adopté une charte pour régir la vie du grand ensemble mandingue.

28. A., Sanon, Tierce, *Église, ma Mère, ou la conversion d'une Communauté païenne au Christ*, Institut Catholique de Paris, 1970, p. 190.

29. Anne, Doquet, « Dans les coulisses de l'authenticité africaine », dans *Les Temps Modernes*, 2002/4-5 (n° 620-621), p. 115-127.

grande partie la protection que lui assuraient ses proches et sa communauté d'origine, elle devient un étranger et arrive dans un pays qu'elle ne connaît pas et où elle n'a pas de repères. Elle est vulnérable, exposée à toutes sortes de dangers. Elle a donc besoin de l'hospitalité des habitants du pays où elle arrive. La pratique de l'hospitalité nous renseigne ainsi sur notre rapport à l'autre, à l'étranger, à la personne vulnérable. On pense à des vertus comme la fraternité, la bonté, la générosité, la solidarité, le respect de l'autre, la parenté à plaisanterie...³⁰

Ce bref parcours de la pratique de l'hospitalité dans divers espaces et circonstances, montre bien qu'il n'y a pas de monde humain sans l'hospitalité. Tout au long de l'histoire, elle est reconnue comme un élément central de nos civilisations, avec ses traditions, ses rites, sa façon propre d'accueillir leurs hôtes. Même s'il est difficile de la mettre en pratique, elle est une loi fondamentale de l'humanité, une loi ancestrale de toutes les sociétés humaines, en rapport avec la condition voyageuse et migrante de l'homme comme habitant du monde. L'hospitalité est inconditionnelle dans son essence. « Entre et sois le bienvenu, toi que je ne connais pas³¹ .» Elle a de multiples résonances internes. Il nous revient des images, des icônes, des personnages, des expériences. L'hospitalité nous dit « relation » et qualité de nos relations. Accueillir, ce n'est pas seulement ouvrir sa porte, c'est aussi ouvrir son cœur et redonner son humanité à l'autre. Ce qui nous renvoie à la loi de l'hospitalité inconditionnelle. Dès lors, qu'implique-t-elle et comment se traduit-elle dans la société ?

3. Hospitalité inconditionnelle, une injonction éthique

Sans doute parce qu'elle est l'une des lois fondatrices de toute civilisation comme nous venons de le voir. La règle d'hospitalité inconditionnelle constitue ce rappel très concret, impératif et immédiat du fait que celui qui reçoit peut à son tour, du jour au lendemain, être jeté sur la route et avoir besoin d'asile. Face à la fragilité générale du monde, nous assistons à l'émergence d'une forte sensibilité, d'une nouvelle sollicitude et d'un souci de l'autre. Dans ce contexte, le devoir des individus ne consiste pas à se protéger de la société,

30. Sié, Matthias Kam, *Tradition africaine de l'hospitalité et dialogue interreligieux*. Ed. Karthala. 2011.

31. Anne, Dufourmantelle, « L'hospitalité, une valeur universelle ? », dans *Insistance*, vol. 8, n° 2, 2012, p. 57-62.

mais à la défendre, à prendre soin d'un tissu social en dehors duquel aucune identité ne peut se réaliser. Ce troisième point va tenter d'explorer d'abord, la condition première de l'humanité à savoir nomade et déplacée. Comment accueillir sans réserve celui qui peut, s'il le veut, me tuer, me détruire, m'aliéner? Kant nous donne une orientation à travers l'hospitalité universelle en tant qu'elle substitue à l'idée de l'étranger comme ennemi, celle de l'étranger comme hôte.

3.1. L'hospitalité un devoir moral dans la société universelle du genre humain

L'éthique de l'hospitalité nous interpelle justement, dans un moment culturel tiraillé par le conflit entre les impératifs de la modernisation et de la croissance, d'une part, et d'autre part, par les exigences d'une éthique de la conservation, de la prudence et de la protection³². Avant d'être en position d'hôtes, les uns par rapport aux autres, les hommes sont tous solidaires du fait de l'hospitalité d'un monde commun dont ils bénéficient en tant qu'ils sont « réunis par la nature dans une même demeure³³. »

C'est ainsi que Kant pose l'hospitalité universelle comme principe. Il ouvre une voie nouvelle en énonçant le principe d'un droit cosmopolitique, c'est-à-dire d'un droit des hommes comme citoyens du monde et membres de l'humanité existant en deçà et au-delà des États. Ce principe kantien d'hospitalité universelle, précise qu'« il ne s'agit pas de philanthropie, mais du droit, et en l'occurrence «hospitalité» signifie le droit qu'à tout étranger de ne pas être traité en ennemi à son arrivée dans le pays d'un autre être humain³⁴. » C'est plus que jamais d'actualité.

En effet, nous dit René Schérer :

Jamais plus qu'aujourd'hui la terre ne fut aussi impénétrable. Le scandale en est d'autant plus sensible que, dans tous ses recoins, la planète a été explorée, survolée, cerclée de satellites détecteurs. Le contraste, la contradiction éclate entre la perfection technique croissante des communications instantanées, des déplacements-éclair, le réseau du cyberspace,

32. Cf. Daniel, Innerarity, *Éthique de l'hospitalité*, traduit de l'espagnol par Blanca Navarro Parodiñas et Luc Vigneault, 2009.

33. Emmanuel, Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dans Id., *Œuvres philosophiques*, t. 2, p. 746-747.

34. Emmanuel, Kant, « *Projet de paix perpétuelle* », (troisième article définitif), *Classiques Hachette*, 1998, p. 35.

en un mot l'utopie communicative devenue chose effective, et ces clôtures qui arrêtent à tout instant le déplacement et l'accueil. [...] C'est pourquoi le principe kantien reste si vivace, si imprescriptible, tant pour la pacification de la terre que pour les échanges entre les peuples. Il rejoint le principe stoïcien de citoyenneté du monde et, comme lui, tend à la déterritorialisation absolue³⁵.

Le concept cosmopolitique kantien de l'humanité dépasse l'alternative entre une humanité irrémédiablement divisée entre amis et ennemis et une humanité une, sans frontières et sans étrangers, une humanité unifiée dans un super-État.

Le concept politique de l'humanité sort de l'abstraction pour prendre corps dans la figure de l'étranger. [...] On doit en effet passer de la figure de l'étranger, comme l'autre menaçant, dangereux, donc de l'étranger comme ennemi, à l'étranger comme celui que l'on accueille, celui qui porte en lui un droit d'être accueilli, parce qu'il porte en lui l'humanité³⁶.

Nous avons à prendre conscience du fait que chacun de nous, en tant que personne venue au monde, est hôte de l'humain, faute de quoi l'hospitalité court le risque de se réduire à des devoirs à accomplir. L'autre est celui qui se tient devant nous comme une présence exigeant d'être écoutée dans sa diversité irréductible. Peu importe qu'il appartienne à une autre ethnie, à une autre foi, à une autre culture, c'est un être humain et cela doit suffire pour que nous l'accueillions.

Tous les êtres humains vivent dans une interdépendance radicale. Ils sont projetés vers l'extérieur par une vulnérabilité et une ouverture qui les traversent et les connectent au reste du monde. Du fait de cette porosité et cette ouverture constitutive, ils sont constamment en danger. Paradoxalement, c'est ce qui les sauve et les nourrit. C'est aussi ce qui les fait grandir et élargir leurs horizons.

La frontière ne sépare pas deux espaces anonymes et souverains dans leurs territoires respectifs, mais deux espaces anonymes, deux terres d'exil, le chez-soi n'étant jamais qu'un lieu de passage pour l'arrivant, aussi bien

35. René, Schérer, « Besoin d'absolu et espoir du meilleur » dans *Le livre de l'hospitalité*, sous la dir. d'Alain, Montandon, Bayard, 2004, p. 1614-1615. Isabelle, Rieusset-Lemarié, *Hospitalité à l'étranger et à l'imprévisible. Au-delà de la déconstruction derridienne : Kant et la communauté esthétique*.

36. Cf. *Kant cosmopolitique*, sous la dir. de Yves, Charles Zarka et Caroline, Guibert Lafaye, Éditions de l'éclat, 2008, p. 8-9.

que pour le propriétaire, lequel croit posséder ce qui, en vérité, ne lui appartient pas, ce dont il n'est pas l'hôte. Il n'y a, en somme, que des passants, des nomades, des singularités innombrables en transit perpétuel. Ainsi, l'hôte est lui-même un étranger qui accueille un étranger, un sans-patrie qui ouvre « sa » demeure aux sans-patrie.

L'hospitalité a donc comme arrière-fond un oubli de soi, on s'efface pour que l'autre grandisse³⁷, pour laisser la place aux autres et en même temps dans cet effacement on acquiert la vraie stature de notre humanité qui se construit dans la relation. Ce n'est que dans la rencontre et la reconnaissance de l'autre, en tant qu'il préexiste à moi-même, que se révèle la possibilité de la vraie hospitalité, de l'hospitalité comme joie. En somme comme nous le montrera Derrida, l'hospitalité implique d'accepter les « intrusions » et d'assumer certaines renonciations et certaines « gênes » dont la première est, la langue.

3.2. À la lumière de Derrida : l'hospitalité inconditionnelle

L'étranger qui, malhabile à parler la langue, risque toujours d'être sans défense devant le droit du pays qui l'accueille ou qui l'expulse ; l'étranger est d'abord étranger à la langue du droit dans laquelle sont formulés le devoir d'hospitalité, le droit d'asile, ses limites, ses normes, sa police, etc. Il doit demander l'hospitalité dans une langue qui par définition n'est pas la sienne, celle que lui impose le maître de maison, l'hôte, le roi, le seigneur, le pouvoir, la nation, l'État, le père, etc. Celui-ci lui impose la traduction dans sa propre langue, et c'est la première violence. S'il parlait déjà notre langue, avec tout ce que cela implique, si nous partageons déjà tout ce qui se partage avec une langue, l'étranger serait-il encore un étranger et pourrait-on parler à son sujet d'asile ou d'hospitalité ? C'est ce paradoxe que Derrida cherche à préciser.

En effet, l'hospitalité consiste à être disposée à affecter et à être affecté par le fait de sortir de soi-même et de ce que l'on considère comme notre espace de sécurité. Cela vaut également pour la pensée et l'identité. La promesse de rencontrer les autres est synonyme de changement et de transformation de nous-mêmes, de nos communautés et de nos mondes communs. Cette rencontre et cet apprentissage avec l'autre et de l'autre fonctionnent comme un jeu de miroirs qui vient jeter la lumière sur des zones sombres et inconnues de nous-mêmes. Ainsi, reconnaître l'autre, ce qui est différent, c'est aussi se reconnaître soi-même dans l'autre. C'est pourquoi Derrida oppose régulièrement

37. Jean 3, 22-30.

l'hospitalité inconditionnelle – hospitalité pure ou hospitalité de visitation, qui consiste à laisser venir le visiteur, l'arrivant inattendu sans lui demander de comptes, sans lui réclamer son passeport, à l'hospitalité d'invitation :

L'hospitalité pure ou inconditionnelle suppose que l'arrivant n'a pas été invité là où je reste maître chez moi et là où je contrôle ma maison, mon territoire, ma langue, là où il devrait (selon les règles de l'hospitalité conditionnelle, au contraire) se plier en quelque sorte aux règles en usage dans le lieu qui l'accueille.

L'hospitalité pure consiste à laisser sa maison ouverte à l'arrivant imprévisible, qui peut être un intrus, voire un intrus dangereux, susceptible éventuellement de faire le mal. Cette hospitalité pure ou inconditionnelle, ce n'est pas un concept politique ou juridique. L'hospitalité inconditionnelle peut avoir des effets pervers. Cependant, ces deux modalités de l'hospitalité restent irréductibles l'une à l'autre³⁸.

D'où la contradiction insoluble entre *la* loi de l'hospitalité absolue et de l'accueil sans condition et *les* lois de l'hospitalité comme droit ou devoir, comme « pacte ».

3.3. Contradiction entre hospitalité sans condition et hospitalité comme devoir

La première loi de l'hospitalité absolue, sans condition « exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.), mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne lieu, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans ce lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom³⁹ ». En d'autres termes, cette loi consiste à donner à l'arrivant tout son chez-soi et son soi, lui donner son propre, notre propre, sans lui demander ni son nom, ni contrepartie, ni de remplir la moindre condition,

La seconde, c'est-à-dire, les lois institutionnelles de l'hospitalité, régissent l'hospitalité de droit, la loi ou la justice comme droit, fixent les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent aux hôtes et aux hôtesse, à ceux

38. Jacques, Derrida, « Hospitalité inconditionnelle et hospitalité conditionnelle », dans J. Derrida et E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Champs Flammarion, 2001, p. 101-104.

39. Anne, Dufourmantelle, *Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 29.

ou à celles qui donnent comme à ceux ou à celles qui reçoivent l'accueil⁴⁰. « Ces droits et ces devoirs sont toujours conditionnés et conditionnels⁴¹. » Jacques Derrida parle à ce propos d'« antinomie de l'hospitalité » là où Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc parlent de « drame de l'hospitalité⁴². »

Ce drame se matérialise, notamment, par la création de « hors lieux » et de « vies déplacées » qui se retrouvent dans des camps, ces « endroits qui n'existent sur aucune carte. C'est même à cela qu'on les reconnaît. C'est le cas de la jungle de Calais, des camps dans le désert subsaharien, en Lybie, au Maroc, en Tunisie... sont des endroits de nulle part, qui ne mordent pas sur le réel. On les découvre presque par hasard dans un bout d'outre-monde, excroissance coincée entre l'autoroute et le chemin des dunes, ou au sortir d'un croisement qui s'en va vers quelque entrepôt qu'il faut absolument dissimuler à la vue⁴³ ». Le constat est que, l'effacement de l'hospitalité comme valeur politique a cédé la place à des obligations éthiques individuelles et créé une société de secours où l'urgence est maîtresse et limite toute possibilité d'accueil durable.

L'apparition d'initiatives privées d'entraide et de solidarité – relevant du champ de l'hospitalité éthique et compassionnelle – engendre des mouvements citoyens qui peuvent obliger les gouvernements à revoir les conditions et les politiques publiques d'accueil⁴⁴. La question de l'hospitalité doit faire l'objet de débats et de discussions publiques aboutissant à des politiques participatives d'accueil.

La difficulté posée ici est que la Loi est au-dessus des lois. Mais tout en se tenant au-dessus des lois de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin des lois et les requiert. Cette exigence est constitutive. La Loi ne serait pas effectivement inconditionnelle, si elle n'était pas effective, concrète, déterminée. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se

40. Jacques, Derrida et Anne, Dufourmantelle, *De l'Hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997, *Écarts d'identité*, n° 84/85 - Mars/Juin 1998. https://www.revues-plurielles.org/uploads/pdf/6_84_2.pdf p.3.

41. Anne, Dufourmantelle, op.cit. p. 73.

42. Fabienne, Brugère et Guillaume, Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, Flammarion, 2017, p 97.

43. *Ibid.*, p. 143.

44. Voir par exemple les villes-refuge http://www.lemonde.fr/idees/article/2016/06/20/des-villes-refuges-pour-migrants_4954053_3232.html ou le documentaire *Un paese di Calabria* qui montre comment l'hospitalité éthique a permis la mise en œuvre d'une politique publique d'accueil http://www.lemonde.fr/cinema/article/2017/02/07/un-paese-di-calabria-quand-les-refugies-ressuscitent-un-village_5075720_3476.html.

retourner en son contraire. Pour être ce qu'elle est, la loi a ainsi besoin des lois qui pourtant la nient, la menacent en tout cas, parfois la corrompent ou la pervertissent. Ces deux régimes de loi, de la loi et des lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, et inséparables. Ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre. Ils s'incorporent au moment de s'exclure.

Cette contradiction va pousser Derrida à interroger l'« impératif catégorique » de Kant, qui selon lui ne va pas sans problème. En effet, pour être ce qu'elle « doit » être, l'hospitalité ne doit pas payer une dette ni être commandée par un devoir gracieux. Elle ne « doit » s'ouvrir à l'hôte (invité ou visiteur) ni « conformément au devoir » ni même, pour utiliser encore la distinction kantienne « par devoir ». Cette loi inconditionnelle de l'hospitalité, si on peut penser cela, ce serait donc une loi sans impératif, sans ordre et sans devoir. Une loi sans loi, en somme. Un appel qui mande sans commander. Car si je pratique l'hospitalité par devoir (et non seulement en conformité avec le devoir), cette hospitalité d'acquiescement n'est plus une hospitalité absolue, elle n'est plus gracieusement offerte au-delà de la dette et de l'économie, offerte à l'autre, une hospitalité inventée pour la singularité de l'arrivant, du visiteur inopiné⁴⁵...

Si la loi inconditionnelle de l'hospitalité est d'accueillir tous les arrivants, sans trier, sans choisir entre les étrangers qui nous plaisent et ceux qui ne nous plaisent pas à la croisée des chemins, l'hospitalité est un risque et sa pratique est aussi exigeante dans ses rituels et ses règles.

3.4. À la croisée des chemins pour accueillir, protéger, promouvoir et intégrer

L'hospitalité ne saurait être seulement « un supplément d'âme moral ou privé » comme le rappellent Fabienne Brugère et Guillaume Le Blanc, mais « doit reposer sur une solution collective, et donc politique⁴⁶ ». Même dans l'intérêt bien compris de nos sociétés, « l'accueil est préférable à l'abandon⁴⁷ ». Il y a toujours, le risque d'être dérangé dans ses habitudes, dans son confort, mais aussi le risque d'être trahi par celui qu'on accueille. Ce n'est pas parce

45. Jacques, Derrida et Anne, Dufourmantelle, *De l'Hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997, *Écarts d'identité* n° 84/85 - Mars/Juin 1998. https://www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/6_84_2.pdf, p. 4.

46. Fabienne, Brugère et Guillaume, Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, Flammarion, 2017, p. 31 et p. 58.

47. Idem, p. 195.

que l'accueil est une prise de risque qu'il faut pour autant fermer sa porte (au sens propre et au sens figuré) à l'autre. Sans accueil, il n'y a plus de vivre ensemble possible.

Une personne et un peuple ne sont féconds que s'ils savent de manière créative s'ouvrir aux autres. L'hospitalité est souvent féconde, pour celles et ceux qui s'y risquent. « Elle est une manière concrète de ne pas se priver de ce défi et de ce don qu'est la rencontre avec l'humanité, indépendamment du groupe d'appartenance. Toutes les valeurs que nous pouvons cultiver doivent s'accompagner de cette capacité à se transcender dans une ouverture aux autres⁴⁸ ». Ce n'est pas pour rien que de nombreuses petites villes survivant dans les zones désertiques ont développé une capacité généreuse d'accueil des pèlerins de passage et ont forgé le devoir sacré de l'hospitalité.

Pensons aussi à ces familles qui s'élargissent aux dimensions du monde, ces villages dont le club de foot reprend vie, tous ces lieux où le tissu social est revivifié par l'accueil et l'ouverture à l'autre. Il n'y a pas de doute que, l'arrivée de personnes différentes, provenant d'un autre contexte de vie et de culture, devient un don, parce que « les histoires des migrants sont aussi des histoires de rencontre entre personnes et cultures : pour les communautés et les sociétés d'accueil, ils représentent une opportunité d'enrichissement et de développement humain intégral de tous⁴⁹ ». Seule une culture sociale et politique, qui prend en compte l'accueil gratuit, pourra avoir de l'avenir.

On peut instaurer des centres d'accueil, prendre des dispositions pour nourrir et soigner les populations migrantes. Certes, l'aide matérielle est importante, mais l'essentiel est au-delà, dans la qualité de la relation qui s'instaure. Ce qui se joue dans l'accueil de l'étranger n'est ni plus ni moins qu'une prise de conscience de ce qui nous fait humains. L'hospitalité n'est pas seulement un devoir moral, attesté comme on l'a dit dans toutes les cultures, c'est la condition même d'une croissance en humanité.

À ce stade de notre réflexion, retenons que l'hospitalité est une loi de l'humanité, malmenée dans l'histoire ainsi que dans le présent. Pour ne pas être oubliée, elle suppose d'être pratiquée de manière concrète et créative. L'exercer atteste notre humanité. La refuser nous expose au ressentiment et compromet l'avenir, le nôtre et celui des générations futures. Pour autant,

48. Idem, p. 195.

49. Pape François, *Exhortation apostolique post synodale Christus vivit*, 25 mars 2019, n° 93.

l'hospitalité ne peut être portée par un individu seul, quelles que soient son expérience et ses bonnes intentions. Elle doit s'appuyer sur l'assentiment des citoyens et sur l'expérience du réseau associatif, seuls à même de garantir un engagement durable en refusant de céder à un enthousiasme fugitif, un émotionnel versatile. Les associations savent que tout n'est pas possible, mais qu'il faut parfois tenter l'impossible pour préserver la dignité des personnes, leur courage et leur désir de vivre.

À la croisée des chemins, l'hospitalité, dans la pureté de son principe éthique, consiste à accueillir tout arrivant, quel qu'il soit. Car, n'étant plus protégé par son lieu d'origine, étant isolé de ses compagnons et de ses parents, l'étranger est vulnérable et il doit être reçu avec hospitalité là où il arrive. Il faut une grande vigilance pour ne commettre aucune faute à l'égard des étrangers au cours de sa vie et dans sa route vers le terme de celle-ci. Les cultures différentes, qui ont développé leur richesse au cours des siècles, doivent être préservées afin que le monde ne soit pas appauvri. « Il faut les stimuler à faire jaillir quelque chose de nouveau dans la rencontre avec d'autres réalités. On ne peut pas ignorer le risque de se retrouver victime d'une sclérose culturelle. Voilà pourquoi nous avons besoin de communiquer, de découvrir les richesses de chacun, de valoriser ce qui nous unit et de regarder les différences comme des possibilités de croissance dans le respect de tous⁵⁰. »

Conclusion

Au regard de ce qui précède, nous avons vu l'ambivalence qui rend l'hospitalité à la fois nécessaire et difficile. Nécessaire car que serait un monde sans hospitalité ? Si on considère, qu'elle est une forme sociale indispensable pour mettre du lien, du mouvement et de la flexibilité dans des structures sociales stables et établies, alors on ne peut pas vivre sans hospitalité. De plus, il en va de l'accès en vérité à nous-mêmes et à notre propre identité à la fois comme sujet et comme collectivité. Difficile aussi, car cette rencontre suppose renoncement, risque, accueil et passage d'un bouleversement de notre monde supposé acquis et de notre identité première.

Malgré toutes les tensions ou contradictions qui peuvent la marquer, malgré toutes les perversions qui la guettent, on n'a pas à cultiver une éthique

50. Pape François, *Lettre Encyclique Fratelli Tutti sur la fraternité et l'amitié sociale*, Libreria Editrice Vaticana. 2000, n° 134.

de l'hospitalité. L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'éthos, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, l'éthique est l'hospitalité, elle est de part en part coextensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite.

La personne humaine, dotée de droits inaliénables, est de par sa nature même ouverte aux liens. L'appel à se transcender dans la rencontre avec les autres se trouve à la racine même de son être⁵¹. Comme le souligne le Pape François dans sa lettre Encyclique *Fratelli Tutti*,

Nos efforts vis-à-vis des personnes migrantes qui arrivent peuvent se résumer en quatre verbes : accueillir, protéger, promouvoir et intégrer. En effet, il ne s'agit pas d'imposer d'en haut des programmes d'assistance, mais d'accomplir ensemble un chemin à travers ces quatre actions, pour construire des villes et des pays qui, tout en conservant leurs identités culturelles et religieuses respectives, soient ouverts aux différences et sachent les valoriser sous le signe de la fraternité humaine⁵².

La vie n'est pas un temps qui s'écoule, mais un temps de rencontre. Sans l'hospitalité, le monde serait barbare, inhumain ; les étrangers seraient traités comme des ennemis. Dans les sociétés anciennes, l'hospitalité était une loi sacrée (un commandement des dieux ou de Dieu) ; dans les sociétés modernes, elle est reconnue, dans une certaine mesure, comme un droit de l'homme, mais ce droit est réglementé, et limité aussi, par les lois en vigueur dans les États. L'hospitalité est le critère de l'humain. En effet, « abriter l'autre homme chez soi, tolérer la présence des sans-terre et des sans-domiciles sur un "sol ancestral" si jalousement – si méchamment – aimé, est-ce le critère de l'humain ? Sans conteste⁵³ .»

L'accueil est créateur de liens. Il n'est pas de rencontre avec l'autre sans une identité personnelle. Je ne rencontre pas l'autre si je ne possède pas un substrat dans lequel je suis ancré et enraciné, car c'est de là que je peux accueillir le don de l'autre et lui offrir quelque chose d'authentique. Il n'est possible d'accueillir celui qui est différent et de recevoir son apport original que dans

51. Pape François, « Discours au Parlement européen », Strasbourg, 25 novembre 2014, dans *L'Osservatore Romano*, éd. en langue française, 27 novembre 2014, p. 8.

52. Pape François, *Lettre Encyclique Fratelli Tutti sur la fraternité et l'amitié sociale*, Libreria Editrice Vaticana. 2000, n° 129.

53. Emmanuel, Lévinas, *À l'heure des nations*, Minit, 1988, p. 114.

la mesure où je suis ancré dans mon peuple, avec sa culture. Accueillir, c'est dépasser les méfiances et les peurs que suscite en nous l'autre qu'on ne connaît pas ou l'autre qui n'est pas comme nous. La peur nous prive du désir et de la capacité de rencontrer l'autre. « Accueille un visiteur qui t'étranguera mieux », écrit le poète Francis Ponge⁵⁴.

« J'étais un étranger et vous m'avez accueilli⁵⁵ ». Jésus pouvait prononcer ces mots parce qu'il avait un cœur ouvert faisant siens les drames des autres. Saint Paul pour sa part, exhortait : « Réjouissez-vous avec qui est dans la joie, pleurez avec qui pleure⁵⁶. » Lorsque le cœur adopte cette attitude, il est capable de s'identifier à l'autre, peu importe où il est né ou d'où il vient. En entrant dans cette dynamique, il fait finalement l'expérience que les autres sont « sa propre chair⁵⁷ ». Il exhortait aussi ses disciples à vivre l'amour entre eux « et envers tous⁵⁸. » Dans la communauté de Jean, il était demandé de bien accueillir les frères « bien que ce soient des étrangers⁵⁹. »

Mais, comment donner lieu à une politique et à une éthique concrète qui aille dans ce sens ? De quelle manière y parvenir ? Est-ce en changeant les lois, en déterminant autrement la citoyenneté, la démocratie, le droit international, etc. ? Je ne peux, malheureusement, faire mieux qu'en rester à ces mêmes questions.

54. Francis, Ponge, *L'antichambre*, 1925.

55. Mt 25, 35.

56. Rm 12, 15.

57. Is 58, 7.

58. 1 Th 3, 12.

59. 3 Jn 5.

La ritualisation de l'hospitalité comme vectrice de la cohésion au sein de communautés ecclésiales ouvertes aux migrants

Jean Patrick Nkolo Fanga¹

FATEB, Yaoundé et Institut supérieur presbytérien Camille Chazeaud

Introduction

Comment faire de l'hospitalité des migrants un moyen de construction des communautés ecclésiales sans mettre en péril la cohésion entre « anciens » et nouveaux arrivants? L'intégration des immigrés est un défi pour les pays européens, car il peut favoriser la cohésion sociale qui selon différents indicateurs est menacée par toutes sortes de discriminations. « Discriminés à l'école et à l'embauche, une fraction des enfants allochtones et des enfants d'immigrés s'intéressent peu à la vie de la cité et se reconnaissent peu dans la société. Les diverses formes de discrimination à l'école et à la sortie de l'école constituent alors autant d'obstacles à leur inclusion sociale². » En France, même si l'intégration des immigrés est une réalité, il y a encore des discriminations qui perturbent la cohésion sociale. « Cependant des discriminations avérées touchant les migrants et leurs descendants menacent la cohésion nationale et mettent en échec le projet républicain. Le défenseur des droits a ainsi indiqué dans son rapport que le traitement réservé aux étrangers est un marqueur des

1. Jean Patrick Nkolo Fanga est professeur de théologie pratique, recteur de l'Institut supérieur presbytérien Camille Chazeaud et coordinateur des affaires académiques de la Faculté de théologie évangélique de Bangui-extension de Yaoundé. Il est pasteur de l'Église presbytérienne camerounaise. Il est titulaire d'un doctorat PhD, d'un diplôme d'études théologiques approfondies (DETA), d'une maîtrise et d'une licence en théologie de l'université protestante d'Afrique centrale.

2. Pierre, Salama, *Migrants et lutte contre les discriminations en Europe*, Éditions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2010.

inégalités persistantes en France et que les réfugiés sont en première ligne des difficultés d'accès aux droits¹. »

L'observation des communautés ecclésiales ayant accueilli des migrants révèle souvent la peur de voir la communauté totalement transformée avec l'arrivée de personnes aux cultures et origines différentes². Cette situation illustre bien la complexité de l'accueil des migrants dans les paroisses des Églises traditionnelles de France. Au-delà des migrants, c'est toute la question de l'accueil de l'étranger ou du « nouveau venu » qui pose un problème. Les migrants se retrouvent aussi bien dans les Églises initiées par leurs compères que dans des Églises traditionnelles françaises en fonction de l'accueil qui leur est réservé. En effet, dans une paroisse multiculturelle de la région protestante lyonnaise³, les immigrés qui y sont engagés justifient leur présence par l'accueil qu'ils ont reçu de la part de la pasteure dès leur arrivée. L'accueil a été présenté comme la clé pour faciliter l'intégration des nouveaux venus au sein de la communauté ecclésiale, même si cela suscite une gêne chez les paroissiens dont certains se sentent menacés par cet afflux d'étrangers. Plusieurs personnes ont exprimé leur désir d'être libre « de prendre du temps dans le processus d'hospitalité », d'autres ont souhaité être avec les étrangers dans une perspective d'échange ou d'enrichissement mutuel.

Ainsi, malgré les divergences au sujet des attentes, la peur de l'étranger ou de l'inconnu, nous avons noté que l'accueil, l'implication dans la prise de décision et l'organisation des activités sont des pistes pour la construction d'un « faire Église ensemble » harmonieux⁴.

Ces informations soulignent l'importance, mais aussi la complexité de l'accueil des étrangers au sein d'une communauté ecclésiale pour la suite de leur parcours spirituel dans leur nouvelle terre d'accueil. Au-delà de l'accueil, lors du premier contact se posera alors la question de la présence de cet étranger au sein d'une communauté différente de celles qu'il a connues.

1. Luc, Gruson, « Comment mettre la culture au service de l'accueil des migrants ? », dans *Hommes & migrations*, no 1316, p. 171-172, [En ligne], 1316 | 2017, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 02 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/hommesmigrations/3826>.

2. Jean Patrick, Nkolo Fanga, « La question de l'immigration et la nécessaire reformulation des formes d'autorité en pastorale », dans *Théologiques*, 25/2 (2017), p. 105.

3. Jean Patrick, Nkolo Fanga, « Faire Église ensemble : Défi ou illusion ? », dans *Les Cahiers de l'ILTP*, mis en ligne en février 2018, 19 pages. Disponible en libre accès à l'adresse : <http://wp.unil.ch/lescahiersiltp/>, consulté le 12 janvier 2020.

4. Idem, p. 8.

Ces informations sont le signe que l'hospitalité pourrait être considérée comme la matrice pour faciliter les pratiques d'Églises dans le cadre de la pastorale des migrants, même si en elle, il subsistera toujours un potentiel de fracture d'une communauté ecclésiale. Comment trouver le juste équilibre entre l'hospitalité et la cohésion intracommunautaire ? Cette question appelle d'autres questions secondaires : comment réduire l'écart suscité par les différences culturelles dans les rapports interpersonnels ? Quelles devraient être les modalités de l'accueil qui donneront à un étranger le désir de revenir et de participer à la vie d'une communauté ecclésiale ?

Notre thèse est que la ritualisation de l'hospitalité dans une dynamique de dialogue interculturel dans les pratiques ecclésiales est à privilégier pour favoriser la cohésion des communautés ouvertes aux migrants. Cette thèse nous permet d'envisager d'autres hypothèses : la création de ponts culturels à travers diverses activités ecclésiales est un facteur de rapprochements entre personnes aux origines différentes d'une part et d'autre part, une amélioration de l'accueil par une formalisation de sa ritualisation dans la perspective de l'intégration de l'étranger avec ses différences dans la communauté pourrait stimuler l'élaboration de pratiques ecclésiales d'hospitalité favorables à la pastorale des migrants.

À partir d'une analyse des pratiques d'hospitalité dans une église de la région lyonnaise, nous mènerons une réflexion théologique dans le but de proposer une ritualisation de l'hospitalité en Église pour faire de la place aux étrangers. Nous nous inscrivons dans la perspective de la démarche « Voir, Juger, Agir » de Marc Donzé⁵.

Comprendre les complexités de la praxis de l'hospitalité en Église

L'hospitalité est une question de seuil, car elle offre à penser le franchissement, l'échange, l'invitation, bref tout ce qui se passe autour de la frontière⁶. Il y a une tacite réciprocité dans l'hospitalité, l'hôte d'aujourd'hui pouvant être l'invité de demain. L'hospitalité pourrait être considérée comme une valeur universelle et humaine, car notre naissance constitue le premier acte

5. Marc, Donzé, « Objectifs et tâches de la théologie pratique », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 69, fascicule 3, 1995, Théologie pratique et/ou pastorale, p. 292-302.

6. Anne, Dufourmantelle, « L'hospitalité une valeur universelle ? », dans *Insistance* 2012/2, no. 8, p. 57-62.

d'hospitalité. Porté par une autre personne et accueilli par d'autres, tel est le parcours de tout être humain. « Acte de rencontre et de reconnaissance, elle nécessite au moins deux personnes et un espace où avoir lieu. Si l'hospitalité dans son essence est inconditionnelle, de fait de toute société humaine l'hospitalité est réglée par des lois.⁷ »

Hospitalité et hostilité ont la même racine, l'étranger est à la fois un invité et un potentiel ennemi qui est susceptible de nous déposséder de nos acquis. Cela pourrait expliquer pourquoi l'étranger suscite de la peur, mais aussi de la curiosité. En effet un *focus group* réalisé auprès de quelques membres d'une paroisse protestante de la région Lyonnaise nous a permis de collecter les informations suivantes⁸ :

Huit personnes dont deux hommes et six femmes en majorité des personnes du troisième âge, le plus jeune ayant 40 ans ont participé à cette rencontre tenue dans la cour de l'Église. Les personnes ayant participé à ce focus group sont toutes des Français de souche, certains ayant une parenté originaire d'Europe. Il s'agissait d'un entretien non directif ayant pour objectif de permettre aux personnes concernées de s'exprimer librement sur leurs attentes au sujet des personnes d'origine étrangères dans l'Église. De cet échange fructueux avec ce groupe de personnes volontaires et motivées, nous avons noté les informations ci-après.

- *Situation sociale des protestants : Historiquement en France, les protestants ont constitué une minorité persécutée et vivent encore avec cette réalité. De ce fait, il existe pour certains un besoin d'affirmation d'une « identité protestante » notamment par le port de la croix huguenote. Ils ont été « habitués » à vivre leur foi en se cachant. Quelques expressions et récits de vie qui peuvent être résumés par les expressions suivantes : protestants considérés par certains comme ceux qui ne croient pas en Dieu ; plusieurs cas refus de célébrer un mariage mixte entre chrétiens catholique et protestant dans le passé, etc.*

- *Accueil dans les paroisses : En général, on peut noter que la tendance est à l'individualisme dans la société française même si le degré varie en fonction des régions. La notion d'accueil est différente en fonction de la culture des origines. Il existe cependant une disposition individuelle à aller ou pas vers l'autre, toutefois l'impulsion du pasteur fait la différence. Il y a une facilité d'action si l'harmonie dans le trio Président du conseil presbytéral, trésorier et pasteur est effective. Dans le Midi par exemple, on peut partager un repas entre collègues à la pause sans se parler, prendre son café, lire le journal puis échanger de temps en temps des paroles. Il se dit aussi que*

7. Idem, p. 58.

8. Jean Patrick, Nkolo Fanga, *Cahiers de l'ILTP*, op. cit, p. 6-7.

pour vérifier l'attrait pour une pièce de théâtre, il faudrait la jouer à Lyon pour savoir si elle peut avoir du succès ailleurs, les Lyonnais étant de nature très réservée.

• *Attentes Vis-à-vis des étrangers : Il y a un besoin d'enrichissement mutuel à travers des échanges d'informations et de pratiques culturelles. Le besoin également de voir les personnes d'origine diverses participer de manière effective aux activités et à la vie de l'Église.*

• *Apports mutuels : La résistance aux pratiques non orthodoxes insufflée par l'esprit critique des chrétiens d'origine occidentale. La vitalité du chant dans les autres cultures, ainsi que la beauté des apparats et de la ritualité chez les Orientaux.*

Ce focus group met en lumière à la fois la richesse de l'hospitalité, mais également la peur mêlée à la curiosité de l'étranger. En l'hospitalité, il y a un mélange de sentiments contradictoires à la fois paralysants et stimulants. Comment comprendre cela ?

La fragilité du quotidien nous impose de prendre en compte l'étrangeté ontologique qui nous caractérise chaque fois que nous entrons en relation avec d'autres diversités irréductibles (autre que moi ou autre moi) ce qui implique d'abord des résistances puis le don de soi⁹. L'ouverture à l'autre implique à la fois subjectivité et objectivité et donc un dépassement de la formule de Descartes qui pense l'existence à partir de soi. Dans la rencontre avec l'autre, il y a deux possibilités : dévisager l'autre (rencontre ratée) ou alors se laisser interpeller par son visage et respecter son identité. Il est alors question de permettre à l'étranger d'être « l'autre moi » ou « l'autre que moi ». L'histoire de l'Europe s'est développée dans une perspective d'assimilation des étrangers que ce soit avec Christophe Colomb qui considérait les *indios* comme de potentiels sujets espagnols chrétiens ou Las Casas qui militaient pour l'égalité avec les *indios* par souci de dignité humaine. Ces perspectives de la rencontre avec l'étranger se sont faites à la suite de l'apôtre Paul et des missionnaires qui avaient pour but la conversion et l'assimilation à la communauté des étrangers. Devrait-on pour autant accueillir les étrangers en vue de leur assimilation par effacement de leurs origines culturelles ? Comment arriver à surmonter la peur de l'étranger et à prendre le risque de s'ouvrir pour faire de la place à l'autre malgré ses différences ? L'expérience d'être étranger à soi-même pourrait être le premier pas pour la compréhension de l'étranger¹⁰ et la résolution des conflits internes ou interpersonnels liés au choc culturel

9. Claudio, Monge, « Le risque fou de l'hospitalité. De l'étrangéité ontologique à l'étrangéité théologique », dans *Théologiques*, Vol 25, n° 2, 2017, p. 38.

10. Idem, p. 44.

créé par la coexistence de personnes aux origines différentes. Pour Claudio Monge¹¹, l'hospitalité qui rend vulnérable l'hôte comme l'invité devrait être considérée comme la norme suprême de la coexistence humaine. Il s'agit d'un impératif éthique permettant d'assumer notre humanité sans céder au repli tout en étant dans une perspective de communication avec un « autre que moi » ou un « autre moi ». Dans une société de consommation, l'hospitalité est une opportunité pour l'expression d'une différence croyante dans les rapports avec l'autre qui est comme moi à l'image de Dieu. Au lieu de rechercher l'assimilation, Claudio Monge milite pour une écoute de l'autre dans sa différence. Comment surmonter les résistances liées à la rencontre interpersonnelle? Martin Bellerose¹² pense que l'hospitalité est une dynamique de rencontre interpersonnelle. Selon lui, la théophanie de Mamré mise en dialogue avec la *philoxénie* néotestamentaire est une indication du caractère bidirectionnel de l'hospitalité. L'amour qui est le ciment des relations de la trinité devrait également être la base de l'hospitalité interhumaine. L'hospitalité selon lui devrait ainsi être le cadre idéal de construction d'une communion qui assume la pluralité en facilitant la communication de toutes les parties prenantes. Une hospitalité qui fait de la place à l'autre pour qu'il exprime sa différence et qu'avec son hôte ils puissent vivre ensemble de leur pluralité dans un terreau commun. Quel est le dispositif qui pourrait alors être mis en place pour favoriser cette communion/communication dans un espace à la fois pluriel et commun? Selon Dominique Greiner¹³, la loi de l'hospitalité est apparue depuis très longtemps dans plusieurs civilisations. Les Grecques y voyaient les traits des peuples civilisés. La plupart des sociétés anciennes étant nomades l'hospitalité a été une valeur fondatrice de la plupart des civilisations. C'est avec le siècle des Lumières, l'émergence des nations modernes et la notion de frontière que la perception de l'hospitalité va changer notamment avec le droit à la migration et à l'hospitalité. Cette valeur politique de l'hospitalité est mise à mal aujourd'hui par la sécurité et l'économie. Les états protègent désormais leurs citoyens des étrangers, la nécessaire hospitalité étant remplacée par l'indispensable hostilité. Pour améliorer la situation « il faut un dialogue entre l'état et la société civile engagée dans l'accueil des migrants

11. Idem, p. 37-60.

12. Martin, Bellerose, « La périchorèse pour penser l'hospitalité », dans *Théologiques* Vol 25, No2, 2017, p. 145-164.

13. Dominique, Grenier, « Migrations et devoir d'hospitalité », dans *La Croix.com*, accessible en ligne : <https://doctrine-sociale.blogs.la-croix.com/migrations-et-devoir-dhospitalite-1-3/2018/11/12/>, consulté le 10 février 2021.

pour une meilleure prise en compte des droits des migrants ». Pour certains auteurs comme Benjamin Boudou à partir des travaux d'Arnold Van Gennep, l'hospitalité est à considérer comme un rite de passage dont la finalité est de contenir le danger que représenterait l'étranger pour la cohésion interne d'une communauté. En d'autres termes, la présence d'un étranger au sein d'une communauté peut faire craindre à ses membres des changements provoqués par les apports multiformes de l'étranger et les éventuelles adaptations liées à sa présence. Ainsi, une ritualisation des pratiques d'hospitalité pourrait faciliter l'insertion des immigrés au sein des communautés ecclésiales d'accueil. La notion de ritualisation réintroduit une dynamique dans l'approche des rites. Ceux-ci ne sont plus considérés comme des objets, mais comme le produit de démarches actives et volontaires. « Ritualiser » un événement c'est le rendre plus important et proposer une vision du monde¹⁴. Olivier Milza¹⁵, souligne que la complexité des rapports du citoyen à l'immigré est vieille de plusieurs siècles. Pour lui, la question de l'immigration jadis économique est devenue politique, car elle remet en question l'identité d'une nation constituée par des générations d'immigrés. L'étranger devenu bouc émissaire des travers de la société suscite le plus souvent hostilité et rejet, ce qui complexifie les praxis d'hospitalité. Pour résoudre ce problème selon lui, il faudrait faire recours au moins à la culture pour traiter de la coexistence entre ces communautés qui constituent la nation française. Réfléchir à l'interculturalité est une des pistes qu'il faudrait emprunter.

L'une des pistes de solution pour la construction d'un « faire Église ensemble » est la création de ponts de solidarité à travers des cadres de dialogue et d'interaction qui favorise la connaissance mutuelle sous la régulation d'une herméneutique biblique participative. Les Églises de notre temps devraient s'en inspirer. Il faudrait pour cela, sortir d'un totalitarisme culturel favorable à l'assimilation pour privilégier le dialogue entre cultures dans le but de former un peuple de Dieu « uni malgré sa diversité »¹⁶.

14. Olivier, Bauer, « Rite et théologie protestante : la cène dans l'Église évangélique de Polynésie française », dans *Laval théologique et philosophique*, 59 (1), p. 3–20.

15. Olivier, Milza, *Les Français devant l'immigration*, Éditions complexes. Coll. « Questions au XX^e siècle », Bruxelles, 1988.

16. Jean Patrick, Nkolo Fanga, « Faire Église ensemble : Défi ou illusion ? », *op.cit.*, p. 17-18.

Le choc culturel et la praxis de l'hospitalité

L'anthropologie perçoit le choc culturel comme la situation d'une personne confrontée à une autre culture ce qui provoque en lui anxiété, désorientation psychologique, rarement dépression ou comportement paranoïaque¹⁷. La sociologie l'envisage plutôt sous l'angle de l'adaptation ou de la réorientation à de nouveaux modes de pensée et de comportements¹⁸. Les différences culturelles autour de la langue, de l'alimentation, le concept d'espace personnel peuvent produire un stress à l'origine du choc culturel.

En psychologie, le choc culturel est présenté comme un processus dont la source est dans la rencontre des cultures à l'intérieur de la personne qui le vit. Il s'agit d'une accumulation de situations nouvelles et différentes de celles qui sont habituellement connues et acceptées¹⁹.

Le choc culturel peut se comprendre dans le cadre de la pastorale des migrants au sein des communautés ecclésiales qui accueillent des personnes d'origine culturelles diverses. La coexistence de plusieurs cultures demande des efforts d'adaptation et de compréhension mutuels qui sont source de stress tant pour l'hôte que pour l'étranger. Les personnes en position d'autorité ecclésiale sont sollicitées pour jouer les médiatrices. Leur savoir-faire en termes de dialogue interculturel influencera fortement le devenir de la communauté.

Ainsi, trois types de facteurs peuvent causer un choc culturel : cognitifs, comportementaux et environnementaux (Pedersen, 1995). Le facteur cognitif peut être interprété de la manière suivante : il s'agit d'une mauvaise interprétation des composantes culturelles, des valeurs, des croyances, des comportements et des normes de la nouvelle société. Le facteur comportemental peut se résumer ainsi : le choc culturel peut être à l'origine d'une ignorance des nouveaux systèmes communicationnels et comportementaux de la culture d'accueil et d'une difficulté voire d'une incapacité d'interaction sociale. Le facteur environnemental se traduit par une inadaptation au nouvel environnement et à ses nouveaux *stimuli* en termes d'orientation, d'appropriation de l'espace physique et de repérage dans les divers lieux visités dans la destination hôte²⁰.

17. Lilia, Touzani, *Le rôle central du choc culturel dans les expériences d'hospitalité touristique. Gestion et management*, thèse de doctorat en sciences de gestion, Université de Grenoble, 2013, p. 15.

18. Idem, p. 15.

19. Idem, p. 20.

20. Idem, p. 29-30.

Il est important que l'accueil réservé aux étrangers dans une communauté ecclésiale lors du premier contact les prépare à vivre dans la communauté avec leurs différences certes, mais aussi en créant en eux une dynamique d'intégration dans une perspective plurielle. Tous les modèles théoriques d'étude du phénomène du choc culturel permettent de comprendre qu'il y a un processus d'adaptation culturelle. Ils s'accordent pour dire qu'après un certain temps, la personne ayant subi un choc culturel peut finir par s'adapter au nouvel environnement en fonction de facteurs individuels, situationnels ou sociodémographiques mis en œuvre²¹. Il importe donc de mettre en place un dispositif qui facilitera l'adaptabilité des étrangers accueillis dans une perspective hospitalière et une dynamique plurielle et harmonieuse de la communauté ecclésiale. L'une des pistes de réflexion pour y parvenir selon nous consiste à ritualiser les pratiques d'hospitalité.

La ritualisation de l'hospitalité

Ritualiser c'est utiliser des stratégies pour distinguer des activités particulières et mettre à part des façons d'agir. Chaque institution (un État, une Église, un parti politique, l'école, etc.) définit ce qu'elle veut ritualiser et la manière dont elle souhaite le faire. Pour ritualiser un évènement, il faudrait²² gérer le temps, l'espace, disposer de spécialistes, identifier les objets rituels et choisir des modes de communication appropriés. Il faudrait également être en mesure de discerner la lecture du monde que le rite véhicule. L'hospitalité pourrait être considérée par certains auteurs comme un rituel qui a pour vocation le changement de statut de l'étranger.

Les pratiques d'hospitalité sont en fonction de la perception que l'on se fait du bénéficiaire :

L'étranger peut être vécu sur différents modes tels la différence (à comprendre), l'anomalie (à corriger), le danger (à éliminer), le nouveau venu (à initier), l'ennemi (à combattre), le voyageur (à protéger), l'invité (à accueillir), plus globalement le tabou (à éviter ou contrôler), le mystère (à démystifier ou à respecter), l'étrange (à familiariser) etc.²³

21. Idem, p. 51.

22. Idem, p. 19.

23. Benjamin, Boudou, « Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité », dans *La revue du MAUSS*, 2012/2, n°. 40, p. 270.

Pour Benjamin Boudou²⁴, l'hospitalité peut être considérée comme un rite de passage. Ce rite comprend trois étapes principales :

- La séparation ou la préparation. Il peut s'agir de la période pendant laquelle on se prépare à entrer en contact avec l'étranger, lui donner la possibilité de s'approcher et d'intégrer les frontières qui nous séparaient de lui.
- La marge qui consiste au cérémonial proprement dit au cours duquel on fait de la place à l'étranger.
- L'intégration peut le mieux être exprimée par la commensalité. Il s'agit des actes que l'on pose pour donner un nouveau statut à l'étranger.

À travers cette approche, Benjamin Boudou pense que l'hospitalité permet de gérer les soucis de l'équilibre entre l'accueil de l'étranger et la stabilité du groupe qui le reçoit malgré les remises en question que sa présence pourrait susciter.

L'hospitalité résout donc le dilemme d'une rencontre qui ne peut pas mener à l'intégration (il faudrait qu'il y ait mariage par exemple), en octroyant à l'étranger un statut trop important pour n'être pas temporaire. Pour asseoir un rapport entre le « natif » et l'« étranger » sans que ni le conflit ni l'intégration en soient l'issue nécessaire, la communauté hiérarchise ce rapport et la rend légitime par l'hospitalité²⁵.

Selon Roger Bastide²⁶, les rites initiatiques qui ont pour but le changement de statut par l'acquisition de nouveaux savoirs se déroulent en quatre étapes :

- La purification ou la préparation du candidat au rite ;
- L'initiation proprement dite se faisait à travers diverses épreuves que le candidat devait surmonter ;
- L'époptie, pour mourir et renaître à une nouvelle vie d'initié en prenant des engagements notamment pour garder les secrets ;
- Cérémonie de clôture symbolisant le retour de l'initié dans la communauté.

Cette approche de Roger Bastide diffère de celle Benjamin Bodou par l'étape qui marque la renaissance de la personne bénéficiaire du rite. Il s'agit d'acter le changement opéré à travers le processus initiatique ou rituel dans la vie de la personne concernée. Si nous considérons l'hospitalité comme le processus par lequel un étranger est accueilli et incorporé à une communauté

24. Idem, p. 272-276.

25. Idem, p. 278-279.

26. Roger, Bastide, « Initiation », dans *Encyclopædia Universalis*, France, 1999.

ecclésiale, il serait utile d'apprécier dans quelles mesures ces étapes pourraient être formalisées en Église. Le baptême est un des rites qui formalise l'incorporation d'une personne au sein d'une communauté ecclésiale après un processus qui inclut des temps d'enseignements, de renonciations et d'engagements. Dans le cadre du processus de l'hospitalité, les personnes accueillies devraient être libres d'exprimer leur foi à partir de leur culture, tout en respectant la culture de la communauté Hôte. En faisant désormais partie de la communauté, ils devraient l'enrichir de leurs apports divers, mais aussi de leur présence.

Il n'en demeure pas moins que cette ritualisation de l'hospitalité si elle place l'accueil dans une perspective plus globale permettant de résoudre la question de la présence d'un étranger au sein d'un groupe pose également le problème du statut nouveau de celui qui était considéré au départ du processus comme « l'étranger ». La ritualisation de l'hospitalité semble inviter l'étranger à être un assimilé puisqu'elle se termine par son intégration. Cette intégration est-elle de nature à lui donner la possibilité de se présenter tel qu'il est ou alors est-elle astreinte à l'assimilation ? Benjamin Boudou pense plutôt que si dans l'hospitalité il y a une reconnaissance de l'altérité, cela ne signifie pas qu'il y a égalité entre l'hôte et son invité. Le déroulement du processus de l'hospitalité indiquera le statut réservé à la personne accueillie en fonction des interactions avec son hôte. On pourrait ainsi passer de l'hospitalité à l'hostilité voire au rejet. Le processus du rite initiatique de Roger Bastide permet de doter la personne concernée de nouveaux savoirs qui lui permettront de vivre au sein d'une communauté en maîtrisant les codes et les usages. Nous pensons qu'il est possible d'envisager cette perspective en mettant en place un dispositif qui donne à la personne accueillie la possibilité de se sentir chez elle, en respectant les usages du milieu hôte tout en apportant sa richesse une fois installée. Comment cela peut-il être vérifié dans la Bible ?

Praxis rituelle de l'hospitalité dans Bible

L'hospitalité rituelle est selon nous, l'une des pistes à privilégier dans la perspective de l'élaboration de pratiques d'hospitalité pour la pastorale des migrants dans la perspective de s'ouvrir au monde tout en veillant à l'harmonie intracommunautaire. La théophanie de Mamré citée par plusieurs auteurs (Martin Bellerose, Claudio Monge, Annabelle Herzog) comme l'archétype

biblique de l'hospitalité en faveur des migrants pourrait être appréhendée comme un rituel. Ce rituel comprend les étapes suivantes :

– L'accueil et l'invitation : Abraham est allé à la rencontre des étrangers de passage pour les inviter à s'arrêter chez lui. Il était alors en déphasage avec la méfiance des gens de son époque et de sa région au point où il est considéré par plusieurs exégètes comme un modèle d'hospitalité²⁷ voire l'initiateur de l'hospitalité croyante. Il a par la suite proposé de l'eau pour la purification des étrangers de passage. Enfin, il les a invités à partager un repas afin d'avoir les forces pour continuer le voyage. Abraham courrait évidemment le risque d'essuyer un refus, voir même de se mettre en danger, mais il a offert l'hospitalité avec enthousiasme à des voyageurs.

– Le repas : préparé avec soin par sa femme restée dans sa tente, ce repas copieux et généreux pourrait être considéré comme un acte d'union avec les étrangers de passage. « Le récit insiste dès lors sur le caractère impatientement créatif de l'hospitalité abrahamique : le vieil homme a parlé d'une miche de pain. Dans le feu de l'action elle devient des « gâteaux ». Puis ces derniers ne suffisent plus : avec précipitation Abraham prépare un festin et offre à ses hôtes beurre, lait et viande. Repas et repos sont à leur tour trop peu : il faut tenir compagnie à ses hôtes, et Abraham se tient à côté d'eux (Gn 18, 6-8).²⁸ » Par cet acte, les étrangers de passage acceptent l'hospitalité et changent ainsi de statut. Ils ne sont plus des « inconnus », mais deviennent progressivement des connaissances d'Abraham, sans pour autant lui être familiers. D'ailleurs son épouse est restée à distance de ces visiteurs pour lesquels elle a fait à manger.

– Implication dans la vie familiale : après le repas, les visiteurs prennent des nouvelles de l'épouse d'Abraham. Il y a là un indicateur de rapprochement entre Abraham et ses invités. Ces derniers promettent un enfant au couple et prennent rendez-vous pour se revoir au moment de la réalisation de la promesse. Martin Bellerose parle ici du caractère bidirectionnel de l'hospitalité Abraham pousse l'empathie et la solidarité avec le migrant qu'il accueille au-delà des limites habituelles en se mettant dans la même situation que celui-ci, et ce, face à ce dernier. L'hospitalité est ici bidirectionnelle. Elle crée un lien si fort qu'elle donne lieu à une réitération de l'Alliance : « Je dois revenir au temps du renouveau et voici que Sara ta femme aura un fils. » (Gn 18,10)²⁹

27. Annabel, Herzog, « Lecture de l'hospitalité biblique », dans *Revue des études juives*, 171 (1-2), janvier-juin 2012, p. 1-25.

28. Idem, p. 13-14.

29. Martin, Bellerose, op cit., p. 148.

Comparée à Lot, l'hospitalité d'Abraham est un modèle à suivre³⁰.

Ce qui s'est produit de Sodome à Mamré et de Mamré à Sodome, c'est une transformation de l'économie de la peur et des risques encourus dans les relations avec autrui. À Sodome, la coutume voulait qu'on désamorce le danger en « connaissant » mieux l'inconnu, c'est-à-dire en le mettant lui en danger. À Mamré, l'hospitalité bonne, le bien, veut qu'on soit responsable du nouveau venu et que par conséquent l'hôte accueillant prenne sur lui tous les risques, sauf ceux ayant trait à son intimité. Chez Lot, les risques sont négociés : on respecte l'hospitalité comme un devoir ritualisé dans lequel il y a à perdre et à gagner³¹.

Le texte de Genèse 19 montre bien que l'hospitalité porte en elle des germes de dangers. Dans le contexte actuel, la peur de l'étranger qui suscite des résistances à l'hospitalité est une des illustrations possibles de ce texte dans la mesure où à Sodome, Lot a exposé les siens au danger à cause de son hospitalité. Le contexte dans lequel nous vivons influence nos pratiques d'hospitalité, même si comme Abraham, notre foi en Christ et les valeurs qu'elle porte devraient nous pousser à nous démarquer des usages.

Dans le Nouveau Testament, nous avons également d'autres textes qui nous permettent d'envisager les éléments d'une ritualisation de l'hospitalité.

Dans Luc 10. 38-42, nous avons l'évocation de deux possibilités dans l'hospitalité en faveur du Christ. Marie écoutait la Parole, laissant le Christ invité s'exprimer, tandis que Marthe s'affairait aux tâches ménagères, se préparant à offrir à manger. Deux postures différentes qui poseront un problème à Marthe. « Marthe, occupée à divers soins domestiques, survint et dit: Seigneur, cela ne te fait-il rien que ma sœur me laisse seule pour servir? Dis-lui donc de m'aider³²

Sollicité pour arbitrer ce conflit, Jésus sans blâmer Marthe, marquera sa préférence pour la posture de Marie qui a donné à son hôte la possibilité de s'exprimer en l'écoutant. Dans la notion du « nécessaire », le Seigneur semble indiquer comme secondaires voire, complémentaires les tâches domestiques qui contribuent au bien-être physique de l'invité³³.

30. Annabelle, Herzog, op cit., p. 22.

31. Idem, p. 24-25.

32. Luc 10 : 40.

33. Laure, Lézat, « Marthe et Marie, deux figures de l'hospitalité », dans *Revue Kerygme* n° 10, avril 2017, accessible en ligne <http://www.revue-kerygme.fr/chemins-hospitalite/marthe-et-ma>

Deux visages en tension ? Certaines lectures rapides voudraient que cet évangile classe les hommes en deux catégories : il y aurait ceux qui se dévoueraient pour être Marthe, quand d'autres ne seraient que des Marie. Or, les deux attitudes – action et prière – ne sont pas antagonistes, mais bien sœurs, comme le sont Marthe et Marie. En effet, s'il apparaît essentiel dans l'écoute de la Parole de Dieu, il convient également de la mettre en pratique en allant vers l'autre, et acceptant de se mettre au service, acceptant aussi d'être aidé par les autres : c'est l'appel de Dieu à agir. Pour Marthe, la Parole a germé en elle et produit des fruits dans le service de l'autre. On peut d'ailleurs se rappeler comment Marthe aide Marie à grandir dans sa foi (Jn 11, 28). L'hospitalité est alors bien moins une démarche solitaire qu'une œuvre de communauté, portée tant par Marthe que Marie émanant de deux piliers – action et écoute, service et don – dont l'un, ne saurait se passer de l'autre³⁴.

Pourrait-on extrapoler les implications de ce texte en admettant comme élément clé d'un rituel d'hospitalité le fait de donner à l'étranger la possibilité de se présenter, de s'exprimer, de se faire connaître et ainsi d'échanger avec lui ? Cela nous suggère la création d'un espace d'échange dans le processus de l'hospitalité entre l'hôte et l'étranger.

Un autre fait marquant au sujet des pratiques de la philoxenie néotestamentaire se trouve être la place cardinale de l'hospitalité dans l'envoi en mission des disciples par le Christ. « Mais dans quelque ville que vous entriez, et où, l'on ne vous recevra pas, allez dans ses rues, et dites : Nous secouons contre vous la poussière même de votre ville qui s'est attachée à nos pieds ; sachez cependant que le royaume de Dieu s'est approché³⁵. »

Le Seigneur Jésus a conditionné le ministère de ses disciples dans une localité donnée par l'hospitalité de quelques habitants de la localité concernée. Dans cette perspective centripète de la mission des disciples, il est question de respecter la disposition à l'hospitalité. L'Évangile nous raconte un Christ et ses disciples toujours en mission vers le peuple.

Cette dynamique peut également se lire dans le récit des pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-35). Jésus, de passage, commence par écouter, comme Marie, ce que vivent les deux compagnons. Tel le ferait un disciple, il écoute, se laisse guider sur ce chemin – et prend finalement la parole

[rie-deux-figures-de-lhospitalite/](#), consulté le 10 février 2021.

34. *Ibidem*.

35. Luc □

pour donner le sens des événements qui ont troublé les disciples. À cette rencontre dans le mystère, de l'écoute, puis de la parole, viendra répondre une autre mise au service du Christ, partageant le pain dans l'auberge d'Emmaüs. Écoute, parole, action ne doivent donc pas être confrontées, mais être perçues comme le terreau d'où peut émerger l'accueil, vrai et habité par l'amour de l'autre. Car notre cœur est d'autant plus unifié dans le service, que nous pouvons offrir comme recevoir, dans la mesure où il est célébration de l'écoute et de la parole³⁶.

Dans cette séquence de la vie du ressuscité, il y a eu alternance entre l'écoute et l'interaction à partir d'une interprétation des Écritures comme grille de lecture de l'actualité. Cette association entre écoute et dialogue autour des Écritures et de l'actualité a abouti à une invitation à rester avec les deux disciples. Jésus ayant accepté l'hospitalité a continué d'interagir à sa manière avec les disciples d'Emmaüs. L'interaction entre l'invité et l'hôte est génitrice du devenir de la relation, mais également de l'évolution du statut des parties en présence. En allant vers les personnes qui sont aux marges de l'Église et de la société, les Églises devraient engager des actions basées sur les deux pôles de l'écoute et du service inspirés de la Bible.

La parabole sur le jugement des nations nous indique ce que Jésus attend de nous en matière d'hospitalité : « Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire; j'étais étranger, et vous m'avez recueilli³⁷.

Ces indications pratiques des modalités de l'hospitalité suggèrent une praxis dans laquelle les besoins physiques et sociaux sont pris en compte à partir de l'écoute et de la méditation de la Bible.

Au total, la Bible d'après les textes évoqués nous suggère d'aller vers les étrangers, les voyageurs et les personnes en marge de la société pour les accueillir et leur faire de la place chez nous. Il est aussi question de prendre en compte la différence et les besoins de l'autre dans le processus d'hospitalité en étant à la fois à son écoute et à son service. Il est question de véritablement faire une place à « l'autre que moi » ou à « l'autre moi » afin qu'il ait sa place à mes côtés.

36. *Ibidem*.

37. Mathieu □ 25,35.

Les principes pour une ritualisation de l'hospitalité en Église

Trois étapes peuvent être retenues pour acter la ritualisation de l'hospitalité en faveur des migrants ou des nouveaux arrivants en Église locale. Ces étapes pourraient être réalisées en fonction des contextes.

Il s'agit de :

– L'accueil : les Églises locales devraient mettre en place un dispositif d'accueil principalement le dimanche, mais également les autres jours de la semaine. Ce dispositif pourrait être une équipe dédiée à l'accueil des nouveaux arrivants, un cadre adéquat dans les locaux de l'Église, un temps précis et les commodités d'usage (dispositif pour un café avant ou après le culte par exemple). Les personnes impliquées devraient être aptes à accepter et à assumer les différences, mais également être prêtes à découvrir l'autre. Cet accueil devrait aboutir à une invitation à revenir, à participer à une activité précise ou à rester.

– La découverte mutuelle : autour d'une activité favorisant la communion et la communication, il serait souhaitable de créer un lien avec la personne précédemment accueillie en lui donnant la possibilité de se faire connaître. L'idéal serait de le faire autour d'une herméneutique de la Bible. À travers la lecture et la méditation de la Bible, chacun pourrait être invité à donner des éléments d'actualisation à partir de son contexte. La recherche d'un consensus culturel au sein de la communauté ecclésiale pourrait bien être un exercice concret d'échange d'idées.

– L'intégration : après plusieurs rencontres et lorsqu'on est convaincu d'avoir échangé avec la personne accueillie, il serait important de formaliser son intégration au sein de la communauté à travers une cérémonie particulière.

La stratégie de ritualisation de l'hospitalité pourrait être la suivante :

– La gestion du temps : la communauté ecclésiale devrait disposer de manière régulière d'activités qui favorisent la découverte des personnes et les échanges mutuels. Les groupes d'études bibliques par exemple ou encore les cellules de maison pourraient être un cadre adéquat pour se faire connaître et apporter sa particularité dans un cadre commun. L'étude interculturelle de la Bible serait également indiquée, car l'herméneutique des textes bibliques se prête facilement au jeu des interprétations plurielles et à la recherche d'un consensus intracommunautaire. Les activités d'intercession et de charité seraient également appropriées, car elles permettent de prendre en compte les besoins et les réalités des personnes accueillies.

– L'espace : le lieu de culte tout comme les lieux de résidence des membres de l'Église pourraient favoriser les activités en vue de la praxis de l'hospitalité.

- Les spécialistes : dans l'enquête que nous avons effectué dans une paroisse protestante de la région Lyonnaise, le pasteur a régulièrement été désigné comme la pièce maîtresse du dispositif mis en place pour l'hospitalité. Il devrait faire partie d'une équipe formée aux rouages du dialogue interculturel.
- Les codes de communication : les moyens de communication numériques peuvent être utilisés pour aller vers ceux qui sont en marge, vers les étrangers et les personnes de passage ou les nouveaux arrivants. Il est également possible de faire des affiches dans les lieux publics.
- Les objets rituels : tous les objets qui permettent l'organisation de moments de communion et de communication entre les personnes autour d'un repas ou d'un café par exemple.
- La vision du monde qui porte cette dynamique d'hospitalité est celle qui fait des êtres humains des personnes créés à l'image de Dieu. Dieu étant le Père céleste de qui nous tirons le souffle de vie, ainsi que tous les biens dont nous disposons. Pour lui plaire, nous devons exprimer de l'amour pour notre prochain qui le représente sur nos chemins. Il s'agit d'une fraternité universelle.

Conclusion

Nous sommes partis à la quête d'un processus qui permettrait à une communauté ecclésiale de s'ouvrir aux étrangers tout en préservant son harmonie intérieure. L'étranger suscite à la fois peur et curiosité et la coexistence de personnes différentes étant conflictuelle, il nous est apparu important de trouver le moyen de surmonter les chocs culturels que connaissent les communautés multiculturelles. Nous avons pu établir que l'hospitalité est un impératif éthique et la norme suprême pour la coexistence des êtres humains. Nous avons également fait ressortir le fait que l'amour du prochain est le ciment pour la praxis de l'hospitalité. Une hospitalité qui devrait permettre de se laisser interpeller par le visage de l'autre en l'acceptant dans sa singularité au lieu de chercher à l'assimiler. Les rites ayant une influence sur les personnes qui les réalisent, nous avons opté pour une ritualisation de l'hospitalité. La ritualisation est l'aboutissement d'un processus dynamique porté par une communauté. La ritualisation singularise les événements et faire entrer ses participants dans une réalité cosmogonique particulière.

Dans la Bible, nous avons pu constater que l'hospitalité d'Abraham est un modèle pour les croyants dans un environnement hostile aux étrangers comme à Sodome. Les éléments de la *philoxénie* néotestamentaire nous ont permis de comprendre que le Christ dans son ministère et celui de ses disciples

a accordé une grande place à l'hospitalité. Jésus a régulièrement accepté l'hospitalité qui lui a été offerte pour annoncer la Bonne nouvelle du royaume de Dieu. Il a indiqué à ses disciples d'en faire autant. À partir du récit et Marthe et Marie qui avaient offertes l'hospitalité à Jésus, nous avons pu comprendre que les deux pôles de l'écoute et du service devraient être mis en exergue pour stimuler la praxis de l'hospitalité en Église. En définitive, la ritualisation de l'hospitalité en Église passe par trois étapes : l'accueil et l'invitation des personnes aux marges de l'Église ou de la société, des temps de rencontre et d'échanges au cours desquels chacun devrait être invité à s'exprimer autour de la Bible dans un contexte de commensalité et l'intégration à la communauté dans une perspective de communion et de respect de la pluralité. Pour cela, il faudrait gérer le temps, l'espace, les spécialistes ecclésiaux de l'hospitalité, la communication. La ritualisation de l'hospitalité nous fait entrer dans la réalité de la fraternité universelle...

De l'hospitalité évangélique à l'hospitalité missionnaire : accueillir, former et envoyer clés de l'évangélisation dans le contexte contemporain

Jacques Duclaire Sap¹
FACTEC, Yaoundé

Introduction

La présente réflexion est née d'une rencontre fortuite en 2016, entre le pasteur que je suis et un jeune Centrafricain d'environ 22 ans, Serge, venu chercher du travail. Au cours de notre conversation, Je vais apprendre qu'il est réfugié et, après avoir consulté mon épouse, nous allons l'accueillir. Son séjour dans notre maison durera trois ans, jusqu'à son retour dans son pays en 2019, lorsque la situation de sa ville natale, Bouar, se stabilise. Au cours des trois années passées ensemble, toute une communauté de réfugiés centrafricains s'est cristallisée autour de lui. Bien qu'il soit rentré en République Centrafricaine, la communauté est restée attachée au pasteur et à sa famille. De sa ville natale, Serge nous donne régulièrement des nouvelles, il nous rapporte comment le parcours que nous avons eu avec lui, l'aide à cheminer avec des personnes dans son environnement. En effet, au fil des jours, nous avons prié ensemble, eu des moments de tête à tête autour de la parole de Dieu et des questions personnelles. Nous avons célébré en communauté, partagé

1. Jacques Duclaire Sap est chargé de cours et directeur adjoint de l'école doctorale de la Faculté de théologie évangélique du Cameroun (FACTEC) à Yaoundé. Il est pasteur de l'Église presbytérienne Camerounaise (EPC). Il est titulaire d'un doctorat (PhD) en théologie et études interculturelles, d'un master en missiologie de la FACTEC et d'une licence de la Faculté de théologie de Yaoundé, aujourd'hui université protestante d'Afrique centrale (UPAC). Par ailleurs, il a obtenu un Master en économie publique des universités de Yaoundé II Cameroun et Rennes I en France, un DESS en technologie des semences et une licence en sciences de la terre de l'université de Yaoundé I au Cameroun.

des moments de loisir avec le jeu de dames, travaillé au champ. Nos joies et peines, il les a partagées, nous avons également géré avec lui les questions de carte de séjour, ses demandes sans fin d'accueillir ses compatriotes, etc. Cette histoire peu commune, entre ces réfugiés et notamment Serge, le pasteur que je suis, ma famille, la communauté locale dans laquelle toute l'histoire s'est produite et maintenant la famille de Serge et ses voisins à Bouar, ne cesse de m'interroger. Au centre de ce brainstorming se trouve le rapport à établir entre la mission et l'hospitalité.

Cette connexion prend plus d'ampleur lorsqu'on sait combien les flux migratoires sont devenus importants. À la faveur du développement des moyens de communication, des échanges économiques, des crises humaines multiformes, etc., des mouvements de masses importants se produisent dans le monde et dans toutes les directions. Plus besoin d'aller « ailleurs » ou « au loin » pour rencontrer un homme ou une femme ou toute une communauté à qui l'on peut faire l'offre de l'évangile. Le champ missionnaire est de plus en plus devant notre porte², celle de notre maison ou de notre Église³.

Ce mouvement ne se déroule pas dans un contexte religieux neutre, au contraire, l'oscillation des populations provoque celle des dieux. Les gens se déplacent avec leurs conceptions et pratiques religieuses qu'il faut respecter, pluralité oblige ! Au nom de celle-ci, on promeut le dialogue inter religieux et l'Église, instrument de la mission, est accusée de prosélytisme. David Bosch⁴ note cette situation en montrant que la relation entre la foi chrétienne, les autres religions et la légitimité de l'évangélisation seront les défis majeurs qu'il faudra relever dans les décennies à venir. Au problème de la mission et de l'hospitalité, s'ajoute celui de la pluralité à respecter d'où la question comment l'Église pourrait-elle procéder pour rester missionnaire dans un pareil contexte ?

Passer de l'hospitalité évangélique à l'hospitalité missionnaire qui consiste à accueillir, former et envoyer est la réponse donnée à cette question dans cette production. Le concept de formation doit être compris comme le fait de faire des disciples de Jésus, les outiller au point qu'ils soient capables à leur tour de

2. Jean Claude, Girondin, « Les défis de l'évangélisation dans une société multiculturelle » in *Perspectives missionnaires*, n° 65, 2013/1, p. 7.

3. Le mot Église dans cet article désigne les institutions ecclésiales ou dénominations, dans leur globalité, les églises locales ou paroisses, de même que tout rassemblement de deux ou trois personnes qui cheminent ensemble dans le but de faire allégeance à Jésus.

4. David, Bosh, « Perspectives sur la mission (1992) » dans *Perspectives missionnaires*, n° 66, p. 57.

faire des disciples de Jésus capables de faire des disciples de Jésus. Pour y parvenir, un premier pas consiste à présenter l'hospitalité évangélique et à en faire une critique. Le second pas se résume à la présentation de l'hospitalité missionnaire à partir d'une herméneutique missiologique des écrits du Nouveau Testament. Le troisième pas présente les « conversions » nécessaires pouvant permettre la mise en pratique d'une telle démarche. Une part belle est faite au lien social⁵ tel que défini par les sociologues. Cette réflexion se situe dans un double cadre conceptuel de l'Église et de la mission. L'Église est à considérer à la fois comme institution⁶, suivant les théories ecclésiocentriques, et comme mouvement⁷ diffus de disciples, selon les théories christocentriques. La mission quant à elle est définie comme *missio dei*⁸ dans ses dimensions locale et globale⁹. Sur le plan méthodologique, la revue documentaire et la tapisserie, élucidée plus bas, ont soutenu la démarche.

L'hospitalité évangélique

Il est difficile de parler de l'hospitalité puisqu'elle est à la fois un acte culturel, politique et religieux qui se pratique en privé comme en public, individuellement ou en groupe. Elle est considérée ici du point de vue de la foi chrétienne et porte le nom d'hospitalité évangélique dans cette section. L'adjectif ajouté à ce nom désigne les développements théologiques construits autour de ce thème à partir des écrits bibliques. De la lecture analytique de

5. Par lien social, il faut comprendre ce qui maintient, entretient une solidarité entre les membres d'une même communauté, comme ce qui permet la vie en commun, comme ce qui lutte en permanence contre les forces de dissolution toujours à l'œuvre dans une communauté humaine (Francis Akindes, « Le lien social en question dans une Afrique en mutation » dans *Souverainetés en crises*, Québec, Les Presses de l'université de Laval, 2003, p. 379).

6. Dans le cadre conceptuel, l'Église est considérée comme institution par : Alexander B. Bruce, *The Training of the Twelve*, Grand Rapids, Kregel, 1871 ; Donald McGavran, *Understanding the Church Growth Movement*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1980 ; Rick Warren, *Une Église motivée par l'essentiel*, Grand Rapids, Michigan, Baker, 1995 ; Bill Hull, *The Disciple-Making Church. Leading a Body of Believers on the Journey of Faith*, Grand Rapids, Michigan, Baker 2010 ; Jim Putman, *Disciple Shift: Fives Steps that Help your Church to Make Disciples who Make Disciples*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2013 ; Harrington, & Pope, *Insourcing. Bringing Discipleship Back to the Local Church*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 2013.

7. Pour d'autres l'Église comme un mouvement : Phillips Keith, *The Making of a Disciple*. New Jersey: Fleming H. Revell Compagny, 1981 ; David Bjork, *Nous sommes tous disciples! Participer à la mission de Dieu*, Cumbria, Langham Global Library, 2015.

8. David, Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*. Paris: Karthala, 1995, p. 22. Jean Rigal, *Découvrir l'Église*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000, p. 191-192.

9. Tormod, Engelsviken, « The Church as Both Local and Global: A Missional Perspective » in *The Church Going Global*, Oxford, Regnum Books International, 2011, p. 51-69.

quelques-uns¹⁰, il se dégage le fait que la plupart se fonde sur l'expression *philoxenia* mot composé de *phileo* qui signifie amour et *xenos* qui désigne l'étranger. Par son étymologie, l'hospitalité est amour pour l'étranger, le pèlerin, ou le migrant sans abri. Cette analyse permet également de dégager deux éléments fondamentaux qui constituent sa raison d'être sur le plan objectif. Il y a d'abord la notion de l'étranger qui désigne une personne réelle, éloignée de son cadre habituel de vie¹¹, qui se retrouve pour des raisons diverses, dans un autre qui lui est inconnu. De manière implicite, Cette notion indique une déterritorialisation due à un déplacement géographique voulu ou par contrainte. En termes de lien, elle implique aussi une désocialisation et une exigence de resocialisation, étant donné que l'étranger est coupé de son réseau relationnel et en quête de nouvelles attaches humaines. Il y a, ensuite, la sécurité à garantir à cette personne en situation de manque : sécurité alimentaire, du logement, sanitaire, physique, que l'on peut voir dans l'invitation à entrer, prendre place, partager un repas et une boisson, préparer la couchette, etc. Le cas d'Abraham (Gn 18 : 1-8) ou de Lot (Gn 19 : 1-8) dans l'Ancien Testament (AT) et les multiples exhortations à l'hospitalité du Nouveau Testament (NT) (Rm 12 : 13, He 13 : 2, etc.) le montrent bien.

Un autre aspect de l'analyse montre que l'hospitalité évangélique est un lieu de rencontre entre humains d'une part et entre humains et Dieu d'autre part. Pour ce qui est des rencontres humaines, les constructions théologiques sus évoquées peuvent être résumées par les expressions humanité de l'homme et humanisation. À travers elles, l'hospitalité s'érige comme norme suprême de la coexistence au-delà des barrières ou des différences culturelles, ethniques et religieuses qui les distinguent si bien qu'elle devient une exigence éthique¹². Elle témoigne du lien indéfectible entre les êtres humains et traduit

10. Kosuke, Koyama, « Extend Hospitality to Strangers - A Missiology of Theologia Crucis » in *International Review of Mission*, vol LXXXII, N° 327, 1993, p. 283-295 ; Martin Bellerose, « L'hospitalité comme lieu de la révélation de Dieu : un regard chrétien », Consulté le 10 décembre 2020, sur https://cjf.qc.ca/wp-content/uploads/2015/11/Hospitalite_Conference_Martin-Bellerose_janvier2016.pdf, 2016 ; Martin, Bellerose, « La périchorèse pour penser l'hospitalité » in *Théologiques*, vol 25, N° 2, 2017, p. 145-164 ; Georges, Leroux, « La dignité humaine. Fondement et expérience : remarques sur l'exposé de Thomas De Coninck » dans *Éthique en éducation et en formation*, 3, 2017, p. 22-29 ; Claudio, Monge, « Le risque fou de l'hospitalité. De l'étrangeté ontologique à l'étrangeté théologique » dans *Théologique*, vol 25, n° 2, 2017, p. 37-60 ; Tchougbouli, Medjiko, *Vers un renouvellement des pratiques de l'hospitalité en milieu évangélique; Étude herméneutique du livre de Jonas à la lumière de la philoxénie d'Abraham en Genèse 18*, Mémoire de maîtrise en théologie. Université Laval, 2019.

11. Comme cadre de vie, on peut parler du domicile, de la ville ou village, du pays...

12. Claudio, Monge, *op. cit.*, p. 38.

l'expérience de solidarité entre eux du fait de leur commune appartenance¹³ qu'ils assument ensemble. Venir en aide à l'autre en situation de crise devient une manière pour celui qui le fait de reconnaître sa propre vulnérabilité. Pour ce qui est de la rencontre entre les humains et Dieu, l'hospitalité devient le lieu de la théophanie¹⁴ et un acte d'adoration pour celui qui l'accomplit. La présence de Dieu dans la relation qui s'établit avec l'indigent fait de l'échange qui s'en suit un partage des biens matériels et spirituels. Celui qui fait don de l'hospitalité prend le visage de Dieu puisqu'il offre la grâce à son hôte. Ceci pourrait justifier de théologie de « l'extension de l'hospitalité aux étrangers¹⁵ » qui stipule que toute théologie pour être authentique doit être bousculée en permanence par les étrangers.

Cette forme d'hospitalité, du point de vue de la mission, peut être critiquée à bien d'égards d'abord parce qu'elle peut être réclamée par tous les humains dans toutes les cultures. Toutes les associations caritatives, organisations non gouvernementales et toutes personnes, portées par les valeurs humanistes, se proclamant anti-christ, peuvent atteindre les mêmes buts. D'un autre point de vue, accorder la sécurité à un tiers au nom de Christ, acte hautement évangélique, n'est pas synonyme d'adhésion à Christ pour le bénéficiaire. Sur le plan eschatologique, seul celui qui fait don de l'hospitalité héritera du Royaume (Mat 25 : 31-46). Quel procédé pourrait permettre à celui qui offre l'hospitalité et à celui qui la reçoit de bénéficier des mêmes grâces du Royaume ? La réponse suggérée est l'hospitalité missionnaire.

L'hospitalité missionnaire, comme réponse à l'évangélisation du « monde » par l'Église naissante

Dans cette section, il est montré que l'hospitalité missionnaire, nom donné au processus accueil-formation-envoi, est la démarche qui a propulsé l'évangile dans le monde du NT, surtout en situation de crise et de pluralité. La méthode utilisée pour y parvenir est celle de la Tapisserie¹⁶. Elle est une approche analytique qui s'intéresse à un thème et à son développement dans différents contextes dans la Bible. Comme mentionné plus haut, un coup de

13. Georges, Leroux, *op. cit.*, p. 23.

14. Martin, Bellerose, *op. cit.* p. nd.

15. Théologie développée par Kosuke Koyama, *op. cit.*

16. Charles, Van Engen, *Mission on the Way Issues in Mission Theology*, Grand Rapids, MI, Baker Books, 2000, p. 40-43.

projecteur est fait sur le thème de l'hospitalité missionnaire. Les cas du jeune Samuel et le prêtre Eli (1 Sam 3), le prophète Elie et son serviteur Elisée devenu successeur (2 R 2 : 1-14) et bien d'autres, peuvent retenir l'attention dans l'AT. Cette étude se limite aux écrits du NT étant donné qu'elle s'intéresse à l'Église et à la mission, notamment la propagation de la Bonne Nouvelle. Elle scrute, à travers une lentille missiologique, les cas de Jésus et ses disciples, Barnabas et Saul devenu Paul, Paul et ses compagnons et toute la communauté de Jérusalem dispersée.

La formation des disciples par Jésus comme offre d'hospitalité : Marc 3 : 14

Les quatre Évangiles s'accordent sur le fait que Jésus a constitué un groupe de disciples avec lesquels il a accompli toute son œuvre. Il leur a confié les secrets du Royaume et leur a donné la recommandation de faire d'autres disciples. Le processus pédagogique dans lequel il les a engagés a fait l'objet de plusieurs études¹⁷ qui s'accordent toutes sur le fait que le choix des douze est l'entrée dans le processus. Marc 3 : 14 cependant, donne une mention particulière qui attire notre attention lorsqu'il dit : ... *Ina osin met aoutou* ...

Osin, verbe émi (être) au présent du subjonctif, troisième personne du pluriel que l'on peut traduire par « qu'ils soient ». L'expression *Ina osin met aoutou* littéralement veut dire « pour qu'ils soient avec lui ». Les disciples, d'après le caractère injonctif de l'appel, ne peuvent se dissocier de celui qui les a choisis. Ceci peut justifier le texte de Second dans lequel il traduit *Ina osin met aoutou* par « les avoir avec lui » que nous retenons. Plusieurs commentateurs¹⁸ évoquent le compagnonnage dans l'accomplissement du ministère. C'est la même orientation que donnent Bonnet et Schroeder¹⁹ pour lesquels l'expression « les avoir avec lui » est intimement liée à « les envoyer pour ... ». Ils expliquent la première expression en fonction de la finalité visée par Jésus. Les douze sont avec lui pour qu'ils s'imprègnent et qu'ils soient pénétrés par sa parole et son enseignement, qualités requises pour être envoyés.

17. Pour plus d'information sur cette pédagogie, lire : Alexander, B. Bruce, *op. cit* ; Robert, Coleman, *Évangéliser selon le Maître*, Braine-l'Alleud, BLF éditions, 1982.

18. Béda, Rigaux, *Pour une histoire de Jésus. Témoignage de l'évangile de Marc*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, p. 45 ; Anonyme, *La bible saint Marc*, Paris, Les Éditions le Laurier, 1994, p. 69.

19. Louis, Bonnet et Alfred, Schroeder, *Bible annotée NT 1 Mathieu Marc Luc*, St-Legier, Emmaüs, (1806) 2001, p. 327, note 6.

L'élément manquant dans cette analyse est l'interprétation de la relation qui s'établit entre le Maître et les disciples. A travers l'appel et l'acceptation de chacun, leur rencontre avec Jésus prend une connotation particulière puisqu'il « les prend avec lui » au milieu de plusieurs autres. En effet, il leur fait don de l'hospitalité en leur faisant « franchir la porte » de son être par leur introduction dans son intimité. Walter Wessell²⁰ le montre quand il dit : « les douze devaient être le plus possible associés à la vie du Fils de Dieu. Ils devaient vivre avec lui, voyager avec lui, converser avec lui. L'Évangile de Marc montre que Jésus a occupé la majeure partie de son temps à les former. La formation n'était pas une fin en soi. Ils devaient être envoyés. Cette description permet de comprendre que la formation des disciples est intimement liée à l'hospitalité de Jésus. Cette dernière, à proprement parlé, n'est pas une question de gîte, de pain ou de sécurité à offrir, bien que certains de ces aspects soient implicites. Elle s'étant au partage de toute la vie du Maître qui est en même temps cadre de formation. L'envoi des disciples n'est qu'un corolaire à l'hospitalité et à la formation. À travers cet envoi, ils entrent dans la pratique de ce qu'ils font ensemble aux côtés de Jésus. En définitive, hospitalité, formation et envoi se trouvent être indissociables et constituent les maillons permettant de comprendre le couple Jésus-disciples.

Les trois évangiles synoptiques ressortent ces trois éléments dans l'exercice d'application que Jésus donne aux douze puis aux soixante-dix (Mat 10 : 11 et 14 ; Marc 6 : 10-11 ; Luc 9 : 5-6 et 10 : 5-11). Il les envoie dans les villes et villages et leur donne l'hospitalité comme élément qui détermine la formation à donner à travers l'annonce de la parole. S'il y a quelqu'un digne de vous recevoir dit-il, alors demeurez-y jusqu'à ce que vous partiez. Tout porte à croire que l'accueil réservé aux missionnés, dans les différents lieux où ils se retrouvent, détermine l'annonce de la parole. Là où les disciples ne sont pas reçus, leur parole n'est pas écoutée non plus, en conséquence, les envoyés laissent même la poussière qui s'est collée à leurs chaussures.

Paul accueilli et préparer pour la mission

Lorsqu'on évoque Paul dans les milieux chrétiens ou théologiques, on voit le « champion de la mission », on a du mal à imaginer qu'il est passé par un moule. Deux rencontres semblent significatives dans le ministère de

20. Walter, Wessell, « Mark » dans *The Expositor's Bible Commentary*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1984, p. 642-643.

Saul devenu Paul. D'abord le contact avec Ananias (Actes 9 : 17), envoyé par le Christ pour lui annoncer la parole du Seigneur et lui imposer les mains. Cette rencontre pleine d'affection et de cordialité, et l'hospitalité accordée par l'Église de Damas (Actes 9 : 19) sont le point de départ de sa nouvelle identité de disciple de Jésus. Elles sont également le germe du ministère qu'il accomplira plus tard devant les nations, les Rois et les fils d'Israël (Actes 9 : 15). Luc note d'ailleurs que des écailles tombent de ses yeux, il recouvre la vue, il est baptisé, c'est alors qu'il peut accomplir la mission dans la synagogue (Actes 9 : 18-20).

Ensuite, la rencontre avec Barnabas est une autre ouverture à son ministère. Actes 9 : 26-28 montre Paul, disciple de Jésus, dans sa tentative de s'associer à la communauté des disciples à Jérusalem, est rejeté, considéré comme un intrus et un persécuteur de l'Église. Une démarcation est faite par un homme qui joue un rôle déterminant à ce moment charnière. Luc écrit : « Alors Barnabas, le pris avec lui, le conduisit vers les apôtres ... (Actes 9 : 27).

L'expression grecque traduite en français « le pris » est *Epilaboménos* du verbe épilambanomai qui signifie : mettre la main sur, saisir, prendre. Littéralement, Barnabas met la main sur Saul pour le conduire vers les apôtres. On retrouve l'idée d'être avec ou d'avoir avec soi évoquée par Marc pour qualifier l'hospitalité que Jésus a offerte et ses disciples. Actes 11 : 25-26 décrit un procédé similaire entre les mêmes personnes. Il est dit : « Barnabas se rendit ... pour chercher Saul ... et, l'ayant trouvé, il l'amena à Antioche ... ». Il y a encore ici un don d'hospitalité, une ouverture et un accueil de Barnabas vis-à-vis de Saul pour une activité ecclésiale qui durera un an (Actes 11 : 26). L'analyse faite de cette situation par Bonnet et Schroeder²¹ et Longenecker²², semble mettre Barnabas et Saul au même niveau comme des collaborateurs. L'hypothèse retenue par ces analystes est le fait qu'ils enseignent ensemble. Les verbes du texte *euron* aoriste, participe actif de *eurisko* qui veut dire trouver, découvrir et *égagen* aoriste indicatif actif de *ago* qui veut dire mener, conduire, amener, ne permettent pas d'envisager une telle compréhension. Ces verbes indiquent que toute l'action est menée par Barnabas. C'est lui qui cherche, qui trouve et prend avec lui Saul, totalement passif, pour l'amener à Antioche. Nous avons là la posture d'un maître qui conduit et d'un disciple

21. Louis, Bonnet et Alfred, Schroeder, *op. cit.*, p. 421, note 4.

22. Richard, Longenecker, « The Acts of the Apostles » dans *The Expositor's Bible Commentary*, vol 9, Grand Rapids, Michigan, Zondervan Publishing House, 1981, p. 402.

qui suit. Si tel est le cas, l'année passée ensemble est une année de formation au cours de laquelle Barnabas lui met le pied à l'étrier afin de le relâcher pour le plein accomplissement du ministère. Comme dans le cas de Jésus et ses disciples, on retrouve le tryptique : accueil, formation et envoi.

Paul et ses compagnons dans la mission

À la lecture des Actes des Apôtres et des lettres de Paul, on est marqué par le nombre élevé de ses compagnons. David Bjork²³ rappelle que : « pendant la douzaine d'années des voyages missionnaires de l'apôtre, il a recruté 24 personnes dont nous connaissons l'identité dans son équipe missionnaire (plus ceux qui ne sont pas nommés dans le Nouveau Testament). Paul ajoutait deux ou trois personnes nouvelles chaque année à partir des communautés locales des disciples. Seul Silas venait de Jérusalem. Les autres furent des « turcs », des « Kazakhes » et des « Espagnols » de son époque. » Deux observations peuvent être faites, d'abord Paul s'inscrit dans la tradition de ce qu'il a reçu lui-même, faire accueil à des hommes et femmes, les former pour les envoyer par la suite. Ensuite, il y a la pluriethnicité des recrues, une manière de répondre aux besoins locaux.

Une illustration est donnée dans sa prescription à Timothée quand il dit : « toi donc, mon enfant, ... ce que tu as entendu de moi en présence de beaucoup de témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui soient capables de l'enseigner aussi à d'autres » (2 Tim 2 : 1-2). L'expression mon enfant rappelle l'idée d'engendrement et traduit la relation intime entre les deux personnes. Elle traduit également une hiérarchie dans laquelle l'instruction est descendante, du père vers le fils. C'est d'ailleurs dans le fait pour Timothée « d'être avec » Paul, en présence de plusieurs témoins, qu'il a appris des choses qu'il devrait à son tour enseigner à d'autres personnes. La mention « qui soient aussi capables de l'enseigner à d'autres » laisse comprendre que le jeune doit accomplir le même acte d'engendrement, comme il a lui-même été engendré. Il s'agit, peut on conclure, d'une invite adressée à l'enfant bien-aimé à s'inscrire dans l'hospitalité missionnaire.

23. David, Bjork, *Nous sommes tous disciples! Participer à la mission de Dieu*, Cumbria, Langham Global Library, 2015, p. 35.

La communauté de laïcs peut elle s'inscrire dans cette forme d'hospitalité ?

Que ce soient les douze, Saul devenu Paul ou Paul et ses compagnons, le processus décrit jusqu'à présent se limite à ceux qui peuvent être considérés comme des leaders, des personnes préparées pour une vocation particulière. Les Écrits nous donnent cependant des indications importantes quant au rôle des membres de la communauté dans la pratique de cette forme d'hospitalité. Deux sections du livre des actes des apôtres sont dignes d'intérêt :

– Il y eut, ce jour-là, une grande persécution contre l'Église de Jérusalem ; et tous, excepté les apôtres, se dispersèrent dans les contrées de la Judée et de la Samarie ... Ceux qui avaient été dispersés allaient de lieu en lieu, annonçant la bonne nouvelle de la parole (actes 8 : 1 et 4)

– Ceux qui avaient été dispersés par la persécution survenue à l'occasion d'Étienne allèrent jusqu'en Phénicie, dans l'île de Chypre, et à Antioche, annonçant la parole seulement aux juifs. Il y eut cependant parmi eux quelques hommes de chypre et de Cyrène, qui, étant venus à Antioche, s'adressèrent aussi aux grecs, et leur annonçaient la bonne nouvelle du Seigneur Jésus (Actes 11 : 19-20)

La dispersion est un thème évoqué par Jacques lorsqu'il écrit aux douze tribus qui sont dans la dispersion (Jac 1 : 1), de même que chez Pierre, dans sa première épître, adressée aux étrangers, à ceux qui sont dans la dispersion (I Pier 1 : 1). Ce thème dénote le caractère migratoire des premiers disciples suite à la persécution dont ils étaient l'objet. Les textes de référence affirment que tous les membres, à l'exception des apôtres restés à Jérusalem, ont pris la fuite face à l'opresseur. Faisant référence à Actes 2 : 41, 4 : 4 et bien d'autres passages qui évoquent la croissance numérique de l'Église naissante, on peut estimer à plus de cinq milles, le nombre de personnes éparpillées dans les différentes contrées. Elles ont vécu dans un cadre formatif sous la conduite des apôtres, persévérant dans l'enseignement et l'accueil réciproque à travers la communion fraternelle. Sans être formellement envoyés, ces hommes et femmes se sont retrouvés sur les chemins de la mission un peu contre leur gré, et sont devenus ambassadeurs de Christ. Au regard de l'instruction de Jésus de faire des disciples dans toutes les ethnies (Mat 28 : 19), une certaine analyse considère la persécution survenue comme l'action de l'Esprit ayant permis à l'Église naissante de s'inscrire dans sa vocation missionnaire, plutôt que de rester dans l'immobilisme institutionnel.

Contrairement aux cas précédents où la formation est donnée par ceux qui font don de l'hospitalité (Jésus, Barnabas et Paul), les porteurs de la parole en sont bénéficiaires. Ils ont été accueillis dans les différents lieux de refuge où ils se sont retrouvés en exil tant auprès des juifs que des Grecs. C'est dans ces cadres qu'ils ont communiqué la Bonne Nouvelle qu'ils portaient dans leur chair. Suivant un certain regard, la plupart des communautés sont nées de la formation que ces hommes et femmes ordinaires ont donnée à leurs hôtes²⁴. À plus d'une reprise, il est mentionné que les apôtres ont appris ce qui se produisait dans ces contrées, et ont envoyé des émissaires pour constater et consolider ce qui existait déjà (Actes 8 : 14 ; 11 : 22). Le parcours de la communauté dispersée, suivant l'hospitalité missionnaire, peut être schématisé de la manière suivante : formation (auprès des apôtres), envoi (à travers la persécution), accueil (don de l'hospitalité offert par ceux qui les ont accueilli) et formation (annonce de la Bonne Nouvelle à ceux qui les ont reçu).

Il est évident, suite à ce qui précède, que l'hospitalité missionnaire a constitué un fait majeur pour l'Église, tel qu'on peut le voir avec les premiers disciples. Le triptyque accueil, formation et envoi peut être considéré comme l'élément moteur de l'expansion de l'Évangile dans un contexte de persécution, de pluralité ethnique et religieuse. Tout le peuple de disciples a été engagé dans ce mouvement pluridirectionnel qui a essaimé à travers l'annonce de l'évangile. Si la proclamation a été publique, dans de grands rassemblements comme le jour de la pentecôte, il est probable que, pendant les temps difficiles, cette annonce a pris la forme des conversations entre amis, entre voisins, dans les familles, au marché, dans les lieux de travail, etc.²⁵ Dans ces milieux de vie, les disciples ont plutôt fait exception par une vie marquée par l'allégeance à Jésus de Nazareth devenu leur raison d'être²⁶. Cette démarche pourrait instruire l'Église contemporaine quant à la pratique de la mission, vu le contexte. Pour y parvenir une conversion multiforme est nécessaire.

24. Michael, Green, *Evangelism in the Early Church*, Eugene, Wpf and Stock Publishers, 2001, p. 208.

25. Michael, Green, *op. cit.*, p. 209 et David Bjork, *op. cit.*, p. 22-23.

26. Jacques, Duclaire Sap, « Le Royaume comme paradigme d'une théologie biblique du disciple » dans *Revue africaniste Inter-Disciplinaire - RAID*, n° 14, 2020, p. 163.

L'hospitalité missionnaire comme proposition en vue de la conversion

La proposition herméneutique ci-dessus a permis de montrer que l'hospitalité missionnaire a contribué à la diffusion l'évangile. Il est affirmé, dans cette production, que sa pratique pourrait permettre d'avoir des pistes neuves pour un travail missionnaire dans une civilisation postchrétienne où l'Église est en exil, malgré son effervescence dans quelques régions du monde. Cette section s'intéresse aux mécanismes pouvant permettre l'appropriation d'une telle démarche et suggère la conversion comme moyen.

La conversion est un processus de changement d'état, elle traduit le changement de direction. Elle est le passage d'une croyance religieuse à une autre ou le passage d'une tradition de foi à une autre à l'intérieur d'une même religion. Parler de conversion dans ce texte est faire allusion à un ensemble de mutations visant à transformer la compréhension et les pratiques ecclésiales au sujet de la mission. Il est suggéré de passer de l'hospitalité évangélique comme lieu d'humanisme ou d'humanisation à l'hospitalité missionnaire porte du Royaume de Dieu pour tous. Le changement de la conception de la mission, celui de nos manières d'être Église et celui de l'auto-compréhension du rôle du chrétien dans le monde constituent les principaux.

Conversion de la conception de la mission : quand accueillir et être accueilli se confondent !

Le concept de la mission reste diversement compris. Dans son évolution historique, il a été considéré comme l'envoi des missionnaires blancs par leurs Églises ou les sociétés missionnaires en terre païenne en vue de l'implantation de l'Église²⁷. Cette mission dite « au loin » ou mission externe visait tous les autres continents en dehors de l'Europe et l'Amérique du Nord. Être en mission était alors synonyme de franchir les barrières culturelles. Celle-ci se distinguait de la mission intérieure, œuvre de ré-évangélisation et de diaconie entreprise par l'Église dans les pays de tradition chrétienne²⁸. Cette

27. Klauspeter, Blaser, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire perspective œcuménique*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 20 ; Eric McNeely, *Méthodes d'évangélisation : La fin justifie-t-elle les moyens ?* Paris, L'Harmattan, 2003.

28. Fritz, Lienhard et François, Schlemmer, « Mission intérieure » dans *Encyclopédie du protestantisme*, Paris, Cerf, p. 993.

compréhension géographique et socio-politique de la mission a cédé la place à plusieurs autres sur le terrain. On a désigné par mission le territoire occupé par la station missionnaire, les activités sociales comme l'école, l'hôpital, etc., toute activité de l'Église a fini par être mission. Depuis Williguen, puis Vatican II, un consensus s'est dégagé autour de la *missio dei* pour laquelle le Dieu trinitaire est missionnaire²⁹ et son peuple est en mission dans le monde. De cette réorientation on parle de plus en plus de la mission holistique et *glocal*³⁰.

L'hospitalité missionnaire suggère une mutation dans la compréhension de la mission, notamment la notion de l'envoyé et celle de l'étranger. Étant donné qu'en fonction des situations, partir et accueillir, être chez soi ou ailleurs, peuvent se confondre, l'envoyé ou le missionnaire cesse d'être seulement celui qui « va vers un ailleurs », dans l'esprit de la mission au loin, il peut également être celui « vers qui on vient », celui qui reçoit, comme il a été montré dans les cas étudiés. Le champ de mission n'est plus « ailleurs » en terre étrangère, il est ici et maintenant pour quiconque est en Christ. Chaque rencontre pourrait devenir une situation de mission puisque l'étranger est au seuil de la porte de notre maison ou de notre Église comme indiqué plus haut. Ce dernier peut être un émigré ou un exilé, toute personne déterritorialisée pour des raisons diverses, qu'elle soit Chrétienne ou non, mais aussi le concitoyen, le voisin de palier, qu'on cotie tous les jours. La notion de l'étranger dès lors perd sa consonance sociologique, pour revêtir une orientation missiologique. Ce n'est plus celui qui doit reconstruire le lien social, mais celui qui a besoin de découvrir ou redécouvrir l'amour de Dieu en Jésus et bâtir une relation avec lui comme disciple. L'étranger peut s'étendre au coreligionnaire en situation de rejet ou d'instabilité spirituelle, qui a besoin d'être « pris en main » en vue de sa croissance spirituelle. Il peut également désigner le baptisé qui s'est éloigné de la pratique ecclésiale de la foi, qui a besoin de redécouvrir la communion fraternelle. Les différents cadres de la vie quotidienne, les rencontres diverses, des plus significatives aux plus banales, deviennent le lieu même de l'incarnation de la parole qu'on porte en soi. Dans ce type de situation, proclamer et vivre la parole deviennent synonymes, que l'on soit dans son cadre habituel ou en exil.

29. David, Bosch, op. cit, p. 526 ; Jean, Rigal, *Découvrir l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 188.

30. L'expression *mission glocal* traduit une compréhension théologique de l'Église à la fois comme locale et globale.

L'hospitalité missionnaire, interpellation à la conversion de nos manières d'être Église

Lorsqu'on parle d'Église, il vient à l'esprit la structure, les programmes, la liturgie, la catéchèse, la prédication, l'eucharistie, les œuvres sociales, etc. Plusieurs études menées sur cette Église en occident sont arrivées à la conclusion qu'elle connaît l'usure de la modernité³¹. La sécularisation produisant ses effets, on assiste à une prise de distance vis-à-vis de ses pratiques si bien que la position d'un chrétien en occident est celle d'un « résident étranger³² ».

En Afrique et au Cameroun en particulier, on connaît une situation qui s'apparente à celle de l'Europe. Elle est décrite de la manière suivante par un pasteur :

[La communauté] a plus de 1000 membres inscrits, cependant 450 en moyenne prennent part au culte et à la Sainte Cène. Les autres membres pourtant, bien qu'absents, se reconnaissent comme chrétiens, membres de cette paroisse. À ce titre, ils sollicitent l'Église pour le baptême de leurs enfants ou petits-enfants, organisent les cultes d'actions de grâces pour les joies familiales, sollicitent l'accompagnement de l'Église pendant les moments tristes. Quelques-uns peuvent venir épisodiquement au culte, se sentant libre de participer à l'adoration dans une autre communauté quelquefois différente de l'EPC. Ceci est d'autant plus vrai que nous recevons régulièrement les membres d'autres communautés paroissiales tant de l'EPC que d'autres dénominations au culte, à l'accompagnement pastoral, au mariage, etc³³.

-
31. Entre autres on peut lire : Gabriel Le Bras, « Déchristianisation : mot fallacieux » dans *Cahier d'histoire*, IX (1), 1964, p. 92-97 ; Roland, Campiche, Alfred, Dubach, Claude, Bovay, Michel, Krüggeler & Peter Voll, *Croire en Suisse: Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses*, Lausanne: L'Age d'Homme, 1992 ; C. Kirk Hadaway & Penny Long Marler, « How Many Americans Attend Worship Each Week? An Alternative Approach to Measurement » dans *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (3), 2005, p. 307-322 ; Christophe Monnot, « Mesure de la pratique religieuse. Différentes mesures, différents taux? Analyse comparative à partir de la Suisse » dans *Archives des sciences sociales et religieuses*, 2012, p. 137-156.
32. Dominique, Kounkou, *La religion, une anomalie républicaine ?* Paris, L'Harmattan, 2003, p. 248 ; Samuel, Escobar, « La mission dans un contexte postmoderne », dans *ThEv* vol. 3, n°2, 2004, p. 102.
33. Jacques, Duclair Sap, *La notion d'adhésion à une communauté paroissiale de l'Église presbytérienne Camerounaise: Enjeux et défis missiologiques*, Mémoire de Master, Yaoundé, FACTEC, 2015, p. 4.

Ce constat montre bien que l'usure est réelle, bien qu'elle ne s'exprime pas de la même façon. Il n'est pas risqué de dire que l'Église d'Afrique, bien qu'ayant une multitude de membres, connaisse le même sort dans l'avenir.

Un regard sociologique du phénomène semble approuver que le problème posé, dans l'un ou l'autre cas, trouver sa source dans l'autonomie de l'individu sujet³⁴, traduite par la relation exclusive entre Dieu et le croyant sans la médiation ni de l'Église, ni des coreligionnaires. Ce type de lien, caractéristique des sociabilités organiques³⁵ est typique des sociétés modernes. L'individu a tendance à choisir son identité, son héritage, sa morale, il s'invente lui-même, ce qui conduit à l'accroissement de l'isolement, à la détérioration des interactions dans l'espace public et à la calcification du lien social³⁶. Dans certaines communautés locales dans l'Église au Cameroun, on perçoit les germes de ce type de rapport où les liens entre les membres sont superficiels et anonymes. On peut aisément remarquer que des personnes se rencontrent dimanche après dimanche sans jamais se connaître, sans jamais s'intéresser les unes aux autres, même lorsqu'elles sont assises sur des bancs voisins. L'indifférence et la condescendance sont quelquefois au rendez-vous. L'accueil de l'autre se fait au « seuil de la porte » du vécu réel, bien que la chaleur de la célébration liturgique, dans le temple, entraîne tout le monde dans l'adoration de Dieu commun à tous.

L'hospitalité missionnaire inscrit l'Église dans « l'être avec » ou « avoir avec soi » qui implique le passage de relations anonymes à des relations de réciprocité. Elle reconnaît qu'un sujet ne peut prendre conscience de lui-même que dans la mesure où il apprend à considérer ses actions à travers les échanges qu'il établit avec des personnes, elles-mêmes engagées et orientées les unes envers les autres³⁷. Les relations entre membres deviennent alors un cadre formatif où les uns cheminent avec les autres en vue de leur transformation mutuelle à la ressemblance de Christ³⁸. Sap³⁹ en fait une théorisation et

34. Danielle, Hervieu Leger, *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 67.

35. Daniel, Lavenu, « Formes de sociabilité » dans *Agora débats/jeunesses*, 17, 1999, p. 29-45.

36. Pierre, Yves Cusset, « Les évolutions du lien social, un état des lieux » dans *Horizons stratégiques*, n°2, 2006, p. 26-31.

37. Serge, Paugam, *Le lien social*, Paris, PUF, 2008, p. 107.

38. David, Bjork, *op. cit.*, p. 14.

39. Jacques, Duclaire Sap, *Transmission du savoir aux disciples : Dialogue (interaction) entre la méthode de Jésus et celle des Bassa du Cameroun*, Thèse de doctorat, Faculté de théologie évangélique du Cameroun, p. 346-374.

propose une démarche relationnelle dans ce qu'il appelle *panpolat* et *kétépolat*⁴⁰. La centaine d'occurrences bibliques des expressions « l'un ... l'autre » ou « les uns ... les autres » montre bien que (1) la relation est au cœur de la vie communautaire, (2) chacun est invité à prendre l'initiative, à faire quelque chose pour le bien-être de l'autre, (3) l'action se produit dans les deux sens, chacun est responsable de l'harmonie de la relation et de la communauté.

Conversion personnelle dans la compréhension du rôle du chrétien dans le monde

Le cas de l'église dispersée, dont les membres se sont retrouvés en différents lieux où ils ont été accueillis donne de comprendre différemment le rôle des chrétiens ordinaires, les laïcs.

D'abord ils sont plus nombreux que ceux qui sont ordonnés et établis dans des ministères spécifiques. Ces ministères, dont l'importance n'est plus à démontrer, ont fait de la majeure partie du peuple de Dieu des spectateurs qui regardent de loin l'action des « oints ». Pourtant la notion biblique et théologique du sacerdoce universel est reconnue par tous, bien qu'elle soit diversement interprétée depuis les premières années de la réforme⁴¹. Cette multipolarité interprétative témoigne des contextes socio-politique et ecclésial de son émergence. Se fondant sur les textes de référence, l'hospitalité missionnaire considère tous les membres de la communauté comme acteurs, porteurs de l'œuvre du ministère. L'institution ecclésiale a pour responsabilité de les former à cette fin et les relâcher pour l'accomplissement de la tâche qui est la leur (Eph 4 : 11-12).

Ensuite, chaque membre du peuple de Dieu a des liens sociaux plus ou moins étroits, qu'ils soient par filiation, participation élective, participation organique ou par la citoyenneté. Ces différents cas de liens possibles, attestent que chaque être humain, et partant le chrétien, est en situation relationnelle⁴² permanente. La constellation humaine formée autour de lui fait

40. *Panpolat* et *kétépolat* sont deux approches de coaching spirituel interpersonnel et de groupe respectivement, développées à partir des relations interpersonnelles dans l'église locale ou en dehors et des relations de groupe à partir de l'expérience des tontines africaines.

41. Thomas, Kaufmann, « Comment écrit-on une histoire de la réforme ? Réflexions historiographiques et théologiques » dans *Etudes théologiques et religieuses*, (1), tome 90, 2015, p. 44. Il montre que dès le départ, trois positions divergentes ont émergé dans l'interprétation du concept de sacerdoce universel, celles de Luther, Karlstadt et des anonymes.

42. Claire, Bidart, *Grandir avec les autres. Processus de socialisation et évolutions des réseaux person-*

qu'il rencontre l'étranger au quotidien, vit avec lui dans une hospitalité réciproque qui peut devenir missionnaire. La condition est dans la capacité pour chaque chrétien à faire intentionnellement de la Bonne Nouvelle l'objet de sa conversation. Il ne s'agit dans cette proposition, ni d'un programme, ou d'une stratégie, comme on en entend parler dans nos milieux ecclésiaux. Il s'agit tout simplement d'être, c'est-à-dire de parler de ce qui a pris corps en soi et qui donne sens à l'existence. Sur le plan pratique, il s'agit de faire allégeance à Christ dans les rencontres au sein du réseau relationnel.

Conclusion

Le thème de l'hospitalité en rapport avec la mission et le contexte de pluralité et de mixité a constitué le centre de cette réflexion. Il a été établi qu'on peut légitimement parler de l'hospitalité évangélique, centrée sur l'étranger, personne réelle géographiquement déplacée en situation de désocialisation et en quête de reconstruction des liens humains. La philoxénie consiste alors à garantir la sécurité d'une telle personne au nom de la commune appartenance au genre humain. Lorsque ce type de rencontre se produit entre un chrétien et un tiers en situation de vulnérabilité, Dieu est présent. Cette ouverture à l'accueil de l'autre est de l'ordre de l'humanisme et peut être pratiqué et réclamer par tous, même les anti-christs. Bien qu'elle soit dans l'agenda de l'Église à travers son œuvre sociale et des chrétiens pris individuellement, elle n'est pas la réponse au défi que représente la proclamation de l'évangile aujourd'hui.

L'autre manière tout aussi légitime de percevoir l'hospitalité est celle qui ressort de l'herméneutique missiologique, celle à laquelle il a été donné le nom d'hospitalité missionnaire, et qui est proposée comme réponse à la question de départ. Il s'agit d'un processus intégrant de manière non dissociable l'accueil, la formation et l'envoi. L'intérêt de cette démarche, qui a propulsé l'évangile aux aurores de l'Église, est que le contexte d'aujourd'hui a renversé la compréhension de la mission et celle de l'étranger. Partir au loin et accueillir se confondent, l'étranger sociologique devient missiologique. Ces différentes

nels, Mémoire en vue de l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches, tome 2, Toulouse, Université de Toulouse 2, 2012, p. 64. Elle parle de la relation comme une interaction qui s'est inscrite dans le temps et s'est cristallisée au-delà des échanges ponctuels. C'est un échange qui dure, qui ne se réduit pas à une interaction fonctionnelle ou ponctuelle. La relation s'inscrit dans le temps, conserve une mémoire, évolue. Elle dépasse le rôle prescrit (entre un commerçant et un client, un médecin et son patient par exemple), elle concerne cette personne là et aucune autre ne peut la remplacer.

mutations nécessitent des « conversions » dans nos manières d'être Église. Le cas de Serge et de la communauté Centrafricaine qui a gravité autour de lui au Cameroun et celle de Bouar, laissent penser que l'hospitalité missionnaire pourrait donner à l'Église un nouveau visage.

Le relationnel dans l'Église et la préparation du peuple à créer une conversation autour de la Bonne Nouvelle dans leur réseau relationnel semblent être les points les plus prégnants. Ces différents aspects touchent fondamentalement la catéchèse et la pastorale. Il surgit une autre légitimité, celle de l'interrogation sur ces pratiques ecclésiales : quelle catéchèse, quelle pastorale pourrait le mieux répondre aux exigences de l'hospitalité missionnaire ?

L'Église catholique romaine et la pastorale migratoire : l'hospitalité de l'étranger comme exigence évangélique

*Dieudonné Mushipu Mbombo¹

Université de Fribourg, Suisse

À l'heure du pluralisme religieux et du dialogue interconfessionnel, il est malaisé de tenter une définition de ce qu'est-ce que l'Église. C'est le risque qu'avait pris *Dominus Jesus*². Mais cela n'empêche nullement d'en avoir une idée, fût-ce-t-elle balbutiante. Chacun s'en fait sûrement une représentation. Cependant, au-delà de toute spéculation sur sa définition, nous pensons pour notre part qu'une Église existe, dans son effectivité, à travers l'action commune entre des personnes qui se groupent ou s'assemblent en partageant la même foi, dans un même Esprit, et suivant l'observation de mêmes rites. Sa visibilité, ou sa sacramentalité³, se matérialise dans la pratique de ses membres coordonnée vers un seul but autour d'un seul pasteur. En effet, généralement, ce vécu autour d'un pasteur revient à ce qui a été communément nommé la pastorale. Celle-ci guide le croyant dans le vécu quotidien de sa foi.

1. Dieudonné Mushipu Mbombo est professeur de théologie, de philosophie herméneutique et de questions éducatives contemporaines en Suisse, en Belgique (*Lumen Vitae*) et en Afrique. Il est prêtre catholique et détenteur d'un doctorat en théologie (Fribourg /Suisse), d'un doctorat en philosophie (Lausanne), d'un DEA en épistémologie et éthique (Genève) et d'une licence en Sciences de l'éducation (Genève).

2. *Dominus Jesus* est le document publié par la Congrégation pour la doctrine de la foi sous l'autorité de son préfet le cardinal Joseph Ratzinger. Il affirme que l'Église est la seule source de salut pour l'humanité. Cette Église est unique et découle du Christ lui-même en passant par la succession apostolique et par les sacrements. Cf. Congrégation pour la doctrine de la foi, *Dominus Jesus*, Librairie éditrice vaticane, Rome, 2000.

3. Depuis le Concile Vatican II, cette expression est fréquemment utilisée par des théologiens, en référence à la définition que *Lumen Gentium* donne de l'Église comme « sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » Concile Vatican II, *Lumen Gentium*, 1.

En effet, l'Église chrétienne a toujours placé Jésus-Christ au-dessus de tout comme le seul pasteur, celui vers qui tous ses membres devraient lever les yeux sur leurs chemins conduisant au salut et à la réalisation définitive du Royaume. Il est le bon pasteur qui connaît ses brebis et que ses brebis devraient connaître (Jn 10,14).

Pour l'Église catholique romaine, particulièrement, ce rôle de pasteur que le Christ joue au milieu de son peuple est reconnu également à l'Église, comme institution, à qui le Christ a légué les clés de son Royaume. Il appartient donc à celle-ci de conduire le peuple de Dieu sur les chemins sûrs pouvant lui éviter la perte, en le menant vers des destinées voulues par le Christ lui-même. Cette délégation se poursuit depuis des siècles, et l'Église semble, tant bien que mal, se vouer à cette mission. Elle porte le souci de la pastorale et tente à chaque époque de répondre aux questions du peuple qui lui est confié pour le rassurer comme un berger devant son troupeau qu'il conduit à la source d'eau rafraîchissante.

En ces temps qui sont les nôtres, et depuis cinquante ans, l'Église définit bien la ligne de sa pastorale dans les acquis du Concile Vatican II. Mais avant de le faire, elle interpelle les responsables des Églises et les agents pastoraux en leur indiquant l'attitude congruente à adopter devant le peuple qui est confié à leur soin. « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur⁴. »

Ce qui semble être une exhortation devient ici même un impératif quand il s'agit de le traduire en pastorale, donc dans la pratique orientée vers une expérience fondatrice de la foi vécue par des gens concrets. Raison pour laquelle l'Église annonce alors qu'elle a « le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques⁵. » Désormais, les directives pastorales ne viennent pas d'une simple imagination des autorités ecclésiastiques. Elles doivent provenir du monde. « Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde

4. Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 1.

5. Idem, n° 4.

dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique⁶. » La marche théologique renverse le lieu de son départ. Elle ne vient plus du haut, mais part d'en bas.

Les signes des temps sont à chercher dans ce qui fait la joie du peuple de Dieu, mais également dans ce qu'il vit de dramatique. À la fin du vingtième siècle et en ce début du vingt unième siècle, un phénomène saute aux yeux, comme une clameur qui change notre monde et sa conception de la vie même : les peuples deviennent mobiles. Le déplacement des populations et la migration sont un véritable signe des temps, surtout dans ce qu'ils portent de dramatique.

Le pape François, au nom de l'Église institutionnelle, y a consacré sa toute première sortie du Vatican après son élection à la tête de l'Église catholique en allant « pleurer » ceux qui meurent dans la méditerranée. Ce geste, d'apparence anodine, était plein de signification pour le monde et pour l'Église. Le pape a voulu inviter celle-ci à porter la crise migratoire en la plaçant au cœur de son action pastorale. Le pape François, en se comportant de cette façon, indique le choix de la pastorale des migrants comme une priorité et s'inscrit, en même temps, dans une tradition qui remonte au milieu du siècle dernier où ses prédécesseurs, notamment Pie XII, Jean XXIII, Paul VI, Jean Paul II et Benoit XVI, ont pris l'habitude d'exhorter les chrétiens à offrir l'hospitalité à l'étranger émigré qui demande d'être protégé. Ils ont tous lancé un appel à l'adresse des chrétiens catholiques, et aux hommes de bonne volonté, de devenir capables, par des opérations concrètes, d'approcher les migrants en leur offrant un accueil digne. Ainsi, la question migratoire est devenue une question pastorale.

Nous avons choisi de présenter dans ce texte l'approche pastorale de l'hospitalité des migrants telle qu'elle ressort des recommandations de ces papes et aussi des pratiques en vogue dans l'Église catholique romaine. Il nous semble opportun, dans un premier temps ici, de relire les différentes positions de ces pasteurs, responsables de l'Église, afin d'en tirer les lignes pastorales qu'ils dessinent. Ce qu'ils proposent tous, comme exhortations pastorales, trouve son fondement dans la Bible, et dans les acquis du concile Vatican II pour ceux qui ont vécu après ce concile - nous en parlons dans notre deuxième point. Ensuite, nous montrerons les lieux où se construit cette pastorale : le dicastère

6. *Ibidem*.

consacré à l'immigration et la journée mondiale de l'immigration. Le travail que ces instances font est orienté vers une praxis ordonnée. D'où la question : comment se fait le passage de la théorie à la pratique ? C'est le propos du quatrième point. Et le résultat de cette prospection tentera de répondre, dans le dernier point, à la question principale : comment comprendre l'hospitalité et l'accueil des migrants dans nos Églises d'aujourd'hui ? Une petite conclusion indiquera les limites de ce qui est fait et proposera de nouvelles perspectives. Tel est le cadre conceptuel et méthodologique clair qui conduira notre recherche.

Les documents des six derniers papes

C'est à partir de Pie XII que les papes prennent en main la question migratoire, bien que ses prédécesseurs ne l'aient pas totalement ignorée. Résumons ce qu'en pense chacun de ces papes.

Pie XII a une intuition qui restera dans les annales de l'histoire de l'Église catholique. Il pense que les migrants ont droit à une vie spirituelle. Il leur faut un encadrement pastoral. Le fait de leur déplacement n'est pas une raison pour les en priver. Il faut mettre à leur disposition des outils pastoraux pouvant permettre leur épanouissement religieux. Par la Constitution apostolique *Exsul familia nazarethana*, il exige l'institution des paroisses dites personnelles ou des « missions avec charges d'âmes » pouvant regrouper en communauté ecclésiale les fidèles d'une nationalité donnée, mais vivant à l'étranger dans un lieu déterminé et circonscrit⁷. Ces paroisses pourraient être confiées aux prêtres ayant une même origine et une même langue que les migrants.

Jean XXIII est le pape qui affirme d'une manière aussi explicite et claire le droit « d'immigrer en d'autres communautés politiques et de s'y établir, lorsque les nécessités légitimes le motivent », comme il l'affirme dans *Pacem in terris*. Selon lui,

Tout homme a droit à la liberté de mouvement et de séjour à l'intérieur de la communauté politique dont il est citoyen : il a aussi le droit, moyennant des motifs valables, de se rendre à l'étranger et de s'y fixer. Mais l'appartenance à telle ou telle communauté po-

7. Cette exhortation est une véritable charte fondamentale de la pastorale migratoire. À côté de ses points forts et innovants, elle accuse pourtant des limites évidentes parmi lesquelles une vision clairement européenne et un lien marqué avec l'émigration italienne à un moment où le phénomène migratoire se mondialisait.

litique ne saurait empêcher qui que ce soit d'être membre de la famille humaine, citoyen de cette communauté universelle où tous les hommes sont rassemblés par des liens communs⁸.

Paul VI plaide pour la reconnaissance du droit d'émigrer et pour l'intégration totale des migrants. Ils ne doivent pas être abandonnés à eux-mêmes. Dans sa lettre apostolique *Octogesima adveniens* du 14 mai 1971, tout en dénonçant la situation précaire d'un grand nombre de travailleurs émigrés, il exige des acteurs, publics et privés, impliqués dans le processus de la gestion migratoire de créer « un statut qui reconnaisse un droit à l'émigration, favorise leur intégration, facilite leur promotion professionnelle et leur permette l'accès à un logement décent, où puissent les rejoindre, le cas échéant, leurs familles⁹. »

Dans un document *Motu proprio Pastoralis Migratorum Cura* du 15 août 1969, Paul VI soutient principalement deux choses : d'abord le principe fondamental de l'action pastorale spécifique en faveur des migrants, et ensuite il rappelle que les nouvelles conditions du phénomène migratoire exigent une réactualisation ponctuelle des normes pastorales concernant les migrants. En plus de ces deux messages qu'il porte haut, Paul VI revient sur la liberté d'émigrer comme un droit de la personne humaine. Il dit ceci explicitement : « les autorités publiques nieraient injustement un droit de la personne humaine si elles s'opposaient à l'émigration ou à l'immigration...à moins que cela soit exigé par des motifs graves et objectivement fondés, relevant du bien commun¹⁰. »

Dans *Populorum progressio*, Paul VI revient sur la question migratoire et parle d'abord du droit d'accueil arguant qu'il est un droit de solidarité humaine et de charité chrétienne qui incombe aussi bien aux familles, aux organisations culturelles des pays hospitaliers. Il demande que l'on protège surtout les jeunes en multipliant les foyers et les maisons d'accueil. Cela aiderait les jeunes à se protéger « contre la solitude, le sentiment d'abandon, la détresse, qui brisent tout ressort moral. Aussi pour les défendre contre la situation malsaine où ils se trouvent, forcés de comparer l'extrême pauvreté de leur patrie avec le luxe et le gaspillage qui souvent les entourent. » Il faut

8. Cf. *Pacem in terris*, 11 avril 1963. Nous avons choisi de mettre les références de certains documents des papes dans le texte pour qu'ils soient visibles et facilement lisibles comme références.

9. Paul VI, *Octogesima adveniens*, Libreria Editrice Vaticana, Rome, 1971, n° 17.

10. Cf. « Pastoralis Migratorum Cura », dans *La Documentation Catholique*, 1970, n° 1555, p. 58-72.

les soutenir contre les doctrines subversives et les tentations agressives liées à leur précarité en leur apportant la chaleur d'un accueil fraternel et l'estime des valeurs spirituelles. Paul VI n'oublie pas de penser aux travailleurs émigrés qui vivent dans des conditions inhumaines et qui, avec leur salaire de misère, non seulement vivent mal, mais cherchent encore à soulager leur famille restée dans leur pays natal.

Jean Paul II défend deux causes : d'abord le droit d'émigrer en famille, et ensuite il montre que l'émigration pour le travail est une perte pour le pays d'origine du migrant. C'est dans son exhortation apostolique *Familiaris Consortio* du 22 novembre 1981 que Jean Paul II rappelle que le droit d'émigrer pour chercher une vie meilleure ailleurs n'est pas seulement un droit individuel, mais un droit qui englobe des familles. L'Église est invitée à prendre une position claire contre ceux qui ne respectent pas ce « droit d'émigrer en tant que famille pour rechercher de meilleures conditions de vie¹¹. » En effet, le pape ne voit pas seulement que la dimension familiale est à défendre et à sauver, il pense également à la question du travail qui rend digne chaque personne humaine où qu'il soit. Tout en reconnaissant que l'émigration pour le travail est une perte pour le pays d'origine et une opportunité pour le pays d'accueil, Jean Paul II dans *Laborem Exercens*, demande que,

Celui qui va ailleurs pour chercher de meilleures conditions de vie ne soit pas maltraité, ni exploité, mais qu'il obtienne un travail et qu'il le fasse dans de bonnes conditions, car il s'agit d'une personne humaine qui est en même temps membre d'une grande communauté unifiée par son histoire, sa tradition, sa culture (...) même si l'émigration est sous certains aspects un mal, celui-ci est, en des circonstances déterminées, ce que l'on appelle un mal nécessaire¹².

Benoît XVI qualifie le fait migratoire d'une réalité complexe et ambivalente. Selon lui, les défis que ce phénomène soulève, face à la communauté tant nationale qu'internationale, sont dramatiques. Car, les flux migratoires s'accompagnent d'un grand poids de souffrances et de malaises, parmi lesquels le fait que les travailleurs étrangers ne sont pas traités selon les mêmes droits que les citoyens des pays d'accueil. Le pape fustige les pays qui reçoivent les migrants et qui leur accordent le statut d'esclaves en les exploitant à leur bénéfice national ou privé. Les travailleurs étrangers ne doivent pas être considérés

11. Cf. Jean Paul II, *Familiaris Consortio*, Libreria Editrice Vaticana, Rome, 1981, n° 46.

12. Cf. *Laborem Exercens* n°23.

comme une marchandise ou comme n'importe quelle autre force de travail. Pour Benoît XVI, « tout migrant est une personne humaine qui, en tant que telle, possède des droits fondamentaux inaliénables qui doivent être respectés par tous et en toute circonstance.¹³ »

Pourtant, relève le pape, ces travailleurs apportent par leur travail une contribution appréciable au développement économique du pays qui les accueille, mais aussi à leur pays d'origine par leurs envois d'argent. On n'a pas le droit d'entretenir la pauvreté par un chômage voulu et ménagé. Selon Benoît XVI, il faut un emploi décent pour tous. Il invite les autorités aussi bien civiles que politiques à se mobiliser en faveur des travailleurs dans les pays où les droits sociaux sont violés¹⁴.

Le pape demande qu'une solution au phénomène migratoire soit trouvée au niveau international dans une connivence entre plusieurs pays concernés, aussi bien les pays d'origine des migrants que les pays où ils se rendent parce que, selon lui, « aucun pays ne peut penser être en mesure de faire face seul aux problèmes migratoires de notre temps¹⁵. »

François marque son pontificat par deux gestes importants en faveur des migrants. Il s'agit d'abord de sa première sortie du Vatican qui était réservée à la rencontre des migrants à Lampedusa, et ensuite du discours fait au centre Astalli à Rome pour les migrants.

En effet, à Lampedusa le 8 juillet 2013, en plus du bouquet des fleurs que le Saint-Père jette dans la mer en mémoire de ceux qui avaient entamé un chemin d'espérance, mais qui ont rencontré plutôt un chemin de la mort, le pape prend la parole et prononce des mots très forts. L'accueil des migrants n'est pas un exercice de compassion par pitié à leur endroit, c'est un devoir humain, celui qui se lie au destin même de l'homme depuis sa création. Il répond à l'appel de Dieu : « Caïn, où est ton frère ? » Nous ne pouvons plus nous cacher devant ce devoir. D'où, la première question qui résonne dans nos oreilles : « Adam, où es-tu ? » Ces deux questions que Dieu pose au début de l'histoire de l'humanité sont adressées à toutes les générations, et même à nous aujourd'hui. Elles nous rappellent le sens de la responsabilité fraternelle. François assène la nouvelle culture de l'indifférence et du confort égoïste en

13. *Caritas in Veritate*, n° 62.

14. Cf. *Caritas in Veritate*, n° 62-64.

15. Idem, n° 62.

invitant à une pastorale de sensibilité. Le peuple de Dieu devrait être sensible devant la mort des autres. Il devrait apprendre à pleurer devant la cruauté de la mort¹⁶.

Cette pastorale de la sensibilité, il en sera question lors de sa visite au centre Astalli de Rome pour les réfugiés le 10 septembre 2013. Son discours porte sur ce qu'il faut faire concrètement lorsqu'on se retrouve devant les migrants. Selon François, trois gestes doivent conduire l'action pastorale : servir, accompagner et défendre. Servir signifie ici accueillir la personne qui arrive, avec attention, se pencher sur celui qui est dans le besoin et lui tendre la main, sans calculs, sans crainte, avec tendresse et compréhension. Le deuxième geste consiste à accompagner les personnes dans leur recherche de travail et d'insertion sociale. Enfin il revient à la communauté chrétienne accueillante de défendre. Défendre revient à se mettre à côté de celui qui est plus faible en l'aidant dans la recherche de la reconnaissance de ses droits de personne humaine¹⁷.

Chacun de ces papes apporte sa touche à la pastorale des migrants dans l'Église. Chacun tente de lire les événements et de proposer une manière concrète qu'un chrétien devrait adopter pour offrir son hospitalité à l'étranger qui se trouve à sa porte. En plus de ce qu'ils ont écrit dans ces encycliques et ces exhortations, ils ont, chaque année, publié une lettre qui accompagne la journée mondiale des migrants, devenue une institution aujourd'hui. Tous ces documents et discours trouvent la force de l'argument dans la Bible et dans la tradition de l'Église. Parlons-en un peu.

Deux fondements théologiques : la révélation biblique et le Concile Vatican II

La pastorale est un travail herméneutique, orienté vers la pratique, entre trois réalités fondamentales que sont la référence biblique, la tradition des enseignements de l'Église et la réalité quotidienne telle qu'elle est vécue par les communautés ecclésiales aujourd'hui¹⁸. C'est dans cette vision que nous

16. Cf. François, Rancois, *Visite à Lampedusa. Homélie du Pape*, Lundi 8 juillet 2013, Liberia Editrice Vaticana, 2013, Rome.

17. Cf. François, *Visite au centre Astalli de Rome pour les réfugiés, Discours du pape*, 10 septembre 2013, Libreria Editrice Vaticana, 2013, Rome.

18. Cf. Mushipu Mbombo, D., *Le Récit du pèlerin de saint Ignace de Loyola et son rôle formatif dans l'accompagnement spirituel. L'apport des sciences humaines par l'herméneutique classique et la*

allons évoquer ici les deux premières traditions, étant donné que la troisième source de lecture concerne le phénomène migratoire dont il est question dans cette étude. Nous aimerions donc revisiter ici les deux grandes sources sur lesquelles se fonde l'action pastorale de l'Église catholique aujourd'hui face aux migrants, que sont la Bible et le Concile Vatican II.

La Bible : le Christ est souvent présenté comme premier migrant du fait de sa fuite en Égypte. Le texte de Mathieu 2,13-23 raconte l'exil en Égypte de Jésus et ses parents comme réfugiés politiques. Ce que le Christ vit, a des précédents et des références dans l'Ancien Testament, et a, en même temps, des retombées dans la vision future de l'homme en général, et du réfugié en particulier au sein de la théologie et de la pastorale de l'Église.

L'acte de Jésus se fait l'écho du cri entendu dans l'Ancien Testament qui, loin de décrire simplement un fait, était devenu un ordre de la part du Seigneur qui disait : « (...) Tu prononceras ces paroles devant le Seigneur ton Dieu : 'Mon Père était un Araméen errant, qui descendit en Égypte ; il y vécut en immigré avec son petit clan. C'est là qu'il est devenu une grande nation, puissante et nombreuse¹⁹. » Ce Père Abraham sera suivi par Israël qui a été « immigré » en Égypte. Telle est d'ailleurs l'expérience qui déterminera tout son itinéraire de la foi. Il ne s'agit pas seulement de reconnaître que son Père était un Araméen vagabond, il y a surtout une invitation à l'action. L'Ancien Testament défendra la protection de l'immigré en Exode 22, 20 : « Tu n'exploiteras ni n'opprimeras l'émigré, car vous avez été des émigrés au pays d'Égypte. » Cette protection de l'immigré, on le voit, devient une obligation liée à l'observation du sabbat²⁰. Elle a une visée humanitaire, tout en ayant force de loi.

L'exemple de la famille de Jésus et ses parents reste, pour l'Église catholique et pour sa pastorale, une indication d'une importance majeure. Déjà, le pape Pie XII le soulignait en 1952 quand il écrivait :

La famille de Nazareth en exil, Jésus, Marie et Joseph émigrés et réfugiés en Égypte, pour se soustraire à l'ire d'un roi impie, sont le modèle,

psychologie culturelle dans la lecture pastorale d'un tel récit, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2014, p. 84 et p. 385-388.

19. Cf. Dt 26, 4-5.

20. Cf. Lv 19,34 : « Cet émigré installé chez vous, vous le traiterez comme un indigène, comme l'un de vous ; tu l'aimeras comme toi-même ; car vous-mêmes avez été des émigrés dans le pays d'Égypte. C'est moi, le Seigneur, votre Dieu. »

l'exemple et le soutien de tous les migrants et les pèlerins de tous âges et de tous pays, de tous les réfugiés de quelque condition qu'ils soient et qui, harcelés par la persécution ou par le besoin, se voient contraints d'abandonner leur patrie, les chers membres de leur famille, leurs voisins, leurs doux amis, et de se rendre en terre étrangère²¹.

En effet, ce drame de la famille de Nazareth, contrainte d'aller trouver refuge en Égypte nous renvoie aux conditions déplaisantes de tous les migrants, surtout des réfugiés, des exilés pour des raisons de persécution sociale et politique. Il nous interpelle et nous renvoie devant notre responsabilité face aux « difficultés de chaque famille de migrants, les privations, les humiliations, les restrictions et la fragilité de millions de migrants, de déplacés internes et de réfugiés. La famille de Nazareth reflète l'image de Dieu conservée dans le cœur de chaque famille humaine (...) défigurée et affaiblie par l'émigration²². » Toute la pastorale soutenue par les papes, cités plus haut, se référera à cette source néotestamentaire pour dicter une ligne à suivre. Qu'en dit le Concile Vatican II ?

Le Concile Vatican II, dans son décret *Christus Dominus*, demande une attention particulière pour les fidèles en situation précaire comme les migrants, les réfugiés, les marins, les gens du voyage qui, par rapport à leurs conditions de vie, ne peuvent pas bénéficier d'un ministère ordinaire des curés ou sont privés de toute forme de suivi pastoral. Il s'adresse spécifiquement aux Conférences épiscopales en leur demandant de

promouvoir des méthodes pastorales appropriées pour soutenir la vie spirituelle de ceux qui, pour motif de détente, gagnent pour quelque temps d'autres contrées (...). Avec des méthodes et par des institutions appropriées, elles devront, grâce à l'union et à l'effort de tous, promouvoir au mieux au soin spirituel de ces fidèles, en tenant compte d'abord des règles établies ou à établir par le Siège apostolique, tout en les adaptant convenablement aux conditions de temps, de lieux et de personnes²³.

C'est plutôt dans *Gaudium et Spes* que la question migratoire a été abordée d'une manière explicite. Le numéro 6 de la Constitution est une invitation à connaître les changements provoqués par les migrations et à évaluer leur influence sur la vie des personnes migrantes. « On ne doit pas négliger (...) le fait que tant d'hommes, poussés par diverses raisons à émigrer, sont amenés à

21. Pie XII, *Exsul familia*, AAS 44, 1952, 649.

22. Benoît XVI, Message du pape pour la journée mondiale des migrants de 2007.

23. Concile Vatican II, *Christus Dominus*, n°18.

changer de mode de vie. » Les numéros 65 et 66 de la même Constitution sont à situer dans une logique, introduite par le numéro 63, qui propose pour le développement économique et social du monde de dépasser les déséquilibres entre les personnes et entre les nations, dépasser les rapports d'interdépendance dans un monde où le luxe côtoie la misère et où un petit nombre de personnes disposent de tout, tandis qu'un grand nombre croupissent dans des conditions de vie et de travail indignes de la personne humaine. Ces deux numéros (65 et 66) constituent donc une revendication du « droit de migrer » des personnes ainsi que le respect de la justice et de l'équité pour tous les migrants. Plus clairement au numéro 66, le paragraphe 2 demande qu'« à l'égard des travailleurs en provenance d'autres pays ou d'autres régions qui apportent leur concours à la croissance économique d'un peuple ou d'une province, on se gardera soigneusement de toute espèce de discrimination en matière de rémunération ou de conditions de travail. » Le numéro 84 évoque la responsabilité des Organismes internationaux dans l'accompagnement et le soutien des migrants dans le monde. Il appartient à ces organismes de pourvoir à « la nécessité d'aider la croissance générale des nations en voie de développement, celle de subvenir aux misères des réfugiés dispersés dans le monde entier, celle encore de fournir assistance aux émigrants et à leurs familles²⁴. »

Le souci du Concile est de revenir à l'idée chère à *Exsul familia* qui consiste à penser que Dieu a confié l'espace-terre à tous les hommes. Les migrations sont « une suite du mouvement de l'humanité amorcé dès les débuts qui consiste à réaliser le dessein de Dieu qui veut que les biens de la création affluent entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité²⁵. » Donc *Gaudium et spes* élargit la question migratoire, et la pastorale qui devrait l'accompagner, aux aspects sociaux et politiques du développement.

Ces données bibliques et leur expression théologique par le concile constituent les deux fondements théoriques et praxéologiques sur lesquels l'Église fonde sa bienveillance pastorale envers le migrant. Plus concrètement, l'animation passe par deux organisations ecclésiales.

24. Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, n° 84, 2.

25. Idem, n° 69,1.

Deux grandes organisations : la journée des migrants et le dicastère pour les migrants

L'Église catholique, par souci de garder présente dans sa pastorale l'attention aux réfugiés, possède dans son calendrier liturgique de l'année une journée consacrée à la célébration de l'eucharistie et des fêtes des peuples durant lesquelles des réflexions, des prières et des actes sont posés autour de l'accueil des réfugiés.

C'est le pape Benoît XV qui institue, en 1914, ce qu'il appelle la « journée de l'Émigré. » Il demande à cette occasion que la date de sa célébration soit laissée à la liberté de chaque diocèse. Cette journée de l'Émigré deviendra, par la suite, la journée mondiale du migrant et du réfugié. L'institution de cette journée vise la sensibilisation des chrétiens à une prise de conscience de leurs devoirs et de leurs responsabilités dans le soutien des actes en faveur des migrants. C'est en 2004 que la journée est fixée par le pape Jean Paul II à une date unique pour toute l'Église catholique au deuxième dimanche après l'Épiphanie, au mois de janvier de chaque année. Ce pape Jean Paul II affirmait l'importance de la célébration de cette journée en notant que « la célébration annuelle de la journée mondiale du migrant et du réfugié sera l'occasion de redoubler d'efforts ... afin que nous puissions être aidés à vivre ensemble devant Dieu – au même moment – un jour de prière, d'action et de sacrifice pour la cause des migrants et des réfugiés²⁶. »

Par cette exhortation, Jean Paul II se mettait dans les pas de son prédécesseur Paul VI qui, déjà en 1969, avait indiqué l'importance de cette journée des migrants en rappelant qu'elle devrait amener les membres de l'Église à connaître mieux leurs devoirs et à prendre leurs responsabilités en faveur de la charité qu'ils doivent aux personnes en migration. La même année, il pose un geste fort en refondant le Conseil Pontifical pour la pastorale des migrants.

En effet, ce Conseil fait partie dans l'Église, depuis le siècle dernier, parmi les dicastères importants de la Curie romaine. Il a été créé par Pie XII, en 1952 sous le nom de « Conseil supérieur pour l'émigration » et devait fonctionner au sein de la Congrégation pour les Évêques. Paul VI, par le motu proprio *Apostolicae Caritatis* du 19 mars 1970, demande que les prérogatives de ce dicastère s'élargissent jusqu'aux touristes. Le Conseil sera alors nommé :

26. Cf. *Erga migrantes caritas Christi*.

« Commission pontificale pour la pastorale des migrants et du tourisme ». Son institution, comme dicastère indépendant, a été voulue par le pape Jean Paul II, en 1988, dans sa Constitution apostolique *Pastor Bonus*. Mais, tout récemment, en 2017, ce Conseil a été refondu en une « section pour les migrants et les réfugiés » et a été intégré au sein d'un dicastère plus large qui est celui du « Service du développement humain intégral. » Le pape François, en voulant ce changement²⁷, a pensé exprimer d'une manière claire que le souci du migrant doit être compris dans une sollicitude plus globale du développement humain intégral.

Disons donc que, pratiquement, c'est à partir de ces deux organisations, la journée mondiale des migrants et le dicastère romain du développement humain intégral, que les directives sont données pour l'action concrète dans le sens de l'accueil pour les migrants.

Les deux pratiques en vogue dans la pastorale paroissiale

Quatre manières concrètes de s'occuper des migrants émergent des pratiques des chrétiens catholiques dans leur pastorale aujourd'hui. Il y a d'abord deux manières institutionnelles, et ensuite deux manières laissées à l'initiative des communautés ecclésiales en groupe ou individuellement. Disons un mot sur chacune d'entre elles.

Parlons d'abord des deux dispositions informelles. Depuis l'arrivée massive des Syriens en Europe, fuyant la guerre dans leur pays en 2012, la plupart des personnes ont pu, par leur initiative personnelle, accueillir des réfugiés dans leur maison pour partager avec eux, la nourriture, les vêtements et tout ce qui permet de vivre décemment. Ce geste, que nous avons vécu autour de nous dans les communautés où nous vivons et qui n'est pas un fait tiré d'un livre, est entré, osons le témoigner, dans la spontanéité pastorale de certains chrétiens.

27. « Par conséquent, dans le but de mettre en œuvre la sollicitude du Saint-Siège (...), j'institue le Dicastère pour le Service du Développement Humain Intégral. Ce Dicastère sera particulièrement compétent pour les questions qui concernent les migrations, les personnes dans le besoin, les malades et les exclus, les personnes marginalisées et les victimes des conflits armés et des catastrophes naturelles, les détenus, les chômeurs et les victimes de toute forme d'esclavage et de torture. » Extrait du *Motu Proprio*. Cf. François, *Lettre apostolique en forme de « Motu Proprio », Le dicastère pour le service du développement humain intégral*, 17 août 2016.

À côté de ces milliers de familles qui ont tenté d'accueillir les réfugiés sous leurs toits, il y a des associations qui se sont créées au niveau des paroisses, comme dans les diocèses pour s'occuper des réfugiés en leur offrant non seulement de quoi manger et se vêtir, mais aussi une assistance juridique dans les démarches de régularisation de leur statut et des papiers légaux, en leur facilitant les contacts avec les autorités civiles locales, mais aussi en apportant une assistance en vue de leur accès aux soins médicaux ou à un emploi.

Présentons ensuite ici les deux autres configurations plus formelles d'accueil, au niveau organisationnel des diocèses.

- La première est celle qui regroupe les migrants en paroisse communautaire, appelée mission linguistique

Cette pratique se trouve bien répandue en Europe et aux États-Unis. Elle consiste à une forme de communautarisme paroissial. En Suisse, par exemple, on rencontre dans toutes les grandes villes, des paroisses dites communautés linguistiques regroupant les migrants d'origine italienne, espagnole, portugaise, polonaise, etc. Ces communautés sont créées selon les dispositions canoniques du Droit canon de 1983 qui s'inspire d'*Exsul Familia Nazarethana*. Un canon en donne l'autorisation. Il s'agit du canon 518 qui stipule que : « En règle générale, la paroisse sera territoriale, c'est-à-dire qu'elle comprendra tous les fidèles du territoire donné ; mais là où c'est utile, seront constituées des paroisses personnelles, déterminées par le rite, la langue, la nationalité de fidèles d'un territoire, et encore pour tout autre motif. » Ce canon est appuyé par un autre canon qui décrit le chapelain destiné à ces paroisses personnelles²⁸.

Nous l'avons déjà dit en parlant de l'exhortation apostolique *Exsul Familia Nazarethana* de Pie XII. Ce document de 1952 invite les pasteurs des Églises locales à créer des conditions favorables pour la pastorale des migrants. Il leur demande de mettre en place des paroisses personnelles et des missions avec charge d'âmes possédant compétence sur les fidèles d'une nationalité donnée et confiée aux prêtres ayant la même langue et la même origine des fidèles migrants.

28. Le canon 568 stipule que : « Des chapelains seront autant que possible constitués pour ceux qui, en raison de leurs conditions de vie, ne peuvent bénéficier du ministère ordinaire des curés, comme les migrants, les exilés, les réfugiés, les nomades, les navigateurs. »

En effet, le missionnaire pour les migrants, prêtre régulier ou religieux, ayant obtenu le consentement de son Évêque ou de son supérieur religieux, reçoit de la Consistoriale le rescrit de « missionnaire » – rescrit qui doit être communiqué aux Évêques *a quo* (depuis lequel) et *ad quem* (vers lequel) – qui lui accorde les facultés pour l'exercice de son ministère en tant que curé personnel ou en tant que missionnaire pour l'assistance aux âmes.

Exsul familia nazarethana propose trois structures spécifiques qui peuvent aider un Évêque dans l'organisation de sa pastorale des immigrés :

i) D'abord la paroisse selon la langue et la nationalité. La création d'une telle paroisse requiert l'aval de la Consistoriale.

ii) Ensuite, la mission avec soin d'âmes. Elle n'a pas besoin de l'autorisation de la Consistoriale. Ici, les missionnaires jouissent de mêmes facultés que le curé à l'égard des fidèles de la même langue et nationalité.

iii) Enfin, l'Évêque peut nommer un missionnaire ou un simple aumônier qui agirait sur un territoire précis avec les facultés qu'il lui accorde pour exercer son ministère parmi les migrants.

La création des paroisses linguistiques pose trois questions importantes : la première soulève le problème du risque de ghettoïsation. Ces communautés éprouvent, à la longue, le danger de former des ghettos fermés qui n'auront aucune ouverture avec la communauté d'accueil.

Ce qui implique que ces communautés linguistiques ont le devoir de servir de pont entre la culture du pays d'accueil et celle du pays d'origine. C'est leur premier rôle, qui est celui de servir de pont entre les deux cultures afin d'aider le migrant à garder son identité propre, tout en entrant dans la vie, la culture, et les valeurs de ceux qui l'accueillent.

- La deuxième configuration est celle qui invite les migrants à s'intégrer dans les paroisses des territoires d'accueil

Qu'on retienne que la création de ces communautés linguistiques, dont nous venons de parler, ne doit en aucun cas devenir un alibi qui excuserait les paroisses du pays d'accueil de manifester leur hospitalité à l'endroit des migrants comme un devoir d'humanité et de charité. C'est leur devoir de chrétien, malgré le fait que, souvent lorsqu'on essaie de le faire, il se pose le problème difficile d'intégration aux valeurs de la culture du territoire d'accueil.

Ce qui invite ici à faire attention aux processus de rencontre, entre deux ou plusieurs cultures, appelés sociologiquement : l'assimilation²⁹, la déculturation³⁰, la reculturation ou la contre-acculturation³¹, ou encore tous les autres changements liés à la cultururation³². On ne les adopte pas sans risque. On ne peut pas demander au migrant d'abandonner sa culture d'origine pour épouser totalement la culture du pays d'accueil.

Les expériences diffèrent d'un lieu à un autre, d'une personne à une autre. Le principe fondamental exige d'accueillir tout le monde sans distinction ni de religion ni de race. Que la personne soit musulmane ou chrétienne, elle est d'abord accueillie par rapport à son humanité. Ce n'est pas toujours évident, même lorsqu'il s'agit d'accueillir les personnes qui partagent la même religion que l'hôte. Une étude pastorale en Suisse montre qu'il y a deux types de migrants, dans ce dernier cas où des personnes migrantes partagent la religion chrétienne avec les communautés chrétiennes d'accueil :

Il existe d'abord le 'type transformatif', à savoir des personnes pour lesquelles une expérience de conversion est centrale. Les personnes considèrent le changement comme un nouveau départ. 'Elles font une expérience de Dieu comme celui qui favorise les déplacements, qui rend possibles les nouveaux démarrages'. (...) À l'inverse, le 'type restititif' considère les ruptures, dont la migration, comme pénibles. Ces personnes émanent souvent d'un milieu imprégné de foi chrétienne³³.

29. « L'assimilation signifie l'abandon de son identité culturelle au profit de celle de la communauté dominante, alors que l'intégration revient au 'maintien partiel de l'intégration culturelle du groupe ethnique parallèlement à une participation de plus en plus marquée des individus au sein de la nouvelle société. » Cf. Berry, J.-W., « Acculturation et adaptation psychologique », dans Retschitzki, J. Bossel -Lagos, M. et Dasen, P.-R., (éds), *La recherche interculturelle*, tome I, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 138.

30. On parle de la déculturation lorsque le contact entre deux cultures (entre la culture envahissante et la culture envahie) cause la mort de celle-ci (ethnocide ou génocide culturel). Cf. Peelman, A., *L'inculturation, l'Église et les cultures*, Desclée/Novalis, Paris/Montréal, 1988/1989, p. 50.

31. La reculturation ou la contre-acculturation sont des « processus qui représentent des tentatives pour rétablir l'intégrité ou l'identité culturelle d'un groupe dont l'existence est menacée par une culture dominante. » Peelman, A., *Ibidem*.

32. Ce terme signifie en sociologie moderne, l'acquisition de la culture propre au groupe social dans lequel on vit. Le fait d'être doté d'une culture au sens anthropologique du terme est une cultururation. Cf. Bouzar, Wadi, *La culture en question*, S.N.E.D., Paris, 1982, p. 101.

33. Cf. Ces résultats proviennent des études faites à l'Institut de sociologie pastorale de Saint Gall. Cf. Foppa, S., *Kirche und Gemeinschaft in Migration. Soziale Unterstützung in Christlichen Migrationsgemeinden*, SPI, 2019; et Baumann-Neuhaus, E., *Glaube in Migration. Religion als Ressource in Biographien Christlicher Migrantinnen und Migranten*, SPI, 2019.

Ce sont en fait des personnes déjà « inculturées » dans leur pays d'origine, mais qui ont du mal à se « désinculturer », pour « s'inculturer » de nouveau en adoptant la culture du pays d'accueil (la déculturation). À certains endroits, tout en respectant l'identité de la personne et sa culture d'origine, son intégration passe par sa participation aux activités paroissiales et son incorporation aux espaces communs comme la chorale, le service des malades, les entraides paroissiales, la catéchèse, etc.

Ce sont des tentatives d'accueil qui, parfois difficiles, prouvent que l'effort qui préside à toutes ces expériences vise la recherche des mots et des gestes constitutifs de « l'hospitalité » qui est le maître-mot de la pastorale des migrants pour les chrétiens catholiques.

L'hospitalité comme attitude pastorale pour l'accueil des migrants

L'hospitalité n'est pas le monopole des chrétiens. C'est un devoir humain naturel. Le philosophe Emmanuel Kant la définissait comme « le droit de l'étranger, à son arrivée sur le territoire d'un autre, de ne pas être traité par lui en ennemi³⁴. » Et pour Marcel Mauss, elle est « fondée sur l'idée qu'un homme est lié à un autre (*hostis* a toujours une valeur réciproque) par l'obligation de compenser une certaine prestation dont il a été bénéficiaire³⁵. » L'hospitalité comprise ainsi devient une remise d'acte reçu, une espèce de « donnant-donnant », car elle est difficile à pratiquer, ainsi qu'on peut le comprendre à travers cette question de Levinas : « Abriter l'autre homme chez soi, tolérer la présence des sans-terre et des sans-domiciles sur un 'sol ancestral' si jalousement – si méchamment – aimé, est-ce le critère de l'humain ? Sans conteste³⁶. » L'hospitalité inconditionnelle comme loi éthique n'est pas évidente. On le sait pourtant « hospitalité » vient de *Hostis* et *Hospes*, ces termes latins qui désignent en même temps l'hôte et l'ennemi. L'ambiguïté de l'accueil lié à la racine du mot n'est pas innocente. Elle traduit le devoir de cœur qu'impose

34. E. Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ?* (trad. par Jean-François Poirier et Françoise Proust), Qu'est-ce que les lumières ? G. Flammarion, Paris, 1991, p. 93-94.

35. Cf. Mauss, M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » cité par Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Éd. de minuit, Paris, 1969, p. 94.

36. Levinas, E., *À l'heure des nations*, Éd. de minuit, Paris, 1988, p. 114.

cette vertu humanitaire et dit, en même temps, la peur qu'engendrent l'étranger et l'inconnu qu'on introduit chez soi³⁷.

Pourtant, c'est cette voie que choisit l'Église, à la suite de la révélation biblique, comme exigence éthique devant soutenir sa pastorale de la fraternité humaine face aux migrants. Elle se fonde comme nous l'avons montré plus haut, sur l'enseignement biblique. De la rencontre d'Abraham avec les trois étrangers jusqu'aux disciples d'Emmaüs avec Jésus, l'Église se construit un agir pastoral adapté à l'accueil des migrants.

En effet, la ligne à suivre est tracée par Jésus lui-même. Il demande sans ambages d'accueillir l'étranger et de lui ouvrir sa porte et son cœur. « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli... » (Mt 25, 35). Voilà qui engage tous les disciples du Christ dans une attitude comportementale bien définie et claire. Un chrétien ne doit pas avoir peur de l'étranger. Il ne doit pas non plus accueillir l'étranger seulement en échange de quelque chose en retour. L'hospitalité chrétienne ne doit pas être intéressée. Elle devrait se faire dans un sens moral selon l'enseignement apostolique qui veut que tout don fait par un disciple du Christ soit porté par les vertus religieuses dans une foi au Christ, soutenue par la vraie charité. Un tel enseignement se trouve exprimé dans l'Épître aux Romains qui dit ceci : « Que votre charité soit sans feinte. (...) Que l'amour fraternel vous lie d'affection (...) avec la joie de l'espérance, constants dans la tribulation, assidus à la prière, prenant part aux besoins des saints, avides de donner l'hospitalité. » (Rm 12,9-13)

On comprend comment et pourquoi, « l'hospitalité est la marque de fabrique de l'Église », comme l'affirme le Cardinal Veglio à l'ouverture de la XX^e session plénière du Conseil pontifical pour la pastorale des migrants et des personnes en déplacement, le 22 mai 2013. Le leitmotiv de l'Église et de sa pastorale pourrait s'énoncer comme suit : en accueillant les immigrés, le chrétien ouvre sa porte à Jésus-Christ, étranger parmi nous.

De la lecture des exhortations et encycliques des papes depuis Pie XII, il est ressorti quelques thèmes saillants qui disent comment vivre cette hospitalité dans la pratique.

37. Un numéro de *Théologiques* développe largement les contours du mot « hospitalité » dans un contexte de théologie de la migration. Cf. Bellerose, M. (dir.), *Théologie de la migration, Théologiques*, vol. 25 n°2 (2017). Tous les articles.

Il s'agit d'abord d'être solidaire avec les migrants en prenant la défense de leur droit, ensuite de s'impliquer directement par des actes concrets dans l'accueil de ces étrangers à la recherche du bien-être.

La solidarité avec le migrant pour la reconnaissance de son droit d'immigrer et son statut d'être humain digne de respect passe par l'interpellation des responsables civils et politiques en les invitant à considérer l'hospitalité comme un devoir d'humanité. Ce que le *Catéchisme de l'Église catholique* proclame en disant que : *les nations mieux pourvues sont tenues d'accueillir autant que faire se peut l'étranger en quête de sécurité et des ressources vitales qu'il ne peut trouver dans son pays d'origine*³⁸.

Il s'agit donc d'un appel à la responsabilité, celle de défendre les droits des immigrés. Ce n'est plus pour un chrétien quelque chose de facultatif. C'est un devoir et un impératif. Un chrétien devrait construire des ponts, dans un engagement pastoral renouvelé, entre la société humaine mondialisée et la personne migrante afin de permettre à cette dernière de se retrouver dans une société humaine juste qui respecte la dignité de chaque personne³⁹. Il lui appartient de comprendre et de faire comprendre que le phénomène migratoire, dans sa complexité, suppose des droits et des devoirs⁴⁰. L'Église encourage les disciples du Christ à se ranger derrière ceux qui se battent pour les défendre en faveur des immigrés.

Pour ce qui est de l'engagement personnel du chrétien, il est important de comprendre que la pastorale migratoire n'est pas seulement la tâche de la hiérarchie et du clergé. Elle implique tout le peuple de Dieu, les laïcs également, dans l'accomplissement de cette mission de l'Église⁴¹. Raison pour laquelle l'Église veut que la pastorale des migrants soit insérée dans la pastorale ordinaire. Cela aidera à obtenir une expression significative de l'Église universelle afin que l'accueil du migrant devienne une véritable rencontre fraternelle, une

38. *Catéchisme de l'Église catholique*, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, Paris, 1998, § 2241.

39. Cela a été défendu par le VI^e congrès mondial sur la pastorale des migrants et des réfugiés, organisé par le Conseil Pontifical pour la pastorale des migrants et des personnes en déplacement du 9 au 12 novembre 2009.

40. Parmi ces droits du migrant et ces devoirs de l'État qui accueille par exemple, il y a le fait que « l'accès au travail et à la profession doit être ouvert à tous sans discrimination injuste, homme et femmes, bien portants et handicapés, autochtones et immigrés. » *Catéchisme de l'Église catholique* § 2433.

41. Cf. Paul VI, *Pastoralis migratorum cura*, Rome, 1969.

école de communion, de réconciliation et de solidarité, d'accueil mutuel et d'authentique promotion humaine et chrétienne⁴².

La pastorale promue par les responsables de l'Église catholique encourage les chrétiens, individuellement, en association ou en communauté, de privilégier la charité chrétienne qui offre à chaque humain d'être accueilli. Cela doit se faire sur la base de l'Évangile, et des droits humains qui veulent que l'on se batte avec tout être humain, et ici spécialement avec l'immigré, pour qu'il trouve non seulement la chaleur humaine auprès des humains ses semblables, mais aussi de la considération aux yeux des autorités civiles, afin que celles-ci respectent ses droits, les droits d'un humain, qui sont ceux de la possibilité pour chacun d'avoir un niveau de vie décent, d'avoir des garanties pour ses libertés élémentaires relatives à l'instruction, à l'information, à la religion, à la vie familiale idoine, aux conditions de travail acceptables, à la possibilité de circuler ou d'immigrer, à la participation à la vie publique, au droit de réunion et d'association.

Conclusion

La question migratoire s'invite désormais parmi les priorités pastorales de nos différentes Églises. Lorsqu'on parle de migration, les esprits se tournent très rapidement vers des déplacements massifs très médiatisés qui partent des pays pauvres vers les pays dits riches, on ne pense pas aux migrations qui se font chaque jour partout où vivent les personnes poussées à la mobilité pour diverses raisons d'ordre économique et écologique ou simplement à la recherche de la paix et du bien-être. Ce qui implique que partout dans notre monde, dans nos différentes sociétés comme dans diverses Églises, nous sommes confrontés aux personnes qui espèrent être accueillies.

Le phénomène migratoire devient ainsi un signe des temps modernes très caractérisés par la peur et le manque d'hospitalité. D'où, non seulement la pertinence de ce texte présentant l'expérience d'une Église, mais aussi, et surtout l'opportunité de rappeler que le cœur de l'Évangile exige de tout disciple du Christ d'accueillir l'étranger qui arrive à sa porte. Les orientations pastorales tirées de la pratique de l'Église catholique insistent sur l'humanité des personnes déplacées et sur l'obligation de les atteindre en leur offrant

42. Cf. Le Conseil pontifical de la pastorale des migrants et des personnes itinérantes, *Erga Migrantes Caritas Christi*.

l'hospitalité⁴³. Nous avons écorché, dans une laconique synthèse, les principaux documents écrits par les hauts responsables catholiques, et nous avons évoqué deux lieux de lecture de la pastorale des migrants qui sont : d'abord, le Conseil pontifical des migrants, aujourd'hui devenu une « section pour les migrants et les réfugiés » intégrée au sein d'un dicastère plus large qui est celui du « Service du développement humain intégral » ; et ensuite, à côté de cette institution, nous avons évoqué la journée mondiale pour les migrants comme une occasion d'enseignement et de célébration en vue de s'instruire autour d'un nouveau message et d'une nouvelle conduite pastorale face aux migrants.

En effet, ces lieux importants de la définition de la pastorale des migrants possèdent un fond commun sur lequel ils construisent leur message : ils recommandent tous les migrants aux soins et à l'attention des chrétiens, disciples de Jésus dans son Église. Pour eux, l'hospitalité de l'étranger initiée par Jésus doit être la marque de tout chrétien. Au-delà du fait que ces messages sont adressés aux chrétiens de l'Église catholique, l'accueil qui y est soutenu devrait mettre la personne humaine au centre de tout et accorder une importance de premier plan au respect de sa dignité, avant les différences religieuses, ethniques, sociales et culturelles. Ces lignes pastorales restent très définitionnelles et indicatives. Elles nous interrogent sur ce qui est fait et sur ce qui reste faire. Leur application dans le vécu est laissée aux soins et à l'imagination libre de chaque Église locale, de chaque paroisse et de chaque chrétien selon les conditions et les moyens particuliers de faisabilité en leur possession.

Nous avons vu et constaté, à travers plusieurs documents consacrés à l'immigration analysés ici, que souvent ils sont proclamés comme une prise de position, par une Église pour elle-même, face à un fait de société. Nous pensons pourtant que l'expérience catholique peut être partagée avec d'autres confessions religieuses, dans un cadre œcuménique, non seulement pour viser un plus grand nombre d'adhérents, mais pour des raisons d'efficacité. Une telle ouverture s'avère indispensable pour aller dans la même direction et d'une manière concertée vers une société plus fondée sur des valeurs d'accueil et du vivre-ensemble.

43. Cf. « Accueillir Jésus-Christ dans les réfugiés et les personnes déracinées de force », Document publié le 6 juin 2013 par les Conseils pontificaux « Cor Unum » et pour la Pastorale des Migrants et des personnes en déplacement.

Ainsi, chaque chrétien, aussi bien individuellement que collectivement, pourrait tenter de se faire interpeller par la question radicale au cœur de notre foi biblique : « qu'as-tu fait de ton frère ? » (Gn 4,9 ; Mt 25,31-46).

Au lieu de tenir des discours généraux qui parfois n'ont aucun impact sur la vie des migrants qui souffrent des rejets, les Églises devraient avoir, dans une perspective éthique soutenue, une position commune face à la montée des populismes dans les pays démocratiques et avoir une pastorale claire pour remédier à l'individualisme ambiant, fruit de la modernité libérale. Ces populismes sont une grave plaie de notre société actuelle, car ils appellent ordinairement à la haine de l'autre et à l'indifférence par rapport à la misère au pauvre. Ils sont tout juste le contraire du discours évangélique de l'accueil du frère, du prochain.