Colloque 2018 : Approche anthropologique et théologique par le Père Thomasset

12 février 2018
Print

Colloque de la Fondation Jean Rodhain

26 - 28 janvier 2018

Hospitalité et identités fragilisées

L’hospitalité fragilise et révèle les identités.

Quels discernements et quelle éducation opérer ?

Alain Thomasset, sj

Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

Vice-Président de la Fondation Jean Rodhain

L’hospitalité n’a rien d’évident car elle fragilise autant qu’elle révèle les identités. En premier lieu, il faut montrer cette ambivalence qui rend l’hospitalité à la fois nécessaire et difficile. Nécessaire car 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 car cette rencontre suppose renoncement, passage, et accueil d’un bouleversement de notre monde supposé acquis et de notre identité première. Dans un deuxième temps, nous verrons en quoi la tradition chrétienne peut nous aider à vivre ce passage qui ne vit jamais sans discernement. Une tradition qui nous guide sur le chemin d’un apprentissage de la vertu d’hospitalité.

Identité, altérité, et vie éthique

Au plan de l’anthropologie, la relation entre le soi et l’autre est une figure centrale de la réflexion philosophique contemporaine. L’hospitalité, au sens large du terme, joue un rôle essentiel dans construction de l’identité des sujets individuels comme de celle des collectivités. Dans nos sociétés pluralistes et ouvertes, elle touche à de multiples aspects de notre vie : l’accueil de l’étranger, du migrant ou du réfugié, la réaction, face à l’étrangeté des opposants politiques, ou à celle des croyants d’autres religions. L’hospitalité est liée à la racine de notre comportement moral comme une attitude fondamentale à l’égard d’autrui.

Les philosophes contemporains ont traité de la relation Je –Tu de différentes manières et ont donné des significations variées à la présence de l’autre. Jean-Paul Sartre, par exemple, la considère comme ce qui produit en soi une sensation de choc et de désorientation. L’autre a le pouvoir d’interpréter, de juger et d’évaluer mon action selon son propre monde de signification de telle manière que je deviens un objet dans la conscience de l’autre et que je perds le contrôle de mon être. L’autre est donc une menace à la centralité de ma personne dans mon monde. Les deux centres de liberté entrent dans un conflit tragique. Si Sartre, en un sens, insiste sur le décentrement de perspective provoquée par la présence de l’autre, il a tendance à réduire l’autre à un moyen au service de mon propre développement.

Telle est la critique faite par Emmanuel Levinas à la tradition philosophique occidentale toute entière qu’il accuse d’accorder une précédence à l’ontologie (on pourrait dire à l’identité) sur l’éthique et qui mène à une « égologie ». Pour lui, l’éthique est première. La responsabilité pour autrui est antérieure à toute autre considération : l’autre ne peut être réduit à une fonction d’auto-actualisation du sujet moral. La moralité commence précisément lorsque mon auto-centrage est remis en question et lorsque j’apprends à considérer l’autre dans son altérité irréductible. L’autre n’est donc pas à considérer comme une menace envers mon intégrité personnelle mais plutôt comme celui qui m’ouvre à la possibilité de l’expérience morale (et donc à la vérité de ce que je suis). Pour Levinas la relation à l’autre est dissymétrique, l’autre est à la fois plus haut et plus bas que moi. Plus haut parce qu’il ou elle est mon maître et mon professeur qui m’oblige au comportement éthique, mais aussi plus bas, car il ou elle vient à

moi sans pouvoir de coercition, n'offrant d'autre résistance que sa revendication morale. Le prototype de l'autre, dans cette perspective, est la veuve, l'orphelin, le pauvre et précisément l'étranger qui est à la porte…

Si Levinas est un partenaire très important dans l'effort de penser une éthique de l'hospitalité, ne va-t-il pas loin dans la reddition à l'autre et l'auto-renoncement de soi-même ? Dans *Autrement qu'être, au-delà de l'essence* (1981), par exemple, Levinas parle du soi comme étant l'« otage de l'autre ». Si la pensée occidentale tend à assimiler la signification de l'autre à mon propre processus de construction, Levinas ne risque-t-il pas de dénier au soi un quelconque droit moral avant l'autre ? Une compréhension plus nuancée de la realtion entre le soi et l'autre a été élaborée par Paul Ricœur, lorsqu'il décrit l'interaction mutuelle entre le soi et l'autre par le moyen d'une « identité narrative ». Ricœur distingue deux significations de l'identité, l'identité-idem et l'identité-ipse. L'identité-idem est synonyme de la mêmeté sans changement et elle est opposée à l'idée du soi (distingué du moi). L'identité-ipse inclut la possibilité d'une variation du soi dans le temps et implique une dialectique entre le soi et l'autre que soi (l'altérité). Pour Ricœur l'altérité est constitutive du soi : nous avons à nous considérer « soi-même comme un autre », le soi ne peut être pensé sans l'autre et séparé de l'autre. Mon autonomie est liée à la responsabilité pour autrui et à la justice envers chacun. Je ne peux pas être vraiment libre si l'autre et chacun des autres ne sont pas libres également. L'autre est une partie de moi-même, entrelacé dans l'histoire de ma vie, et je ne pourrais pas répondre à l'appel de la responsabilité si cet appel ne rencontrait en moi une capacité spontanée pour accueillir cet appel, capacité que Ricœur appelle du beau nom de « sollicitude » pour l'autre. Pour bâtir une éthique de l'hospitalité raisonnable nous avons donc à prendre en compte ces deux dimensions de l'identité et de l'altérité. Les deux sont entrelacés et ne peuvent être réduits à une simple hospitalité absolue, comme le voudrait par exemple Derrida, qui pense une hospitalité « inconditionnelle » à la venue de tout autre, mais qui reste selon lui une utopie.

On comprend dès lors que l'hospitalité s'affronte ou provoque des identités fragilisées. Dès notre naissance nous découvrons avec difficulté la présence d'autres personnes en compétition pour l'amour de notre mère (père, frères, sœurs, amis) et peu à peu la vie sociale nous apprend que les relations sociales sont constitutives de notre personnalité. Cette découverte, d'abord imposée comme un fait, nous conduit progressivement à un désir plus volontaire de rencontrer les autres et de les accueillir. Mais l'étranger vient encore dans notre vie comme une surprise que nous avons à affronter, soit comme une menace, soit comme quelqu'un qui a besoin de notre aide, soit comme un ami potentiel qui nous ouvre à l'humanité. Pas de connaissance de soi sans la reconnaissance de l'autre, sans l'acceptation de cette différence qui nous dérange et nous constitue à la fois.

L'accueil de l'étranger et la question des frontières

De ce qui précède, il faut retenir que mon identité est liée à celle de l'autre sans lequel je ne suis pas moi-même. Le bonheur est ainsi fait de cet aller et retour entre donner et recevoir, entre accueillir chez soi la richesse de l'autre et donner en retour de soi-même. Ainsi se construit notre identité narrative qui tisse en une même unité les divers événements, rencontres et décisions que nous avons vécues. Et ceci est vrai également de nos collectivités. Il n'y a nulle France éternelle, figée dans un passé idéal et imaginaire, sinon celle qui se construit du récit de son histoire. L'accueil des étrangers venus chez nous, mais aussi les querelles ou les échanges que nous avons eu avec les anglais, les espagnols, les allemands font partie de notre identité collective. Il s'agit d'un récit toujours à reprendre -car nous pouvons changer- et notre identité demeure une interprétation. C'est ce qui fait sa

fragilité mais aussi sa malléabilité, sa souplesse. L'enfermement sur soi autant pour le sujet que pour une collectivité est donc mortifère. Il nous fait sortir de la dimension humaine (éthique) de notre humanité. Pourtant ce n'est pas si simple. Car il s'agit bien de respecter et l'identité et l'altérité, sans réduire l'une à l'autre.

Il en est ainsi des frontières. La frontière définit une limite entre une communauté et une autre, mais cette délimitation dépend de notre perception de l'autre, du différent, du voisin… et aussi de ce qui fait qu'une communauté se considère comme telle ? Est-ce sa géographie, son histoire, le récit culturel de son passé, ses frontières ? De ce point de vue, le christianisme et sans doute aussi l'Islam ne considèrent pas *a priori* les frontières comme pertinentes, puisque leur vision du monde et de l'humanité se veut universelle. Les frontières dans ce sens sont des *concessions de l'histoire*, imposées par la nécessité d'organiser le monde d'une manière réaliste et pacifique au sein d'une histoire violente. De manière analogue à la propriété privée, elles demeurent soumises à la visée du bien commun et ne constituent nullement un fait absolu. La frontière est donc théoriquement dépourvue de toute légitimité autre que celle d'un certain pragmatisme et d'une prise en compte de la réalité humaine historique et culturelle. C'est ce que rappelle le pape François à la suite de ses prédécesseurs lorsqu'il argumente du droit de migrer et du droit des migrants d'être accueillis sur le principe de la destination universelle des biens.

Toutefois la frontière possède aussi *une valeur en soi*. Les peuples et les communautés ont besoin d'identité marquée par leur histoire et leur culture communes. L'altérité y est nécessaire et intimement reliée à elle. Un monde sans frontière ne serait-il pas en fin de compte un monde d'individus sans véritable identification collective autre qu'une vague humanité commune chargée de violence ? L'identité collective, dans son aspect positif, contribue à la constitution du lien social indispensable à la nature humaine. L'utopie universelle, pour essentielle, n'en est pas moins affectée que l'idéologie par le danger de devenir folle, en ignorant cette dimension identitaire et communautaire qui nous délivre de l'illusion et du malheur d'être seul. Personne n'accède à cette fraternité universelle sans être d'abord inscrit dans une histoire particulière. Créer du lien suppose donc une identification première (celle qui commence avec la proximité des parents dès la petite enfance) de sorte que la découverte de l'autre différent crée un choc qui provoque à la réflexion et la vie éthiques. Et il est vrai que l'hospitalité se vit plus difficilement si l'identification première dans un particulier donné n'est pas assurée ou fragilisée.

Tradition chrétienne et hospitalité

La bataille au sujet de l'accueil des migrants et réfugiés est en partie une bataille de l'imagination. L'hospitalité traite de notre rencontre avec l'étrange, l'inconnu, le hors-norme. Elle nous incite à choisir la manière de réagir face à l'autre, compte-tenu des images qui nous habitent et qui façonnent en partie notre manière d'agir. Dès lors quel est l'apport de la tradition chrétienne dans l'apprentissage de cet accueil ? Comment peut-elle aider à faire ce passage toujours coûteux du quant à soi à la rencontre de l'autre ?

La tradition chrétienne est une invitation à l'hospitalité universelle des frères en humanité. Accueillir l'étranger et le pauvre c'est accueillir le Christ lui-même (cf. Mt 25, 31-46) et en cela répondre à l'hospitalité de Dieu à notre égard au banquet de son Royaume, comme Jésus lui-même l'a incarné dans sa vie publique. En même temps la Bible est conscience des difficultés que cet accueil pose et du chemin d'apprentissage qu'il s'agit de parcourir pour le vivre. Dans l'Ancien Testament, aucun commandement n'est répété plus souvent que celui d'accueillir l'étranger, sauf celui de n'adorer que Dieu seul. Or précisément les deux sont liés, depuis

l'épisode d'Abraham qui sert de paradigme à toute la tradition (cf. Gn 18). Accueillir l'étranger peut-être l'occasion d'accueillir des anges, messagers de Dieu, comme le dit l'épître aux Hébreux (He 13, 2). Toutefois Israël vit une tension permanente car si elle comprend que son identité de peuple choisi l'oblige à prendre soin de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger (cf. Dt 5), elle redoute aussi que ces étrangers ne viennent menacer la pureté d'Israël en apportant le culte des divinités étrangères (cf. 1 R 11).

La venue de Jésus, sa mort et sa résurrection puis l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte, sont venues confirmer et radicaliser ce lien entre accueil de l'étranger et relation authentique à Dieu : « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli ». Par ailleurs la rencontre de Pierre et Corneille (Ac 10) et l'accueil conséquent des païens dans l'Église signifie bien ce lien entre hospitalité et transformation des identités des uns et des autres. Cependant on retrouve dans les premières communautés chrétiennes cette tension entre pureté et accueil, comme on le voit dans les disputes entre Pierre et Paul au sujet de la circoncision et les règles des repas (Ga 2, Ac 11) ou dans les discriminations dénoncées par Paul dans les assemblées entre riches et pauvres (cf. Jc 2), entre chrétiens d'origine juive et ceux d'origine grecque (cf. Ac 6). La conversion voulue par le Christ, s'inscrit dans une histoire qui rencontre des résistances et demande du temps. Sur le fond de cet appel à la générosité à l'exemple du Christ et de l'histoire d'Israël, l'hospitalité est en même temps un chemin d'apprentissage et de discernement. C'est pourquoi je crois important de traiter ce sujet de l'hospitalité non pas tant comme une injonction morale de principe que comme une éthique qui s'intéresse aux vertus, c'est-à-dire aux attitudes existentielles des sujets qui les prédisposent peu à peu à agir d'une façon bonne et juste.

Éduquer à la vertu de l'hospitalité

Comme toute vertu, l'hospitalité ne s'acquiert pas en un jour, elle suppose une certaine expérience de la vie, guidée dans un premier temps par l'expérience des autres et l'accompagnement des maîtres. Comme toute vertu elle est aussi un juste milieu entre deux extrêmes ou plus exactement un chemin de crête entre deux abîmes : un accueil inconsidéré d'une part, un refus de tout étranger de l'autre. La réalité exige souvent de trancher non pas entre le bien et le mal mais entre deux biens ou entre deux maux. L'avantage de considérer l'hospitalité comme une vertu, et non pas d'abord comme un principe, invite à la traiter non pas comme une réponse toute faite ou une obligation qu'il faudrait respecter ou trahir mais comme une attitude intérieure qui se développe et oblige à discerner la meilleure façon de répondre concrètement à la situation qui se présente.

Les vertus supposent donc une vision de la vie bonne (une perception juste alimentée par une imagination particulière) et un processus d'appropriation personnelle et d'éducation au sein d'une tradition donnée (des pratiques sociales). Dans ce processus l'imagination joue un grand rôle. Comme il a été indiqué, l'hospitalité est en premier lieu une question de regard, de perception de l'étranger. Or la Bible, précisément, surtout dans le Nouveau Testament, ne nous donne pas tant des préceptes et des commandements moraux nouveaux, mais nous fait entrer dans un monde, dans une manière de voir et de vivre le monde qui nous entoure, selon l'Esprit du Christ. Elle alimente de l'intérieur l'imaginaire moral du sujet qui a choisi de suivre le Christ, en devenant notamment hospitalier. L'éthique des vertus ne suppose donc pas un sujet éthique déjà constitué et prêt à obéir aux injonctions de la morale (sans doute inopérantes aujourd'hui) mais une personne en croissance dans la découverte progressive des attitudes justes et bonnes qui vont lui permettre de mettre en œuvre ces exigences.

Dans l'imaginaire des populations européennes plusieurs obstacles se dressent face à un accueil important des migrants et réfugiés : le sentiment d'une limite des ressources disponibles pour cet accueil ; la conviction que certains migrants abusent de la situation ; l'impression que ces populations, en particulier musulmanes, viennent d'une culture si différente de la nôtre qu'elles ne pourront pas s'intégrer à notre mode de vie, voire le mettront en danger ; la crainte que ces arrivées ne posent de graves problèmes de sécurité. Il est donc important de lutter contre certaines idées fausses mais aussi de travailler cet imaginaire. L'apprentissage de la vertu d'hospitalité passe à la fois par la proposition d'une vision alternative à celle qui est spontanément présente et par des pratiques individuelles et sociales.

Il a été montré que la tradition chrétienne n'offre pas une vision unilatéralement destinée à un accueil absolu et inconditionnel de tous les migrants : elle indique à la fois la visée utopique de cet accueil où toute personne doit être respectée et protégée dans sa dignité, en particulier ceux qui sont fragiles et vulnérables (comme le rappelle le pape François dans une attitude assez prophétique dans ses discours, ses gestes symboliques, son rappel des droits de l'homme), mais elle présente aussi des éléments d'un discernement réaliste en fonction des situations singulières qui se présentent à nous (lorsque cet accueil est renvoyé au jugement de chaque Église ou de chaque paroisse, lorsque le pape insiste par exemple sur la vertu de prudence et sur des « programmes d'accueil diffus » où quelques familles sont prises en charge par une communauté locale). L'imaginaire chrétien alimente la vision du bien, le discernement permet de l'adapter aux circonstances. À la fin de la parabole du bon samaritain Jésus dit au scribe : « va et fais de même » (Lc 10, 37). Il ne s'agit pas de refaire la même chose que lui mais une action que l'imagination analogique permettra d'inventer.

Les récits bibliques mais aussi les récits actuels d'hospitalité heureuse permettent d'alimenter un tel imaginaire de l'accueil. Les pratiques de la spiritualité assurent également une appropriation de cet imaginaire, que ce soit par la prière, la méditation de la Bible ou la pratique liturgique. L'eucharistie par exemple est une manière pour les croyants de célébrer l'hospitalité de Dieu qui les invite au banquet de l'agneau et qui tout en se considérant eux-mêmes indignes de recevoir Jésus « sous leur toit », accueillent cette grâce comme une préfiguration de l'hospitalité finale dans le Royaume. L'eucharistie nous rappelle que grâce au Christ nous ne sommes plus des étrangers pour Dieu et que nous sommes devenus des frères les uns envers les autres. Par ailleurs, la vérité de ce sacrement se vérifie si la communauté est capable de mettre en pratique cette hospitalité dans le service diaconal vis-à-vis des frères. Comme le rappelle Benoît XVI, *diakonia, liturgia et kerygma* ne peuvent pas être séparés.

Les pratiques de l'hospitalité sont aussi toutes les occasions que nous avons d'accueillir personnellement ou collectivement des personnes en difficulté. Les exemples sont nombreux de ces rencontres improbables qui ont conduit à des conversions. Les familles qui accueillent des demandeurs d'asile sous leur toit dans le cadre du réseau « Welcome » par exemple en font souvent l'expérience. La rencontre physique et l'échange amical créent un changement de regard, une dissolution des imaginaires fantasmés de la part des hôtes comme des accueillis. On pourrait ajouter toutes les occasions par lesquelles une collectivité, un village, un quartier font l'expérience d'une rencontre d'humanité avec les migrants par la création d'un réseau de solidarité locale.

Nos relations sociales et politiques sont médiatisées par notre imaginaire social, par nos attitudes et nos fantasmes collectifs. Comme le dit Paul Ricoeur: « en changeant son imagination, l'homme change son existence ». L'imagination biblique met au défi notre regard pour considérer qu'accueillir des étrangers pourrait devenir l'occasion d'« héberger des anges

à notre insu » (He 13,2). Elle nous invite à voir en l’autre dans le besoin le prochain que nous sommes appelés à servir (cf. Lc 10,29-37). Si nous sommes guidés par ces récits, nous serons moins tentés d'oublier la vulnérabilité de notre commune humanité et invités à mettre en œuvre une politique qui protège les droits des réfugiés et des migrants, comme nos voisins et nos frères en humanité. De même les pratiques locales de solidarité et d’hospitalité, façonnent en nous des attitudes intérieures et suscitent des récits personnels de rencontres heureuses, attitudes et récits qui pourront inspirer les réponses collectives que nous pourrons donner à ce défi.

Retrouvez ci-dessous en pièce-jointe le texte complet en version pdf.

titre documents joints

- colloque_fondation_jrodhain_2018_-_alain_thomasset.pdf

URL source:https://www.fondationjeanrodhain.org/la-fondation/colloque-2018/colloque-2018-approche-anthropologique-et-theologique-par-le-pere