



LA FRONTIÈRE À L'ÉPREUVE DE L'HOSPITALITÉ

Borders Put to the Test of Hospitality

Alain Thomasset *

RÉSUMÉ: Réalité physique, la frontière est aussi et d'abord symbolique. Elle est une réalité de structure de l'humain. L'article met en évidence la double dimension à la fois intérieure et extérieure de la frontière et sur la dialectique historique qui l'anime entre notre perception de l'étranger et la nécessaire délimitation d'une communauté donnée. Cette dialectique qui dirige également les relations entre l'enracinement dans un peuple et une identité particulière et d'autre part l'ouverture à la fraternité universelle à laquelle le Christ nous invite. L'hospitalité, vertu centrale de la tradition chrétienne, est aussi une donnée essentielle de la réflexion philosophique contemporaine. Grâce à elle la frontière peut devenir un lieu de passage et de vérité. C'est dans ce passage de frontière (frontière de l'étranger, frontière du pauvre, frontière des religions) que peut s'opérer la révélation du Dieu vivant.

MOT-CLÉS: Frontière. Hospitalité. Identité. Éthique chrétienne. Vertu.

ABSTRACT: Physical reality, the border is also and first symbolic. It is a structure of human reality. The article points to its double dimension - inwards and outwards - and to the inherent historical dialectics between our perception of the alien and the necessary boundaries of a given community. This dialectics also underlies the relationship between our people's heritage and identity and the universal kinship that Christ invites us to embrace. Hospitality, a central Christian virtue, is an essential dimension of the contemporary philosophical reflection. Thank to this attitude, the border can become a crossing place, a place of truth. In this crossing of borders (with the foreigner, with the poor, with others religions), the living God can reveal himself.

KEYWORDS: Border. Hospitality. Identity. Christian ethics. Virtue.

* Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, Paris, France.

Introduction

La question des frontières est au centre de l'actualité. Elle évoque des situations concrètes, parfois dramatiques, parfois heureuses, où les personnes sont confrontées à des frontières soit pour les franchir soit pour s'y heurter. En Europe, la crise récente des migrants et réfugiés provenant des zones en guerre de Syrie, de Lybie, d'Irak et d'Afghanistan, a réveillé une interrogation ancienne et de plus en plus prégnante sur la fonction ou la nécessité des frontières¹. La frontière est associée à l'image du migrant et du réfugié et à l'interrogation de savoir si nous devons ou pouvons l'accueillir. Elle est alors perçue par certains comme une protection à renforcer face à « l'invasion » des « étrangers ». Pour d'autres et pour ceux qui viennent d'ailleurs, cette même frontière apparaît comme un lieu de passage et de protection mais pour ceux qui cherchent un refuge. La tension habite la notion de frontière. Doit-on dans ce cas précis ouvrir les frontières et accueillir au nom de la solidarité avec une humanité souffrante et du devoir de secours ou devons-nous d'abord nous soucier du bien de notre communauté nationale et exercer le droit de réguler voire de bloquer ces flux migratoires au nom du bien commun dont les politiques ont la charge? Droit à la migration contre droit des États. La question n'est pas nouvelle mais son urgence s'est accrue.

Bien sûr, l'Europe n'est pas seule à se confronter à cette question, en vérité de dimension globale. Les migrations et les échanges qui ne cessent de croître interrogent chaque jour les limites des territoires. La mondialisation fait de notre monde une réalité à la fois une et multiple. Notre planète s'est homogénéisée, et semble conquise par une culture occidentale médiatisée à prétention universelle. Que signifient les frontières lorsque les mêmes rock-stars sont écoutées partout dans le monde et que nous pouvons si facilement communiquer avec ceux qui sont loin? Et en même temps nous constatons une fragmentation de notre espace social en de multiples communautés, une résurgence des revendications identitaires, la mise en place de nouvelles frontières et la crispation sur les anciennes. Pourtant ce paradoxe n'en est pas un: le repli défensif sur nos identités particulières est d'autant plus fort que nous risquons de nous sentir perdus dans un monde devenu abstrait qui nous dépasse. Comme l'indique Jean-Daniel Causse : « Le désir de frontière est lié à la volonté de restaurer ou de conserver des identités dont on pense qu'elles sont la vérité de notre être. Ce désir répond à la crainte de ne plus pouvoir s'identifier soi-même personnellement et collectivement. Il entend conjurer l'angoisse d'un 'moi' qui vacille sur la scène du monde » (CAUSSE, 2017, p. 7).

¹ Pendant la seule année 2015, on estime à plus d'un million de personnes l'entrée des migrants et réfugiés dans l'espace Schengen européen. En 2016, plus de 5000 personnes sont décédées en essayant de traverser la Méditerranée.

Ce propos indique bien que la frontière n'est pas seulement une question géographique, culturelle ou politique telle qu'elle apparaît au premier abord, mais une *réalité de structure* qui touche aussi à la conception de l'humain. L'être humain exprime le besoin de tracer des limites, de dessiner des espaces, de délimiter des territoires. Mais ce besoin n'est pas seulement la nécessité animale de construire un territoire, «elle est, - précise le psychanalyste -, d'abord avant tout une élaboration symbolique et un dispositif imaginaire, donc un fait de langage. En d'autres termes, la frontière est liée à l'organisation d'un corps – qu'il soit corps singulier ou collectif – avec ce qui permet d'établir un 'ici' et un 'ailleurs', un 'dedans' et un 'dehors', un 'moi' et un 'non-moi', donc de la différenciation» (*Ibid.*, p. 7-8). Or comme on le sait la différenciation est la première étape de l'humanisation d'un enfant qui sortant de la relation fusionnelle avec sa mère, accède à la parole et avec elle à la relation humaine avec les autres (voir THÉVENOT, 1982). La frontière met en jeu les identités. Elle les renforce et les met à l'épreuve.

Comme on le voit, la frontière est à la fois intérieure et extérieure. Extérieure dans sa manifestation première des limites d'un territoire ou d'un pays, elle est aussi intérieure par l'élaboration mentale au fondement des représentations symboliques qui la soutiennent et la justifient. Et comme nous l'avons entrevu, la frontière est aussi le lieu d'une tension entre un enracinement dans une particularité donnée et une possible ouverture à l'universel. La frontière est lieu de passage, à la fois physique et symbolique. C'est cet ensemble de paradoxes et de tensions que je souhaite en premier lieu explorer dans cet article. Je prendrai ensuite l'exemple de l'hospitalité pour montrer en quoi cette question traverse chacun de nous et comment la frontière peut devenir un lieu de passage.

1 *La dialectique des frontières* ²

1.1 *Non pertinence et utilité: le statut ambigu des frontières*

La frontière définit une limite physique ou symbolique entre une communauté et une autre, mais la délimitation du territoire de la communauté dépend de notre perception de l'autre, du différent, du voisin. Elle dépend également de la représentation qu'une communauté se fait d'elle-même, de sa culture et de son histoire. Le christianisme et sans doute aussi l'islam, tout comme l'humanisme issu des Lumières, ne considèrent pas *a priori* les frontières comme pertinentes, puisque leurs visions du monde et de

² Dans cette partie, je m'inspire de manière libre de mon article: De la dialectique des frontières. Réflexions conclusives (THOMASSET, 2017).

l'humanité se veulent universelles³. Les frontières dans ce sens sont des *concessions de l'histoire*, imposées par la nécessité d'organiser le monde d'une manière réaliste et si possible pacifique au sein d'une histoire violente. Il serait ici possible de faire la comparaison avec ce que la doctrine sociale de l'Église dit de la propriété privée : elle n'est qu'une manière d'organiser la destination universelle des biens qui demeure la dimension fondamentale. La terre créée par Dieu étant destinée à tous, le droit de propriété privée possède toujours une « hypothèque sociale », comme le disait Jean Paul II (1987, n. 42). Il est soumis à la visée du bien commun et ne constitue nullement un droit 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.

Mais si la frontière reste une réalité contingente et n'est pas le dernier mot de la visée universelle, elle possède cependant *une valeur en soi*. Les peuples et les communautés ont besoin d'identité. L'élaboration d'une identité suppose la prise en compte de la différence, la délimitation d'une particularité. L'altérité y est nécessaire et lui est intimement reliée. Nous y reviendrons. 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'absence de frontière ne risque-t-elle pas de déraciner la reconnaissance de notre finitude et de nos différences ?

Jean-François Collange, dans une belle méditation sur la Genèse et sur l'identité, parle de la solitude d'Adam. Avant la création d'Ève, Adam, dit-il, est condamné à vivre « sans limite », et sans frontière, sans correspondant véritable.

La création d'Ève qui pour lui est « créée en face », en « opposition » à Adam, pourrait-on-dire, est à la fois son complément et sa limite. C'est pourquoi la création d'Ève implique blessure et perte pour Adam ; il y perd une côte, mais y gagne un côté (« côte/côté », le jeu de mot vaut pour l'hébreu – *tsèla* – comme pour le français). Adam perd avec la création d'Ève son caractère illimité d'ectoplasme sans forme et malheureux, mais gagne un côté, un contour et une identité. Celle-ci toutefois est faite de vis-à-vis et de limitations, de face à face « contre » (*kenegdo*). De la sorte le bien et le mal se trouvent fondamentalement compris soit comme accueil et respect d'autrui dans son altérité limitative, soit comme rejet ou atteinte portée à son intégrité (COLLANGE, 2016, p. 191).

³ Rappelons que le cosmopolitisme, c'est-à-dire la conscience d'appartenir à l'ensemble de l'humanité et non pas à sa seule patrie d'origine, est une création du philosophe Diogène, diffusée par les philosophes stoïciens. Elle fut ensuite reprise par les penseurs des Lumières pour en faire un principe politique, fondé sur les droits universels.

Pas de connaissance de soi sans la reconnaissance de l'autre. L'altérité est nécessaire à la construction du sujet et de son identité. Elle est aussi le lieu de l'épreuve.

1.2 *La frontière et l'identité, accès à l'universel*

Paul Ricœur nous a appris à distinguer la face ensoleillée de l'idéologie, celle qui permet et renforce le rassemblement et l'unité d'une communauté sociale ou politique, de sa face sombre, faite de dissimulation et de manipulation (RICŒUR, 1997). D'un côté l'idéologie peut être une distorsion de la réalité sociale. Comme l'a analysé Marx dans *L'idéologie allemande*, grâce à la métaphore de la *camera obscura*, elle donne alors une image inversée de la réalité. Mais elle peut être aussi un puissant facteur d'intégration de la société ou de la communauté, comme le soulignent les cérémonies commémoratives qui réactualisent les événements fondateurs d'une nation. Dans ce cas l'idéologie a une fonction essentiellement positive de relais de la mémoire sociale collective et de constitution de l'identité narrative du groupe. Il en est de même de l'identité. Elle peut devenir une source d'enfermement et d'aveuglement par rapport à la vie sociale. Mais, prise dans son aspect positif, elle contribue à la constitution du lien social, lien essentiel à la nature humaine. De son côté l'utopie universelle du « sans frontière », pour essentielle qu'elle soit dans sa fonction de critique du réel existant et d'imagination d'un « ailleurs », n'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. Comme dit le Concile Vatican II : « La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté » (GS, n. 25), elle est pour la personne humaine un élément constitutif. La doctrine sociale de l'Église nous rappelle que la nature humaine est intrinsèquement sociale. Cette socialisation passe par une culture donnée, une histoire dans laquelle nous sommes insérés.

Dans sa réflexion sur l'alliance biblique et l'élection d'Israël, l'exégète Paul Beauchamp rappelait que l'accès à l'universel passe toujours par une particularité, par une alliance particulière. Pour Israël, l'alliance maintient la mémoire des signes des bienfaits de Dieu : la sortie d'Égypte, l'entrée dans la terre promise, le sabbat. « Il n'est pas possible à Israël d'observer la loi sans percevoir ces signes. L'histoire d'Israël n'est pas l'histoire de tous les hommes, mais elle invite chaque homme et chaque groupe humain à relire à son tour à travers sa propre histoire les signes qu'il a reçus (cf. Ac 17,26) » (BEAUCHAMP, 1999, p. 41). Aucun humain ne peut entrer dans la vie morale sans reconnaître qu'il est lui-même inséré dans une alliance particulière qui le dépasse, enraciné dans l'histoire du peuple où il est inscrit. Créer du lien suppose donc une identification (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 éthique. Mais là est la question : comment réagir face à l'autre, étranger, celui ou celle qui est de l'autre côté de cette frontière imaginaire construite par l'identité première ?

François Marty, dans sa réflexion sur le lien entre vérité et communication, parlait de la « bénédiction de Babel » (MARTY, 1990): ce moment où Dieu, face à la folie d'unité et de grandeur des hommes, décide de mélanger leurs langages et de les disperser sur la face de la terre. L'unité véritable ne se construit pas par la suppression des différences, ce serait folie totalitaire, mais par la rencontre et le dialogue des différences. Marty parlait ainsi de la vérité comme d'un « horizon de convergence », convergence des langages, des points de vue, des cultures. Elle suppose dialogue et apprentissage de la langue de l'autre. La mondialisation nous en donne une image avec ses dimensions de violence et de rassemblement.

1.3 Frontière intérieure et frontière extérieure en tension constante

La frontière joue donc un rôle capital mais toujours ambivalent. D'un côté, la frontière est *intérieure* à *chacun* de nous dans sa capacité d'accueillir ou non ce qui vient d'un autre différent, dans sa capacité à se construire soi-même par l'appel de l'autre et par l'acceptation de cette différence qui nous constitue « soi-même comme un autre ». Adam face à Ève, riche face au pauvre, Français ou Brésilien face à l'étranger... Notre identité qui est toujours le fruit d'une interprétation, la construction d'un récit, se bâtit dans la rencontre avec les autres. L'histoire de notre vie est un segment de l'histoire d'autres vies humaines. Nous sommes nous-mêmes « enchevêtrés dans des histoires », celles de ceux qui nous précèdent, de ceux qui sont nos contemporains et de ceux qui nous succèdent. Il en est de même des identités collectives des peuples qui se construisent aussi dans l'histoire et dans la rencontre pacifique ou violente avec d'autres peuples (RICŒUR, 1990, 1998). Les conditions socio-politiques de constitution des frontières – qui sont toujours violentes à leur naissance – entrent sans cesse en interaction avec cette dimension intérieure propre à chaque sujet ou chaque communauté. La frontière est une institution qui, comme toute institution, ne survit et fonctionne que par l'assentiment intérieur de ceux qui la font vivre. Le jour où nous aurons un véritable esprit européen, par exemple, une citoyenneté européenne, une culture reconnue comme telle, certaines frontières perdront sans doute beaucoup d'importance, comme on a commencé à le voir chez les jeunes. En même temps, par le phénomène décrit plus haut, d'autres frontières insidieusement se reconstruisent, au plan culturel notamment. L'émergence des régionalismes, voire le regain de certains nationalismes n'y sont pas étrangers.

C'est donc une *subtile dialectique* entre ces deux dimensions intérieure et extérieure qui gouverne la constitution des frontières et leur transformation,

voire leur disparition. Comme le dit un proverbe danois : «S'il y a de la place dans le cœur, il y a de la place dans la maison». Le discernement qui s'impose à l'heure de l'hospitalité et de l'accueil de l'étranger est régi par la disposition du cœur. En ce sens, le christianisme joue sans cesse un rôle critique. Il nous invite à dépasser nos identités fermées, repliées sur un idéal de pureté, pour les ouvrir à la dimension d'accueil du Christ, image parfaite du Père dans sa bienveillance à l'égard de tous (Voir MARGUERAT, 2014). « Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine » (Ep 2,14). Dans son ministère, Jésus n'a cessé de guérir et soigner et en cela de réintégrer les personnes au sein de la communauté. C'est d'une libération et d'une brisure des frontières à la fois physique et symbolique dont il s'agit (entre purs et impurs, entre païens et juifs, entre maîtres et esclaves, entre hommes et femmes, etc.). Ce qui permet que chacun puisse s'inscrire à nouveau dans le champ des échanges avec tous les autres, donnant ainsi consistance à un tissu de liens qui n'oublie personne et constitue de ce fait, véritablement, un peuple. Un peuple nouveau où la mort même ne peut plus être l'ultime frontière qui sépare et s'oppose au dessein d'alliance.

2 L'hospitalité: la frontière traversée

2.1 L'hospitalité: le passage des frontières

L'hospitalité, c'est-à-dire l'accueil bienveillant et désintéressé de l'étranger, est une vertu centrale du christianisme. Mais avant d'en explorer quelques contours théologiques, il convient de dire qu'elle est aussi une dimension essentielle de la réflexion éthique et philosophique. 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 la 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. Si Jean-Paul Sartre a tendance à considérer l'autre comme une menace à la centralité de ma personne dans mon monde et à insister sur le décentrement de perspective provoquée par la présence de l'autre (cf.

SARTRE, 1943), Emmanuel Levinas critique cette tendance de la tradition occidentale à faire de l'autre un moyen au service de mon propre développement et insiste sur la primauté de l'interpellation de l'autre qui m'ouvre à la possibilité de l'expérience morale (et donc à la vérité de ce que je suis) (cf. LEVINAS, 1969). C'est Paul Ricoeur qui réconcilie ces deux tendances lorsqu'il décrit l'interaction mutuelle entre le soi et l'autre par le moyen d'une «identité narrative» (RICŒUR, 1990, études 5 et 6). Pour Ricoeur 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 Ricoeur 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.

L'hospitalité indique un jeu possible, une variation dans la délimitation des frontières et des identités qui les consolident. Dans l'hospitalité les frontières ne sont pas figées, et elles peuvent être traversées. Paul Ricoeur prend à ce sujet le bel exemple du phénomène de la traduction qu'il décrit comme une «hospitalité langagière». Toute langue, qui par essence est particulière, est traduisible dans une autre langue. L'acte de traduire manifeste donc, au-delà de la fracture des langues, l'universalité du langage, un principe et un droit d'universelle traductibilité. Or précise Ricoeur : «traduire est un acte spirituel ; il consiste à se transporter dans le domaine de la langue de l'autre, d'habiter chez l'autre, afin de le reconduire chez soi à titre d'hôte invité» (RICŒUR, 2003, p. 136). La traduction symbolise très bien la capacité des humains, à travers l'hospitalité, d'entrer dans un échange réciproque et fructueux par-delà les frontières, et au lieu même de la traversée des frontières. Elle illustre très bien l'hospitalité universelle célébrée par Kant dans son ouvrage *Vers la paix perpétuelle* (1795).

2.2 *Hospitalité et tradition chrétienne*

Le christianisme a beaucoup à apporter pour développer cette attitude d'hospitalité au plan des relations sociales et internationales. Cette vertu chrétienne mériterait un long développement, mais dans le cadre restreint de cet article, je ne peux retenir que quelques-uns de ses aspects. (cf. THOMASSET, 2015)

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 effet tout l'évangile de Luc, par exemple, peut être lu comme l'histoire de l'hospitalité de Dieu à notre égard et l'histoire de notre réponse à cette invitation. (cf. BYRNE, 2000). L'épisode de la rencontre de Jésus et Zachée (Luc 19,1-10) est symptomatique de cet échange des hospitalités. Jésus s'invite chez Zachée (l'exclu) qui l'accueille avec joie, mais en fait c'est Jésus qui l'accueille dans la famille d'Abraham et le réintègre dans la communauté des sauvés: «Aujourd'hui le salut est arrivé pour cette maison, parce que lui aussi est un fils d'Abraham».

En même temps la Bible est consciente 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. 1R 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 ». L'épisode de la rencontre de Pierre et de Corneille (Ac 10-11), qui marque le début de l'accueil des païens au sein de l'Église naissante, signifie bien ce lien entre hospitalité et transformation des identités des uns et des autres. Tandis que Pierre, qui a accepté l'invitation du païen, arrive à la maison de Corneille, ce dernier vient à lui, s'incline et se prosterne ; et comme Pierre le rassure en disant qu'il n'est qu'un mortel, le texte précise : « alors qu'ils continuaient à parler ensemble, il entra⁴ ». On pourrait aussi bien dire « ils entrèrent », car il s'agit d'une nouvelle maison pour tous les deux ! Le récit marque à cet endroit un ralenti, comme si Luc voulait insister sur ce qui se passe à cet instant. Pierre entre dans la maison de Corneille... et le résultat de cette entrée est que la vie de Corneille, celle de Pierre et de toute l'Église ne seront plus les mêmes. Il est particulièrement frappant qu'ils entrent tandis qu'ils conversaient ensemble. L'hospitalité réciproque qu'ils expérimentent, et que l'on peut voir comme un commun accueil par Dieu, est symbolisée

⁴ Ac 10,27 : καὶ συνομιλῶν αὐτῷ εἰσῆλθεν, καὶ εὗρισκει συνεληλυθότας πολλούς: « Et tandis qu'il parlait avec lui (*sun-omilôn*, de *sun-omileo*, qui est un hapax dans le NT !), il entra (*eis-elsthen*, de *eis- erchomai*) et il trouva beaucoup de personnes qui étaient réunies ».

par cette conversation et leur acceptation de devenir partenaires. Comme si Dieu voulait donner son Esprit Saint et montrer son salut en Christ, lorsque les peuples ou les personnes acceptent de rompre les barrières qui les séparaient. Notons au moins que cette rencontre est intimement reliée à la révélation du vrai Dieu qui veut accueillir toute l'humanité. Le narrateur met particulièrement en relief ce passage de frontière (cf. THOMASSET, 2015, chap. 4).

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.

2.3 La frontière traversée: lieu de rencontre du vrai Dieu

Si la frontière est une délimitation nécessaire, il se peut qu'elle puisse devenir un lieu de passage et de rencontre. La frontière, comme la peau, nous protège et nous sert de communication. Elle est faite pour être traversée. Mais il faut pour cela *lutter contre sa dimension d'exclusion, d'injustice, de non reconnaissance, voire de mépris de celui qui est de l'autre côté*. Les frontières se reconstituent très vite. Comme le rappelle le Père Joseph Wresinski, fondateur du mouvement ATD Quart monde : « Vouloir la dignité, rêver d'être quelqu'un et se le voir refuser même par ceux qui ne sont pas beaucoup plus riches que soi, tel le voisin, l'épicier, le facteur..., c'est cela la misère. Et c'est ce qui marque la frontière entre pauvreté et exclusion » (WRESINSKI, 1984, p. 27). Cette distinction entre pauvreté et exclusion indique très bien ce qui se passe dans la constitution d'une séparation qui exclut, qui méprise, et qui génère violence et conflit. Quels sont les antidotes à cette tentation de l'exclusion, sinon la compassion, la miséricorde et l'hospitalité, toutes qualités d'abord attribuées à Dieu lui-même et manifestées par Jésus⁵. Il nous est une tâche de rendre ces vertus divines présentes en notre monde. Il nous est aussi une tâche de nous

⁵ Rappelons que pour Thomas d'Aquin, la miséricorde est ce qui caractérise la toute-puissance de Dieu. Voir Saint THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a. 4.

reconnaître nous-mêmes dans cette situation d'exclus finalement accueillis dans la communauté des sauvés, des aimés sans condition. En Dieu et dans l'Esprit, la frontière ultime entre bons et mauvais disparaît. Et la perspective de la résurrection nous délivre de la tentation de refaire une identité « religieuse » enfermante et une communauté qui s'auto-justifie. (BACHELARD, 2014). C'est cette découverte surprenante de notre commune vulnérabilité et de notre commune condition de rescapés qui peut permettre en fin de compte de rendre nos frontières poreuses et fraternelles.

La bataille au sujet de l'accueil des migrants et des réfugiés, pour reprendre notre exemple de départ, mais aussi en ce qui concerne l'accueil des autres (politiquement, culturellement ou religieusement) différents, 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. Un apprentissage est à vivre pour cette traversée et cet accueil. C'est ce que la tradition chrétienne a appelé les vertus. Les vertus sont des attitudes intérieures qui nous prédisposent à agir selon le bien. Elles supposent 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.

Les évangiles et les Actes des apôtres bousculent notre imaginaire et nous invitent à sortir des schémas préétablis. Ils nous surprennent en mettant en relief la place des pauvres, des exclus, des étrangers dans la révélation du vrai Dieu. Ils soulignent notamment ces rencontres improbables entre disciples et exclus et leur grande fécondité : Bartimée l'exclu devient disciple, les hommes qui portent la civière du paralytique permettent l'approche de Jésus à celui qui devient témoin, etc. Comme le dit Étienne Grieu, les évangiles mettent en scène deux groupes dont la rencontre est décisive : les disciples et les suppliants.

Les deux groupes sont en effet délivrés l'un par l'autre, d'un possible enfermement : la tentation des disciples n'est-elle pas de s'enclorre dans une relation exclusive avec Jésus (« renvoie-les afin qu'ils aillent [...] s'acheter de quoi manger » (Mc 6, 36)? Chaque irruption de suppliants les oblige à rouvrir le jeu. Ceci préserve la future Église de s'organiser selon un système de cercles concentriques. Grâce aux suppliants, le cercle est toujours ouvert, comme on le voit dans l'épisode de la guérison de Bartimée : la foule trouve son juste rapport à Jésus non lorsque tous les regards sont braqués sur lui, mais lorsqu'elle relaie l'appel du Galiléen jusqu'à celui qui était resté hors-jeu. Réciproquement, les suppliants sont délivrés d'un possible enfermement dans leur demande. Celle-ci, sans la présence des disciples, ne trouverait pas d'espace où pouvoir se raconter et s'inscrire dans une histoire. Sans les disciples, les suppliants sont réduits à la singularité de leur demande (GRIEU, 2015, p. 170).

Guéris l'un par l'autre. C'est dans ce passage de frontière (frontière de l'étranger, frontière du pauvre, frontière des religions) que sans doute peut s'opérer la révélation du Dieu vivant, Lui qui s'insinue avec délicatesse dans les brèches de nos identités fermées. C'est une manière de dire que les pauvres, ceux qui sont en dehors du cadre de la bienséance, ou les étrangers placés en dehors de la communauté, sont essentiels à l'Église mais aussi à la société elle-même. De même que selon Grieu (2015, p. 170), « l'Évangile passe par les pauvres ; plus précisément, par le retournement que la rencontre des personnes laissées hors-jeu provoque chez ceux qui cherchent Dieu », de même la constitution du lien social véritable passe par la prise en compte de ceux qui sont les experts et les témoins de l'exclusion.

Conclusion

La spécificité de l'expérience chrétienne porte le regard au-delà de toute frontière. Elle invite à rejoindre en fraternité tout homme mystérieusement habité par la présence d'un Dieu Père qui ne cesse de vouloir s'offrir à l'humanité. En même temps elle ne méprise nullement ce nécessaire enracinement des personnes et des collectivités dans une identité et une histoire singulières. C'est même probablement lorsque cette identité première est assurée qu'une ouverture à l'autre est rendue possible et pacifique. La frontière est ainsi le lieu où il s'agit constamment de se tenir pour ne pas cesser de refaire cette expérience d'humanité et de rencontre. Une expérience de sortie de soi qui, de manière surprenante, permet de se retrouver soi-même en vérité. C'est bien là le paradoxe de la frontière d'être en fin de compte le lieu où se joue le devenir d'une société, l'endroit où elle s'engendre dans une identité ouverte et dans la possibilité de sortir de la violence de manière non subie. Par le travail de reconnaissance des pauvres et des étrangers, les chrétiens comme tant d'autres peuvent grandement y contribuer.

Références

BACHELARD, S. *Resurrection and Moral Imagination: Transcending Boundaries in Philosophy and Theology*. Dorchester (UK): Ashgate Publishing, 2014.

BEAUCHAMP, P. *La Loi de Dieu. D'une montagne à l'autre*. Paris: Seuil, 1999.

BYRNE, B. *The Hospitality of God. A Reading of Luke's Gospel*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.

CAUSSE, J.-D. Introduction à une politique des frontières. *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Hors-série 2017, n. 14, p. 7-13, sept. 2017.

COLLANGE, J.-F. L'arbre du bien et du mal: le couple et l'éthique théologique aujourd'hui (Genèse 2,15-23). *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Hors-série 13, n. 291, p. 189-193, Sept. 2016.

CONCILE VATICAN II. L'Église dans le monde de ce temps: Constitution pastorale «*Gaudium et Spes*». Texte conciliaire, introduction, commentaires. Paris: Mame, 1968.

GRIEU, E. La Bonne Nouvelle se reçoit de ceux qui ne comptent pas. In.: COTTIN, J.; PARMENTIER, É. (Éds.). *Évangéliser. Approches œcuméniques et européennes*. Zürich: LIT, 2015. p. 163-179. (Théologie pratique – pédagogie – spiritualité, 9).

JEAN-PAUL II, Pape. Encyclique *Sollicitudo Rei Socialis*. Paris : Ouvrières, 1988.

LEVINAS, E. *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité. La Haye: Marthinus Nijhoff, 1969.

MARGUERAT, D. *Paul de Tarse*. Un homme aux prises avec Dieu. Bière Suisse: Cabédita, 2014.

MARTY, F. *La bénédiction de Babel*. Vérité et communication. Paris: Cerf, 1990. (La nuit surveillée).

RICCEUR, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

RICCEUR, P. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997. (La couleur des idées).

RICCEUR, P. L'identité narrative. In.: BÜLHER, P.; HABERMACHER, J. (Éds.). *La Narration*. Quand le récit devient communication. Genève: Labor et Fides, 1998. p. 287-300.

RICCEUR, P. Responsabilité et fragilité. *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n. 76-77, p. 127-141, 2003.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. NRF, Paris: Gallimard, 1943.

THÉVENOT, X. *Éthique pour un monde nouveau*. Paris: Salvator, 1982.

THOMASSET, A. De la dialectique des frontières. Réflexions conclusives. *Revue d'éthique et de théologie morale*, Paris, Hors-série 2017, n. 14, p. 185-192, sept. 2017.

THOMASSET, A. *Les vertus sociales*. Justice, solidarité, hospitalité, compassion, espérance. Namur, Paris: Lessius, 2015.

WRESINSKI, J. *Heureux vous les pauvres*. Montreuil/Paris: ATD Quart Monde/Cana, 1984.

Article soumis à l'évaluation le 19.05.2018 et approuvé le 02.07.2018.

Alain Thomasset est docteur en théologie (Leuven), doyen de la faculté de théologie, directeur du 3^e cycle de théologie, président de l'Association de théologiens pour l'étude de la morale (ATEM) et collaborateur de la revue *Recherches de Science Religieuse*. [Ordic.org/0000-0002-7304-1589](http://ordic.org/0000-0002-7304-1589). Courriel: alain.thomasset@jesuites.com

Adresse: 35 rue de Sèvres
75006 Paris, France