

Véronique Albanel

LA FRATERNITÉ BAFOUÉE

Sortir de la peur du
« grand remplacement »

- [Page de titre](#)
- [Sommaire](#)
- [Introduction](#)
- [Chapitre 1 Nos peurs ou l'hospitalité perdue](#)
 - [L'hospitalité : une loi fondamentale de l'humanité](#)
 - [L'histoire](#)
 - [L'étymologie](#)
 - [Le retournement](#)
 - [Le cumul des peurs réelles et imaginaires](#)
 - [La peur de la mort](#)
 - [La peur des migrations](#)
 - [La peur identitaire](#)
 - [La peur du « grand remplacement »](#)
 - [Le triple danger : effondrement de la morale, de la vérité et du droit](#)
 - [Notre indifférence et nos aveuglements préparent un nouvel effondrement moral](#)
 - [Notre rapport à la vérité : la logique du soupçon](#)
 - [La loi et les droits humains](#)
- [Chapitre 2 Nos impensés ou la fraternité impossible](#)
 - [Le clash des civilisations](#)
 - [La distinction ami-ennemi](#)
 - [Le racisme ou la « malédiction de Cham »](#)
 - [Les inégalités](#)
- [Chapitre 3 Notre humanité partagée ou la fraternité retrouvée](#)
 - [Les conditions d'accès à la fraternité](#)
 - [La raison élargie](#)
 - [Le « cœur intelligent »](#)
 - [Les principes de la fraternité](#)
 - [La fraternité universelle](#)
 - [La fraternité citoyenne](#)
 - [La fraternité spirituelle](#)
 - [La mise en œuvre](#)
 - [L'authenticité de la rencontre](#)
 - [L'accompagnement](#)
 - [Des partenariats solides](#)
 - [Les limites de la fraternité](#)
 - [Le point de vue chrétien](#)
 - [Le point de vue associatif](#)

- Le point de vue de l'État
- La joie de la rencontre est possible

Véronique Albanel

La fraternité bafouée

Sortir de la peur du « grand remplacement »



Les Editions Ouvrières
51-55 rue Hoche
94200 Ivry-sur-Seine

Du même auteur

Amour du monde : christianisme et politique chez Hannah Arendt, Cerf, 2010.

Fabrication numérique : [Le vent se lève...](#)

Les droits d'auteur de ce livre sont reversés à l'association JRS France
(Service jésuite des réfugiés)
www.jrsfrance.org

Conception graphique de la couverture : Le Petit Atelier

Tous droits réservés
© Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Ivry-sur-Seine, 2018
www.editionsatelier.com
www.twitter.com/editionsatelier
www.facebook.com/editionsatelier
Imprimé en France / Printed in France

ISBN : 978-2-7082-5142-7

À Francklin Armand, mon frère haïtien, avec affection et gratitude.

Sommaire

Introduction

Chapitre 1. Nos peurs ou l'hospitalité perdue

L'hospitalité : une loi fondamentale de l'humanité

L'histoire

L'étymologie

Le retournement

Le cumul des peurs réelles et imaginaires

La peur de la mort

La peur des migrations

La peur identitaire

La peur du « grand remplacement »

Le triple danger : effondrement de la morale, de la vérité et du droit

Notre indifférence et nos aveuglements préparent un nouvel effondrement moral

Notre rapport à la vérité : la logique du soupçon

La loi et les droits humains

Chapitre 2. Nos impensés ou la fraternité impossible

Le clash des civilisations

La distinction ami-ennemi

Le racisme ou la « malédiction de Cham »

Les inégalités

Chapitre 3. Notre humanité partagée ou la fraternité retrouvée

Les conditions d'accès à la fraternité

La raison élargie

Le « cœur intelligent »

Les principes de la fraternité

La fraternité universelle

La fraternité citoyenne

La fraternité spirituelle

La mise en œuvre

L'authenticité de la rencontre

L'accompagnement

Des partenariats solides

Les limites de la fraternité

Le point de vue chrétien

Le point de vue associatif

Le point de vue de l'État

La joie de la rencontre est possible

Introduction

Samedi 26 mai 2018, vers 20 heures, un enfant de quatre ans se trouve suspendu dans le vide au quatrième étage d'un immeuble, dans le 18^e arrondissement de Paris. Un jeune Malien, Mamoudou Gassama, âgé de 22 ans, escalade la façade, quatre étages à mains nues. Trente secondes plus tard, il sauve l'enfant sous les acclamations de la foule soulagée. Mamoudou est sans-papiers. Son geste héroïque lui a permis d'être régularisé et bientôt naturalisé, tout comme Lassana Bathily, 24 ans, a obtenu la nationalité française après son acte de bravoure lors de la prise d'otages du supermarché casher, le 9 janvier 2015 à Paris.

Pourtant, la France a peur.

La crise de l'hospitalité, que traverse toute l'Europe, s'éclaire peut-être à partir d'une histoire de nos peurs collectives^{1}. Comment en effet comprendre le refus d'accueillir des migrants en Hongrie si l'on oublie l'expansion de l'islam vers l'Europe, la prise de Buda en 1541 et l'occupation ottomane pendant plus d'un siècle et demi ? Certaines grandes peurs semblent marquer durablement les esprits et les peuples.

Mais d'autres peurs ont surgi dans l'histoire, en lien avec de prétendus complots ou conspirations. Bien avant les « *fake news* », les rumeurs^{2} s'emballent et appellent à tuer : ainsi, au XIV^e siècle, la peste noire fait presque vingt-cinq millions de morts en Europe. Très vite se répandent les accusations lancées contre les Juifs d'un empoisonnement des puits ; plus près de nous, au début du XX^e siècle, *Les Protocoles des Sages de Sion* dénoncent un prétendu plan secret de domination des Juifs sur le monde : ils seront largement exploités par Hitler et continuent d'alimenter l'antisémitisme, un siècle plus tard.

La grande peur d'aujourd'hui a un nom : le « grand remplacement ». Partie de France^{3}, cette théorie prétend que le processus d'immigration, en provenance d'Afrique noire et du Maghreb, est délibérément organisé en vue d'aboutir, en

l'espace d'une ou deux générations, au remplacement de la population européenne, dite « de souche ». En s'appuyant sur des considérations démographiques, raciales, culturelles et religieuses, la thèse se veut alarmiste voire catastrophiste. La peur, en tout cas, couve en France et permet de gagner les élections en Hongrie.

Cette théorie de la conspiration se présente comme une évidence, dispensée donc de toute preuve. Elle s'apparente en réalité à une idéologie^{4}, séduisante par sa simplicité, efficace par sa capacité à convaincre ; elle repose sur des amalgames simplifiés à l'extrême, et présentés sous l'angle d'une vaste confrontation. D'un côté, les bons : Européens, blancs et chrétiens ; de l'autre, les mauvais : étrangers, de couleur et musulmans.

Des spécialistes reconnus ont réfuté cette théorie^{5}. Pourtant, les peurs restent et ne seront pas désamorçées facilement. Elles doivent donc être prises au sérieux. Seule l'expérience heureuse de la rencontre de l'étranger peut contrer l'évidence outrancière. Seul le dialogue patient et respectueux peut inverser la rumeur ; seule une histoire longue des peurs, et des crimes qu'elles peuvent engendrer, peut nous réveiller. Car si l'histoire ne se répète jamais à l'identique, il lui arrive de bégayer. Tel est l'avertissement de George Santayana : « Ceux qui ne se souviennent pas du passé sont condamnés à le revivre^{6}. »

Pouvons-nous dès lors tirer des leçons de nos peurs collectives, dont certaines sont purement fantasmées, ou pire, fabriquées de toutes pièces ? Pouvons-nous abandonner nos logiques de défiance et de mépris ? « L'enseignement du mépris^{7} » conduisant au génocide des Juifs d'Europe dénoncé par Jules Isaac n'a-t-il pas suffi ? Nous savons pourtant au plus profond de nous-mêmes que la peur et le soupçon engendrent la division et la haine ; et nous savons qu'il n'existe pas d'autre issue, pas d'autre salut que le respect et la fraternité.

Le chemin qui mène de la peur à la fraternité n'a rien d'évident à mes yeux. Tant de bonnes raisons mais aussi de fausses idées y font obstacle. Je privilégierai donc le mode de l'invitation et du questionnement.

La première question à laquelle il nous faut répondre est décisive : parvenons-nous à croire à l'unité du genre humain ? En d'autres termes, sommes-nous convaincus d'appartenir à une seule et même famille humaine, au-delà de nos différences, malgré les crimes contre l'humanité, malgré la barbarie et « l'ensauvagement^{8} » du monde ? Au plus intime de notre conscience,

pouvons-nous présupposer en tout homme une commune humanité, sans exclusive d'aucune sorte, que ce soit le handicap, la couleur de peau, la religion ou bien d'autres encore ? Il nous faut répondre à cette question, car la possibilité même de la fraternité en dépend.

Mais là encore, n'allons pas trop vite à l'évidence. Si la Bible semble ouvrir, à partir de l'alliance avec Noé, la promesse d'un « humanisme universaliste », il suffit de relire quelques pages de Tocqueville pour nous convaincre du contraire : l'attachement à l'unité du genre humain est une idée encore neuve au XIX^e siècle et elle est loin d'être partagée par tous^{9}.

Près d'un siècle plus tard, en 1938, un projet d'encyclique sur « l'unité du genre humain » est confié au jésuite John LaFarge. Ce projet, abandonné après la mort de Pie XI en 1939, aurait-il changé le cours de l'histoire s'il avait abouti à une publication ? Nul ne peut le dire. Mais force est de constater, en ce début de XXI^e siècle, que la conversion à l'idée de l'unité de la famille humaine n'opère que très lentement. C'est, y compris chez les catholiques, une expérience lente. Parce que nous sommes habitués à des hiérarchies, des classifications : l'Occident par rapport à l'Orient, le chrétien par rapport au non-chrétien, l'homme blanc par rapport à l'homme de couleur... Ce n'est pas simplement une question de terre à partager ; c'est une question intime adressée à notre conscience : sommes-nous habités par la conviction qu'il n'y a pas de supériorité absolue, que tout être humain est égal en dignité ?

L'absence de supériorité essentielle ou intrinsèque ne signifie pas pour autant le relativisme des valeurs ou l'abdication de son identité. Elle implique seulement de donner une chance à la rencontre, de ne pas fermer sa porte et son cœur *a priori*. Assimilée trop souvent à la générosité voire à la naïveté, la fraternité n'interdit aucunement d'être réfléchie. En réalité, tout comme l'hospitalité, elle n'est qu'en partie inconditionnelle ; elle suppose un oui mais autorise le non ; et elle s'accommode plutôt bien d'un cadre précis et de limites clairement posées. Elle requiert seulement la confiance et la réciprocité.

La réponse à la question de l'unité du genre humain ne résout pas tout, loin de là ; elle ne nous dispense ni d'exercer un discernement ici et maintenant, ni d'assumer notre responsabilité de citoyen. Reste qu'il nous faut répondre à la question ; car le sort de la fraternité se joue sur cette intime conviction, qui demande à être vérifiée et actualisée jour après jour. Oui, nous pouvons reconnaître que, de la naissance à la mort, nous partageons une même condition

humaine, mystérieuse et fragile, belle et terrifiante à la fois. Seule cette humanité, reconnue en l'autre quel qu'il soit, ouvre la voie de la fraternité.

Chapitre 1

Nos peurs ou l'hospitalité perdue

La fraternité commence par l'hospitalité. Or force est de reconnaître que nous avons perdu ce savoir-faire ; nous ignorons presque tout de cette pratique pourtant ancestrale. Nos peurs, lointaines et nouvelles, y sont sans doute pour quelque chose.

Rappelons d'emblée que la peur n'est pas la crainte : « La crainte est fondée sur une raison, un intérêt et un espoir, alors que la peur est la conduite d'un être en état d'alarme et obsédé par un péril qui, dans certaines circonstances, risque de lui faire perdre contenance^{10}. » Bien sûr, certaines de nos peurs sont réelles et fondées : le terrorisme et la guerre, si proches, nous interdisent tout aveuglement, toute fuite illusoire, toute réponse facile ou naïve. Mais comment vivre avec ces peurs, alors qu'elles nous collent à la peau, débordent notre raison et nous asphyxient ? Vouloir les combattre ne se décrète pas. Même nos discours semblent devenus suspects ou impuissants. Comment, dans ces conditions, dépasser nos peurs et continuer à vivre ensemble ?

Peut-être pouvons-nous commencer par reconnaître une perte, un oubli d'expérience voire un manque dans nos existences : celui de l'hospitalité.

L'hospitalité : une loi fondamentale de l'humanité

L'origine de l'hospitalité remonte aux débuts de l'humanité. Très tôt, elle surpasse toutes les lois. Antigone en est sans doute la plus belle figure, puisqu'elle brave l'interdit légal et politique pour assurer une sépulture à son frère, Polynice. En d'autres termes, elle choisit l'hospitalité de la terre pour son frère et préfère mourir plutôt que de renoncer à ce respect ultime. Le film hongrois de László Nemes, *Le Fils de Saul* (2015), raconte ce même choix, à Auschwitz-Birkenau, en 1944 : son personnage principal, Saul Ausländer, est un prisonnier juif affecté aux chambres à gaz et aux fours crématoires ; alors qu'il est condamné à brève échéance, il tente désespérément de trouver un rabbin pour le convaincre d'enterrer un enfant, conformément à la loi juive. Cet ultime geste d'humanité est entrepris au péril de sa vie et en dépit de la révolte imminente du

Sonderkommando.

L'histoire

L'histoire de l'hospitalité commence, en réalité, bien avant Antigone, avant l'édification des cités grecques protégées par des lois et des frontières. Au départ, ce sont de simples coutumes d'hospitalité, qui remontent sans doute aux débuts de l'humanité nomade. La figure par excellence de cette hospitalité pastorale est Abraham, qui accueille trois voyageurs sous le chêne de Mambré, en Genèse 18. Il leur lave les pieds, les nourrit et leur permet de se reposer.

Avant la politique et avant la morale, il existe donc une loi du cœur, une loi de survie humaine dans le désert ; et l'hospitalité, cette loi fondamentale, semble même placée au-dessus des lois de la famille. C'est ce qu'atteste le récit de Lot accueillant à Sodome les deux anges dont le récit de la Genèse nous dit qu'ils sont « entrés à l'ombre de son toit » (Gn 19, 1-11). Il s'agit d'un récit tragique, violent et choquant, puisque Lot propose de donner ses deux filles plutôt que de trahir l'hospitalité due à l'étranger.

La Grèce, elle, érige progressivement l'hospitalité au rang de loi. Les récits d'Homère, écrits sans doute vers la fin du VIII^e siècle avant J.-C., en attestent : l'hospitalité est un devoir sacré qui s'impose à tous. Car les Grecs en sont convaincus : derrière un étranger peut se cacher un dieu^{11}.

Ainsi, le respect de l'étranger, en Grèce, s'impose au même titre que le respect des dieux et le respect des parents. La *philoxénie* ou la *proxénie* sont des termes malheureusement bien moins connus aujourd'hui que la xénophobie ou le proxénétisme. Ils signifiaient l'amour de l'étranger et allaient jusqu'à obliger les citoyens grecs à héberger et nourrir l'étranger ou l'exilé.

Une autre œuvre de l'Antiquité grecque résume à elle seule le drame de l'exil et le devoir d'hospitalité : *Les Suppliantes* d'Eschyle. Dans cette tragédie d'une étonnante actualité, cinquante jeunes filles s'exilent pour échapper à un mariage forcé ; et c'est le roi d'Argos, avec l'assentiment de son peuple, qui décide de leur sort, en leur offrant l'asile. Il convient là encore de mentionner le rôle important joué par les dieux, à commencer par Zeus, « hospitalier pour tous » et « protecteur des suppliants ».

Certains passages de la pièce méritent toute notre attention. Ainsi, le roi,

conscient des risques et de sa responsabilité, engage « une profonde réflexion, afin que tout se concilie heureusement [...], sans attirer la guerre et la vengeance » ; et il pose le débat en ces termes :

Puissent-elles, ces étrangères, ne pas être une cause de ruine pour nous, et puisse une guerre inattendue ne pas sortir de ceci [...]. [Car] s'il y a manque d'hospitalité, toute la ville en est responsable, et c'est au peuple tout entier à s'en inquiéter, afin d'échapper à l'expiation. Pour moi, je ne vous ferai aucune promesse, mais je délibérerai sur ceci avec tous les citoyens.

Comment ne pas admirer ici la sagesse politique du roi, à travers sa volonté de délibérer « avec tous les citoyens » ? La responsabilité politique partagée n'offre-t-elle pas bien des garanties contre la ruine et la guerre ? N'est-il pas évident que l'intelligence collective permet de trouver des solutions dans des situations apparemment inextricables ? Encore faut-il que le roi aide son peuple à discerner, en ayant lui-même une conviction claire de ce qui est juste. Or tel est le cas : malgré les dangers et les risques de division, le roi plein de doutes et d'effroi reste intimement convaincu que l'hospitalité est un devoir sacré ; aussi tente-t-il de persuader les citoyens d'être hospitaliers, sans pour autant les forcer ; car l'hospitalité ne se décrète pas d'en haut. C'est la raison pour laquelle le roi répond, dans un premier temps, à la demande d'asile :

La cause n'est pas facile à juger. Ne me prends pas pour juge. Je te l'ai dit déjà, même si j'en avais le pouvoir, je ne déciderais rien sans le peuple, de peur qu'il me dise un jour, si quelque malheur arrivait : – Pour avoir honoré des étrangères, tu as perdu ta ville.

Pour finir, « la ville décide, par les suffrages unanimes du peuple, que les jeunes filles ne seront ni enlevées par violence, ni livrées contre leur gré ». Le devoir d'asile est ainsi respecté. Mais l'accueil n'est pas sans contrepartie ; les exilés doivent assumer leur part de responsabilités : telle est l'exhortation du père à ses filles :

Enfants, il vous faut être prudentes [...]. Répondez à vos hôtes en paroles respectueuses et tristes, comme la nécessité le demande et comme il convient à des étrangères. Expliquez-leur clairement que votre exil n'est pas taché de sang. Avant tout, que vos paroles ne soient point arrogantes, que votre front soit modeste et votre regard tranquille. N'usez point de longs discours, car ici cela est odieux. Souvenez-vous qu'il faut céder, car vous êtes étrangères et chassées par l'exil. Il ne convient pas aux humbles de parler arrogamment.

Ces conseils avisés me paraissent pertinents et toujours d'actualité. Ainsi, certains demandeurs d'asile ou réfugiés critiquent, de manière fort juste, l'absence de discrétion ou de retenue de certains étrangers. Ils ont alors

conscience que ces attitudes non-respectueuses, et parfois sans-gêne, alimentent les crispations et fragilisent les conditions d'accueil de tous.

L'hospitalité est donc une loi sacrée de l'Antiquité grecque qui réclame réflexion, concertation et responsabilité du côté des hôtes, prudence et discrétion du côté des étrangers, mais aussi discernement des deux côtés. De cette longue et belle tradition, sommes-nous encore les héritiers ? De toute évidence, l'hospitalité ne coïncide pas avec les règles de l'État de droit, ni même avec les droits de l'homme ; et cette loi première semble à bien des égards plus vivante en Orient qu'en Occident.

Nombreux, en effet, sont ceux qui ont été témoins du caractère sacré de l'hospitalité en Asie et dans les sociétés musulmanes. Charles de Foucauld, Louis Massignon et Christian de Chergé ont été tous trois marqués par l'hospitalité reçue de leurs amis musulmans, parfois jusqu'au sacrifice de leur vie, comme ce fut le cas de Mohamed Benmechay, garde champêtre algérien, musulman et père de dix enfants, assassiné en 1959 par les indépendantistes, pour avoir pris la défense de Christian de Chergé, alors séminariste faisant son service militaire. « Incapable de trahir les uns pour les autres, ses frères ou ses amis », Mohamed fut l'ami musulman qui lui a « donné le gage de l'amour le plus grand^{12} ».

Le Coran rappelle trois fois l'hospitalité pratiquée par Abraham au chêne de Mambré^{13}. C'est à partir de ce récit de la Genèse et du droit coutumier préislamique que l'islam a reconnu le caractère sacré du devoir d'hospitalité, du respect de l'hôte envoyé par Dieu. Louis Massignon insiste, tout particulièrement, sur la dimension mystique de l'hospitalité et il nous met en garde : « Toute la révolte de l'Asie contre l'Europe provient de notre méconnaissance du droit sacré d'asile et d'hospitalité^{14}. »

L'étymologie

L'étymologie nous enseigne que l'hospitalité et l'hostilité sont inséparables. Le mot hôte en français provient du mot latin hostis ; et de manière étrange, il désigne à la fois celui qui reçoit et celui qui est reçu. Le philosophe René Scherrer résume cela joliment : « Seul le contexte décide : l'hôte reçoit l'hôte qui est accueilli par son hôte. Réflexivité insondable de la chair même de la langue^{15}. »

Mais cette étonnante proximité entre l'accueillant et l'accueilli ne doit pas faire oublier d'autres distinctions fondatrices. Le linguiste français Émile Benveniste précise ainsi qu'à l'origine, « un *hostis* n'est pas un étranger en général [...]. À la différence [de l'étranger] qui habite hors du territoire, *hostis* est "l'étranger, en tant qu'on lui reconnaît des droits égaux à ceux des citoyens romains"^{16} ». Dans d'autres langues, en grec comme en hébreu, nous avons cette même distinction entre l'étranger au-delà des frontières et l'étranger résident, à qui on reconnaît des droits.

Benveniste tire un autre enseignement de sa recherche : l'hospitalité, dit-il, n'est pas seulement un geste individuel, c'est un fait social, grâce auquel « les hommes d'un peuple trouvent hospitalité chez un autre [peuple]^{17} » ; « il s'agit non pas de l'amitié sentimentale, mais du *contrat* en tant qu'il repose sur un *échange*^{18} ». La relation d'hospitalité s'établit ainsi entre des individus ou des peuples, liés par un pacte.

Il importe ici de dissiper un malentendu : contrairement à ce que nous imaginons parfois, l'hospitalité n'est pas, à l'origine, une relation de pure gratuité ; ce n'est pas un don. Généralement codifiée et limitée dans le temps, l'hospitalité appelle une contrepartie. Elle établit une sorte de contrat mutuel, des liens de réciprocité et de paix.

Le retournement

Pourtant, au V^e siècle av. J.-C., on assiste à un curieux retournement : avec l'émergence de la cité (*polis*) et des lois, le dieu grec qui se trouvait « originellement du côté de l'étranger, passe du côté de l'hôte accueillant dans son temple et sa cité^{19} ». C'est alors que l'hospitalité se raidit, se sédentarise et se retourne en hostilité. Ce retournement s'achève lors de l'avènement des nations :

Quand l'ancienne société devient nation, les relations d'homme à homme, de clan à clan, s'abolissent ; seule subsiste la distinction de ce qui est intérieur ou extérieur à la *civitas*. Par un changement dont nous ne connaissons pas les conditions précises, le mot *hostis* a pris une acceptation « hostile » et désormais ne s'applique qu'à l'« ennemi » [...]. De même *xenos*, si caractérisé comme « hôte » chez Homère, est devenu plus tard simplement l'« étranger », le non-national [...]. Mais *xenos* n'est pas allé au sens d'« ennemi » comme *hostis* en latin^{20}.

Il est certain qu'au départ, les coutumes d'hospitalité constituaient une obligation sacrée d'accueillir l'étranger, assimilé à un envoyé de Dieu ou à Dieu

lui-même. Offrir un repas, laver les pieds de son hôte, lui accorder refuge : autant de gestes simples et d'une immense dignité. Puis, ces coutumes ont été intégrées aux lois de la cité. La pratique de l'hospitalité a été reprise de manière toujours plus formelle, institutionnelle, réglementée.

La responsabilité des États-nations dans ce retournement hostile est sans doute déterminante : car la citoyenneté nationale s'érige à partir d'une langue généralement commune, d'un territoire aux frontières délimitées et d'un peuplement plutôt homogène. Elle se construit dans une relation dedans/dehors, nous/eux, et donc par opposition aux étrangers. Même les droits de l'homme ont d'abord été perçus comme ceux des citoyens, c'est-à-dire des nationaux qui se distinguent, voire se protègent des étrangers.

Il serait sans doute excessif de vouloir expliquer le retournement de l'hospitalité en hostilité à partir des seules rivalités ou peurs entre États-nations. La multiplication des guerres^{21}, la transformation progressive de notre condition humaine, de nomade en sédentaire, de rurale en urbaine, ont bien sûr également pesé. Tous ces éléments et bien d'autres encore ont servi de terreau fertile à nos peurs.

Le cumul des peurs réelles et imaginaires

Les peurs sont d'autant plus lourdes et complexes à démêler qu'elles s'enchevêtrent et se cumulent. De la peur ancestrale de la mort à la peur actuelle du « grand remplacement », le fil de l'histoire peine à émerger.

La peur de la mort

La peur de la mort a toujours existé mais elle n'est érigée en système politique qu'au XVII^e siècle. Elle coïncide alors avec l'émergence de l'individu moderne ; et c'est Hobbes qui en a montré toutes les implications, en plaçant la peur de la mort violente au cœur de sa vision anthropologique et politique.

Selon Hobbes^{22}, l'homme a, par nature, le droit d'assurer sa sécurité ou conservation, par tous les moyens, y compris par la violence ou la ruse. « Cela est permis », dit-il. Car la condition naturelle de l'humanité est caractérisée par la barbarie dans laquelle les hommes peuvent toujours basculer. L'état de nature est ainsi marqué par la rivalité, la méfiance et, « le pire de tout, la crainte et le

risque continuel d'une mort violente ». Hobbes en est convaincu : dans cet état initial, « l'homme est un loup pour l'homme » ; c'est la « guerre de chacun contre chacun », et même la guerre de tous contre tous.

Car, pour Hobbes, tous les hommes sont égaux entre eux, par nature ; mais cette égalité est une source de guerre inévitable, qui ne peut que provoquer la mort violente et la destruction du genre humain. L'état de nature est donc une « triste condition », un « misérable état de guerre civile » que les hommes subissent ; et ils n'ont pas d'autre choix que de le quitter, en s'appuyant sur la raison et sur deux passions : la crainte de la mort et le désir d'une vie agréable. Quant à la raison, elle permet aux hommes de s'accorder pacifiquement sur des règles générales qui les conduisent à renoncer à leur droit naturel et à le transférer au profit d'un souverain tout-puissant, le Léviathan, seul capable de garantir leur sécurité.

Faut-il donner raison à Hobbes ? Incontestablement, nous sommes ses héritiers : pas seulement nos corps physiques, en quête éperdue d'immortalité et du risque zéro, mais aussi notre système politique prêt à beaucoup sacrifier au nom d'un tout sécuritaire. Or nos existences sont par nature vulnérables, même si nous refusons d'acquiescer à cette évidence. Il faut donc nous interroger : la plus grande menace vient-elle de la rencontre, toujours imprévisible mais source de vie, ou alors de l'enfermement mortifère dans nos citadelles assiégées, dans nos peurs et nos insécurités ? L'immense poète palestinien, Mahmoud Darwich, qui a connu l'épreuve de l'exil et la nostalgie de sa terre, sans jamais cesser de s'interroger sur son identité, tranche sans équivoque : « Car l'identité est plurielle, elle n'est pas citadelle ou tranchées^{23}. »

La réponse à cette question est loin d'être simple, car nous ne pouvons respirer et vivre que si nous avons un minimum de sécurité ; sans ce socle vital, la confiance en soi et en l'autre n'advient que difficilement. À l'inverse, l'excès de peur paralyse. La peur devient alors sidération et elle interdit de vivre. Je résumerai ce chemin de crête en citant Paul Tillich : « Le penchant naturel vers la sécurité [...] est biologiquement nécessaire, mais il devient un facteur de destruction biologique, s'il nous fait éviter tout risque d'insécurité^{24}. » Il nous faut donc, dans toute la mesure du possible, choisir de vivre dans l'ouverture, voire dans l'incertitude, plutôt que dans le repli ; et il est possible de consentir à l'insécurité culturelle, au nom d'un principe supérieur d'humanité, au nom d'une valeur fondamentale sans laquelle l'existence humaine perd tout son sens et toute sa saveur. Cette valeur supérieure, c'est l'ouverture du cœur, l'hospitalité.

La peur des migrations

La peur des migrations surgit un peu plus tard, au XIX^e siècle ; elle n'est donc pas nouvelle, mais notre déficit de mémoire sur ce sujet est considérable. La France est pourtant bien un pays d'immigration depuis près de deux siècles, non pas une immigration de peuplement, comme aux États-Unis, mais une immigration de travail. Durant la révolution industrielle, après la Grande Guerre, ou encore pendant les Trente Glorieuses, les besoins de main-d'œuvre n'ont cessé d'être récurrents. Or étrangement, toutes les vagues d'immigration successives, y compris celles des Italiens, des Belges, des Espagnols ou des Portugais, ont généré des réactions de rejet, généralement passées aux oubliettes de l'histoire.

Qui, en effet, se souvient des violences meurtrières, survenues à l'encontre des Italiens, à Aigues-Mortes, le 17 août 1893 ? Les saisonniers piémontais, employés dans les marais salants, font ce jour-là l'objet d'un véritable pogrom aux cris de « Mort aux chrétiens ! ». Avons-nous oublié la violente flambée xénophobe des années 1930, du fait de la crise économique ? Savons-nous que près de 600 000 « étrangers indésirables », et pas seulement des Juifs, ont été enfermés, de février 1939 à mai 1946, dans des camps d'internement^{25} ?

Ce ne sont pas seulement les poussées xénophobes, mais aussi les actes héroïques qui ont été relégués dans l'oubli. Car qui se souvient des membres du réseau Manouchian^{26}, exécutés au Mont Valérien le 21 février 1944 ? Gardons-nous en mémoire tous ces combattants étrangers, morts pour la France : tirailleurs sénégalais, spahis algériens, tunisiens, marocains, ainsi que tous les soldats musulmans appartenant aux régiments de l'armée française dont la liste figure sur le monument aux morts de la Grande mosquée de Paris ?

Notre mémoire collective est étrangement sélective ; elle occulte volontiers ce qu'elle doit à l'immigration, sauf s'il s'agit de célébrer une victoire, celle de l'équipe de France de football « black-blanc-beur » par exemple^{27}. En tout état de cause, cette amnésie et cette injustice ont un coût^{28} : elles nourrissent les rancœurs, fragilisent la cohésion sociale et entravent l'accueil des nouveaux arrivants.

La peur des migrations actuelles n'a pourtant rien de totalement nouveau ; elle ressemble étrangement à celle que les Français des années 1930 éprouvaient lorsqu'ils dénonçaient « l'invasion métèque ». La nouveauté de taille, cependant,

tient à la prise de conscience que le phénomène est appelé à durer et qu'il nous interroge en profondeur. La peur devrait donc persister et elle se décline déjà de multiples façons : peur du métissage, peur du déclin, repli identitaire...

La peur identitaire

La peur identitaire est récente ; elle est donc plus difficile à analyser. Beaucoup de raisons peuvent l'expliquer : la mondialisation, la violence, le terrorisme, le chômage, les changements technologiques, la métamorphose des paysages familiers, l'insécurité culturelle... Le repli identitaire semble à première vue légitime : c'est la pente naturelle d'une existence fragilisée, inquiète de l'avenir, en un mot d'une identité nostalgique, voire malheureuse. Je grossirai le trait en mettant en lumière un glissement possible : une identité fragilisée peut se transformer en identité malheureuse, puis, de manière presque logique, devenir hostile voire haineuse. Le livre de la journaliste allemande Carolin Emcke, *Contre la haine*^{29}, montre cet enchaînement de la haine, à l'égard des migrants en particulier, avec la tolérance complice de ceux qui laissent faire ou amplifient le phénomène en lui servant de « caisse de résonance ».

Pour tenter de comprendre le repli identitaire, il faut commencer par s'interroger sur ce qu'est l'identité : s'agit-il d'un donné homogène transmis à l'identique, au fil des générations, en privilégiant la répétition du même ? L'étymologie grecque ou latine va dans ce sens. Le modèle de la chrétienté médiévale – même s'il emprunte et s'approprie ce qui lui est étranger – semble le confirmer également.

À l'époque moderne, la notion d'identité se transforme et met en avant l'individu, sujet de droits individuels, sociaux et politiques. Même si le citoyen a aussi des devoirs, il est significatif de constater que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen commence par reconnaître, dès l'article 1^{er}, que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Le Préambule de la Déclaration de 1789 affirme d'ailleurs au préalable : « L'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements. » Puis, l'article 2 énumère les différents « droits naturels, inaliénables et sacrés », qui « sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression ». Sans remettre en cause la valeur de ces droits, force est de reconnaître qu'ils ne suffisent pas et n'offrent aucune garantie aux plus vulnérables, encore moins aux étrangers.

En anthropologie judéo-chrétienne, l'identité est autre : toute personne est unique. Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 26), l'homme se construit grâce à un « vis-à-vis » semblable à lui (Gn 2,18) ; il ne peut donc s'élever en humanité sans les autres. Ainsi, l'être humain, avant d'être un sujet de droits, est un être de relation. On pourrait donc résumer cela de la manière suivante : d'un côté la modernité et son éthique de l'autonomie, de l'autre l'attention à la dignité de toute personne et une éthique du soin ou de la vulnérabilité.

Ces différentes approches de la notion d'identité n'ont pas à être opposées ; elles sont éminemment complémentaires ; et elles éclairent le repli identitaire, à travers ces nombreux symptômes. Il y a bien sûr les fragilités psychiques, familiales, nationales, qui surviennent par manque de relation ou de reconnaissance, ou pour bien d'autres raisons. Ainsi, l'éducation ou la transmission semblent en panne ; nous avons des doutes et même des soupçons sur notre histoire, notre tradition, notre religion. En un mot, nos identités personnelles, familiales ou nationales sont blessées. Elles sont aussi sensibles à l'air du temps, du fait des médias, et donc versatiles. Une étincelle suffit pour basculer du côté de la solidarité ou, au contraire, du refus de l'autre. L'exemple de la noyade du petit Alan Kurdi, découvert sur une plage turque le 2 septembre 2015, est révélateur : la mort de cet enfant syrien, âgé de trois ans, a déclenché une vague sans précédent de compassion ; mais les attentats en France trois mois plus tard, puis les événements de Cologne, en Allemagne, ont fait basculer l'opinion en sens inverse.

La peur, devenue sidération, a ainsi ouvert une brèche où se sont engouffrées crispations et rumeurs. Tous les ingrédients semblent désormais réunis pour accréditer la théorie du « grand remplacement ».

La peur du « grand remplacement »

Le « grand remplacement » est la dernière en date des grandes peurs. Il récapitule à lui seul toutes les peurs précédentes : peurs de l'insécurité, de l'immigration, du métissage, du changement d'identité, du déclin, du multiculturalisme. Mais son ancrage et sa nouveauté tiennent à l'importance qu'il accorde au fait religieux. Outre la question raciale, c'est la stigmatisation de l'islam qui est ici clairement en jeu.

L'islam en France concentre un grand nombre de ces peurs. Pourtant, nous

savons à présent que la radicalisation islamique n'est pas principalement le fait de musulmans issus de l'immigration ou de banlieues. Les jeunes qui basculent dans le terrorisme viennent de tous les milieux. 20 à 25 % des Français qui sont partis en Syrie et en Irak sont des convertis. Ce sont souvent des marginaux fascinés par la violence, tentés par l'héroïsme ou encore de simples « paumés ». Comme le rappelle le politologue Olivier Roy^{30}, les djihadistes sont pour la plupart des « nihilistes suicidaires » ; et ils connaissent très mal le Coran. L'islam, en réalité, n'est bien souvent qu'un prétexte ; « le djihad est aujourd'hui la seule cause sur le marché » ; et la « sainte ignorance » est un fait qui se vérifie désormais pour toutes les religions.

Un certain nombre d'éléments, indépendants pourtant les uns des autres, alimentent la peur du « grand remplacement », sans pour autant en accréditer la thèse : ainsi, la publication en 2015 du roman d'anticipation *Soumission*, de Michel Houellebecq ; ou encore l'ouvrage du journaliste Laurent Dandrieu, *Église et immigration : le grand malaise. Le pape et le suicide de la civilisation européenne*, en 2017 ; et enfin, le livre de l'historien Guillaume Cuchet, intitulé *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, paru en février 2018^{31}. *Soumission, suicide, effondrement... Comment résister à de telles analyses ? Comment croire encore à une hospitalité possible ?* L'ouvrage de G. Cuchet, en particulier, peut légitimement interroger voire déstabiliser. Comment en sommes-nous arrivés là ? L'historien rappelle, en effet, qu'au milieu des années 1960, le nombre de baptisés en France était de 94 % et le nombre de pratiquants réguliers de 25 %. Cinquante ans plus tard, le nombre de baptisés est tombé à 30 % et la pratique dominicale régulière à 2 %.

Les chiffres sont tels que l'auteur n'hésite pas à utiliser le terme de « décrochage », ou pire de « krach, avec tout ce que le terme suggère de brutalité et de surprise^{32} ». Mais les raisons avancées pour rendre compte de cet effondrement sont susceptibles de nous troubler davantage encore. La rupture, identifiée par l'historien, est datée précisément : l'année 1965 ; et l'événement déclencheur est unique : le concile Vatican II. On retiendra parmi les causes de la crise : la fin de la « pratique obligatoire sous peine de péché mortel », la « dépenalisation officielle du “bricolage croyant” », la réforme liturgique, la crise du sacrement de pénitence, le silence sur les « fins dernières », et surtout l'affirmation de la liberté religieuse. G. Cuchet précise ainsi : après le concile, « les priorités étaient désormais ailleurs, dans la participation des fidèles, la vie communautaire, les engagements évangéliques au service de la société et du monde, le respect scrupuleux de la liberté religieuse de chacun^{33} ». Comment

ne pas s'interroger sur le lien suggéré ici entre la promotion de la liberté religieuse et le déclin du catholicisme ? Faut-il en déduire que la religion ne peut survivre sans un cadre dogmatique strict et contraignant ? Certains, en tout cas, ne manqueront pas d'en conclure que l'on ne peut rechristianiser l'Europe que sur la base d'une « pastorale de la peur », ultime « médication héroïque^{34} », pour reprendre des expressions de Jean Delumeau ?

Là encore, les amalgames et les peurs risquent fort d'être encouragés. Pourtant, outre le fait que le christianisme ne saurait être réduit à deux indices statistiques, aussi pertinents soient-ils, le décrochage mis en évidence n'est ni inexorable ni imputable à l'immigration.

G. Cuchet constate en effet que l'immigration a eu des « effets religieux variables ». Si, dans un premier temps, elle « a plutôt eu tendance, jusqu'au seuil des années 1950, à renforcer l'homogénéité religieuse du pays », elle fut par la suite « synonyme pour les populations concernées de décatholicisation, soit parce que le détachement religieux avait eu lieu avant le départ [...] soit parce qu'elles se sont déchristianisées dans l'opération, par déracinement et/ou au contact des milieux ouvriers et urbains autochtones^{35} ».

Retenons toutefois que l'analyse de l'historien est plus nuancée qu'on pourrait le croire. Ainsi, selon lui, « la crise religieuse des années 1960 est à replacer dans le cadre plus large de la décatholicisation de la France dans la longue durée, dont on a vu qu'elle correspondait à un processus complexe sur la signification, les étapes et les causes à propos duquel les avis sont partagés^{36} ».

Il n'en reste pas moins qu'en cinquante ans, nos paysages ont changé ; nos clochers, même lorsqu'ils sonnent encore, ne rythment plus nos existences ; nos coutumes, nos rapports humains, et même nos visages se sont métamorphosés. Faut-il pour autant en incriminer certains, et en particulier les musulmans ou les migrants ?

Les peurs réelles ou imaginaires n'autorisent pas tout ; elles ne peuvent avoir le dernier mot et ne doivent pas nous faire oublier les conséquences qu'elles génèrent.

Le triple danger : effondrement de la morale, de la vérité et du droit

Nos peurs se dissimulent sous différents visages : l'indifférence, l'ignorance, le mépris..., autant de postures qui nous mettent à distance et nous protègent de la rencontre avec l'étranger. Ces fermetures à l'autre, en raison de sa différence, n'ont rien d'anodin : elles nourrissent la défiance, la discrimination, la rancœur, le rejet.

Notre indifférence et nos aveuglements préparent un nouvel effondrement moral

Si rien ne l'arrête, cet engrenage d'injustice et de violence peut conduire à un nouvel effondrement moral, proche de celui que la France a vécu dans les années 1930. D'ores et déjà, la question se pose : quels sont nos repères premiers, quelles sont nos valeurs morales permanentes et vitales ? Ferons-nous passer le respect de la dignité humaine des migrants avant nos peurs ? Donnerons-nous la priorité à la sécurité des personnes plutôt qu'à la sécurité nationale ?

Ces arbitrages, avant d'être politiques, sont d'ordre moral ; et ils ne peuvent être éludés ou différés. Car ce sont déjà près de 40 000 personnes qui ont péri en Méditerranée depuis l'an 2000. Et sur l'île de Lesbos, au camp de Moria, 7 000 réfugiés survivent dans des conditions indignes, entassés dans un camp de détention supposé accueillir 2 000 personnes^{37}. Pourrons-nous encore longtemps fermer les yeux sur cette « banqueroute de l'humanité » ? Saurons-nous encore pleurer devant une photo d'enfant comme celle du petit Alan ? Qui peut croire que l'indifférence face au tragique ne prépare pas un aveuglement plus grand encore ? Et qui peut imaginer que les atteintes portées aujourd'hui à la vie des étrangers n'ouvriront pas la voie, demain, à d'autres atteintes plus systématiques encore ?

Nous ne sommes pas pour autant condamnés à choisir entre des identités fermées ou décomplexées, et la tolérance permissive peu assurée de ses valeurs. En réalité, l'hospitalité n'a rien à voir avec le relativisme moral. D'abord parce qu'elle ne peut ignorer le contexte dans lequel elle s'inscrit, à savoir la montée des populismes en Europe et la fragilité du lien social en France ; ensuite, parce qu'il existe des règles non négociables, qui ne souffrent « aucune discussion, aucune compromission, aucune dérogation ». Et je partage l'avis d'Élie Barnavi lorsqu'il affirme :

Ici, on ne bat pas sa femme, on n'excise pas sa fille, on ne tue pas sa sœur sous prétexte qu'elle a souillé l'honneur de la famille en refusant le mari qu'on voulait lui imposer. Ici la

conscience est autonome et la religion relève du libre choix de l'individu. Ici on ne tolère aucune manifestation de sectarisme religieux, les prêches haineux sont proscrits, l'incitation à la violence est interdite par la loi^{38}.

En réalité, l'hospitalité peut se conjuguer avec la fermeté, à condition que celle-ci soit juste et cohérente. Mais savons-nous encore dire non ? De manière étrange, la peur nous paralyse et nous empêche aussi bien de pratiquer l'hospitalité que de poser des limites, de reconnaître humblement nos capacités.

Notre rapport à la vérité : la logique du soupçon

Ce ne sont pas seulement nos principes moraux qui sont ébranlés par la peur, mais également notre rapport à la vérité. Le désordre de notre monde, la complexité des événements, la multiplication des informations contradictoires, non vérifiées et accessibles en un clic, la lassitude et l'anesthésie de l'opinion publique, tout concourt à alimenter la logique du soupçon. Car il est difficile d'arrêter une rumeur, même absurde. Tocqueville l'affirmait déjà : « Une idée fautive, mais claire et précise, aura toujours plus de puissance dans le monde, qu'une idée vraie, mais complexe^{39}. »

Pourtant, la vérité existe, celle des faits en particulier. Les récits des migrants en attestent pour peu qu'on leur en donne le temps et que l'on sache décoder leur histoire, après les violences subies et les menaces proférées par les passeurs.

Décoder les peurs et les traumatismes, démêler le vrai du faux n'a rien de simple, surtout lorsqu'il s'agit de personnes vulnérables telles que les femmes ou les mineurs isolés étrangers^{40}. Le Centre Primo Levi, qui accompagne aussi bien des adultes que des enfants ayant subi la torture ou d'autres violences, insiste sur la volonté des exilés de tout oublier et les paradoxes que cela engendre. Après des événements traumatiques^{41}, les faux récits vendus par un passeur, les stratégies d'évitement ou encore les troubles psychiques de la dissociation, deviennent autant d'écrans qui empêchent la vérité de se manifester.

Le dispositif d'évaluation de la minorité des jeunes étrangers montre ainsi à quel point l'émergence de la vérité est complexe et difficile, bien souvent entravée par un climat de dissuasion et de suspicion. La recherche de la vérité présuppose des liens de confiance ; elle interdit les simulacres de vérité tels que les tests osseux ou les « pré-entretiens », qui concluent trop rapidement au fait

que les jeunes sont « manifestement majeurs ». En réalité, les tests osseux, les modalités d'évaluation des récits seront toujours en retard ou insuffisants. Or aujourd'hui, « l'injonction au témoignage des persécutions subies est le principal instrument de tri des demandes [...]. Comment [dès lors] dire l'indicible, les expériences honteuses et dégradantes, l'effraction traumatique non élaborée ? Comment dire quand l'écoute est soupçonneuse, quand le dire est dévalué et que la "prime à la torture" accorde plus de poids aux traces corporelles des sévices subis^{42} ? »

Rechercher la seule cohérence d'un récit, entrer dans une logique de la preuve, évaluer de manière « objective » la maturité d'un jeune – qui a subi l'épreuve de l'exil et bien souvent la torture –, c'est nier la réalité des événements traumatiques, des souffrances psychiques, de la détresse infinie, de la solitude, de l'expérience innommable ; c'est ajouter de la violence à l'insupportable.

Il ne s'agit pas pour autant de nier en bloc le travail remarquable et les efforts d'ajustement à la réalité des services administratifs, de l'Ofpra^{43} et de la CNDA^{44} ; il convient seulement de ne pas oublier la formule de Kafka : « Il est difficile de dire la vérité, car il n'y en a qu'une, mais elle est vivante, et a par conséquent un visage changeant^{45}. »

L'urgence est donc là : se battre pour la vérité. Repérer les sites complotistes, décoder les croyances conspirationnistes, dénoncer les fausses informations ou « faits alternatifs », sont désormais des enjeux cruciaux. Plusieurs outils existent déjà et peuvent nous aider à démasquer la théorie du « grand remplacement^{46} » ou encore la Taqîya, qui vise à dissimuler la foi ou l'appartenance à la religion musulmane. Cette pratique, autorisée par le Coran dans le seul but d'éviter la persécution, est utilisée par les djihadistes de manière stratégique, depuis les années 1990, pour perpétrer des attentats ; depuis 2001, elle est interprétée par les islamophobes comme une ruse généralisée ou une stratégie de dissimulation systématique utilisée par tous les musulmans.

Là encore, la menace qui pèse sur la vérité n'est pas nouvelle. Déjà, en 1967, Arendt nous alertait sur la « manipulation de masse », la « réécriture de l'histoire » ou la « fabrication d'images » ; elle entrevoyait même la possibilité du « mensonge complet et définitif^{47} ».

Reste qu'aujourd'hui, la négation de la vérité est érigée en véritable arme de guerre, même en temps de paix ; en attestent la « guerre hybride » ou le déni de

l'arme chimique en Syrie. Comment établir la preuve, comment lutter contre les doutes qui fragilisent et engendrent le soupçon voire la division, au sein des démocraties ? La vérité des faits, qui repose sur de simples témoignages concordants, reste éminemment fragile ; et elle émerge difficilement dans un monde de désinformation et de suspicion, où règnent la confusion, les fausses conspirations et la propagande mensongère.

La loi et les droits humains

Le troisième risque d'effondrement n'est pas moins redoutable ; il concerne notre État de droit et notre rapport à la loi. Le danger est pourtant là. Il provient en particulier de notre manque d'attachement à ce que nous pensons être un acquis définitif, de peu de valeur. Sans doute nous est-il difficile de comprendre l'amour qu'éprouvait Socrate pour les lois de sa cité. Pourtant, les lois d'Athènes n'étaient pas plus justes que les nôtres et elles venaient de le condamner à mort. Alors, pourquoi choisit-il de leur obéir sans résister ? Parce qu'il sait tout ce qu'il leur doit : les Lois, qu'il personnifie, l'ont mis au monde et l'ont élevé. C'est par elles qu'il a découvert la justice et l'amour de sa cité ; et c'est à elles qu'il choisit d'obéir jusqu'à la mort, après avoir perdu son procès. Étrange alternative que celle que nous propose Socrate : obéir aux lois ou les changer^{48}. Faute de pouvoir les changer, il mourra en juste sans trahir ses convictions.

La loi aujourd'hui, en particulier celle sur les étrangers, est fragile : parce qu'elle change souvent ; parce qu'elle est technique et complexe, et que peu de citoyens la comprennent voire la connaissent. Pourtant, la loi offre un cadre stable et nous protège de l'arbitraire ; elle est soumise à une hiérarchie des normes et à un contrôle juridictionnel. Comme le rappelle la juriste Danièle Lochak à propos du droit des étrangers, « là où il n'y avait que des pratiques administratives et une jurisprudence peu abondante et d'un intérêt limité, il y a désormais des lois, des décisions du Conseil constitutionnel, des conventions internationales, de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme ». « Le droit des étrangers n'est plus un infradroit », ajoute-t-elle ; mais elle conclut : « Les droits des étrangers restent trop souvent ineffectifs quand ils ne sont pas tout simplement bafoués^{49}. » Car, depuis le milieu des années 1970, la politique migratoire se résume à une « maîtrise des flux » ; et elle se fait toujours plus dissuasive.

La nouvelle loi « asile et immigration », adoptée le 1^{er} août 2018, durcit de manière inédite les conditions d'accueil des étrangers et légalise des pratiques

pourtant condamnées par la Cour européenne des droits de l'homme ou la Cour de cassation. Tel est le cas du placement d'enfants en rétention ou de l'enfermement des personnes « dublinées^{50} », qui n'ont pourtant commis aucun délit.

La loi nationale peut donc marquer des reculs sur le plan des droits fondamentaux et des libertés publiques. Elle se doit pourtant de respecter les conventions internationales, et en particulier la Convention de Genève relative au statut des réfugiés^{51}. Or le préambule de cette Convention de 1951 s'appuie sur un principe clair : « Les êtres humains, sans distinction, doivent jouir des droits de l'homme et des libertés fondamentales. »

Désormais, comme le dit si bien la juriste Mireille Delmas-Marty, « la loi n'a plus tous les droits. Après une période de presque deux siècles de souveraineté absolue de la loi, l'émergence des libertés et droits fondamentaux [...] est la marque d'une véritable mutation^{52} ». C'est l'humain à présent qui a ou devrait avoir le dernier mot. La loi ne saurait aller à l'encontre des droits humains. Déjà Tocqueville en était convaincu : « Quand je refuse d'obéir à une loi injuste, je ne dénie point à la majorité le droit de commander ; j'en appelle seulement [...] à la souveraineté du genre humain^{53}. »

La fraternité suppose donc le respect des droits humains, et pas seulement ceux des citoyens. Aussi, le refus de l'Italie, en juin 2018, de laisser accoster le bateau *Aquarius*, comptant à son bord 630 migrants rescapés, a semé le trouble en France et en Europe^{54}. Le prochain refus d'accoster, opposé à un bateau d'ONG ou à un navire marchand, soulèvera-t-il la même indignation ? Après la remise en cause du devoir d'assistance et de sauvetage en mer, prévu par le droit international maritime, quelles seront les prochaines étapes ? Verrons-nous l'abandon du droit d'asile déjà fortement ébranlé^{55} ?

Pour éviter la fragilisation sans fin de la fraternité, l'État de droit doit être respecté ; la loi doit pouvoir être appliquée sur tout le territoire, de manière équitable. Or les pratiques illégales sont nombreuses à la frontière italienne^{56} et les refus de prise en charge des mineurs étrangers^{57} sont fréquents, et ce malgré les condamnations répétées des tribunaux. Tel est le cas, en particulier, dans les Bouches-du-Rhône ou les Alpes-Maritimes^{58}.

Enfin, certaines distinctions légales sont devenues poreuses. C'est le cas de la distinction entre réfugiés et migrants économiques. Les flux sont souvent

« mixtes » à présent ; et la catégorie toujours plus nombreuse des « migrants humanitaires », en particulier climatiques, vient bousculer notre cadre légal déjà ancien. Toutefois, il importe d'entendre l'appel de Pascal Brice, directeur général de l'Ofpra, à préserver ce cadre légal : « Je ne recommande à personne de rouvrir la convention de Genève. Dans la situation actuelle, nous ne serons pas capables d'atteindre un tel niveau de protection^{59}. »

Refuser la peur de « l'appel d'air^{60} » et la rhétorique du soupçon, s'interdire de « trier » entre « bons » réfugiés et prétendus « mauvais » migrants, constituent désormais des points de vigilance extrême pour chacun de nous.

Les peurs peuvent tout bousculer : nos principes moraux, notre attachement à la vérité et jusqu'à notre cadre légal. Mais nommer les peurs ne suffit pas à les faire disparaître. Il faut encore reconnaître qu'elles s'enracinent profondément dans des visions régressives de l'homme et du monde ; car nos peurs abritent et dissimulent des refus de penser.

Chapitre 2

Nos impensés ou la fraternité impossible

L'impensé est par définition caché, inavoué. Il touche à notre ressenti, organise notre représentation du monde, et encadre notre expérience intime, concrète, immédiate. Il précède ou excède la raison, la déborde parfois. À la différence du présupposé, l'impensé n'est pas « une évidence qui s'impose *a priori*^{61} ». Il s'abrite derrière nos peurs, ne se prête pas facilement à la discussion et rend la fraternité tout simplement impossible.

Affronter les peurs, c'est donc faire face à la violence du ressenti, c'est accepter d'examiner nos représentations héritées et transmises depuis des générations. C'est la raison pour laquelle nos impensés sont bien plus dangereux que nos peurs ; ils nourrissent, comme par mégarde ou à notre insu, la défiance et la guerre.

Le clash des civilisations

L'une des arrières-pensées de la théorie du « grand remplacement » est *Le Choc des civilisations*^{62}. Cet ouvrage du professeur américain Samuel Huntington paraît en 1996, peu de temps après la fin de la guerre froide. Le contexte de la publication est important : en 1989, on assiste à la chute du mur de Berlin qui semble annoncer la fin d'un monde bipolaire mais aussi *La Fin de l'histoire*, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Francis Fukuyama^{63}. On peut donc lire *Le Choc des civilisations* comme une réfutation de la thèse de Fukuyama et, en particulier, comme la remise en cause du triomphe de la démocratie libérale. Huntington résume sa thèse de la manière suivante :

Dans le monde d'après la guerre froide, les distinctions majeures entre les peuples ne sont pas idéologiques, politiques ou économiques. Elles sont culturelles. Les peuples et les nations s'efforcent de répondre à la question fondamentale [...] : qui sommes-nous^{64} ?

Cette affirmation peut surprendre du fait de sa résonance avec l'actualité : elle semble avoir anticipé l'insécurité culturelle et le repli identitaire, et en cela elle présente un certain caractère prémonitoire. Pourtant, hormis son titre percutant, les thèses d'Huntington ne sont pas totalement nouvelles : elles s'appuient en

particulier sur les travaux de Fernand Braudel^{65}.

Rappelons que, selon Braudel, le mot *civilisation* n'apparaît qu'au milieu du XVIII^e siècle ; il signifie alors le contraire de *barbarie* ou, dans le meilleur des cas, de « bon sauvage ». Quant au mot *civilisations* au pluriel, il n'apparaît qu'au début du XIX^e et marque la perte progressive, et heureuse d'après Braudel, de la supériorité morale de l'Occident.

Braudel définit la civilisation comme une communauté culturelle, c'est-à-dire une façon « de penser, de croire, de manger, de boire, de vivre ». Et il qualifie les civilisations de « monstres (à interminables destins) toujours prêts à montrer les dents ». Selon lui, les civilisations transgressent les frontières des États et elles ne sont pas mortelles, quoi qu'en ait dit Paul Valéry. Elles survivent et témoignent du « temps long » si cher à l'historien.

Braudel retient surtout la valeur explicative du concept de civilisation ; et cette valeur est celle du conflit. Qu'il s'agisse de conflits brefs – telle la bataille de Lépante en 1571 – ou de guerres longues – telles les croisades –, les civilisations « trouvent dans le combat leur raison d'être [...]. Les civilisations, c'est donc la guerre, la haine [...]. La haine, elles la fabriquent, s'en nourrissent, en vivent [...]. La Chrétienté et l'Islam n'ont rien à s'envier. Au tribunal de l'Histoire, les deux coupables seraient condamnés, renvoyés dos à dos^{66} ».

Braudel s'interroge pourtant : « L'avenir n'appartient-il qu'à ceux qui savent haïr ? » Non, répond-il : les civilisations « ne sont pas que cela. Elles sont aussi sacrifice, rayonnement, accumulation de biens culturels, héritages d'intelligence [...], échanges multiples (techniques, idées et même croyances) et bigarrures [...]. La Méditerranée, c'est une mosaïque de toutes les couleurs^{67} ».

Tout comme Braudel, Huntington propose « un monde multipolaire et multicivilisationnel ». Sa nouveauté toutefois réside dans la grille de lecture qu'il propose. Le paradigme de la guerre froide étant devenu obsolète, c'est *le paradigme civilisationnel* qui permet désormais de comprendre notre monde. Mais Huntington s'empresse d'ajouter : ce n'est pas un paradigme « pour toujours », peut-être seulement quarante ans, comme pour la guerre froide, ce qui nous amènerait à 2030 environ.

Trois points méritent d'être, plus particulièrement, soulignés.

Le premier tient à l'affirmation importante que *les civilisations sont*

plurielles : à la suite de Braudel, l'auteur reconnaît huit civilisations majeures qui s'affirment et se combattent : l'Occident, l'Amérique latine, l'Afrique, l'islam, la Chine (ou plus précisément la civilisation confucéenne), le Japon, l'Inde (ou plutôt la civilisation hindoue) et le monde orthodoxe.

Huntington considère lui aussi la civilisation comme un espace culturel où l'on possède en commun une langue, une religion, une manière de vivre, des valeurs et une histoire commune. Mais la race, précise-t-il, ne fait pas partie des « distinctions cruciales^{68} ». Selon lui, la civilisation est surtout une identité, une « identité civilisationnelle », c'est-à-dire notre « niveau d'identification le plus large ». En d'autres termes, « un habitant de Rome peut se définir [...] comme Romain, Italien, catholique, chrétien, Européen, Occidental [...]. Les civilisations sont les plus gros “nous” et elles s'opposent à tous les autres “eux”^{69} ».

Le deuxième point à retenir, c'est *la crise d'identité que les États nationaux traversent* depuis les années 1990. Cette crise d'identité nous intéresse tout particulièrement, du fait de son actualité : « Presque partout on s'interroge : “qui sommes-nous ?” ». Et voici la réponse d'Huntington :

Face à cette crise d'identité, ce qui compte, ce sont les croyances, la foi et la famille. On se rallie à tous ceux qui ont des ancêtres, une religion, une langue, des valeurs et des institutions similaires, et on prend des distances vis-à-vis de ceux qui en ont des différents^{70}.

Et Huntington ajoute qu'il s'agit d'« alliances civilisationnelles », enracinées principalement dans la religion, et destinées à répondre à un besoin d'identité et de sécurité face à l'inconnu. Les guerres civilisationnelles, selon Huntington, sont donc principalement des guerres identitaires.

Le troisième point est tout aussi important : c'est *la fin de l'opposition entre civilisation et barbarie*, distinction introduite, rappelons-le, au XVIII^e, encore largement dominante au XIX^e et toujours prête à être réactivée.

Parler de civilisations au pluriel emporte deux conséquences, selon Huntington : la fin d'une prétention à l'universalité de l'Occident, et le renoncement à la suprématie, c'est-à-dire à une civilisation unique et idéale. En d'autres termes, c'est la fin de la « myopie historique des Occidentaux^{71} », dénoncée par Oscar Spengler en 1918.

Huntington pense la complexité du monde et réfute les thèses simplistes : le monde n'est pas unique. Il n'est pas non plus binaire ou ternaire ; il n'y a pas

deux mondes qui s'affrontent, et cela est vrai aussi bien pour le rapport entre musulmans et chrétiens que pour la prétendue division Nord/Sud. Huntington va jusqu'à affirmer : « L'unité du monde non-occidental et la dichotomie Orient/Occident sont des mythes créés par l'Occident^{72}. »

Huntington pose également deux affirmations lourdes de conséquences : les religions sont, pour la plupart, antérieures à la civilisation occidentale, qui n'a émergé qu'aux environs du VIII^e siècle ; et si l'Occident a produit de grandes idéologies politiques – le libéralisme, le socialisme, le marxisme, le nationalisme... –, il n'a suscité aucune grande religion. Or les idéologies déclinent et les religions sont de retour.

Le paradigme du *Choc des civilisations* est donc d'abord la fin d'une illusion : celle d'un monde supérieur (l'Occident) ; mais aussi la fin de l'illusion d'un monde uni, harmonieux et en paix.

Il importe enfin de préciser que Huntington, lui-même, reconnaît que le paradigme civilisationnel n'est pas le seul ; d'autres paradigmes existent : le paradigme étatique – les États-nations restant les acteurs majeurs sur la scène internationale – ou le paradigme « chaotique ». Mais seul le paradigme civilisationnel rend compte de la réalité avec pertinence.

Précisons en outre que la thèse du *Choc des civilisations* est prédictive mais non déterministe : même s'il précise que les grands conflits auront lieu sur des lignes de faille civilisationnelles, et même s'il souligne le risque d'explosion démographique des sociétés musulmanes, Huntington n'affirme pas que les civilisations se feront la guerre ; il dit même comment l'éviter : « Pour éviter une guerre majeure entre civilisations, il est nécessaire que les États phares^{73} s'abstiennent d'intervenir dans des conflits survenant dans des civilisations autres que la leur^{74}. » C'est la raison pour laquelle Huntington s'est opposé à l'intervention américaine en Irak en 2003, estimant que la démocratie occidentale n'était pas exportable, alors même que les néoconservateurs cherchaient à le récupérer. La thèse de Huntington ne saurait donc se réduire à une guerre inévitable entre l'islam et l'Occident^{75}.

Pourtant, cinq ans après la publication de son ouvrage, le 11 septembre 2001, l'effondrement des tours jumelles confère à son auteur une aura prophétique. Plus de vingt ans après sa publication, le succès de l'ouvrage reste incontestable et les conflits d'interprétation nombreux. Huntington, en tout cas, avait prévu la

guerre civilisationnelle entre l'islamisme et l'Occident ; il écrivait à ce sujet, de manière discutable :

Le problème central pour l'Occident n'est pas le fondamentalisme islamique. C'est l'islam, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de la supériorité de leur culture et obsédés par l'infériorité de leur puissance^{76}.

Huntington reprenait même, à plusieurs reprises, le terme « occidentoxication » (selon la traduction d'un terme arabe) pour dire l'hostilité de l'islam à l'égard de l'Occident ; mais il dénonçait aussi l'arrogance occidentale^{77}.

Face au *Choc des civilisations*, deux critiques majeures méritent d'être relevées. La première tient au refus du multiculturalisme et de l'universalisme, au motif d'une prétendue homogénéité de chaque civilisation. Huntington affirme en effet « le caractère unique de la culture occidentale^{78} », ses valeurs étant le christianisme, la liberté individuelle, la démocratie politique, les droits de l'homme. Même s'il invite à renoncer à un universalisme occidental dangereux qu'il qualifie d'impérialisme, il estime que l'Occident, s'il veut assurer sa survie, doit être uni et homogène. Aussi, affirme-t-il :

La survie de l'Occident dépend de la réaffirmation par les Américains de leur identité occidentale ; les Occidentaux doivent admettre que leur civilisation est unique mais pas universelle et s'unir pour lui redonner vigueur contre les défis posés par les sociétés non occidentales. Nous éviterons [ainsi] une guerre généralisée entre civilisations^{79}.

Certes, une certaine homogénéité est requise pour préserver la vie ensemble. Mais faut-il pour autant nier la richesse de la diversité culturelle ? Là encore, un équilibre respectueux et ouvert à la différence culturelle est possible, comme l'indique le politologue Gil Delannoi :

On se rappellera la sagesse d'Aristote : trop d'homogénéité (culturelle ou autre) asphyxie une société, l'empêche de se développer, mais trop d'hétérogénéité la rend instable et propice aux conflits. L'équilibre est un facteur favorable à un bon régime et à une société paisible^{80}.

La deuxième critique majeure tient à la construction de l'identité : selon Huntington, « l'identité à quelque niveau que ce soit – personnel, tribal, racial, civilisationnel – se définit toujours par rapport à l'“autre”, une personne, une tribu, une race ou une civilisation différentes [...]. Le “nous” civilisationnel et le “eux” extra-civilisationnel sont une constante dans l'histoire^{81} » ; et de ce constat, Huntington tire des comportements quasi universels, en commençant par

le « sentiment de supériorité » et la « peur ». Ce présupposé anthropologique, proche de celui de Hobbes, apparaît discutable ; et ce d'autant plus qu'il fonde l'identité sur la base du conflit (*clash*). Dès le début de son ouvrage, Huntington affirme, en effet, une vision dualiste frontale, en citant le romancier britannique Michael Dibdin : « On ne peut avoir de vrais amis, si on n'a pas de vrais ennemis. À moins de haïr ce qu'on n'est pas, il n'est pas possible d'aimer ce qu'on est^{82}. » Toute affirmation d'identité supposerait donc une identification préalable de ses amis et de ses ennemis. Huntington se fait plus affirmatif encore par la suite :

Le conflit est universel. Haïr fait partie de l'humanité de l'homme. Pour nous définir et nous mobiliser, nous avons besoin d'ennemis : des concurrents en affaires, des rivaux dans notre carrière, des opposants en politique. Nous nous méfions de ceux qui sont différents et nous les considérons comme des menaces^{83}.

Cette thèse me paraît très peu convaincante et je lui oppose une alternative : « la culture de la rencontre » qui, loin de s'effrayer de la différence, ne fait que s'en réjouir, s'en enrichir.

En réalité, le conflit entre civilisations n'est pas une fatalité ; il peut être évité, non pas comme nous y invite Huntington en étant de plus en plus homogène autour d'une même culture, d'une même religion, mais en apprivoisant nos différences et en aimant nos métissages, nos « bigarrures », pour reprendre l'expression de Braudel.

La critique la plus juste adressée au prétendu « choc des civilisations » se trouve développée par la philosophe Martha Nussbaum ; elle émane donc de l'intérieur même de l'Occident, et plus précisément de son « État-phare », l'Amérique :

Les Américains s'entendent souvent dire que le mal est une chose qui existe essentiellement à l'extérieur. Qu'on pense simplement à la rhétorique de l'« axe du mal » qui menacerait notre bon pays. Les gens trouvent réconfortant d'imaginer qu'ils sont pris dans un « choc de civilisations » titanesque, ou de bonnes nations démocratiques s'élèvent contre des religions et des cultures supposées mauvaises, issues d'autres parties du monde. La culture populaire nourrit trop souvent cette vision du monde, en suggérant que la mort des « méchants » serait la solution aux problèmes des « gentils » [...]. Penser à tort que notre propre société est pure ne peut qu'attiser l'agressivité à l'égard des étrangers et rendre aveugle aux agressions que subissent certains citoyens^{84}.

M. Nussbaum invite ensuite à situer le « choc des civilisations » à un niveau

plus profond pour « comprendre quelles forces, en chacun de nous, militent contre le respect mutuel et la réciprocité, et lesquelles donnent un appui solide à la démocratie^{85} ». Et c'est en se référant à l'enseignement de Gandhi qu'elle ajoute : « la lutte politique pour la liberté et l'égalité doit d'abord être une lutte à l'intérieur de chaque personne », « à l'intérieur de l'âme individuelle^{86} ».

Sans nier la réalité des conflits entre États, je partage l'avis de M. Nussbaum : il y a bien un « choc des civilisations », mais c'est un choc intérieur, que l'on peut observer face à la question migratoire par exemple ; et ce choc est un combat entre la peur ou le repli sur soi, et des forces de vie, de respect et de compassion, qui se révèlent au fil des rencontres avec l'étranger.

Déjà, Fernand Braudel nous invitait à ne plus nous laisser enfermer dans « une échelle des valeurs », dictée par les mots culture et civilisation : « En vérité,... nous avons besoin d'un mot nouveau pour conjurer périls et catastrophes possibles, dire nos espoirs tenaces. » Et Braudel choisit le mot « humanisme » en concluant :

Un humanisme, c'est une façon d'espérer, de vouloir que les hommes soient fraternels les uns à l'égard des autres et que les civilisations, chacune pour son compte, et toutes ensemble, se sauvent et nous sauvent. C'est accepter, c'est souhaiter que les portes du présent s'ouvrent largement sur l'avenir, au-delà des faillites, des déclin, des catastrophes que prédisent d'étranges prophètes. Le présent ne saurait être cette ligne d'arrêt que tous les siècles lourds d'éternelles tragédies, voient devant eux comme un obstacle, mais que l'espérance des hommes ne cesse, depuis qu'il y a des hommes, de franchir^{87}.

Cette invitation à relever le défi de l'humanisme fraternel, sans abdiquer ni désespérer, reste plus que jamais d'actualité.

La distinction ami-ennemi

Le conflit des civilisations s'enracine dans un autre impensé, plus ancien et plus redoutable encore : la discrimination ami-ennemi. Cette distinction a été établie par Carl Schmitt, juriste allemand, nazi et catholique. Reprise ensuite par le philosophe Julien Freund^{88}, elle est admise de manière implicite par Huntington.

Il convient d'abord de préciser que cette distinction, supérieure et ultime, concerne l'État qui détient seul le monopole de l'activité politique. La thèse de Schmitt est simple : le politique ne peut se passer d'ennemi. De même que la

morale repose sur la distinction entre le bien et le mal, que l'esthétique distingue le beau du laid, ou encore que l'économique oppose le rentable au non-rentable, le politique est fondé sur un critère simple et évident : « la discrimination de l'ami et de l'ennemi^{89} ».

Schmitt ajoute que « l'ennemi politique » n'est pas nécessairement un monstre inhumain ; il n'est pas nécessairement mauvais sur le plan moral, laid sur un plan esthétique, ou encore sans utilité sur le plan économique. Ce qui le caractérise n'est ni symbolique ni métaphorique, ni abstrait ni fictif. La désignation officielle de l'ennemi public repose sur un fait objectif, existentiel, réel et concret : « la nécessité vitale de maintenir sa propre forme d'existence face à une négation tout aussi vitale^{90} ». Ainsi, pour qualifier l'ennemi, il suffit « simplement » qu'il soit « l'autre, l'étranger^{91} » ou qu'il « me mette en question ». Enfin, il importe de préciser que c'est le peuple qui, selon Schmitt, désigne l'ennemi.

Cette conception est implacable : tout peuple doit se reconnaître un ennemi réel. Refuser de le faire est un signe de faiblesse ou d'aveuglement^{92}. Bien sûr, cette approche permet de justifier le système de Schmitt : pour lui, seule la souveraineté absolue de l'État et sa capacité ultime de décider, dans l'urgence notamment, peuvent assurer l'unité politique et empêcher la dissolution de l'État. Le débat parlementaire, le pluralisme démocratique, le libéralisme et la bourgeoisie – cette « classe discutante » –, sont autant d'idées ou d'ennemis à combattre en raison de l'indécision qu'ils organisent. Aussi, pour assurer la survie de l'État, en cas de crise, la Constitution ne suffit pas ; la dictature et l'état d'exception apparaissent dès lors comme légitimes.

Le fondement de cette thèse est proche de celui de Hobbes : la peur et la violence sont au cœur de l'homme et du politique ; cette évidence prend appui sur l'expérience générale des hommes et sur l'histoire. Tout le reste est angélisme, idéalisme, illusion. La politique ne peut donc échapper au conflit ; et la guerre, en particulier la guerre civile, est toujours une possibilité réelle. Car, pour Schmitt, l'ennemi politique se tient hors des frontières mais il peut aussi venir « du dedans ».

Si elle emportait la conviction aujourd'hui, la distinction politique ami-ennemi conduirait probablement à enfermer toutes les personnes exilées dans la catégorie de l'ennemi ; ce serait *a fortiori* le cas des migrants musulmans. La guerre, et pour commencer la guerre civile, deviendrait alors inéluctable. Car

comment pourrait-on encore distinguer le réfugié ou le migrant, venu d'Afrique ou du Maghreb, du Français issu de l'immigration, dit de « deuxième génération » ? Et n'irait-on pas jusqu'à englober dans cette discrimination tous les Français d'outre-mer ? Doit-on alors condamner toutes ces personnes à être inquiétées et stigmatisées, du simple fait de la couleur de leur peau ou de leur différence ?

Pourtant, une autre expérience, concrète et existentielle, réelle et objective, permet d'aboutir à des conclusions radicalement inverses. Cette expérience est celle que font les associations sur le terrain, à travers la rencontre de l'étranger. Forts de cette proximité, ceux qui viennent en aide aux migrants partagent une double conviction : il est absurde de vouloir amalgamer des destins singuliers en un bloc hostile ; il est impossible de ne pas reconnaître, à travers des situations très diverses, une même condition humaine.

Deux logiques désormais s'affrontent : celle de l'État, garant légitime de l'unité du corps social, et celle des associations, confrontées à des personnes en situation de détresse. Le bras de fer qui les oppose se joue sur la base d'expériences contradictoires. François Sureau en témoigne et en restitue toute la complexité :

Le fossé qui s'est creusé entre le monde de l'État et celui des associations ne sépare pas ceux qui seraient « généreux » et ceux qui seraient « réalistes », ceux qui seraient « prophétiques » et ceux qui seraient « responsables ». Il sépare ceux qui ont accepté de faire l'expérience de leur propre transformation au contact des réfugiés, et ceux qui n'ont pas même envisagé qu'elle pût être faite, ni surtout qu'elle pût être utile. C'est la découverte et le refus, le monde mort de l'administration et le monde vivant des hommes, l'univers clos et l'univers infini. Ce sont des grandeurs irréconciliables. Et la vérité oblige à dire que l'on trouve dans les deux camps des personnes mues par l'un ou l'autre instinct. Il existe des bénévoles fermés et des sous-préfets ouverts^{93}.

Fonder la politique sur l'expérience de la peur ou fonder la fraternité sur l'expérience de la rencontre renvoient donc à des expériences contradictoires, sans doute irréconciliables, mais qui peuvent à tout le moins se respecter et tenter de dialoguer. Reste à surmonter toute tentation d'enfermement dans la distinction ami-ennemi. L'engouement pour la pensée de Schmitt, à droite comme à gauche de l'échiquier politique, et les débats que sa pensée continue de susciter, montrent que la tâche est loin d'être simple. Elle est d'autant plus difficile que Schmitt dénonce, de manière très puissante, le concept d'humanité, en le retournant contre lui :

Le concept d'humanité est un instrument idéologique particulièrement utile aux expansions impérialistes, et sous sa forme éthique et humanitaire, il est un véhicule de l'impérialisme économique. [...] Étant donné qu'un nom aussi sublime entraîne certaines conséquences pour celui qui le porte, le fait de s'attribuer ce nom d'humanité, de l'invoquer et de le monopoliser, ne saurait que manifester une prétention effrayante à faire refuser à l'ennemi sa qualité d'être humain, à le faire déclarer *hors la loi* et *hors l'humanité*^{94}.

Faire mentir cette thèse est un défi redoutable : comment s'engager dans l'action, au nom de l'unité du genre humain, sans reléguer ceux qui s'y opposent dans la catégorie de l'ennemi « hors l'humanité » ? Ne faut-il pas reconnaître que les responsables de crimes contre l'humanité se sont placés eux-mêmes « hors la loi » ? Et pourtant, « si nous devenons nous-même dragon, peu importe lequel des deux monstres survivra finalement. La lutte aura perdu de son sens^{95} ». Impossible donc de consentir au discrédit du concept d'humanité. Impossible également de se résoudre à une critique cynique des droits de l'homme caricaturés en « droits-de-l'hommisme ». Il nous appartient de tenter de concilier réalisme politique et exigence éthique, prudence et humilité. Ce chemin de crête est possible, même s'il est difficile et inconfortable.

Schmitt pose une autre distinction plus troublante encore pour les chrétiens : la distinction entre l'ennemi public (*hostis*) et l'ennemi privé (*inimicus*). L'ennemi, selon Schmitt, n'est pas « le rival personnel, privé, que l'on hait et pour qui on ressent de l'antipathie ». Pour lui, l'absence de distinction entre ennemi public et ennemi privé est source de dangereux malentendus et c'est la raison pour laquelle il affirme :

Le passage bien connu : « Aimez vos ennemis » (Mt 5, 44 ; Lc 6, 27) signifie *diligite inimicos vestros* (aimez vos ennemis privés), et non : *diligite hostes vestros* (aimez vos ennemis publics) ; il n'y est pas fait allusion à l'ennemi politique. Et dans la lutte millénaire entre le christianisme et l'Islam, il ne serait venu à l'idée d'aucun chrétien qu'il fallait, par amour pour les Sarrasins ou pour les Turcs, livrer l'Europe à l'Islam au lieu de la défendre. L'ennemi au sens politique du terme n'implique pas une haine personnelle, et c'est dans la sphère de la vie privée seulement que cela a un sens d'aimer son ennemi. La citation biblique [...] ne signifie surtout pas que l'on aimera les ennemis de son peuple et qu'on les soutiendra contre son propre peuple^{96}.

L'analyse est catégorique et va jusqu'à suggérer que les interprétations contraires constituent des « malentendus et des falsifications ». Or il se trouve que Carl Schmitt se trompe. Non seulement sa distinction est contredite par l'étymologie du mot *hostis* et les analyses de Benveniste, comme cela a été vu plus haut, mais surtout la majorité des exégètes s'accorde aujourd'hui à juger

cette interprétation irrecevable. Ainsi, François Bovon, spécialiste de l'évangile de Luc, commence par affirmer : « L'amour des ennemis peut concerner les zélotes aussi bien que les Romains [...] et la version de Matthieu reflète peut-être la situation dramatique des Juifs après la défaite de l'an 70^{97}. » Et un peu plus loin, il s'alarme :

[Il] est tragique de constater que des exégètes, dont la vocation est de transmettre le message biblique, soulignent parfois l'inadéquation du Sermon sur la montagne aux problèmes politiques, sociaux et humains d'aujourd'hui [...]. Il est urgent de lire et de comprendre les paroles de Jésus telles qu'elles sont écrites et surtout d'essayer de vivre selon le Sermon sur la montagne^{98}.

Ulrich Luz, spécialiste de l'évangile de Matthieu, se fait plus précis encore, en imputant l'erreur d'interprétation de Schmitt à une confusion entre la traduction du mot « ennemi » en grec profane et la signification usuelle du terme biblique dans la Septante^{99}.

Ainsi, en replaçant cet extrait de l'évangile de Matthieu dans son contexte (le Sermon sur la montagne), et en étant attentif à la finale du chapitre 5 – à savoir l'invitation faite aux disciples d'être « parfaits comme votre Père céleste est parfait » –, il est impossible de cantonner l'amour des ennemis dans la seule vie privée. La vie de Jésus y apporte d'ailleurs un clair démenti : le centurion romain, exaucé en raison de sa foi, n'est-il pas un ennemi politique ? Pourtant il « aime la nation » juive^{100}. Reste que l'on « ne peut exiger des États de s'orienter d'après le seul Sermon sur la montagne, [et] on ne peut attendre de chacun de vivre sans faillir dans la perfection de l'éthique chrétienne^{101} ».

Faut-il donc désigner un ennemi ? Sommes-nous condamnés à adhérer à une « division dualiste du monde entre les “frères de sang jurés” et une masse indistincte d'ennemis jurés^{102} » ? Il est impossible de nier, sauf à nous voiler la face, que nous avons de réels ennemis, ceux qui propagent l'idéologie de Daech par exemple. Mais nous ne pouvons en conclure que tout musulman prônant un discours fondamentaliste ou tout jeune séduit par les thèses djihadistes appartient à une masse indifférenciée que nous devons incriminer comme telle. Faire ce constat d'une menace diffuse et aléatoire ne dispense bien sûr pas d'assurer la sécurité de la société, mais évite de basculer dans une spirale sécuritaire qui, au nom de la guerre contre l'ennemi désigné, bafoue le droit des personnes et les libertés publiques^{103}. Dans tous les cas, combattre ses ennemis n'équivaut pas, en politique comme dans la vie personnelle, à utiliser tous les moyens pour les éliminer. Cela implique de préserver une éthique dans les dispositifs juridiques

mis en place pour lutter contre le terrorisme.

Déjà saint Augustin nous alertait : « Une sorte d’aveuglement, voisin de la démence et toutefois très fréquent en cette vie, nous fait prendre un ennemi pour un ami, ou un ami pour un ennemi^{104}. » Et cette interprétation me paraît conforme à la réalité de nos expériences, aussi bien personnelles que politiques.

La réponse d’Etty Hillesum peut également nous éclairer même si elle ne répond pas à la « logique exclusivement politique », et donc étatique, réclamée par Schmitt. Le chemin qu’elle emprunte est exemplaire. Il nous montre comment la fraternité peut se déployer dans l’hostilité la plus extrême ; il postule, en tout cas, dès le départ, le refus de la haine :

La haine farouche que nous avons des Allemands verse un poison dans nos cœurs [...] : n’y aurait-il plus qu’un seul Allemand respectable, qu’il serait digne d’être défendu contre toute la horde des barbares, et que son existence vous enlèverait le droit de déverser votre haine sur un peuple entier. Cela ne signifie pas qu’on baisse pavillon devant certaines idéologies, on est constamment indigné devant certains faits, on cherche à comprendre, mais rien n’est pire que cette haine globale, indifférenciée. C’est une maladie de l’âme [...] la vie ne se laisse pas enfermer dans un schéma préétabli^{105}.

Le choix d’E. Hillesum est radical ; il est réitéré et confirmé, alors même que la persécution et la menace de « l’extermination complète » sont là :

Nous avons tant à changer en nous-mêmes que nous ne devrions même pas nous préoccuper de haïr ceux que nous appelons nos ennemis. Nous sommes déjà bien assez ennemis les uns des autres. Et je n’épuise pas la question en disant que chez les nôtres aussi il y a des bourreaux et de méchantes gens. À vrai dire, je ne crois pas du tout à cette prétendue « méchanceté » [...]. C’est la seule solution, vraiment la seule, je ne vois pas d’autre issue : que chacun de nous fasse un retour sur lui-même et extirpe et anéantisse en lui tout ce qu’il croit devoir anéantir chez les autres. Et soyons bien convaincus que le moindre atome de haine que nous ajoutons à ce monde nous le rend plus inhospitalier qu’il n’est déjà^{106}.

Étrange force que celle-ci ; nulle faiblesse comme le prétend Schmitt. Si cette détermination ne donne pas la solution politique pour l’État, en cas de guerre, elle ébranle cependant le caractère irréductible de la haine inscrite en l’homme. La voie d’une « une timide fraternisation entre tous ces “ennemis”^{107} », proposée par E. Hillesum, est possible.

Le racisme ou la « malédiction de Cham »

Le racisme est le troisième impensé. Dans sa forme contemporaine, le concept surgit au XIX^e siècle avec l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau^{108} ; mais il faut remonter à la « malédiction de Cham » (Gn 9, 18-27) pour approcher une infime partie de l'histoire du racisme, en lien avec l'esclavage. Sans doute, les sociétés antiques pourraient être qualifiées de « racistes », si l'on passait outre l'anachronisme. Mais seule l'interprétation de ce court passage de la Genèse a pu conférer au racisme une légitimité religieuse et morale : la distinction entre les races a ainsi été attribuée à Dieu et directement reliée au péché.

Que dit très exactement le chapitre 9 de la Genèse ? Peu de chose. Cet épisode étrange de la malédiction intervient juste après le déluge et la promesse faite par Dieu d'une « alliance éternelle » avec « tous les êtres vivants ». C'est alors que Noé, après avoir planté la vigne, but du vin :

[Il] fut enivré et se dénuda à l'intérieur de sa tente. Cham, père de Canaan, vit la nudité de son père et avertit ses deux frères [Sem et Japhet] au dehors [...]. Lorsque Noé se réveilla de son ivresse, il apprit ce que lui avait fait son fils le plus jeune. Et il dit : Maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves ! Il dit aussi : Béni soit le Seigneur, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave ! Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem, et que Canaan soit son esclave !

Il est tout d'abord étrange, et même choquant, de voir la malédiction retomber sur le fils (Canaan) plutôt que sur le fautif (Cham) ; c'est pourtant une formulation que l'on retrouve dans la Bible^{109} et qui semble admise par beaucoup dans les premiers temps. Ainsi saint Augustin, même s'il considère que les esclaves sont des enfants de Dieu, affirme que « c'est à bon droit que l'on regarde la condition servile comme imposée au pécheur ». Et il ajoute :

Aussi ne trouvons-nous nulle part le mot d'esclave dans l'Écriture avant que le juste Noé ne l'emploie pour réprover la faute de son fils [...]. La première cause de l'esclavage est donc le péché, qui a fait que l'homme fut soumis à l'homme par le lien de sa condition ; cela n'arrive pas sans un jugement de Dieu, en qui ne se trouve aucune injustice et qui sait répartir les différentes peines suivant les mérites des pécheurs^{110}.

Mais il faut attendre la modernité pour voir se nouer une interprétation infiniment plus radicale^{111}, justifiant à la fois la licéité de la traite, de l'esclavage et du racisme. La diffusion du texte biblique – grâce à l'imprimerie –, et les découvertes géographiques, permettent alors d'ajouter à la malédiction, la « noirceur raciale » et la répartition des continents. Les habitants de l'Afrique (assimilés à Canaan, fils de Cham) sont alors considérés comme les esclaves

légitimes de l'Occident.

Ainsi, les concepts modernes de race et de nation ont été plaqués sur le texte biblique ; et les connaissances géographiques nouvelles, mais approximatives, ont permis de voir en l'Europe l'héritière de Sem et Japhet. C'est alors que la « malédiction de Cham » a pu servir de caution directe à la traite et à l'esclavage, malgré les condamnations des papes successifs, en 1435 et 1537 notamment.

La ségrégation raciale aux États-Unis et l'apartheid en Afrique du Sud se sont appuyés sur cette malédiction^{112}. Ce fut également le cas du Code noir, adopté en 1685 par la France de Louis XIV, dans le but de réglementer la vie des esclaves dans les îles françaises. Légalisant des pratiques esclavagistes d'une extrême cruauté, le Code noir impose que tous les esclaves soient baptisés et instruits dans la religion catholique, tout en les qualifiant d'« êtres meubles » (article 44).

Cet enchaînement tragique n'est pas sans lien avec les migrations actuelles et avec la crise de l'accueil, en France et en Europe. Car la longue histoire de Cham – à travers ses interprétations multiples et contradictoires – est d'abord celle d'une redoutable manipulation. Nous le savons à présent : l'identité des esclaves et la couleur de leur peau ont varié dans le temps. Cham, en réalité, « est l'archétype de l'Autre [...] : au cours de sa longue histoire, il est tour à tour Égyptien, hérétique, pécheur, sodomite, juif, musulman, Mongol, Noir, Asiatique et Africain^{113} ».

Ajouterons-nous un nouvel épisode à la « malédiction de Cham » ? Le migrant sera-t-il le prochain sur la liste en Europe, comme c'est déjà le cas en Libye^{114} ? La personne de couleur sera-t-elle, demain, la seule à devoir faire la preuve de son humanité ? Nous avons en tout cas le choix : continuer à maudire ou nous laisser interpeller.

Les inégalités

Le quatrième impensé est plus ancien encore que le racisme ; il remonte sans doute aux débuts de l'humanité et touche aux inégalités. L'inégalité, réelle ou imaginaire, est généralement assortie de préjugés tenaces, voire de mépris. Car :

Cet étranger que la servitude a introduit parmi nous, à peine lui reconnaissons-nous les traits

généraux de l'humanité. Son visage nous paraît hideux, son intelligence nous semble bornée, ses goûts sont bas ; peu s'en faut que nous le prenions pour un être intermédiaire entre la brute et l'homme. Les modernes, après avoir aboli l'esclavage, ont donc encore à détruire trois préjugés bien plus insaisissables et plus tenaces que lui : le préjugé du maître, le préjugé de race, et enfin le préjugé du blanc^{115}.

Ainsi, Tocqueville met à jour nos impensés ; et il nous invite à accueillir l'égalité des conditions, voulue selon lui par la Providence, comme une « révolution irrésistible qui marche depuis tant de siècles à travers tous les obstacles, et qu'on voit encore aujourd'hui s'avancer au milieu des ruines qu'elle a faites^{116} ».

Avant lui, Rousseau déjà dénonçait avec force les inégalités, et il mettait en garde contre « l'extrême inégalité des conditions et des fortunes [d'où] sortiraient des foules de préjugés, contraires à la raison, au bonheur et à la vertu » mais aussi, « du sein de ce désordre », le despotisme, « dernier terme de l'inégalité^{117} ».

Pour Rousseau, la liberté et l'égalité sont indissociables ; aussi affirme-t-il : « le plus grand bien de tous [...] se réduit à deux grands biens principaux, la *liberté* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle » ; et il ajoute un peu plus loin : « Quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre^{118}. » Rousseau ne préconise aucunement un nivellement des situations ; il rappelle seulement une évidence : on ne peut impunément expulser de l'humanité les « pauvres », sans en payer collectivement les conséquences. La cohésion sociale est à ce prix.

Si la proposition du *Contrat social* a tellement compté dans notre histoire, il semble aujourd'hui que son insistance sur l'égalité soit largement oubliée. Or Rousseau nous met en garde : pour qu'une démocratie puisse perdurer, il faut « beaucoup d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne saurait subsister longtemps dans les droits et l'autorité^{119} ».

La tâche d'égalisation n'a rien de simple, Rousseau en était conscient :

Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique. Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler ? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir^{120}.

Mais là encore, la loi ne peut pas tout ; elle peut même se retourner contre les plus faibles :

Sous les mauvais gouvernements l'égalité n'est qu'apparente et illusoire ; elle ne sert qu'à maintenir le pauvre dans sa misère et le riche dans son usurpation. Dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien. D'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop^{121}.

La question de l'inégalité n'est plus seulement celle envisagée par Rousseau ; le sort des classes moyennes doit également être pris en considération. Non seulement le fossé qui les sépare des classes supérieures ne cesse de s'accroître, mais il faut également relever « cette frustration [qui] n'a pas la force de combattre pour une cause qui apparaît perdue dès le départ, pour un fossé qui devient impossible à combler. On voit donc apparaître un mécanisme de défense [...] qui fait décharger cette frustration dans la haine du migrant^{122} ». La frustration, l'humiliation et l'impossible ascension sociale génèrent inévitablement rancœur et hostilité. L'immigré devenu Français n'est-il pas dès lors légitimement tenté de « fermer la porte derrière lui » ?

Comment ne pas faire le lien entre la fraternité bafouée et les inégalités trop grandes, au sein de notre pays comme dans le reste du monde ? L'une des sources des mouvements migratoires est bien l'inégalité extrême, au sens où l'a défini Rousseau, à savoir la perte d'indépendance qui conduit à l'aliénation de sa liberté et à l'esclavage. Pouvons-nous, à la suite de Rousseau, juger l'esclavage « illégitime » et « absurde^{123} » ? Si tel est le cas, il nous faut reconnaître que nombreux sont les migrants qui n'ont pas le choix. Ce sont bien souvent des migrants humanitaires qui choisissent la survie et tentent d'échapper à l'esclavage. Si nous savons les accueillir, peut-être seront-ils ceux qui nous aideront à redécouvrir les principes et les valeurs de notre République, pour lesquels ils ont plusieurs fois risqué leur vie sur la route de l'exil.

Au terme de cette confrontation avec nos peurs et nos impensés, un constat s'impose : nous avons largement perdu le goût et le savoir-faire de l'hospitalité ; quant à la fraternité – l'un des fondements de notre République – elle est plutôt fragilisée^{124}. Pouvons-nous réapprendre l'hospitalité et la fraternité, en commençant par « supposer que l'étranger [...] a quelque chose de bon, tout de même, à nous donner^{125} » ? Et se pourrait-il que l'hospitalité et la fraternité puissent être réanimées grâce à ceux qui ont tout perdu, sauf l'espérance ?

Chapitre 3

Notre humanité partagée ou la fraternité retrouvée

La fraternité est la troisième grande valeur de notre devise républicaine, la troisième marche du « perron suprême » pour reprendre l'expression de Victor Hugo, dans son magnifique éloge de la France républicaine :

La France se transfigurera et deviendra le monde humain. La révolution de France s'appellera l'évolution des peuples. Pourquoi ? Parce que la France le mérite ; parce qu'elle manque d'égoïsme, parce qu'elle ne travaille pas pour elle seule, parce qu'elle est créatrice d'espérances universelles [...]. La formule républicaine a su admirablement ce qu'elle disait et ce qu'elle faisait ; la gradation de l'axiome social est irréprochable. Liberté, Égalité, Fraternité. Rien à ajouter, rien à retrancher. Ce sont là les trois marches du perron suprême. La liberté, c'est le droit, l'égalité, c'est le fait, la fraternité, c'est le devoir. Tout l'homme est là. Nous sommes frères par la vie, égaux par la naissance et par la mort, libres par l'âme^{126}.

Mais à force de batailler pour faire advenir la liberté et l'égalité, la marche ultime nous paraît bien lointaine, voire inaccessible aujourd'hui. Faut-il être réaliste et réserver la fraternité à nos plus proches, à nos concitoyens, à nos coreligionnaires ?

L'histoire de la fraternité peut nous éclairer. Elle commence, nous le savons, par un geste fratricide : le meurtre d'Abel par Caïn. Ce mythe fondateur a des prolongements encore visibles aujourd'hui ; il sert même de fondement aux analyses du philosophe iranien Ali Shariati^{127}, qui fut surtout l'idéologue de la révolution islamique de 1979. Selon lui, les chiites sont les descendants d'Abel, le berger nomade, au cœur sincère et à la foi pure ; les sunnites – mais aussi les Occidentaux et même les chiites cléricaux – sont les descendants de Caïn, l'agriculteur sédentaire, propriétaire de sa terre, et fourbe. Le récit de Caïn et Abel est ainsi la source de la philosophie de l'histoire de Shariati ; et la guerre, entre l'ordre pastoral collectif et celui de la propriété privée individuelle, est inévitable. Car la fraternité originelle, qui s'enracinait dans un communisme primitif où régnaient la foi authentique et l'égalité, a disparu au profit d'une société de classes, de discrimination et d'exploitation. Abel et ses descendants sont donc appelés à combattre et à mettre fin à l'ordre injuste.

La fraternité serait-elle condamnée à un sort fatal ? Elle est en tout cas blessée et même entachée, dès l'origine, d'un soupçon majeur : n'exclut-elle pas la moitié du genre humain ? Le terme « sororité », qui nous vient des États-Unis, insiste sur la solidarité qui unit les femmes entre elles ; il tente de percer en France depuis les années 1970 et entend dénoncer le caractère exclusivement masculin de la fraternité. Même si son usage reste minoritaire, il témoigne de cette ambiguïté initiale.

La fraternité reste enfin indissociablement liée à sa cellule première : la famille. Or comment ne pas faire le rapprochement entre la fraternité et le *pater familias*, qui pouvait exercer un droit de vie et de mort sur sa maisonnée ?

Après tant d'abus de pouvoir et de crimes, la fraternité – au sens grec de l'amitié fraternelle (*philia*) – peut-elle encore nourrir notre espérance ? Le mot semble avoir mystérieusement gardé une puissance de rassemblement, et même une certaine fraîcheur. Malgré ses ambivalences et ses ambiguïtés, ou peut-être même à cause d'elles, la fraternité resurgit indemne : elle fédère, mobilise, enthousiasme, ouvre du possible.

L'histoire de la fraternité est donc étrange. Son destin français l'est davantage encore. Comment en effet ignorer le double ancrage du mot, sa double sacralité : chrétienne^{128} et républicaine, religieuse et révolutionnaire ? L'idéal de la fraternité ne renvoie-t-il pas à deux voire plusieurs mystiques antagonistes ? Se pourrait-il dès lors que la réconciliation de ces deux camps^{129}, longtemps ennemis, puisse préfigurer d'autres réconciliations à venir ? La fraternité ne serait plus alors la « petite dernière, [...] la parente pauvre^{130} ».

Telle est l'hypothèse envisagée ici : la fraternité est une voie de réconciliation possible des blessures, des traditions, des religions ; et c'est elle qui nous invite à reprendre à nouveaux frais les deux premiers principes – la liberté et l'égalité – pour les transcrire en réalités vivantes.

Il n'y a, me semble-t-il, pas d'autre issue possible que la fraternité ; mais ne soyons pas naïfs : nous n'ignorons plus rien désormais des crimes commis en son nom. L'alternative aujourd'hui n'est plus « la fraternité ou la mort^{131} », mais bien de « passer quoi qu'il en coûte », de la mort à la vie. Tel est le défi mais aussi la terrible réalité de l'exil :

Passer. Passer quoi qu'il en coûte. Plutôt crever que de ne pas passer. Passer pour ne pas mourir dans ce territoire maudit et dans sa guerre civile. Avoir fui, avoir tout perdu. Passer

pour tenter de vivre ici où la guerre est moins cruelle. Passer pour vivre comme sujets du droit, comme simples citoyens. Peu importe le pays, pourvu que ce soit un État de droit. Passer, donc, pour cesser d'être hors de la loi commune. Passer pour se sentir protégés par des conventions internationales, des droits de l'homme, une justice pour laquelle un crime ne resterait pas impuni [...]. Dans tous les cas : passer pour vivre. Mais là où vous avez fui les murs clos des caves bombardées, vous avez trouvé une frontière close et des barbelés au camp d'Idomeni^{132}.

Ce chemin est bien sûr semé d'embûches, d'incertitudes et même d'échecs. Le premier obstacle, d'ailleurs, qu'il nous faut dépasser est le sentiment d'impuissance. On présente trop souvent la question migratoire comme étant insoluble : insoluble sur le plan juridique, en raison de la frontière ténue qui existe entre réfugiés politiques et migrants économiques ; insoluble sur le plan économique, en raison de la concurrence qui oppose chômeurs nationaux et chômeurs étrangers ; insoluble aussi sur le plan politique, en raison de la montée des populismes en France et en Europe ; insoluble enfin et surtout sur le plan humanitaire, et il suffit ici d'évoquer la question tragique des « mineurs non accompagnés », trop souvent livrés à eux-mêmes.

Alors faut-il capituler devant tant de complexité ? En réalité, il nous revient d'ouvrir de nouveaux chemins, de manière pragmatique et modeste, en commençant par un parcours d'intégration proposé aux demandeurs d'asile et aux réfugiés, qui ne viendrait pas heurter de plein fouet le sentiment d'abandon des Français, vivant l'exclusion ou la précarité.

Le deuxième obstacle tient à une autre évidence communément admise : le caractère clivant de la question migratoire. Bien sûr, les tensions voire les crispations existent et ne touchent pas seulement une partie de la société française ; elles affectent également, et depuis plusieurs années, la relation entre associations et pouvoirs publics. Et je pense ici à la ville de Calais et à bien d'autres zones frontalières. Alors faut-il se résoudre à ce fossé, qui s'est encore creusé avec la dernière loi « asile et immigration » ? Bien au contraire, les associations sur le terrain ne cessent de démontrer leur sang-froid, leur désir de dialoguer, de travailler ensemble, d'innover, de mutualiser les bonnes pratiques et de partager, concrètement et simplement, les expériences qui marchent. Le contexte qui est le nôtre nous y oblige : pas seulement parce que les migrations sont appelées à durer, pas seulement parce qu'une grande majorité des Français est favorable à une amélioration des dispositifs d'intégration ; pas seulement parce que nous avons pris du retard par rapport à l'Allemagne, en termes d'accès à la langue, au logement et à l'emploi. Mais pour toutes ces raisons réunies, et

aussi pour être fidèle à notre histoire et à nos valeurs. Pour tout cela, il nous revient de nouer, de préserver et de nourrir des liens de confiance ; il nous revient de lutter contre la tentation du raidissement et d'endosser une même responsabilité et un même désir : celui de réussir.

Le troisième obstacle tient au primat de l'économie qui affecte la question migratoire puisqu'on la présente presque toujours en termes de flux, de gestion de données voire de stocks, bref de statistiques. Or la fraternité nous rappelle à l'ordre. Elle nous invite à nous soucier de l'humain plutôt que de chiffres ou de marchandages ; elle passe par la rencontre, l'apprentissage de la langue française, l'accès aux savoirs et au travail. Autant de deuxième chance donnée à chacun de grandir en humanité, autant de deuxième chance de favoriser l'intégration en France, terre d'asile et pays des droits de l'homme.

Un dernier obstacle, et pas des moindres, se dresse sur la route de la fraternité : les Français s'inquiètent de leur avenir et entrevoient la question migratoire comme une menace, un risque pour leur identité. Les valeurs d'enracinement reviennent au premier plan : enracinement dans une communauté, une religion, voire une civilisation. Comment répondre à cette inquiétude ? La proposition du philosophe Emmanuel Levinas, dans son ouvrage *Difficile liberté*, me paraît ouvrir une piste pour la réflexion et pour l'action : sans nier l'importance de l'enracinement, Levinas met en avant la relation à l'autre et ce qu'il appelle « la liberté à l'égard des formes sédentaires de l'existence ». Et il ajoute : « L'homme après tout n'est pas un arbre et l'humanité n'est pas une forêt [...]. Il est dans un sens un exilé sur cette terre^{133}. » Nous le savons aujourd'hui : nos modes de vie sédentaire présentent de réels risques pour notre santé, tant physique que psychologique. Les migrants nous invitent à retrouver la liberté de mouvement, celle-là même que nous leur refusons^{134}.

Les conditions d'accès à la fraternité

La fraternité, tout comme l'hospitalité, n'a rien d'évident ; elle s'apprend. Loin d'être spontanée, elle suppose d'écouter, d'imaginer, de comprendre, de s'ajuster. Autant d'exercices lents et laborieux qui mobilisent la raison et le cœur. Autant d'exercices politiques aussi, car la fraternité n'appartient pas seulement à la sphère privée. Les traditions tant chrétienne^{135} que républicaine ont extrait la fraternité de la sphère familiale, en lui conférant une dimension plus large : sociale et politique. La politique n'est-elle pas « la plus haute forme

de charité », selon la formule de Thomas d'Aquin reprise par les papes Pie XI et François ?

La redécouverte de la diaconie, depuis une trentaine d'années, place désormais le service fraternel des plus pauvres au cœur même de la vie ecclésiale. Les « œuvres de charité » sont ainsi comprises à la lumière de la figure de « Jésus serviteur » (*diakonos*) ; et c'est un véritable retournement qui s'opère : désormais, « l'Église ne peut décevoir les pauvres : “Les Pasteurs sont appelés à les écouter, à apprendre d'eux, à les guider dans leur foi et à les motiver pour qu'ils soient des artisans de leur propre histoire.” C'est la première fois qu'il est question, aussi explicitement dans l'enseignement de l'Église, d'apprendre de la part des pauvres^{136} ». Comment ne pas rapprocher cette aspiration, enracinée dans l'Évangile, du Préambule de la Constitution de 1848 : La République « doit, par une assistance fraternelle, assurer l'existence des citoyens nécessiteux, soit en leur procurant du travail dans les limites de ses ressources, soit en donnant, à défaut de la famille, des secours à ceux qui sont hors d'état de travailler » ?

La raison élargie

Mais nous le savons à présent : l'empathie ne suffit pas ; l'émotion est versatile ; et une « assistance » purement « charitable » peut s'avérer néfaste. Si la charité reste indispensable pour répondre à l'urgence des besoins vitaux, elle peut aussi offenser la dignité humaine et comporter des effets pervers. Seule la fraternité, fondée sur la confiance, peut inscrire la relation dans la durée et la réciprocité. Impossible donc d'accéder à la fraternité, sans une raison élargie qui choisit de s'ouvrir à un autre point de vue.

Il ne s'agit pas ici de bonnes intentions ou d'un pur discours abstrait. Très concrètement, nous pouvons mentalement nous mettre à la place de l'autre. Tel fut l'exercice réalisé en octobre 2017 à JRS Jeunes^{137}, lors d'un café-débat sur l'intégration, où il fut proposé à des Français de « se mettre dans la peau » des réfugiés et à des réfugiés de « se mettre dans la peau » des Français^{138}.

Le pape François a des paroles fortes à ce sujet :

Tu sais ce que je pense, moi, quand je vois un migrant ? Avant toute chose, je pense à mon père, qui était lui-même un migrant. Et puis je me pose cette question : pourquoi eux et pas moi ? Et je me la répète encore : pourquoi eux et pas moi ? Nous pourrions être à leur place :

nous devons toujours nous mettre à la place des autres, apprendre à nous glisser dans leurs chaussures, imaginer ce que serait notre vie si nous n'avions même pas l'argent pour les acheter, ces chaussures^{139}.

Quitter son point de vue, élargir son esprit, sont autant de prérequis nécessaires à la fraternité. Seule une « pensée élargie^{140} » permet d'échapper à la causalité et aux calculs logiques. En s'appuyant sur l'imagination et la sensibilité, elle permet d'aller à la rencontre de l'autre, de se mettre à son écoute, de quitter ses certitudes et d'apprendre de lui.

Le « cœur intelligent »

Mais la raison ne suffit pas. Une autre faculté est requise pour comprendre le lien intime qui relie la fraternité à la vie politique. Car la fraternité reste empreinte de vibration affective et son lieu n'est pas tant la raison froide que le « cœur intelligent ». Rien de plus étranger à la vie politique, apparemment, que le cœur. Mais il s'agit ici du cœur biblique, entendu au sens de l'homme intérieur, du centre de décision, du lieu de jugement. Et c'est en ce sens qu'Hannah Arendt recourt à cette expression, riche en harmoniques.

Pour expliciter le « cœur intelligent », Arendt se tourne vers le récit du premier livre des Rois, au chapitre 3. Le tout jeune Salomon, fils du roi David, vient d'accéder à la plus haute responsabilité. Prenant conscience de l'immensité de sa tâche, il se tourne vers Dieu, apparu en songe, et lui avoue qu'il ne sait comment « agir en chef ». C'est parce qu'il mesure sa finitude, son insuffisance face à la multitude des attentes de son peuple, que Salomon adresse à Dieu cette requête : « Donne à ton serviteur un cœur plein de jugement pour gouverner ton peuple, pour discerner le bien du mal^{141}. » Et c'est parce qu'il a demandé « le discernement du jugement », et non « de longs jours, ni la richesse, ni la vie de ses ennemis », qu'il se voit accorder « un cœur sage et intelligent comme personne ne l'a eu avant lui^{142} ».

Arendt interprète ce passage en ne faisant aucune différence entre gouvernants et gouvernés ; le privilège d'un cœur intelligent n'est pas exclusivement réservé au roi ; chacun de nous peut y aspirer. C'est la raison pour laquelle Arendt précise : « En ce sens, l'ancienne prière que le roi Salomon adressait à Dieu [...] garde peut-être pour nous sa valeur^{143}. »

Encore faut-il que le cœur humain se tienne « aussi éloigné de la sensiblerie

que de l'activité routinière » ; c'est alors – et alors seulement – qu'il peut devenir « la seule chose au monde qui puisse assumer le fardeau [...] de l'action ». Le cœur intelligent est donc en mesure de relever le défi de l'action fraternelle. Et quels que soient la difficulté ou les risques, cela représente un cadeau inouï, un « don divin ». Arendt va jusqu'à utiliser le terme « miracle » pour qualifier l'action, « ce don d'être un commencement ».

Seule l'action, confiée aux hommes, peut faire advenir l'inédit et l'espérance ; car elle seule peut interrompre les processus destructeurs qui menacent le monde humain, à condition toutefois, nous dit Arendt, de « penser ce que nous faisons ». Le pouvoir d'agir, le pouvoir de commencer du neuf est donc attendu, espéré. C'est même la raison d'être de nos existences. Nous ne pouvons devenir humains qu'avec et par les autres. Il nous faut donc parler, agir, pardonner, promettre... Autant de pouvoirs proprement humains d'inventer un monde commun.

Au terme de son analyse, Arendt conclut : « Salomon sollicitait ce don-là, parce qu'il [...] savait que seul un "cœur intelligent", et non la réflexion ni le simple sentiment, nous rend supportable le fait de vivre dans un même monde avec ces éternels étrangers que sont les autres^{144}. » Nul doute, selon elle : nous pouvons partager le monde ; nous pouvons solliciter un cœur intelligent ; encore faut-il consentir à cet aveu d'impuissance, à ce sentiment de vertige que seules la pensée ou la prière – ou encore ce que Germaine Tillon nomme « l'écho interne^{145} » – peuvent accueillir.

Nous partageons tous cette condition d'exilé sur terre qui, de la naissance à la mort, nous permet d'accéder à l'étrange étrangeté de l'autre. Dès lors, rien n'empêche les gouvernants et les gouvernés d'éprouver une même dépendance et une même gratitude, lorsque s'ouvrent des chemins pour l'action et lorsque nous parvenons à reconnaître en l'étranger un frère. Nous en avons tous fait l'expérience : le cœur possède des capacités infinies et notre liberté peut s'offrir au miracle d'un nouveau commencement.

Les principes de la fraternité

La question la plus délicate doit à présent être posée : faut-il réserver le terme « fraternité » à nos concitoyens ou doit-on poser le principe d'une « fraternité universelle » ? Je me risquerai d'emblée à dire qu'il faut tenir les deux :

fraternité universelle et fraternité citoyenne ; et ceci conduit inévitablement à un écartèlement inconfortable et redoutable.

La fraternité universelle

Il importe d'abord de rappeler que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 n'évoque pas le terme « fraternité ». Elle affirme d'ailleurs clairement, en son article 3, le principe de la souveraineté nationale. Il faut donc attendre la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 pour voir affirmer le principe d'une fraternité universelle : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité » (article 1).

En réalité, il ne s'agit pas seulement d'étendre ou non la portée de la fraternité, en précisant le champ de ses bénéficiaires légitimes. La question sous-jacente qui se pose est de savoir si nous devons reconnaître la fraternité comme une valeur ou comme un principe. S'il s'agit d'une valeur sans portée juridique, elle repose entièrement sur le bon vouloir ou l'initiative de quelques-uns ; ce serait alors un simple « idéal commun », voire un horizon inatteignable. S'il s'agit d'un principe général du droit public^{146}, l'État se voit alors obligé de le reconnaître et de le respecter.

La question n'est pas que théorique ; elle a des implications bien concrètes, comme en témoignent aujourd'hui les débats autour du « délit de solidarité^{147} » et la double question posée au Conseil constitutionnel : sur la conformité de ce « délit » au Préambule de la Constitution de 1958, et sur la portée juridique de la notion de fraternité. Or il est urgent de répondre à ces questions, en raison des procédures à répétition engagées à l'encontre de personnes qui portent assistance à des étrangers. Car c'est bien dans un contexte de mépris, voire de diabolisation des associations, que tout est fait pour dissuader, pénaliser, voire punir des gestes élémentaires d'humanité. Ainsi, qui peut croire que Martine Landry, âgée de 73 ans, membre d'Amnesty International depuis 2002, est une dangereuse militante coupable d'activisme, menaçant l'ordre public ? Elle comparait devant le tribunal correctionnel de Nice, le 30 mai 2018, pour avoir « convoyé pédestrement » deux mineurs au poste-frontière, avant de bénéficier, le 13 juillet suivant, d'une décision de relaxe^{148}.

Fort heureusement, le 6 juillet 2018, le Conseil constitutionnel a consacré la

fraternité comme « un principe à valeur constitutionnelle », opérant ainsi un tournant historique. Par cette décision, il hisse la fraternité au même niveau que la liberté et l'égalité. Le « délit de solidarité » est ainsi partiellement censuré et le Parlement se voit désormais obligé de respecter « la liberté d'aider autrui, dans un but humanitaire, sans considération de la régularité de son séjour sur le territoire national ». L'aide à l'entrée irrégulière sur le territoire français reste toutefois sanctionnée pour assurer « la sauvegarde de l'ordre public », qui constitue elle aussi « un objectif de valeur constitutionnelle^{149} ».

Nous ne devrions donc pas suivre la Hongrie qui a adopté, le 20 juin 2018, une loi rendant passibles d'un an de prison les personnes venant en aide aux migrants, et interdisant aux ONG de s'approcher de la frontière extérieure de l'espace Schengen. Mais il convient de rester prudent : il faut attendre la jurisprudence pour connaître les implications concrètes de la décision du Conseil constitutionnel et faire comprendre aux autorités politiques que les associations ne constituent pas un danger pour l'ordre public ; bien au contraire, elles contribuent à la vie fraternelle, réelle et concrète.

Ainsi, la fraternité ne cesse d'être interpellée par l'universel. Elle s'enracine d'ailleurs historiquement, et de manière savoureuse, dans diverses sensibilités antagonistes voire peu conciliables : spiritualité chrétienne, loges maçonniques, doctrines ésotériques... Elle s'incarne ainsi selon des expressions variées, mais qui ont toutes en commun de vouloir s'étendre au-delà des frontières nationales. Sans doute resterait-il à vérifier les critères d'entrée ou d'exclusion pratiqués dans chacune de ces traditions. Mais elles témoignent toutes d'une espérance universelle de fraternité.

Sans prétendre embrasser l'impossible, la fraternité universelle sera envisagée, dans un premier temps, comme ouverte à tous, sans exclusive de principe. Le refus de choisir, ou encore d'accueillir certains pour mieux en éliminer d'autres, en constitue le credo, et Charles de Foucauld un bel exemple^{150}.

La fraternité se décline donc en d'innombrables combinaisons possibles, mais elle accorde une attention toute particulière aux plus pauvres, aux exclus : proches ou lointains, handicapés ou malades, étrangers ou nationaux... Et parce que tous les combats ne peuvent être menés de front, sous peine de les perdre tous, le choix d'en privilégier un ne doit pas pour autant se faire contre les autres.

Refuser l'« universel de la dignité humaine^{151} » aboutirait progressivement à

faire de la fraternité une coquille vide. Car la manière dont nous traitons l'étranger est un indice de la manière dont nous traitons les autres, l'indicateur de notre propre humanité. Ou pour le dire autrement : « L'humanité de demain se construit par l'accueil des migrants aujourd'hui » ; tel est le titre d'une tribune signée par un collectif de 470 associations, le 18 décembre 2017, à l'occasion de la journée internationale des migrants. Assurément, honorer les droits humains des migrants aujourd'hui, c'est ouvrir la voie au respect des droits humains pour les Français demain.

La fraternité citoyenne

Comment concilier alors les exigences de l'universel et celles de la citoyenneté responsable ? La fraternité citoyenne doit, en effet, être capable d'assumer les conséquences politiques de ses choix fraternels, ce qui suppose de s'exercer à l'art du compromis et d'endurer la réalité du conflit.

En réalité, la fraternité citoyenne ne s'improvise pas ; elle 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^{152}, 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.

Inutile de se voiler la face : la fraternité citoyenne est délicate et complexe. Elle ne peut être pratiquée de la même façon à Calais, en Île-de-France ou à Brachay^{153} ; elle ne saurait opposer les étrangers aux Français, les demandeurs d'asile aux réfugiés statutaires, les réfugiés aux migrants économiques, les chrétiens aux musulmans. La fraternité n'a de sens que si elle accueille et rassemble largement, en se souciant aussi bien des chômeurs français et des agriculteurs, que de l'accès à l'emploi des réfugiés. L'expérience « Territoires zéro chômeur de longue durée » menée par ATD-Quart Monde, dont le succès repose sur la plus large mobilisation, pourrait ici servir de modèle.

La fraternité citoyenne choisit donc de considérer que les frontières, si nécessaires soient-elles, ne peuvent s'ériger en murs, que nos différences sont moins fortes que ce qui nous rassemble, que la personne ne se résume pas à son identité nationale, que cette identité peut se conjuguer avec de multiples appartenances, que la citoyenneté a plusieurs visages, plusieurs couleurs,

plusieurs religions, et qu'elle ne peut être heureuse que si elle est ouverte. Ces choix ne sont ni simples ni faciles. Mais la fraternité responsable s'autorise à accueillir le doute et l'intranquillité.

Michel de Certeau éclaire cette responsabilité, en exercice et en tension permanente, en rappelant :

[Tout homme est] lié à une situation déterminée [...]. S'il récusait sa tâche particulière sous prétexte qu'elle est en conflit, ou tout au moins en concurrence avec les intérêts que d'autres représentent, il trahirait ses frères et ses enfants, il abandonnerait sa fonction, particulière mais nécessaire à tous – et cela au nom d'un universalisme utopique. En cessant de cultiver la portion de terre qui lui est confiée et en croyant mieux travailler ainsi pour tous, il cesserait tout travail puisqu'il n'y a de travail que particulier. Pour éviter les tensions qu'entraînent ses devoirs envers quelques-uns et pour reconnaître ainsi les droits de tous, il poserait comme principe d'une charité (ou d'une justice) universelle idéale la négation de la charité effective due à son prochain immédiat. À se vouloir le témoin de l'universel, il se prendrait pour un dieu responsable du tout, alors qu'il est seulement responsable de la part que lui alloue sa condition d'homme^{154}.

La fraternité ne peut donc s'enfermer dans un universel idéal ou utopique. Elle doit renoncer à l'illusion de la toute-puissance et faire son deuil d'un militantisme aux « mains pures ». Accueillir les tensions, éprouver les limites de ses principes, reconnaître les ambiguïtés de son action, autant d'étapes nécessaires sur le chemin de la fraternité. S'exerçant à plusieurs, se laissant questionner et ajustée par les autres, la fraternité citoyenne ne peut qu'être modeste. Elle refuse d'être naïve et sait que le risque zéro n'existe pas ; elle laisse la place au débat, à la controverse, à la force de proposition créatrice qui jaillit là où on ne l'attend pas. Elle bouscule les lignes et refuse les étiquettes. Mais avant tout, elle fait l'expérience de la rencontre vraie, chaleureuse, heureuse ; elle ouvre une source de joies fécondes, convertit les peurs, nourrit la confiance et l'espérance en un avenir commun possible.

À l'heure où la crise des politiques migratoires révèle, une fois encore, l'impuissance des nations européennes face au tragique de l'histoire, il paraît nécessaire et urgent de poser les bases d'une fraternité citoyenne. Car il n'y a pas de citoyenneté sans relation de proximité et pas de relation de proximité sans fraternité. Malgré les résistances d'une partie de l'opinion, l'accueil fraternel s'avère une cause politique juste, qui mobilise les jeunes générations en particulier.

Il est donc possible de conjuguer une « éthique de la conviction » et « une

éthique de la responsabilité », pour reprendre les expressions de Max Weber. Ce dernier nous rappelle d'ailleurs qu'« il n'existe tout compte fait que deux sortes de péchés mortels en politique : ne défendre aucune cause et n'avoir pas le sentiment de sa responsabilité^{155} ». Tel est le défi immense de la fraternité citoyenne : défendre le principe d'une relation juste et fraternelle, et en assumer la responsabilité, dans la réussite comme dans l'échec.

La fraternité spirituelle

Impossible donc de rêver d'une fraternité légère et paisible. Même si elle s'ouvre à la joie et désire la paix, la fraternité citoyenne ne peut que se soucier du monde commun et de sa fragilité. Comment dès lors tenir, face à l'épreuve de la douleur et de l'échec ? Un enracinement spirituel nous offre peut-être cette ressource, à condition de comprendre la spiritualité au sens où Monique Castillo la définit, à savoir comme « puissance d'inspirer » et non comme « pouvoir de dominer ». Dans son article intitulé « La laïcité comme spiritualité », l'auteur précise que « la laïcité ne doit pas être regardée comme une arme de combat [...], mais comme un esprit, et même comme une spiritualité » qu'elle nomme « le courage de l'incertitude^{156} ».

Telle me semble être la définition la plus belle et la plus juste de la fraternité : « le courage de l'incertitude ». Cette approche, à la fois assurée et incertaine, pourra faire sourire certains ; la laïcité à la française n'est-elle pas, en France comme à l'étranger, l'objet de débats et de combats les plus redoutables ? Et pourtant, derrière ces mots se cachent l'assurance intérieure, l'audace de la parole, la détermination forte et fragile à la fois, et même la hardiesse ; en un mot, la *parrêsia*^{157}, cette paisible affirmation qui anime les hommes fraternels depuis des générations.

Parce qu'elle est prête à « accepter la contradiction », parce qu'elle « combat la prise du pouvoir par les religions, mais ne récuse pas l'inspiration spirituelle qui en émane^{158} », la laïcité permet à des options spirituelles antagonistes de coexister.

Étrange destinée que celle de la laïcité française : tour à tour qualifiée de « laïcité de combat », « d'incompétence » ou « d'intelligence », d'« ouverte » ou « apaisée », elle se comprend désormais comme « spiritualité ». Cette nouvelle page qu'il nous revient d'écrire est enthousiasmante : la laïcité comme spiritualité est la seule en effet à pouvoir réconcilier la fraternité républicaine et

la fraternité chrétienne ; et elle est la seule à même d'unir nos forces contre le fondamentalisme islamique. Encore faut-il distinguer entre le « fondamentalisme de réaction *totalitaire*^{159} » et le « fondamentalisme de réaction *identitaire* ». Cette distinction, importante en termes de dangerosité pour l'ordre public, permet de lutter contre « la confusion des idées », les manipulations et les pièges tendus au multiculturalisme. Car le véritable enjeu, à présent, est celui de l'unité et de la survie de notre république. Seule la laïcité peut désamorcer la surenchère des revendications, qualifiée par M. Castillo de « dangereuse circularité ». Par l'expression « circularité des réactions », l'auteur désigne la capacité redoutable du fondamentalisme à s'adapter « aux réactions de la population et des institutions, réactions que bien souvent [il] provoque^{160} ». Pour déjouer le piège de l'amalgame entre islam et islamisme, pour dissiper le doute et la crise de confiance à l'égard de la république, M. Castillo nous invite à ne pas « réagir sur le même registre », à ne pas stigmatiser les fondamentalistes « comme ennemis de la république ou immigrés inintégrables » ; et surtout, elle nous appelle à refuser le « manichéisme politique » qui dresse « les républicains les uns contre les autres^{161} ». Refuser toute stigmatisation, ne pas nourrir les divisions, s'exercer à une certaine retenue, autant de priorités que réclame l'urgence de la situation.

La fraternité spirituelle n'est pas pour autant le domaine réservé de la laïcité. Bien avant l'apparition du mot « laïc », la spiritualité semblait indissociablement liée à la religion. Pourtant, comme l'affirme Régis Debray, « *spirituel* et *religieux* ne sont pas synonymes. Ces deux domaines de réalité peuvent se recouper. Ils ne se superposent pas [...]. L'expérience spirituelle concerne le sujet et sa vie intérieure [...] L'expérience religieuse est tournée vers le collectif^{162} ». Sans prétendre à une expertise du spirituel, le religieux offre des ressources aux croyants comme aux non-croyants.

Parmi les spiritualités religieuses, « la voie chrétienne » propose, comme bien d'autres, une éthique de vie. « Mais sa position est autre. Fondamentalement elle consiste dans la réponse à quelqu'un [...] elle est d'abord l'expérience de l'homme tourné vers un visage : celui de Jésus-Christ qui, par la force de sa vie, de sa mort et de sa résurrection appelle l'humanité entière aux liens de la fraternité^{163}. » Cette expérience, que le pape François va jusqu'à qualifier de « fraternité *mystique* », signifie la joie de « vivre ensemble, de se mélanger, de se rencontrer, de se prendre dans les bras, de se soutenir^{164} ».

D'ores et déjà, l'expérience concrète de la fraternité spirituelle se décline de

multiples façons, dans le cadre de l'association JRS France^{165} : à Taizé, au Centre spirituel de Penboc'h ou ailleurs. De la même façon, chaque 2 novembre, rendez-vous est pris, à l'église Saint-Ignace à Paris, mais aussi à Nantes et Marseille, pour commémorer, avec les migrants, les morts de l'année. Ainsi, à travers des célébrations interreligieuses, les spiritualités parviennent à se rencontrer, à partir d'un psaume, d'une sourate chantée, d'une prière bouddhiste, dans la supplication comme dans la gratitude. Les suppliants ne partagent-ils pas la même humanité, la même douleur, la même espérance ? La fraternité spirituelle est donc à la fois une réponse possible au tragique et un signe d'espérance.

La question des réfugiés et des migrants est bien le défi majeur qui se pose à nous aujourd'hui. C'est un défi humanitaire et politique appelé à durer. Et c'est, pour les chrétiens, un « signe des temps » à interpréter à la lumière de l'Évangile.

La mise en œuvre

La fraternité est une réalité malmenée dans l'histoire et elle est en danger aujourd'hui. Pour ne pas disparaître, elle suppose d'être pratiquée de manière concrète. L'exercer atteste notre humanité ; la refuser nous expose au ressentiment et compromet l'avenir, le nôtre et celui de nos enfants.

Sa mise en œuvre, réfléchie et concrète, ne requiert pas le vote d'une énième loi, bien au contraire^{166}. La « circularité des réactions », évoquée un peu plus haut, doit nous rendre attentifs aux effets pervers de toute action. Les leçons de l'engagement humanitaire nous l'ont appris également : toute action, aussi généreuse soit-elle, peut connaître un retournement fatal. Telle est la raison pour laquelle la fraternité ne peut être qu'humble et avisée. Tout comme l'hospitalité, elle se doit d'anticiper, d'inventer, de ruser s'il le faut, sans jamais déserrer sa raison d'être : la vérité d'une relation fraternelle inscrite dans la durée.

L'authenticité de la rencontre

L'authenticité de la rencontre constitue le noyau dur de la fraternité, son ADN. Sans elle, rien n'est possible. Seule la vraie rencontre nous permet d'échapper aux logiques de violence et de haine, de défiance et d'exclusion ; en un mot : de désespérance. Là encore, comment ne pas s'effrayer de l'hostilité

croissante du gouvernement à l'égard des migrants comme des associations, qui s'attellent pourtant, jour après jour, à nouer des relations de confiance et de proximité ? Comment ne pas douter de la fraternité lorsque le premier vis-à-vis offert par l'État est celui d'un guichet fermé ou d'un parcours kafkaïen ? Le contraire de l'authenticité de la rencontre n'est pas seulement l'indifférence mais le « pourrissement des situations » : à Calais, à Vintimille, au Col de l'Échelle dans les Alpes... Le but non dissimulé est désormais de dissuader les migrants, et même les demandeurs d'asile^{167}. Surtout, « pas d'appel d'air », « pas de point de fixation » : cette politique à courte vue est tout le contraire de la fraternité.

Alors, que faire pour incarner la fraternité en gestes politiques dignes de ce nom ? La première piste est peut-être de retenir certaines leçons de Hannah Arendt : ne pas attendre le salut d'en haut – ni du ciel ni de l'État –, mais croire en l'action des hommes rassemblés. Une existence authentique, des pouvoirs humains authentiques – même fragiles – sont autant de puissances d'humanité capables de déplacer des montagnes, à la condition toutefois de ne pas quitter l'authenticité ; telle est la mise en garde formulée par Arendt :

La puissance n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas, lorsque les mots ne sont pas vides, ni les actes brutaux, lorsque les mots ne servent pas à voiler des intentions mais à révéler des réalités, lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire mais à établir des relations et créer des réalités nouvelles^{168}.

Le mot « authentique » revient souvent dans l'œuvre d'Arendt : expérience politique authentique, événement authentique, parole ou action authentiques, foi authentique... Dans toutes ces expressions, une même réalité est visée : la capacité d'établir une relation nouvelle, de commencer du neuf, d'interrompre des processus de mort.

La relation authentique peut donc être définie comme « vraie en humanité », à condition de se rappeler que nul ne peut se prétendre authentique, sous peine de ne plus l'être. L'authenticité n'a, de fait, rien de commun avec la transparence. Ce qui la caractérise, c'est la recherche d'une cohérence entre le discours et les actes, une sorte d'alchimie entre le verbe et l'action ; c'est, en d'autres termes, une « signature » apposée au bas de la promesse, qui rend crédible l'engagement et l'authentifie.

Là encore, il s'agit de *parrêsia* ; et ce « courage de la vérité^{169} » s'exerce, à JRS France, de différentes façons : dans les cas extrêmes, fort rares, il s'agit de dénoncer fermement toute agression qui peut être commise par un demandeur

d'asile ou à son égard. Le plus souvent, heureusement, ce sont des cas anodins qui supposent malgré tout un rappel clair du cadre et des obligations réciproques : tel est le cas lorsqu'un accueilli ne se rend pas à ses rendez-vous avec son tuteur^{170}, sans l'avoir prévenu ; ou encore lorsqu'il ne respecte pas les règles de juste distance ou de courtoisie élémentaire, dans une famille. Entrer dans l'intimité du cercle familial appelle, de part et d'autre, délicatesse et discrétion.

Il se pourrait, dès lors, que la « correction fraternelle^{171} », tombée en désuétude, soit utilement redécouverte grâce à l'accueil des exilés, à condition qu'elle ne soit pas un lieu de pouvoir mais de vigilance fraternelle et réciproque, à condition de l'exercer « avec beaucoup de délicatesse [...], dans la vérité et avec humilité ». Telles sont les recommandations du pape François. Car, « si tu dois corriger un petit défaut chez l'autre, pense tout d'abord que tu en as personnellement de tellement plus gros^{172} ».

La fraternité authentique suppose donc une attention, réelle et bienveillante ; elle réclame aussi un accompagnement. Car il ne s'agit pas ici d'agir dans l'urgence, mais de donner toutes les chances à la rencontre fraternelle.

L'accompagnement

L'accompagnement est sans doute aujourd'hui le lieu névralgique de la fraternité. Impossible désormais de compter sur l'improvisation et la générosité. Face à la complexité des situations, l'accueil des migrants ne peut se faire de manière individuelle et isolée ; seul un réseau de personnes peut s'engager dans la durée et en partager la responsabilité. Deux points de vigilance méritent ici d'être soulignés : l'accompagnement doit être réfléchi et rassurant.

Pour illustrer ces points, je m'appuie ici sur l'expérience de l'association JRS France dans laquelle je suis engagée, en étant consciente que son action est singulière et que de ce fait je passe sous silence d'autres pratiques tout aussi fraternelles, mises en œuvre par d'autres associations.

Dans le cadre de l'association JRS France, l'accompagnement se décline de multiples façons. Qu'il s'agisse d'hospitalité, d'apprentissage de la langue, de la recherche d'un emploi, d'un suivi administratif ou juridique, l'accompagnement poursuit un seul et même objectif : l'autonomie et l'intégration de la personne.

Concernant l'hospitalité, le programme JRS Welcome propose d'accueillir des demandeurs d'asile ou réfugiés qui ne sont pas pris en charge par l'État, faute de place dans les centres d'accueil. Cette hospitalité provisoire et gratuite se fait au sein d'un réseau de familles ou de communautés religieuses. La Charte du programme JRS Welcome, élaborée à partir d'expériences vécues sur le terrain, propose ainsi un cadre raisonnable, qui permet aux bénévoles un engagement circonscrit dans le temps et dans l'espace ; elle insiste en particulier sur les « bonnes pratiques », ce qui suppose de reconnaître qu'il en existe de « mauvaises ». C'est la raison pour laquelle les familles d'accueil et les communautés sont, elles aussi, accompagnées. Il leur est notamment conseillé d'éviter deux attitudes : la surprotection – ou cocooning – et le regard méfiant ou critique. JRS insiste sur la bonne distance affective et invite à préférer les gestes aux discours, « le tissage de liens rassurants, [qui] encouragent la personne en difficulté à trouver la force et la volonté de poursuivre son difficile parcours ».

Plus généralement, un ensemble de kits d'information (sur l'accompagnement au quotidien, le tutorat ou les partenariats, par exemple), de fiches ou de notes explicatives (notamment sur l'apprentissage du français ou l'accès à l'emploi) sont remis aux coordinateurs bénévoles pour faciliter leur mission d'accompagnement et de suivi des accueillis. Tous ces outils reposent à la fois sur l'expérience de terrain et sur des connaissances administratives ou juridiques précises ; ils permettent de mutualiser les bonnes pratiques, d'éviter les erreurs lourdes de conséquences et d'accompagner au mieux les demandeurs d'asile et les bénévoles. Il est évident, aujourd'hui, que l'accueil d'un dubliné ou d'un mineur réclame un certain nombre d'informations et de précautions que les familles ne sauraient ignorer.

Accompagner la rencontre, mettre en capacité les personnes, s'ouvrir à la richesse des échanges interculturels, sont autant d'étapes nécessaires « pour vivre la réciprocité dans la dignité et la liberté^{173} ». Encore faut-il oser la joie de la rencontre et accepter de lâcher ses peurs, ses préjugés, ses certitudes.

Pour donner toutes ses chances à la rencontre, il importe donc de rassurer. Car la fraternité ne se vit pas hors sol : pour réussir, elle doit prendre en compte les contraintes et les besoins de sécurité des Français. C'est la raison pour laquelle JRS propose des pratiques d'hospitalité à taille humaine, compatibles avec les charges et les emplois du temps des familles. Définir un cadre clair et réaliste n'est pas un obstacle, bien au contraire ; il permet et encourage les relations fraternelles. Il est donc possible d'accueillir simplement tout en assumant

librement d'être soi. Il n'est pas demandé de renoncer à ses habitudes alimentaires, culturelles ou religieuses ; il n'est pas interdit de boire du vin en présence d'un accueilli musulman ; et il n'est pas souhaitable d'accepter les retards le soir, sous prétexte d'une charité mal comprise.

La rencontre suppose la réciprocité et la prudence, mais elle comporte aussi une part d'imprévisible ; car le risque zéro n'existe pas. Telle est sans doute la contrepartie inévitable de la joie. Impossible de tout prévoir et de tout verrouiller : il faut bien un jour risquer la confiance pour goûter la joie de la rencontre.

L'accueil proposé par JRS Welcome, depuis près de dix ans, conserve une part d'imprévisible et d'inconditionnel : « Le demandeur d'asile ou réfugié est accueilli sans considérations de nationalité, d'ethnie, de religion ou d'appartenance politique. » Pour un temps donné, la fraternité s'ouvre à l'imprévu de la rencontre. Au-delà de nos épidermes, de notre sensibilité ou de nos convictions, un certain dépassement de soi est proposé. Car la rencontre avec l'autre nous fait exister ; et l'*ex-sistence* signifie littéralement subsister à l'extérieur, se tenir hors de soi. Dans la rencontre, non pas virtuelle mais physique, nous faisons concrètement l'expérience de recevoir l'existence d'un autre et parfois d'être, grâce à lui, arrachés à nos peurs et à nos limites intérieures.

Il importe ici de poser une distinction claire : le dépassement heureux de nos étroitesse n'a rien de commun avec le dépassement malheureux de nos limites, cet épuisement de soi qui conduit au *burn-out*. Cette « maladie du don », ou de l'excès, qui « touche souvent des personnes très engagées [...] dans la vie associative^{174} », survient lorsque tout est sacrifié au nom « d'un idéal et d'un don de soi sans réserve ». Le théologien dominicain, J.-M. Gueullette, relève, en particulier, que le *burn-out* découle de « l'isolement affectif et relationnel [qui] est le signe que le sujet tente de se placer lui-même comme source du sens^{175} ». Prendre conscience que nous sommes tous menacés d'« investissement déraisonnable » et de crispation dans la recherche de l'idéal doit nous amener à questionner notre besoin d'« estime de soi », de « performances professionnelles » et de « reconnaissance », en décelant ce désir parfois enfoui d'être le « sauveur » de l'humanité. L'auteur va jusqu'à suggérer que le *burn-out* s'apparente à « une forme moderne et laïque du martyre^{176} », forme dangereuse et injuste, tant sur le plan éthique que sur le plan de la santé.

Il convient cependant d'ajouter que « le *burn-out* n'exprime pas seulement la fatigue, mais aussi la marque partagée des blessures des personnes que l'on entend rejoindre, ou dont on se laisse toucher ». Cette formulation de Maurice Joyeux, directeur de JRS Grèce, suggère l'empreinte, l'épreuve, la douleur de ceux qui accompagnent.

L'acceptation des limites, personnelles et collectives, est une tâche difficile pour les bénévoles et pour une association. Elle suppose de relire à plusieurs les expériences passées, de savoir reconnaître les réussites et les échecs, et d'ajuster les décisions dans l'intérêt de tous.

L'accompagnement réclame, par conséquent, des « passeurs de fraternité », modestes et concrets, qui cherchent à discerner ensemble le chemin vers la joie de la rencontre, qui se risquent humblement, dans la confiance que la vie passera par là, et qui acceptent les limites comme les échecs, parce qu'ils savent que la fraternité ne se mesure pas à l'aune du succès. Le passeur de fraternité ressemble donc au colibri de Pierre Rabhi^{177} : il « fait sa part », tout simplement. Ce qui ne l'empêche pas de continuer à interpeller les autorités politiques sur l'incohérence et l'inhumanité des mesures qu'ils mettent en place.

Des partenariats solides

La fraternité requiert un accompagnement ajusté ; elle réclame aussi des partenariats solides, pour surmonter les fragilités et les limites de chacun. Telle est la chance de JRS France, association de taille moyenne qui ne peut assurer sa mission sans les autres. Ainsi, le plus souvent, ce sont des organismes partenaires qui orientent les demandeurs d'asile vers le programme JRS Welcome. Ce sont ces mêmes structures qui se portent garantes de la personne accueillie et assurent le suivi de ses démarches tout au long de l'accueil ; ce sont elles encore qui permettent aux familles d'assumer une relation bienveillante, amicale, gratuite, libre et dégagée du souci du lendemain.

Même si les sensibilités des partenaires diffèrent, des relations personnelles fortes, basées sur la confiance et des valeurs communes, permettent d'assurer la pérennité des actions, leur solidité et leur crédibilité. Elles permettent de fédérer les énergies, de ne pas s'épuiser, de se répartir les tâches, de multiplier les chances de réussir, de permettre aux bénévoles de choisir un engagement adapté.

Face au raidissement des politiques migratoires, les partenariats se renforcent,

les initiatives et les plaidoyers communs se multiplient. Le dynamisme de la Coordination française du droit d'asile (CFDA)^{178} en atteste, tout comme les États généraux des migrations (EGM) : initiés en novembre 2017, à l'appel de 470 associations, ce sont désormais 1 650 organisations ou collectifs locaux qui réclament « une politique migratoire respectueuse des droits fondamentaux et de la dignité des personnes^{179} ». Ce vaste mouvement citoyen témoigne que la fraternité est une réalité vivante et que des sensibilités différentes n'empêchent pas d'œuvrer ensemble. Restent une limite et un danger : le positionnement trop militant de certains ne risque-t-il pas d'une part d'empêcher tout compromis, et d'autre part d'alimenter le populisme ?

Impossible, en effet, d'oublier les réalités nationale et internationale : la politique ne réclame-t-elle pas des compromis ? N'est-elle pas l'art d'assumer les possibles ? C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de prendre en compte les réalités historiques, sociales, économiques et démographiques. La montée du populisme, en Italie comme ailleurs, nous oblige à nous interroger sur les limites de l'accueil en France, sans pour autant oublier que le système actuel fait reposer l'essentiel de l'accueil des migrants sur les pays de la rive méditerranéenne, l'Italie en particulier, la « route centrale^{180} » restant jusqu'à 2018 la plus empruntée. Il y a effectivement des limites à l'hospitalité, mais on ne saurait tenir la France quitte d'avoir accueilli quelques dizaines de milliers d'exilés, alors que l'Italie a longtemps porté seule une grande partie du « fardeau » des arrivées.

Les limites de la fraternité

Peut-on préserver les grands principes de la fraternité universelle – chrétienne ou laïque – en reconnaissant néanmoins des limites, des conditions, des restrictions ? Comment concilier l'esprit fraternel et le réalisme politique ? Nous aimerions croire Rousseau lorsqu'il affirme que « le bien commun se montre partout avec évidence et ne demande que du bon sens pour être aperçu^{181} ». Le bien commun et le bon sens ont bien du mal à émerger aujourd'hui, tant nos « intérêts [sont] embrouillés, contradictoires^{182} ».

Inutile de se voiler la face : nous devons reconnaître nos limites, sans pour autant perdre de vue la fraternité. Réapprendre la fraternité, en toute humilité, suppose donc d'apprendre à dire non et à poser des limites. Et ces limites ne seront pas les mêmes si l'on se place du point de vue chrétien, du point de vue

associatif, ou du point de vue de l'État.

Le point de vue chrétien

Je commencerai par le point de vue qui devrait être le plus évident. Si l'on se réfère à l'Évangile et à la doctrine sociale de l'Église, tout devrait être simple ; et pourtant rien ne l'est : ni la défense de la dignité de toute personne humaine, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, ni l'amour de l'étranger.

Je rappellerai brièvement quelques données : un sondage réalisé en 2015 par l'Ifop montre que 57 % des catholiques sont réticents à accueillir des migrants^{183} ; ils réagissent en fait comme l'ensemble des Français. Le clivage est bien sûr politique, mais aussi sociologique : les deux tiers des cadres supérieurs sont favorables à l'accueil, alors que seulement le tiers des employés et ouvriers l'est.

L'étude de More in Common publiée en juin 2018 permet toutefois de nuancer ces chiffres en approchant de manière plus fine les « perceptions et attitudes des catholiques de France vis-à-vis des migrants^{184} ». La première conclusion de l'étude est que « l'opinion catholique est moins divisée sur la question migratoire qu'ambivalente » ; elle est surtout en situation d'« insécurité culturelle », et donc d'inquiétude. Par ailleurs, 61 % des catholiques refusent la fermeture totale des frontières et 71 % soutiennent l'intégration des migrants par le travail. Enfin, les jeunes catholiques sont moins inquiets et plus ouverts que leurs aînés. Attachés à des valeurs humanistes, 72 % sont d'accord avec l'appel du pape François demandant, le 14 janvier 2018, d'« accueillir, protéger, promouvoir, intégrer » les migrants et les réfugiés.

Une autre conclusion peut être tirée de cette étude : seul un discours ajusté permet de prendre en compte les peurs et de les contrer. Ainsi, l'argumentation ne saurait être la même en présence d'un « catholique en insécurité culturelle » et d'un « catholique nationaliste^{185} ».

Il n'en reste pas moins que l'accueil des migrants n'a rien d'une évidence pour les catholiques et les chrétiens en général. Et en un certain sens, comment ne pas les comprendre ? L'accueil réclame l'intégration, et combien de Français issus de l'immigration sont en panne d'intégration ? De plus, il n'est pas réaliste de dire que nous pouvons accueillir sans limites, de manière inconditionnelle. Cela ne signifie pas pour autant que nous avons pris notre part. La fraternité

suppose donc de discerner ce qui est possible pour soi, ce qui est bon pour la personne accueillie, pour la France et pour l'Europe. L'avenir de l'Afrique doit aussi être pris en compte dans cette évaluation.

L'ensemble de ces problèmes est en apparence insoluble ; et pourtant, si l'on choisit la fraternité, il est impossible d'abdiquer, impossible de renoncer à faire bouger les lignes, pour frayer un chemin et franchir les murs imaginaires.

Je terminerai ce premier point de vue chrétien en insistant sur nos limites. Une limite personnelle tout d'abord, comme cela a été entrevu plus haut ; mais cette limite ne saurait être dictée par la peur, même si certaines peurs sont légitimes.

Il existe également une double limite ecclésiale : la première tient au fait que « l'Église est une société. Or toute société se définit par ce qu'elle exclut^{186} ». L'Église est donc tentée en permanence, elle aussi, d'exclure les étrangers, même si l'« expérience chrétienne [s'y] refuse profondément^{187} », et même si l'Évangile appelle à reconnaître en tout étranger accueilli le Christ (Mt 25, 35). Il nous faut donc constater, sans pour autant l'accepter, cet écartèlement au sein même de l'Église, toujours tentée de se replier sur son centre.

La seconde limite tient aux chrétiens eux-mêmes : les divisions ecclésiales sont une réalité ; et il ne me paraît pas souhaitable de les attiser. Certes, l'hospitalité et la fraternité ne sont pas des options facultatives, mais tout le monde n'est pas appelé à accueillir un migrant chez soi. Il existe d'autres formes d'engagement fraternel.

Sur ce point, Jacques Maritain nous apporte un éclairage précieux, en distinguant deux types d'action : l'« agir en chrétien » et l'« agir en tant que chrétien^{188} ». Ce sont deux types d'activités, deux champs distincts sans être séparés, tout comme le temporel et le spirituel. Bien sûr, le chrétien est appelé à l'unification de tout son être, et il ne s'agit pas d'encourager une schizophrénie, même contrôlée. La distinction de Maritain est, en réalité, libératrice pour les chrétiens comme pour l'Église : parce qu'elle valorise la mission des laïcs, parce qu'elle encourage les initiatives profanes dans le domaine social et politique, et parce qu'elle reconnaît « la diversité qui est de règle » en politique. Lorsque j'agis « en chrétien », dit Maritain, j'agis en tant que citoyen ; lorsque j'agis « en tant que chrétien », j'engage la responsabilité de l'Église et sa vocation à servir l'unité. D'un côté la diversité voire la division, de l'autre « l'union doit être le mot d'ordre^{189} ». Cette distinction n'a pas pour but de protéger l'Église de la

critique et de la contradiction ; elle reconnaît d'abord que la politique obéit à deux lois fondamentales : la pluralité et la liberté.

Le point de vue associatif

Il importe avant tout de saluer le dévouement impressionnant des associations, leurs initiatives locales à l'égard des migrants, leur sens de la solidarité, leur sang-froid et leur énergie créatrice. En zones urbaine ou rurale, dans la durée comme dans l'urgence, des bénévoles de tous âges, toutes catégories sociales, toutes sensibilités politiques, toutes confessions, se mobilisent et donnent de leur temps ou de leur argent. Ainsi, à Bordeaux, l'accueil Radar s'efforce de répondre à des situations d'urgence grâce à un groupe WhatsApp, en lien avec la Plateforme d'accueil des demandeurs d'asile et les assistantes sociales de l'hôpital. À Gap, Marseille ou ailleurs, le Réseau Hospitalité, porté par de nombreux collectifs ou citoyens, accueille des mineurs ou des dublinés, en faisant « appel à l'imagination et l'innovation, pour être acteur de véritables transformations sociales dans le sens de la justice et du bonheur partagé ». À Grenoble, un partenariat s'est noué entre le Secours Catholique et JRS, en vue d'accueillir des mineurs dans des familles. En zone rurale, des bonnes volontés s'organisent pour accueillir et répondre aux difficultés liées au transport et à l'isolement. Ainsi, un programme JRS ruralité est en cours d'étude et d'expérimentation, en vue d'inventer de nouvelles pratiques d'hospitalité, en lien avec l'économie sociale et solidaire.

Cette étonnante dynamique reste malgré tout éminemment fragile, dispersée et limitée, faute de signaux encourageants de la part de l'État.

Désormais, les associations se voient non seulement dissuadées ou empêchées d'agir^{190}, mais encore soupçonnées de faire « le jeu des passeurs ». Une nouvelle question leur est même adressée : l'accueil qu'elles pratiquent doit-il être inconditionnel ? La question fait débat en France, depuis la circulaire du ministre de l'Intérieur, en date du 12 décembre 2017, qui organise le recensement dans les centres d'hébergement d'urgence. Les associations défendent l'accueil inconditionnel de toute détresse, conformément à la loi^{191}. Deux logiques irréconciliables désormais s'affrontent ouvertement : d'un côté, une logique comptable de flux qui doit faire face à la saturation du dispositif d'hébergement et à une forte augmentation des coûts budgétaires ; de l'autre, une logique d'accompagnement humain dans la durée. Comment restaurer la confiance, le lien à la vie, à l'humanité, si des îlots de fraternité inconditionnelle

ne sont pas préservés ? L'approche sécuritaire, budgétaire et gestionnaire est bien sûr nécessaire. Mais seule l'approche humanitaire peut accompagner et restaurer l'humanité blessée, si on lui en laisse le temps.

Le bras de fer entre l'État et les associations a toutes les raisons de durer, dès lors que les principes de base de la fraternité sont clairement et ouvertement remis en cause.

Frayeur un chemin de vie et d'espérance dans un contexte de forte tension est loin d'être simple ; mais l'impuissance devant tant de tragédies humaines à nos portes n'est ni acceptable ni supportable.

Il faut donc reconnaître nos limites : celles de l'association JRS, qui reste petite, celles des familles qu'il faut accompagner, celles des bénévoles sur lesquels il faut veiller, en leur apprenant à dire non. Tout ne peut donc être accompli par une association. En ce sens, l'image du colibri de Pierre Rabhi, qui tente malgré tout de faire sa part, nous aide à vivre cet écartèlement.

Le point de vue de l'État

Faut-il aller jusqu'à penser les limites de l'État ? Oui, parce que nous ne pouvons faire abstraction du contexte national ou européen. Les exemples de l'Italie, qui ferme ses portes aux migrants, de l'Allemagne, contrainte à un revirement^{192}, de l'Autriche, qui appelle à constituer un « axe des volontaires dans la lutte contre l'immigration illégale », et de la Hongrie de Victor Orban, en fournissent la preuve évidente.

Rappelons brièvement la position de l'État français, telle que le président Macron l'a précisée, le 22 septembre 2017, après avoir été interpellé par la Fédération d'entraide protestante, qui lui demandait de tenir « la promesse républicaine [...] sur la question des étrangers ». Après avoir salué le travail de la Cimade, le Président a déclaré :

Je n'oublie pas dans quelles conditions j'ai été élu par le peuple français, je n'oublie pas le souffle chaud des extrêmes, des divisions profondes qui parcourent notre peuple et je sais que si je portais d'un bloc la totalité de ce que la Cimade propose, je serais rapidement balayé par le réalisme ou l'intolérance de certains. Je vous le dis avec une extrême franchise. Par contre, il me faut tenir et conjuguer l'humanisme auquel je tiens et dont je considère être le dépositaire, les valeurs de notre République et les chamboulements du monde dans lequel nous vivons^{193}.

Si cette position paraît tout à fait légitime et si l'on ne peut que souhaiter qu'elle réussisse, faut-il pour autant acquiescer à la politique migratoire actuelle ? Celle-ci repose presque exclusivement sur le contrôle, l'« éloignement » (c'est-à-dire le renvoi par des mesures coercitives et privatives de liberté), la rétention ou l'enfermement dans des camps. « L'encampement du monde^{194} », annoncé par Michel Agier dès 2008, semble devenir chaque jour plus inexorable.

Or il est possible de tenter de convaincre une opinion publique, hostile à l'accueil des migrants à près de 70 %^{195} ; il est nécessaire de lutter contre une « rhétorique de l'incrédulité », voire du soupçon, qui enferme dans une logique binaire toujours plus pressante et agressive. Il est souhaitable de dénoncer les impasses d'une approche dangereuse, qui n'est en réalité qu'une gestion des flux migratoires, obsédée par l'externalisation des frontières^{196}, le tri et l'invisibilisation des migrants^{197}. Deux exemples suffiront à faire comprendre les conséquences tragiques de ces processus que l'Europe encourage et cautionne : dans son rapport du 13 juin 2018, intitulé « Loin des yeux, loin des droits », l'Assemblée du Conseil de l'Europe exhorte les États européens « à s'abstenir d'externaliser le contrôle des migrations vers les pays où la législation, les politiques et les pratiques ne respectent pas les normes de la Convention européenne des droits de l'homme et de la Convention des Nations unies relative au statut des réfugiés ». Et, dans un reportage du 25 juin 2018 intitulé « Marche ou crève », l'agence américaine Associated Press dénonce l'expulsion par le gouvernement algérien de plusieurs milliers de migrants vers le désert nigérien.

Oui, il faut consentir à une limite politique, mais pas à n'importe quel prix et pas de manière brutale, sous prétexte de populisme. Des alternatives sont possibles. Ainsi, Véronique Fayet, présidente du Secours Catholique-Caritas France, en accord avec un grand nombre d'associations, propose d'« ouvrir un grand débat national sur la question des migrants, en réunissant autour d'une table les politiques, les associations, les entreprises, les chercheurs, etc. Car personne n'a la solution. Nous avons besoin de l'intelligence collective pour construire des solutions, connaître les vrais chiffres, parce que la vérité des chiffres sur l'immigration est très mal connue, on la cache le plus possible^{198} ». Ce débat suppose d'instaurer un dialogue avec tous les acteurs et de renouer la confiance. À ces conditions, une politique digne de ce nom pourra voir le jour.

Cette politique suppose d'abord de sortir de la confusion et de préserver les distinctions légales. Ainsi, une partie des associations peut comprendre que la

France n'a pas à accueillir les mouvements dits « secondaires », en particulier les personnes qui ont vu leur demande d'asile rejetée par l'Allemagne ou la Suède, et qui déposent une nouvelle demande à l'Ofpra ; encore faut-il résoudre, au préalable, les disparités insupportables de traitement de l'asile au sein des pays européens. À titre d'exemple, le taux d'acceptation des Afghans est de 33 % en Belgique, alors qu'il est de 83 % en France. De plus, alors que la France se refuse à considérer l'Afghanistan comme un « pays sûr », l'Allemagne, la Suède, la Belgique ou encore le Royaume-Uni renvoient les déboutés du droit d'asile afghans dans leur pays. Ces expulsions apparaissent aujourd'hui clairement scandaleuses, tout comme l'enfermement des demandeurs d'asile en prison, en Bulgarie ou en Hongrie.

Dans le même ordre d'idées, certaines associations pourraient s'accorder sur le fait que les déboutés du droit d'asile n'ont pas vocation à rester en France. Mais là encore l'État doit, au préalable, avoir le courage de régler la situation des « sans-papiers, ni expulsables, ni régularisables ». Le courage politique implique également de traiter les questions de fond : les dublinés, les mineurs non accompagnés, les femmes isolées, le démantèlement des réseaux de passeurs et de traite d'êtres humains. Dans ces différents dossiers, la façon dont les personnes concernées sont respectées est primordiale. En matière migratoire, comme en d'autres domaines, il ne s'agit pas uniquement de chiffres et de flux ; ce sont d'abord des personnes, souvent en situation de détresse.

Une politique migratoire cohérente pourrait également reconnaître des priorités légitimes, en faisant bénéficier d'une protection humanitaire les personnes les plus vulnérables. Mais elle ne saurait poursuivre des objectifs contradictoires. Ainsi, il n'est pas acceptable de reconduire les déboutés du droit d'asile, tout en choisissant de « renforcer l'attractivité du territoire pour l'immigration hautement qualifiée », comme cela est prévu dans l'exposé des motifs du projet de loi « asile et immigration ». La gravité de la situation et l'exaspération d'une partie de l'opinion publique nous mettent au défi de conjuguer, avec clarté, humanité et fermeté.

Si nous n'y parvenons pas, nous pouvons craindre l'avenir. Certes, le risque de dissolution de l'État nous paraît bien éloigné. Rousseau, pourtant, l'avait clairement à l'esprit lorsqu'il évoquait la menace de l'anarchie : « Quand l'État se dissout, l'abus du gouvernement quel qu'il soit, prend le nom commun d'anarchie^{199}. » Cette anarchie aux multiples visages signifiait, pour lui, l'usurpation du pouvoir par une autorité illégitime^{200} et, à terme, « la mort du

corps politique ».

La question migratoire est devant nous. Elle nous divise aujourd'hui, et fragilise la cohésion sociale. Elle peut devenir demain un défi heureux^{201}, une véritable chance, si nous parvenons à balayer la peur de l'autre pour oser la rencontre, si nous savons reconnaître les talents de ceux qui arrivent, si nous réussissons à nous rassembler et à tenir bon sur nos principes et nos valeurs.

La joie de la rencontre est possible

Au terme de ce parcours, que reste-t-il de la fraternité ? Désormais, il est clair qu'elle ne peut plus être invoquée à la légère. Le temps de l'idéalisme romantique^{202} est bien révolu. La fraternité ne saurait être triomphante ou inconséquente ; elle ne peut être que tremblante et vigilante. Trop de champs de ruines, de charniers, de « vaincus de l'histoire » nous mettent en garde. Comment ne pas faire mémoire, comment ne pas trembler d'effroi en relisant le cri d'alarme lancé par Mgr Saliège, en 1942 ?

Que des enfants, des femmes, des hommes, des pères et des mères soient traités comme un vil troupeau [...], il était réservé à notre temps de voir ce triste spectacle [...]. [Car les exilés] sont des hommes, les [migrantes] sont des femmes. Tout n'est pas permis contre eux, contre ces hommes, contre ces femmes, contre ces pères et mères de famille. Ils font partie du genre humain. Ils sont nos Frères comme tant d'autres. Un chrétien ne peut l'oublier.

Ces paroles, écrites le 23 août 1942, étaient destinées à être lues dans toutes les paroisses du diocèse de Toulouse, le dimanche suivant. Le drame touchait alors les Juifs. Ce sont aujourd'hui des Syriens, des Afghans, des Érythréens, des Soudanais, et bien d'autres populations encore condamnées à l'exil.

La question migratoire nous concerne tous. Elle n'est ni nouvelle, ni insurmontable ; elle n'est pas non plus insoluble. Elle suppose d'abord de tirer les leçons de l'histoire et de reconnaître notre condition humaine commune. Elle appelle ensuite à poser clairement les termes du débat, à commencer par les chiffres réels de l'immigration en France. Elle réclame aussi de surmonter les égoïsmes individuels et nationaux. Car il n'est pas demandé à la France d'accueillir toute la misère du monde, et ceci pour une raison simple : les personnes les plus pauvres, contraintes à l'exil à la suite de catastrophes climatiques ou de guerres, n'ont ni la force ni les moyens financiers de franchir les frontières. Elles resteront ce que l'on appelle des « déplacés internes^{203} ». La question aujourd'hui n'est donc pas de savoir si l'on peut accueillir tout le monde, mais si l'on en fait assez. La réponse est assurément non : nous pouvons accueillir plus, et surtout mieux. L'approche exclusivement sécuritaire, en tout cas, nous conduit dans une impasse ; elle coûte cher^{204} et ne résout rien dans la durée.

Faire de l'étranger un ami et non un ennemi, telle pourrait être la conclusion rêvée de ce parcours. Tel est le rêve auquel nous invite le pape François :

Je rêve d'une Europe où être migrant ne soit pas un délit mais plutôt une invitation à un plus grand engagement dans la dignité de l'être humain tout entier [...]. Je rêve d'une Europe dont on ne puisse pas dire que son engagement pour les droits humains a été sa dernière utopie^{205}.

Ce rêve, pourtant, est déjà une réalité pour un certain nombre de personnes, comme en atteste la journaliste allemande, Carolin Emcke :

Ces citoyennes et citoyens engagés, jeunes et vieux, toutes ces familles qui ont accueilli des réfugiés chez elles, ces policiers et pompiers qui ont accepté des vacances supplémentaires, tous ceux qui ont offert du temps, de la nourriture ou de l'espace – tous, ils ont passé outre les conventions sociales et les règles bureaucratiques [...]. Ils ont rempli les nombreux vides laissés par le pouvoir politique [...]. Cela n'a pas été – et cela n'est pas – toujours simple. Cela demande du temps, mais aussi de la force et du courage. Car si chaque rencontre avec des réfugiés offre la possibilité d'une découverte qui rend heureux et enrichit la vie, chaque rencontre peut aussi dévoiler quelque chose que l'on ne comprend pas, qui rebute ou perturbe^{206}.

Vous l'aurez compris : le passage du rêve à la réalité est possible ; ce chemin de vie et d'espérance n'a rien d'évident et pourtant nombreux sont ceux qui se mobilisent. Parce que la joie de la rencontre leur est non seulement promise, mais donnée.

La prophétie de Louis Massignon pourrait bien se révéler vraie : « Je pense que les problèmes du début de l'humanité sont ceux qui se poseront à la fin, spécialement celui du caractère sacré du droit d'asile et celui du respect de l'étranger^{207}. » En attendant, nous sommes appelés à prendre clairement position, pour pouvoir répondre à ceux qui naîtront après nous et seront en droit de nous demander des comptes :

Redoutez ceux qui vont venir, qui vous jugeront, redoutez les enfants innocents [...]. Car l'heure vient où les questions qui vous seront posées de tous les points de la terre seront si pressantes et si simples que vous ne pourrez guère y répondre que par des oui ou par des non^{208}.

Le vertige peut nous saisir, l'effroi peut-être aussi ; mais rien n'est pire que de laisser perdurer la fraternité bafouée.

{1} Cf. sur ce point l'éclairage précieux de Jean Delumeau, « La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée » (1978), in *De la peur à l'espérance*, Paris, Robert Laffont, 2013. Un parallèle peut utilement être fait avec cette période où « la peur, camouflée ou manifestée, est présente partout », p. 41.

{2} Delumeau précise que « la rumeur naît sur un fond préalable d'inquiétudes accumulées [...]. La rumeur apparaît alors comme l'aveu et l'explicitation d'une angoisse généralisée [...]. Car, rejetant toute incertitude, la population qui accepte une rumeur, porte une accusation. L'ennemi public est démasqué ; et cela est déjà un soulagement [...]. Échappant à tout contrôle critique, la rumeur a tendance à majorer les pouvoirs de l'ennemi démasqué et à le situer au cœur d'un réseau de complicités diaboliques », *op. cit.*, p. 223 et 225-226.

{3} Cf. Renaud Camus, *Le Grand remplacement*, Paris, David Reinharc, 2011. Le roman de Jean Raspail, intitulé *Le Camp des saints*, publié en 1973 (Paris, Robert Laffont) et réédité huit fois depuis, évoque une thématique comparable.

{4} Hannah Arendt définit l'idéologie comme la « logique d'une seule idée » qui « suffit à tout expliquer » et calme l'insécurité, dans la mesure où elle prétend parvenir à une « explication totale », rassurante et cohérente, se fermant à toute expérience nouvelle et même à la réalité. Arendt ajoute : « Le danger [est] d'échanger la liberté [...] pour la camisole de la logique, avec laquelle l'homme peut se contraindre lui-même presque aussi violemment qu'il est contraint par une force extérieure à lui », in *Les Origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 825-826.

{5} Hervé Le Bras, « Le grand remplacement de la “race blanche” ? », in *Anatomie sociale de la France*, Paris, Robert Laffont, 2016, p. 61-82 et François Héran, « “Migrations de remplacement” ou la lecture complotiste des projections démographiques », in *Avec l'immigration. Mesurer, débattre, agir*, Paris, La Découverte, coll. « L'envers des faits », 2017, p. 232-239. Dans ce dernier ouvrage, F. Héran rappelle que la théorie du « grand remplacement » a pour point de départ un rapport publié en l'an 2000 par la Division de la population des Nations unies, intitulé « La migration de remplacement : une solution contre la baisse et le vieillissement des populations ? » ; c'est cet exercice de démographie-fiction qui explique les accusations portées par l'extrême droite française contre les Nations unies puis l'Union européenne.

{6} Cette maxime célèbre du philosophe américain est inscrite sur le fronton du musée du camp de concentration de Dachau.

{7} Tel est le titre du livre de Jules Isaac (Paris, Éditions Fasquelle, 1962) dénonçant les racines chrétiennes de l'antisémitisme, notamment l'accusation de « peuple déicide » ; l'auteur, reçu par Jean XXIII en 1960, a favorisé une prise de conscience qui a abouti à la déclaration *Nostra Ætate* en octobre 1965.

{8} Cf. Thérèse Delpech, *L'Ensauvagement. Le retour de la barbarie au XXI^e siècle*, Paris, Grasset, 2005.

{9} Cf. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 1, 3^e partie, chap. 1, Paris, GF Flammarion, 1981, p. 205-208 : « Chez un peuple aristocratique [...], les hommes ne ressemblent point à tous les autres ; ils n'ont point la même manière de penser ni de sentir, et c'est à peine s'ils croient faire partie de la même humanité [...] ; comme ils ne se forment pas une idée nette des souffrances du pauvre, ils s'intéressent faiblement à son sort [...]. Mme de Sévigné ne concevait pas clairement ce que c'était que de souffrir quand on n'était pas gentilhomme. D'où vient cela ? Avons-nous plus de sensibilité que nos pères ? Je ne sais pas [...]. Quand les rangs sont presque égaux chez un peuple [...], chacun peut juger en un moment des sensations de tous les autres [...]. Il n'y a pas de misère qu'il ne conçoive sans peine, et dont un instinct secret ne lui découvre l'étendue. En vain s'agira-t-il d'étrangers ou d'ennemis : l'imagination le met aussitôt à leur place. »

{10} Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 529. La peur « naît de la présence d'un danger réel ou fictif qui menace la sécurité des individus ou d'une collectivité », p. 530.

{11} Trois extraits de l'*Odyssée* en disent long sur l'hospitalité homérique. Dans le premier, le roi Alcinoos est critiqué pour avoir frappé Ulysse déguisé en mendiant : « Tu as eu tort de frapper ce malheureux vagabond [...] ; peut-être est-ce un dieu venu du ciel. Les dieux parcourent les villes sous l'apparence d'étrangers ; ils prennent des formes nombreuses afin de connaître par eux-mêmes la violence ou la justice des hommes » (*Odyssée*, chant XVII, v. 482). Dans le deuxième, le serviteur d'Ulysse (le porcher Eumer) s'écrie, en accueillant son maître sans le reconnaître : « Étranger, je n'ai pas le droit, quand même viendrait quelqu'un de plus misérable que toi, de manquer de respect envers un hôte. Ils sont tous envoyés par Zeus, étrangers et mendiants » (*Odyssée*, chant XIV, v. 56-58). Enfin, le roi Mélénaos précise au fils d'Ulysse les règles de l'hospitalité grecque : « Télémaque, je ne te retiendrai pas plus longtemps, puisque tu désires partir. Je blâme à la fois l'hôte qui ne sait observer aucune mesure soit dans son affection soit dans son dédain : il faut en tout garder de justes limites. Il est également blâmable de repousser le voyageur qui veut rester et de retenir celui qui veut partir » (*Odyssée*, chant XV, v. 68).

{12} Cf. Fadila Semaï, *L'Ami parti devant*, Paris, Albin Michel, 2016.

{13} Cf. les sourates XI, 69 ; XV, 51 et LI, 24.

{14} Louis Massignon, *Opera minora. Islam en général et culture islamique*, t. 1, Dar-al-Maaref, Liban, 1963, p. 218.

{15} René Schérer, *Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 101.

{16} Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, chapitre 7 « L'hospitalité », Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 93.

{17} *Ibid.*, p. 101.

{18} *Ibid.*, p. 98.

{19} *Ibid.*, p. 106.

{20} *Ibid.*, p. 95-96.

{21} La guerre de 1914-18, en particulier, a entraîné le rétablissement des frontières et des contrôles d'identité.

{22} Cf. notamment *Du citoyen* (1647), Paris, GF Flammarion, 2010 (la préface en particulier) et *Léviathan* (1651), trad. F. Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p. 124-125.

{23} Cette conviction forte, enracinée dans l'expérience, est tirée d'un poème intitulé « Contrepoint », dédié à Edward Saïd, dans lequel Darwich s'explique : « Et l'identité ? je dis. Il répond : Autodéfense... L'identité est fille de la naissance. Mais elle est en fin de compte l'œuvre de celui qui la porte, non le legs d'un passé [...]. Il aime des pays et les quitte. Il aime migrer vers toute chose, car dans le libre périple entre les cultures, il y a place pour quiconque cherche l'essence de l'homme », dans *Comme des fleurs d'amandier ou plus loin*, Arles, Actes Sud, 2003, p. 119 et s.

{24} Paul Tillich, *Le Courage d'être*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 107.

{25} Cf. le décret-loi du 12 novembre 1938, signée par Édouard Daladier, qui prévoit l'internement des « étrangers indésirables » « dans l'intérêt de l'ordre ou de la sécurité publique ». Cf. également Denis Peschanski, *Les Camps français d'internement (1938-1946)*, Doctorat d'État, Histoire, Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1), 2000.

{26} Le réseau Manouchian était composé de 23 résistants francs-tireurs et partisans - main-d'œuvre immigrée (FTP-MOI), dont 21 étrangers de diverses nationalités : espagnole, italienne, arménienne, polonaise, hongroise, roumaine. Missak Manouchian, poète et immigré arménien, dirigeait le réseau. Il a été arrêté, torturé et fusillé le 21 février 1944.

{27} Il importe de garder en mémoire le caractère fédérateur, et salvateur pour la République, de certains événements comme les victoires des Coupes du monde de football de 1998 et 2018, ou encore la « marche républicaine » du 11 janvier 2015, après les attentats perpétrés contre *Charlie Hebdo* et l'Hyper Cacher. De tels sursauts collectifs manifestent la fierté républicaine et le profond désir de fraternité des Français, envers et contre tout.

{28} Cf. à titre d'exemple le sketch humoristique, tout en finesse, de Fernand Raynaud, écrit en 1971, sur « l'étranger qui vient manger le pain des Français ».

{29} Carolin Emcke, *Contre la haine. Plaidoyer pour l'impur*, Paris, Seuil, 2017.

{30} Catherine Calvet et Anastasia Vécrin, « Olivier Roy : “Le jihad est aujourd'hui la seule cause sur le marché” », *Libération*, 3 octobre 2014.

{31} Michel Houellebecq, *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015 ; Laurent Dandrieu, *Église et*

immigration : le grand malaise. Le pape et le suicide de la civilisation européenne, Paris, Presses de la Renaissance, 2017 ; Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, 2018.

{32} Guillaume Cuchet, *op. cit.*, p. 270. L'auteur reconnaît aussi que le système était « miné de l'intérieur », p. 258.

{33} *Ibid.*, p. 138.

{34} Cf. sur ce point l'article de Guillaume Cuchet, « Jean Delumeau, historien de la peur et du péché. Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du XX^e siècle », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2010/3 (n° 107), p. 145-155.

{35} Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien, op. cit.*, p. 168. L'auteur évoque aussi un catholicisme « miné de l'intérieur ».

{36} *Ibid.*, p. 196.

{37} Evangeline MD, « Une semaine à Lesbos - Surtout ne rien voir et tout faire disparaître », *Au détour du quotidien* (blog Médiapart), 15 juin 2018.

{38} Élie Barnavi, *Les Religions meurtrières*, Paris, Flammarion, 2006, p. 131.

{39} Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, t. 1, p. 243.

{40} Mineurs non accompagnés (MNA) est l'expression désormais utilisée pour parler des mineurs isolés étrangers (MIE).

{41} Cf. sur ce thème, le livre remarquable de Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, *La Voix de ceux qui crient. Rencontre avec des demandeurs d'asile*, Paris, Albin Michel, 2018.

{42} Alexandra Felder, *L'Activité des demandeurs d'asile. Se reconstruire en exil*, Toulouse, Érès, coll. « Clinique du travail », 2016, p. 42.

{43} L'Ofpra est l'Office français de protection des réfugiés et apatrides. Pascal Brice, son directeur général, rappelle que « le droit d'asile est un trésor à préserver. Il concerne aujourd'hui de multiples situations, dont certaines nouvelles. L'Ofpra protège des femmes victimes de violence ou subissant des mariages forcés, 5 000 petites filles victimes d'excision [...]. Le droit d'asile évolue, mais il reste le droit d'asile [...] qui relève d'une histoire, d'un consensus social réel mais fragile, et qui doit être préservé, de manière précautionneuse, par un comportement bienveillant mais doux », dans « Réfugiés : sortir de l'impasse », *Projet*, n° 358, juin 2017, p. 29.

{44} La CNDA est la Cour nationale du droit d'asile.

{45} La formule de Franz Kafka est mise en exergue par Hannah Arendt au début de son essai « Compréhension et politique », in *La Nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 39.

{46} Cf. « Qu'est-ce que le "Grand Remplacement" ? », *Conspiracy Watch*, 26 mars 2018 et Baptiste Legrand, « Immigration : que répondre à votre beau-frère qui croit au "grand remplacement" ? », *L'Obs*, 13 janvier 2018 ; cf. également le Décodex, un outil de vérification de l'information lancé par le journal *Le Monde*, le 1^{er} février 2017.

{47} Cf. Hannah Arendt, « Vérité et politique », dans *La Crise de la culture*, Gallimard, coll. « Folio essais », 1972, p. 321-324.

{48} Cf. Platon, *Criton*, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 1997, p. 222.

{49} Entretien avec Danièle Lochak, « Défendre la liberté de circulation », *Mouvements*, 2018/1 (n° 93), p. 181-195.

{50} Les « dublinés » sont des demandeurs d'asile qui font l'objet d'une procédure de renvoi vers le pays où leurs empreintes digitales ont été relevées, en application du règlement européen dit « Dublin III » qui prévoit que la demande doit être déposée dans le premier pays d'entrée en Europe. Ce système, absurde et injuste, fait peser le fardeau de l'accueil principalement sur l'Italie, la Grèce, et depuis peu l'Espagne. Selon les statistiques du ministère de l'Intérieur, les « dublinés » recensés sur le territoire français étaient au nombre de 41 500 en 2017 (soit 34 % du total des demandes d'asile enregistrées) et les renvois forcés vers d'autres pays européens s'élevaient à 4 589 ; ce « syndrome de la patate chaude » témoigne de l'échec de la politique migratoire française et européenne.

{51} Rappelons que plusieurs candidats à l'élection présidentielle, en 2017, ont proposé de quitter ou de renégocier la Convention européenne des droits de l'homme. De même, il y a tout lieu de s'inquiéter du retrait des États-Unis, le 19 juin 2018, du Conseil des droits de l'homme des Nations unies.

{52} Mireille Delmas-Marty et Claude Lucas de Leyssac, *Libertés et droits fondamentaux*, Paris, Seuil, 2002, p. 9.

{53} Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, t. 1, p. 348.

{54} L'*Aquarius* est un bateau de l'ONG SOS Méditerranée qui a été contraint d'effectuer un périple éprouvant de huit jours avant de pouvoir accoster à Valence, l'Italie et Malte ayant refusé de lui ouvrir leurs ports. Rappelons que 28 % des opérations de sauvetage en mer ont été assurées par les ONG en 2016 (35 % en 2017) et qu'en mai 2018, il ne reste plus que deux bateaux sur zone (contre 9 en 2016). Cf. le rapport d'observation de la Cimade, « Dedans, dehors : une Europe qui s'enferme », juin 2018, p. 19 et 57.

{55} Le droit d'asile est fortement fragilisé par le nombre croissant des dublinés, mais aussi par les tentatives multiples, françaises ou européennes, de dissuader les demandeurs d'asile, de les empêcher (par la voie de procédures accélérées), de les bloquer (par des accords européens ou bilatéraux : avec la Turquie en mars 2016, avec la Libye en février 2017, avec le Niger...), ou encore de les écarter sans examen au fond. Le 16 mai 2018, l'Assemblée générale du Conseil d'État a adopté un « avis portant sur l'application de la notion de "pays tiers sûr" » :

l'avis précise qu'« un règlement européen qui imposerait à la France, et plus précisément à l'Ofpra, de rejeter comme irrecevable une demande d'asile au motif qu'un pays peut être regardé comme un pays tiers sûr pour le demandeur [...] ne serait pas conforme au quatrième alinéa du préambule de la Constitution de 1946, auquel renvoie la Constitution de 1958 ». Cet alinéa rappelle que « tout homme persécuté en raison de son action en faveur de la liberté a droit d'asile sur les territoires de la République », in Maryline Baumard, « La réforme du droit d'asile voulue par l'Europe jugée inconstitutionnelle par le Conseil d'État », *Le Monde*, 13 juin 2018, p. 7.

{56} Cf. le communiqué de presse de la Commission nationale consultative des droits de l'homme (CNCDH), « Droits des personnes migrantes : la frontière italienne ne peut pas être une zone de non droit », 20 juin 2018.

{57} La protection des mineurs non accompagnés (MNA) incombe aux conseils départementaux et constitue une obligation légale au titre de la protection de l'enfance en danger.

{58} Cf. le rapport, en date du 4 juin 2018, du Contrôleur général des lieux de privation de liberté (CGLPL), autorité administrative indépendante, sur les pratiques des forces de l'ordre dans le département des Alpes-Maritimes ; ce rapport précise notamment : « L'objectif de réacheminement des migrants interpellés à la frontière franco-italienne par la police aux frontières s'apparente à une obligation de résultat : garantir l'étanchéité de la frontière dans le déni des règles de droit [...]. En tout état de cause, la prise en charge quotidienne des personnes étrangères s'effectue dans des conditions indignes et irrespectueuses de leurs droits. »

{59} Pascal Brice, « Réfugiés : sortir de l'impasse », *op. cit.*

{60} Sur « l'appel d'air », Pascal Brice indique : « Ce réflexe, qui repose sur l'idée que plus on fait attendre les gens dans les rues moins leurs compatriotes viendront, est une erreur profonde. C'est une atteinte à leur dignité. Et cela incite plutôt à venir celles et ceux qui ne relèvent pas du droit d'asile », *ibid.*, p. 30.

{61} Julien Freund, *op. cit.*, p. 84.

{62} Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1996.

{63} Francis Fukuyama, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992.

{64} Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 20.

{65} Voir Fernand Braudel, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire* (1977), Paris, Flammarion, 1985.

{66} *Ibid.*, p. 172.

{67} *Ibid.*, p. 173.

{68} Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 39.

{69} *Ibid.*, p. 40.

{70} *Ibid.*, p. 136.

{71} *Ibid.*, p. 54.

{72} *Ibid.*, p. 28.

{73} L'État phare est défini comme un centre dominant ou comme un État médiateur ayant une autorité sur les autres États ; les États-Unis constituent un État phare et il n'existe pas d'États phares dans l'islam, selon Huntington.

{74} Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 351.

{75} Selon Huntington, « les lignes de partage les plus violentes opposent l'islam et ses voisins orthodoxes, hindous, africains et chrétiens d'Occident ».

{76} Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 239.

{77} *Ibid.*, p. 199 : « L'Occident est la seule parmi les civilisations à avoir eu un impact important et parfois dévastateur sur toutes les autres. »

{78} *Ibid.*, p. 353.

{79} *Ibid.*, p. 17.

{80} Gil Delannoi, *La Nation contre le nationalisme*, Paris, PUF, 2018, p. 235-236. Cf. Aristote, *Les Politiques*, II, 2 : « L'unité excessive mène la cité à sa perte », Paris, GF Flammarion, 2015, p. 153.

{81} Samuel Huntington, *op. cit.*, p. 139-140.

{82} *Ibid.*, p. 16.

{83} *Ibid.*, p. 140-141.

{84} Martha Nussbaum, *Les Émotions démocratiques. Comment former le citoyen du XXI^e siècle ?*, Paris, Flammarion, 2010, p. 40-41. Au passage, l'auteur précise que l'Occident n'a pas le monopole de ce mode de pensée et elle cite l'exemple de la droite hindoue en Inde ; elle poursuit : « Pareils mythes de pureté sont trompeurs et dangereux. Aucune société n'est pure, et le "choc des civilisations" passe à l'intérieur de chaque société. »

{85} *Ibid.*, p. 40-41.

{86} *Ibid.*, p. 41 et 179.

{87} Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », p. 314.

{88} Cf. Julien Freund, *op. cit.*, p. 94.

{89} Carl Schmitt, *La Notion de politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 66.

{90} *Ibid.*, p. 92.

{91} *Ibid.*, p. 66 et 67.

{92} Pour illustrer cet aveuglement, Schmitt prend l'exemple de la Révolution de 1789 : « On ne sentait pas venir la Révolution ; étrange chose que la sécurité et l'aveuglement de ces privilégiés qui parlent de la bonté, de la douceur et de l'innocence du peuple quand déjà 1793 est sous leurs pieds, *spectacle ridicule et terrible* », *ibid.*, p. 116.

{93} François Sureau, « L'apprentissage », *La Croix*, 17 avril 2018.

{94} Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 99.

{95} Hannah Arendt, *Penser l'événement*, Paris, Belin, 1989, p. 167-168.

{96} Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 69-70. Pour comprendre la vision dualiste de Schmitt, il faut rappeler la corrélation qu'il établit entre « postulats théologiques et postulats politiques ». Ainsi, selon lui, « le théologien cesse d'être théologien [...] s'il ne distingue plus les rachetés des non-rachetés, les élus de ceux qui ne le sont pas », *ibid.*, p. 110-111.

{97} François Bovon, *L'Évangile selon saint Luc 1-9*, Commentaire du Nouveau Testament IIIa, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 305.

{98} *Ibid.*, p. 319.

{99} La Septante (LXX) désigne la traduction de la Bible hébraïque en grec. Cf. Ulrich Luz, *Matthew 1-7 : A Commentary*, Vol. 1., Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 286 : « Limiting the enemy to one's personal enemy misses the point; based on the LXX the Greek εχθροζ is a general word for enemy. The increasing intensity of the three examples of Luke 6:27 suggests that even the most extreme kind of enmity is to be included. »

{100} Cf. Lc 7, 2-10.

{101} François Bovon, *op. cit.*, p. 319.

{102} Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 702.

{103} Cf. la loi contre le terrorisme et les critiques qu'elle a suscitées de la part du Défenseur des droits, du Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme ainsi que de toutes les associations de défense des droits dont Amnesty International.

{104} Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, II/2, Institut d'Études Augustiniennes, NBA, 1995, Livre XIX, 8, p. 575, cité par Carl Schmitt, in *Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, 2012, p. 155.

{105} Etty Hillesum, *Une vie bouleversée*, Paris, Seuil, 1995, p. 18-19.

{106} *Ibid.*, p. 217-218.

{107} *Ibid.*, p. 235.

{108} Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Didot, 1853. On peut trouver dans cet ouvrage tous les ingrédients de la théorie du « grand remplacement ». Voici quelques extraits de la conclusion générale : « Quant aux populations reléguées dans le monde occidental, quant aux blancs d'Europe [...] ils continuent à s'assimiler les tribus jaunes répandues autour de leurs établissements ; puis, entre eux, ils se marient encore, et encore, aux [...] métis sémitisés, accourus de toutes parts sur leurs côtes. Ainsi mélange, mélange partout, toujours mélange, voilà l'œuvre la plus claire, la plus assurée, la plus durable des grandes sociétés et des puissantes civilisations, celle qui, à coup sûr, leur survit [...]. La race germanique était pourvue de toute l'énergie de la variété arienne. Il le fallait pour qu'elle pût remplir le rôle auquel elle était appelée. Après elle, l'espèce blanche n'avait plus rien à donner de puissant et d'actif : tout était dans son sein à peu près également souillé, épuisé, perdu [...]. L'espèce blanche, considérée abstractivement, a désormais disparu de la face du monde. Après avoir passé l'âge des dieux, où elle était absolument pure ; l'âge des héros, où les mélanges étaient modérés de force et de nombre ; l'âge des noblesses, où des facultés, grandes encore, n'étaient plus renouvelées par des sources taries, elle s'est acheminée plus ou moins promptement, suivant les lieux, vers la confusion définitive de tous ses principes, par suite de ses hymens hétérogènes. Partant, elle n'est plus maintenant représentée que par des hybrides ; ceux qui occupent les territoires des premières sociétés mixtes ont eu naturellement le temps et les occasions de se dégrader le plus. »

{109} Cf. notamment Ex 20, 5 ; Dt 5,9 ; 1R 21, 29 ; 2Sm 12,14.

{110} Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, XIX 15, p. 592-593.

{111} L'historien Benjamin Braude insiste sur les retombées de l'invention de Gutenberg sur la compréhension de ce passage de la Bible : alors qu'il existait une pluralité d'interprétations de la « malédiction de Cham » au Moyen Âge, l'interprétation cesse d'être polyphonique à l'époque moderne ; l'écrit fixe alors le sens du texte. Cf. « The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods », in *The William and Mary Quarterly*, 3d Series, Vol. LIV, n° I, January 1997, p. 107-108.

{112} Cf. l'entrée « Racisme », in Laurent Lemoine, Eric Gaziaux et Denis Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, p. 1686-1687.

{113} Benjamin Braude, « Cham et Noé. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et

christianisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/1, p. 98-99.

{114} Rappelons qu'en Libye, la vente aux enchères de migrants noirs, sur des marchés aux esclaves, a été mise en lumière par un reportage de CNN en novembre 2017.

{115} Alexis de Tocqueville, *op. cit.*, t. 1, p. 455-456.

{116} *Ibid.*, p. 61.

{117} Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF Flammarion, 2008, p. 144-145.

{118} Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II, XI, Paris, GF Flammarion, 2012, p. 86-87.

{119} *Ibid.*, p. 102.

{120} *Ibid.*

{121} *Ibid.*, p. 60, note a.

{122} Pape François, *Dieu est jeune*, Conversation avec Thomas Leoncini, Paris, Robert Laffont/Presses de la Renaissance, 2018, p. 140.

{123} Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 50.

{124} Cf. le Baromètre de la Fraternité, réalisée en mai 2018 par Opinion Way pour le Labo de la Fraternité, qui fait état d'un indice de la fraternité de 52 %, 64 % des Français faisant preuve de méfiance à l'égard d'autrui ; ce baromètre « semble indiquer que nous sommes à la croisée des chemins, entre repli sur soi et ouverture ». Le Labo de la Fraternité a été créé en 2015, juste après les attentats, par différentes associations (Coexister, Fabrique Spinoza, Pacte Civique...). Cf. www.labodelafraternite.fr.

{125} Louis Massignon, *op. cit.*, p. 213.

{126} Victor Hugo, « Le Droit et la loi. Introduction au livre *Actes et paroles* », Paris, Michel Lévy Frères, 1875, p. 3-4 et 8. Hugo conclut son texte ainsi : « Ô mes frères, réconcilions-nous. Prenons la route immense de l'apaisement. On s'est assez haï. Trêve. Oui, tendons-nous tous la main. Que les grands aient pitié des petits, et que les petits fassent grâce aux grands. Quand donc comprendra-t-on que nous sommes sur le même navire, et que le naufrage est indivisible ? Cette mer qui nous menace est assez grande pour tous, il y a de l'abîme pour vous comme pour moi. Je l'ai dit déjà ailleurs, et je le répète. Sauver les autres, c'est se sauver soi-même. La solidarité est terrible, mais la fraternité est douce. L'une engendre l'autre. Ô mes frères, soyons frères ! [...]. Il y aura une heure de pleine fraternité, comme il y a une heure de plein midi. Ne perds pas courage, ô pitié ! [...] : il faut s'aimer, s'aimer, s'aimer ! Les heureux doivent avoir pour malheur les malheureux ; l'égoïsme social est un commencement de sépulcre : voulons-nous vivre, mêlons nos cœurs, et soyons l'immense genre humain. »

{127} Cf. Ali Shariati, « The Philosophy of History: Cain and Abel », *On the Sociology of Islam: Lectures*, Oneonta, États-Unis, Mizan Press, 1979, p. 68-110.

{128} Cf. notamment Mt 23, 8-9 : « Pour vous, ne vous faites pas appeler “Rabbi” : car vous n’avez qu’un Maître, et tous vous êtes des frères. N’appellez personne votre “Père” sur la terre : car vous n’en avez qu’un, le Père céleste » ; cf. également Mt 25, 40 : « En vérité je vous le dis, dans la mesure où vous l’avez fait à l’un de ces plus petits de mes frères, c’est à moi que vous l’avez fait » ; et 1P 2, 17 : « Honorez tout le monde, aimez vos frères, craignez Dieu ».

{129} Sans méconnaître la réalité des blessures toujours vives, la fraternité dans les tranchées durant la Première Guerre mondiale signe le début de cette réconciliation.

{130} Cf. Mona Ozouf, « Fraternité », in François Furet et Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, p. 731.

{131} *Ibid.*, p. 735.

{132} Cf. Georges Didi-Huberman et Niki Giannari, *Passer quoi qu’il en coûte*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2017, p. 39-40.

{133} Emmanuel Levinas, « Une religion d’adulte », *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, coll. « Présences du judaïsme », 1963, p. 40.

{134} La Marche solidaire pour les migrants a démarré le 30 avril 2018 de Vintimille pour rejoindre Calais ; elle traduit ce désir « nomade » de solidarité et d’engagement humanitaire.

{135} Cf. Mt 12,46-50 : « Comme il parlait encore aux foules, voici que sa mère et ses frères se tenaient dehors, cherchant à lui parler. À celui qui l’en informait Jésus répondit : “Qui est ma mère et qui sont mes frères ?” Et tendant sa main vers ses disciples, il dit : “Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m’est un frère et une sœur et une mère” ».

{136} Étienne Grieu, « Pourquoi parler de “diaconie” ? », *Études*, 2011/3 (Tome 414), p. 353-363.

{137} JRS Jeunes est l’un des sept programmes de JRS France (Service jésuite des réfugiés). En faisant « le pari de la réciprocité », ce programme favorise la rencontre et le partage d’activités entre Français et exilés ; il favorise le « faire avec » plutôt que le « faire pour » et permet aux membres de reprendre confiance en eux et en la vie, en mettant en lumière les capacités de chacun.

{138} Ainsi Naël, Syrien, raconte : « J’ai aimé la façon dont les participants ont réellement joué le jeu, et ont joué des rôles. Certaines personnes prenaient la parole comme s’ils étaient le gouvernement tandis que certains réfugiés parlaient comme s’ils étaient des Français. Ce type d’empathie est essentiel pour comprendre le monde qui nous entoure. » Propos recueillis par Sarah de Barthès, coordinatrice des cafés-débats, « Le café-débat sur l’intégration : des

discussions pleines d'empathie sur un sujet brûlant ! », JRS France, 3 novembre 2017.

{139} Pape François, *op. cit.*, p. 87.

{140} Cf. Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1965, p. 127-128. Kant précise que « la maxime de la pensée élargie » signifie « penser en se mettant à la place de tout autre », ce qui ne requiert pas des connaissances mais un « esprit ouvert ».

{141} 1R 3, 9.

{142} Cf. 1R 3, 11-12.

{143} Hannah Arendt, « Compréhension et politique », *op. cit.*, p. 59.

{144} *Ibid.*

{145} Germaine Tillion, *À la recherche du vrai et du juste : à propos rompus avec le siècle*, Paris, Seuil, 2001, p. 406 : « Chez tout être humain, il y a un dialogue de fond, cet écho interne et c'est à cet écho qu'il faut parler. Cet écho, c'est peut-être un dialogue avec une absence. Mais c'est aussi une méditation, une réflexion intense dans laquelle il n'y a pas qu'un silence total. »

{146} Cf. Michel Borgetto, *La Notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris, L.G.D.J., 1993. L'auteur rappelle comment la fraternité, après avoir été un principe inspirateur du droit public révolutionnaire, est tombée dans l'oubli pour redevenir ensuite un principe d'action politique, et même juridique, dont l'une des composantes est la solidarité.

{147} L'article 622-1 du Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile, rebaptisé « délit de solidarité » par les associations, prévoit que « toute personne qui aura, par aide directe ou indirecte, facilité ou tenté de faciliter l'entrée, la circulation ou le séjour irréguliers d'un étranger en France sera punie d'un emprisonnement de cinq ans et d'une amende de 30 000 euros ».

{148} Le procureur général d'Aix-en-Provence a néanmoins fait appel de cette décision.

{149} Décision n° 2018-717/718 QPC du 06 juillet 2018 – M. Cédric H. et autre.

{150} Même si le terme « idolâtre » peut troubler, la déclaration de Charles de Foucauld écarte le prosélytisme : « Je veux habituer tous les habitants, chrétiens, musulmans, juifs et idolâtres à me regarder comme leur frère, le frère universel. Ils commencent à appeler la maison "la Fraternité" et cela m'est doux », *Lettre à Marie de Bondy*, 7 janvier 1902.

{151} Cf. Anne Dufourmantelle, *Éloge du risque*, Paris, Rivages, coll. « Rivages poche », 2014, p. 253, où l'auteur affirme l'« universel de la dignité humaine » en évoquant le récit d'une femme battue : « Sa lettre me disait : "Vous m'avez prêté dans votre écoute une force et une dignité que j'avais depuis longtemps abdiquée, c'est ce qui m'a permis un jour de

m'appuyer sur un principe universel : on ne peut attaquer dans sa chair ni une femme ni un enfant. Ce fut mon premier refuge et ma première liberté". »

{152} Précisons à ce sujet que les associations ne sont plus dans une logique de défiance à l'égard des accueillants privés, logique qui avait abouti, en 1999, à l'échec de la tentative d'accueil des réfugiés kosovars. L'argument invoqué par les associations à l'époque était le suivant : « Vous êtes dans la charité, nous, nous donnons des droits. » Cf. Anne Gotman, *Le Sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Paris, PUF, 2001, p. 347.

{153} Commune rurale de la Haute-Marne d'une cinquantaine d'habitants où le Front national a réalisé son meilleur score en 2017 (avec plus de 90 % des voix au second tour des élections présidentielles).

{154} Michel de Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence* (1969), Paris, Points, coll. « Essais », 2005, p. 24-25.

{155} Max Weber, *Le Savant et la politique*, Paris, 10/18, 2002, p. 197. Cf. également p. 206-207 : « Il y a une opposition abyssale entre l'attitude de celui qui agit selon les maximes de l'éthique de conviction – dans un langage religieux nous dirions : “Le chrétien fait son devoir et en ce qui concerne le résultat de l'action il s'en remet à Dieu” –, et l'attitude de celui qui agit selon l'éthique de responsabilité qui dit : “Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes.” [...] Lorsque les conséquences d'un acte fait par pure conviction sont fâcheuses, le partisan de cette éthique n'attribuera pas la responsabilité à l'agent, mais au monde, à la sottise des hommes ou encore à la volonté de Dieu qui a créé les hommes ainsi. Au contraire le partisan de l'éthique de responsabilité comptera justement avec les défaillances communes de l'homme [...] et il estimera ne pas pouvoir se décharger sur les autres des conséquences de sa propre action pour autant qu'il aura pu les prévoir. »

{156} Monique Castillo, « La laïcité comme spiritualité », *Études*, 2016/1 (janvier), p. 66.

{157} Le terme *parrêsia* renvoie à la fois à l'assurance de Paul, conduit par l'Esprit, dans son annonce de l'Évangile (2Co 1,15 ; 2Co 5,6 ; Eph 6, 20...), et au « courage de la vérité » défendu par Michel Foucault. Dans les deux cas, il s'agit de « dire-vrai », de « franc-parler » dans toutes ses implications éthiques et politiques.

{158} Monique Castillo, *op. cit.*, p. 66-67. L'auteur précise que « la laïcité fait de l'espace public un lieu vide de toute domination d'un quelconque pouvoir religieux ».

{159} *Ibid.*, p. 57. M. Castillo le définit aussi comme « fantasme de toute puissance » ou « fantasme totalitaire de l'activisme djihadiste ». Et elle ajoute : « Pour être plus précis, c'est le projet de faire de la religion musulmane le support d'un totalitarisme de dimension mondiale, définitif, purificateur : une prise du pouvoir à la hauteur d'un messianisme capable d'unir la religion, la politique et la culture dans une même globalité impériale, pure et parfaite, la vertu religieuse devenant magiquement la souveraine incontestée du monde », p. 60-61.

{160} *Ibid.*, p. 57.

{161} *Ibid.*, p. 64-65.

{162} Régis Debray, « Fraternités », *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003, p. 27.

{163} Henri Laux, *Pour une existence spirituelle*, Paris, Facultés Jésuites de Paris, 2017, p. 16-17.

{164} *Ibid.*, p. 89. H. Laux cite *La joie de l'Évangile*, exhortation apostolique de 2013. Le Pape François poursuit en invitant à « participer à cette marée un peu chaotique qui peut se transformer en une véritable expérience de fraternité, en une caravane solidaire » (n° 87). Puis il ajoute : « L'idéal chrétien invitera toujours à dépasser le soupçon, le manque de confiance permanent, la peur d'être envahi, les comportements défensifs que le monde actuel nous impose. Beaucoup essaient de fuir les autres pour une vie privée confortable, ou pour le cercle restreint des plus intimes, et renoncent au réalisme de la dimension sociale de l'Évangile. Car, de même que certains voudraient un Christ purement spirituel, sans chair ni croix, de même ils visent des relations interpersonnelles seulement à travers des appareils sophistiqués, des écrans et des systèmes qu'on peut mettre en marche et arrêter sur commande. Pendant ce temps-là l'Évangile nous invite toujours à courir le risque de la rencontre avec le visage de l'autre, avec sa présence physique qui interpelle, avec sa souffrance et ses demandes, avec sa joie contagieuse dans un constant corps à corps. La foi authentique dans le Fils de Dieu fait chair est inséparable du don de soi, de l'appartenance à la communauté, du service, de la réconciliation avec la chair des autres. Dans son incarnation, le Fils de Dieu nous a invités à la révolution de la tendresse » (n° 88).

{165} Le Service jésuite des réfugiés, JRS France, est une association régie par la loi de 1901, reconnue d'intérêt général, et rattachée à JRS International (*Jesuit Refugee Service*), ONG catholique, fondée en 1980 par les Jésuites. Sa mission est d'accompagner, servir, défendre toutes les personnes déplacées par force, notamment les demandeurs d'asile et les réfugiés. www.jrsfrance.org.

{166} Déjà Jules Michelet, en 1847, écrivait : « 1. Si la fraternité est laissée au sentiment, elle n'est pas efficace, ou elle l'est pour une heure d'élan. 2. Si elle est écrite en loi et impérative, elle n'est plus fraternelle. » Cité dans Mona Ozouf, « Liberté, égalité, fraternité », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Tome III, Paris, Gallimard, 1997, p. 603.

{167} Cf. sur ce point l'avis du Conseil économique, social et environnemental (CESE) sur « les parcours et politiques d'accueil des demandeurs d'asile », adopté, le 23 mai 2018, à l'unanimité moins deux abstentions, qui précise notamment en Introduction : « La peur de l'étranger paraît souvent l'emporter sur un discours de raison, qui devrait justifier un accueil respectueux de la dignité des personnes, tenant compte des violences endurées au cours de leur voyage. [...] ces crispations conduisent les États et l'UE à durcir une politique de restriction des flux migratoires en multipliant les obstacles sur la route des personnes en exil et en oubliant que l'accueil des réfugiés ne peut se penser indépendamment des droits fondamentaux, élément

constitutif de l'identité européenne. Cette position contraste avec l'expression de solidarités multiples : celles de citoyens qui se mobilisent pour venir en aide à des réfugiés, d'associations qui œuvrent dans le champ de l'aide sociale, celle des militants, professionnels ou bénévoles qui peuvent craindre de voir leurs actions pénalisées en raison de l'infraction que constitue une aide au séjour irrégulier. » Cf. également la position très critique du Défenseur des droits, Jacques Toubon, qui déclarait que « le demandeur d'asile est mal traité » par la nouvelle loi « asile et immigration », qui a été écrite selon lui « pour répondre à l'opinion publique, qui veut sans cesse alimenter de carburant législatif ou réglementaire la chaudière de l'exaspération ». Propos recueillis par Maryline Baumard, « Pour Jacques Toubon, “le demandeur d'asile est mal traité” par le projet de loi sur l'immigration », *Le Monde*, 22 février 2018.

{168} Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmam-Lévy, 1983, p. 260.

{169} Cf. Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, coll. « Hautes Études », 2009.

{170} Le tuteur, membre de JRS France, est le référent qui accompagne une personne accueillie durant toute la durée de son séjour dans les familles du réseau, la durée d'accueil dans chaque famille étant de quatre à six semaines, et la durée de l'accueil global étant d'environ neuf mois.

{171} Cf. Mt 18, 15-20.

{172} Dans son Homélie du 12 septembre 2014, le pape François compare la correction fraternelle à une « intervention chirurgicale » qui réclame « l'anesthésie » de l'amour et de la charité, « sinon le patient meurt de douleur ».

{173} Cf. la Charte de JRS France.

{174} Cf. Jean-Marie Gueullette, « Un *burn-out* propre aux chrétiens », *Études*, 2017/9 (septembre), p. 61.

{175} *Ibid.*, p. 63.

{176} *Ibid.*, p. 68.

{177} Le colibri renvoie à la légende amérindienne racontée par Pierre Rabhi : « Un jour, dit la légende, il y eut un immense incendie de forêt. Tous les animaux terrifiés, atterrés, observaient impuissants le désastre. Seul le petit colibri s'activait, allant chercher quelques gouttes avec son bec pour les jeter sur le feu. Après un moment, le tatou, agacé par cette agitation dérisoire, lui dit : “Colibri ! Tu n'es pas fou ? Ce n'est pas avec ces gouttes d'eau que tu vas éteindre le feu !” Et le colibri lui répondit : “Je le sais, mais je fais ma part.” »

{178} La CFDA, née au début de l'année 2000, regroupe une vingtaine d'organisations adhérentes ; elle défend, aux niveaux régional, national et européen, le droit d'asile, en lien

étroit avec le HCR (Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés) et en dialogue avec les administrations chargées de l'accueil.

{179} « Manifeste des assemblées locales réunies pour la 1^{re} session plénière des États généraux des migrations », 28 mai 2018.

{180} La quasi-fermeture de la route dite de la « Méditerranée orientale », via la Turquie et la Grèce (après l'accord de mai 2016 passé entre l'Union européenne et Ankara), puis celle de la route de la « Méditerranée centrale », via la Libye et l'Italie (après les accords controversés passés par Rome en juillet 2017 avec les garde-côtes libyens), ont provoqué une forte hausse des arrivées par l'Espagne, la route de la « Méditerranée occidentale » devenant la principale voie d'accès vers l'Europe.

{181} Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 139.

{182} *Ibid.*

{183} Pour les chrétiens pratiquants, le chiffre est de 51 %. Relevons également que 72 % des protestants sont favorables à l'accueil, ce qui n'est pas une surprise compte tenu de leur histoire de minorité persécutée et de leur engagement, celui de la Cimade en particulier. Enfin, 67 % des musulmans sont favorables à l'accueil. « Les catholiques et la question des migrants », Ifop pour *La Croix et Pèlerin*, septembre 2015.

{184} « Perceptions et attitudes des catholiques de France vis-à-vis des migrants », Ifop pour More in Common, juin 2018. « More in Common est une nouvelle initiative internationale, présente en France, qui a pour ambition d'immuniser nos sociétés contre la tentation du repli identitaire, social et culturel en faisant la promotion de ce que nous avons en commun » (www.moreincommon.com). L'étude de mai 2018 a été menée en collaboration avec le Secours Catholique, le CCFD-Terre Solidaire, le Service national de la Pastorale des Migrants de la Conférence des Évêques de France et JRS France.

{185} L'étude de More in Common distingue cinq groupes de catholiques : les « catholiques multiculturalistes », les « catholiques libéraux », les « catholiques en insécurité culturelle », les « nationalistes sécularisés » et les « catholiques nationalistes ».

{186} Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 14.

{187} *Ibid.*, p. 15.

{188} Jacques Maritain, « Structure de l'action », in *Humanisme intégral*, Paris, Aubier Philosophie, 2000, p. 298-299 et 301.

{189} *Ibid.*, p. 304. Cette « distinction nécessaire » permet d'éviter de « compromettre le catholicisme et l'Église dans les querelles politiques [sans renoncer à] s'engager sur le terrain temporel », p. 306.

{190} Ainsi, le décret du 31 mai 2018 divise par deux l'allocation versée aux demandeurs

d'asile qui ont « accès gratuitement à un hébergement ou un logement à quelque titre que ce soit ». Ce dispositif met en péril le programme JRS Welcome et ses principes d'hospitalité temporaire et gratuite.

{191} Code de l'action sociale et des familles : « Art. L. 345-2-2 – Toute personne sans abri en situation de détresse médicale, psychique et sociale a accès, à tout moment, à un dispositif d'hébergement d'urgence ».

{192} La position adoptée, le 31 août 2015, par la chancelière Angela Merkel (*Wir Schaffen das*) est désormais l'objet de très nombreuses et vives critiques.

{193} Déclaration de M. Emmanuel Macron, Président de la République, sur le protestantisme, la laïcité et sur les défis du monde contemporain, à Paris le 22 septembre 2017.

{194} Michel Agier, « L'encampement du monde », *Plein droit*, 2011/3 (n° 90), p. 21-24.

{195} Selon l'enquête annuelle sur les « fractures françaises », réalisée par Ipsos/Sopra Steria, et menée depuis 2013 en partenariat avec *Le Monde*, la Fondation Jean-Jaurès et Sciences Po, 66 % des personnes interrogées estiment qu'il y a trop d'étrangers en France et 62 % pensent que les immigrés ne font pas d'efforts pour s'intégrer. Les pourcentages sont bien plus élevés chez les ouvriers et les retraités. Cf. Gérard Courtois, « Après un an de présidence Macron, l'optimisme s'est dissipé », *Le Monde*, 9 juillet 2018.

{196} L'externalisation permet de « délocaliser » le contrôle de l'asile et de l'immigration, de « sous-traiter », « privatiser » et « déresponsabiliser » les États et l'Union européenne. Non seulement elle nourrit un « business de l'immigration » très lucratif, mais elle s'accompagne d'un contournement inquiétant des règles de droit. Cf. Emmanuel Blanchard, « Qu'est-ce que l'externalisation ? », *Migreurop*, 20 mars 2006.

{197} L'invisibilisation est un processus politique, social et médiatique, qui aboutit à occulter la réalité des conditions de vie des migrants, en les rendant invisibles aux yeux des populations. Le placement, dans des camps proches ou lointains, répond à cet objectif ; le projet européen de création de « plates-formes régionales de débarquement » hors les frontières de l'Europe, ou de « centres contrôlés » sur le territoire européen (*hotspots*), répond à cette même logique.

{198} Véronique Fayet, « Pour un débat national sur les migrants », *Études*, 2018/6 (juin), p. 29-39. Le Conseil permanent de la Conférence des Évêques de France appelle également solennellement les chrétiens et toutes les personnes de bonne volonté à « trouver une réponse commune », en contribuant à « l'avènement d'une société réellement plus inclusive et fraternelle ». Conférence des Évêques de France, « Migrants, trouver une réponse commune », janvier 2018.

{199} Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, p. 122.

{200} Pour Rousseau, la « volonté générale », qui dirige l'État, ne peut suffire ; il faut encore que sa finalité soit le « bien commun » : « C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents

intérêts qui forme le lien social [...] c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée. » *Ibid.*, p. 61.

{201} Telle est en tout cas l'expérience dont témoigne Guy Poupart, maire de Bonnelles (78), à partir de l'accueil, imposé par le préfet, d'un groupe de migrants : Guy Poupart, « L'hospitalité à Bonnelles », *Cahiers de l'Atelier*, n° 556, 2018, p. 24-27 ; cf. également le témoignage de Lionel Prévost, maire de Serquigny (PS), dans l'Eure, qui a accueilli 30 Afghans dans sa commune ; cf. enfin le cas de la ville de Luc-en-Provence où l'implantation d'un Centre d'accueil et d'orientation (CAO), en janvier 2018, a provoqué peur et rejet, qui se sont transformés en élan de solidarité, y compris de la part du maire (RN, nouvelle dénomination du FN) Pascal Verrelle : Sofia Fischer, « Au Luc-en-Provence, cinq mois après l'ouverture d'un centre pour migrants, la polémique s'est éteinte », *Le Monde*, 19 juin 2018.

{202} Cf. Mona Ozouf, « Fraternité », *op. cit.*, p. 731, où l'auteur explicite l'une des raisons du « relatif effacement » de la fraternité, entre 1789 et 1848 : « Sa puissante charge affective, que souligne une iconographie pleine d'oiseaux, de cœurs, de bambins, de baisers, de bouquets, dispense de la préciser davantage, empêche de lui attacher une revendication et de prévoir une sanction aux manquements qui pourraient lui être faits. »

{203} Selon les dernières données du HCR, il existe 40 millions de déplacés internes dans le monde. Sur un total de 68,5 millions de déplacés par force, 85 % vivent dans les pays en développement. « Aperçu statistique », www.unhcr.org, 19 juin 2018.

{204} Selon l'*Overseas Development Institute* (ODI), un think tank britannique, l'Europe aurait dépensé 17 milliards d'euros pour empêcher l'arrivée des migrants, entre 2014 et 2016.

{205} Pape François, discours lors de la remise du prix Charlemagne, 6 mai 2016.

{206} Carolin Emcke, *op. cit.*, p. 219-220.

{207} Louis Massignon, *op. cit.*, p. 218.

{208} Georges Bernanos, « Les grands cimetières sous la lune », in *Essais et écrits de combat*, I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1971, p. 516.