

LES ÉGLISES ET LE DEFI DES MIGRATIONS

Colloque œcuménique organisé sous l'égide
du Conseil d'Églises chrétiennes en France

Institut Catholique de Paris – 11 mars 2010

<http://2010anneedesmigrations.protestants.org/index.php?id=32699>

LES ÉGLISES ET LE DEFI DES MIGRATIONS

Colloque œcuménique organisé sous l'égide
du Conseil d'Églises chrétiennes en France

Institut catholique Paris – 11 mars 2010

Les migrations dans le monde M. Bertrand Badie	3
Un phénomène banal	3
Comment s'internationalise la question de l'émigration?	3
1. Un univers de crainte et d'échec	4
La peur liée à l'échec	4
Échec de toutes ces politiques de substituts.	4
L'échec de la coopération inter-étatique.	4
Échec des politiques d'intégration	5
2. Une reconnaissance lucide	5
3. La mise en route d'une gouvernance globale	6
L'Europe, un continent d'immigration malgré lui Catherine Wihtol de Wenden, directrice de recherche, CERI.	8
Introduction	8
I. L'Europe, ses frontières et ses migrations	9
II. Réponses européennes: une européanisation à reculons	12
1) L'européanisation des politiques migratoires	12
2) Politiques des Etats	14
Conclusion	16
Perspectives et prospective : co-développement, quotas, droit à la mobilité	16
Eléments de bibliographie	16
Evolutions et impasses des politiques migratoires en France M. Yannick Blanc	18
Les phases de la migration dans notre pays	18
La criminalisation des problèmes d'émigration	19
Peut-on tirer une conséquence politique de ce constat?	20
La figure de l'étranger ou du migrant dans la Bible M. Daniel Gerber, Professeur de Nouveau Testament à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg	21
Les Pères de l'Église face au défi des migrants M. Michel Stavrou, Institut de théologie orthodoxe St-Serge	24
I. Les invasions « barbares » et défi de l'évangélisation	24
II. Face aux migrations récurrentes : l'hospitalité chrétienne	25
1. La condition d'extranéité est constitutive de l'identité ecclésiale	26
2. Les raisons théologiques de l'hospitalité chrétienne	27
III. L'exhortation des Pères à accueillir l'étranger	29
IV. L'organisation de l'accueil de l'étranger (philoxénie)	30
Conclusion	32

Pour un pluralisme éthique de la question des migrations Sr Geneviève Médevielle, S.A. Professeur de Théologie morale au Theologicum de l'Institut Catholique de Paris	33
Introduction	33
1. La place du contexte interprétatif des migrations dans le jugement moral.	35
Ce qui façonne le débat et notre manière de l'habiter, c'est le langage utilisé	35
Ce qui façonne le débat, c'est aussi la place qu'on y occupe	36
Enfin, notons que le débat public sur les migrations est en pleine transformation	36
2. Le Poids de l'émotion dans la rencontre singulière des souffrants pour le jugement éthique	37
Un engagement éthique dépendant d'une identification aux victimes	37
Un engagement éthique qui s'origine sur une promesse de vie pour tous mais qui demeure fragile	38
3. Le rôle des motivations chrétiennes dans le jugement éthique	38
La foi plénitude de sens pour mener la vie de l'homme de bonne volonté	39
La foi façonne une vision du monde et des comportements spécifiques	39
La foi modèle une communauté prophétique	40
Conclusion	41
Table-ronde avec Olivier Abel, Henri-Jérôme Gagey et Bertrand Vergely	42
Les politiques estiment que les chrétiens sont idéalistes et font dans l'incantation. Quelles sont nos convictions incontournables ?	42
Olivier Abel La notion de frontière	42
Henri-Jérôme Gagey	42
Bertrand Vergely	43

Les migrations dans le monde

M. Bertrand Badie

Merci de m'avoir invité et un grand bravo d'avoir organisé cette journée sur ce thème, enfin les langues se délient et un regard lucide est porté sur ce phénomène qui relève de la banalité du monde, de la mondialisation. La migration est un fait social ordinaire. Elle s'inscrit dans le rythme de la vie mondiale. En tant que professeur de relations internationales, je rencontre souvent cette question et ma conclusion est claire, simple et correspond à une conviction profonde: la migration c'est l'avenir du monde. Le migrant est l'avenir du monde, heureux ceux qui ont la charge de la cité et savent la préparer à accepter le phénomène migratoire comme un acte et un fait social banal. J'ai peur non pas de la migration mais de tous ces combats d'arrière-garde car ils détruisent, font mal et on les entend tous les jours à la radio, ils produisent des discours inquiétants, alors que je vais vous montrer que dans l'ordre mondial, la migration apparaît comme très fonctionnelle.

A la demande d'un précédent gouvernement nous avons fait un rapport sur la gouvernance globale des migrations, nous nous sommes rendus aux Nations unies où nous avons vu des gens courageux, anonymes qui travaillent sur l'éducation d'un régime de gouvernance globale de l'émigration qui étaient heureux que la France commence à s'intéresser à cela. On ne sait plus trop où est parti ce rapport, il n'est pas sur la table.

Un phénomène banal

Dans cet univers banalisé, il faut constater que la migration n'est pas ce monstre qu'on a tendance à nous décrire, la population migrante dans le monde c'est à peine 200 millions de personnes, à peine 3% de la population mondiale. Tout le monde ne bouge pas. Si on prend le milieu du XXème siècle comme point de référence, la fin de la seconde guerre mondiale jusqu'à aujourd'hui avec la naissance de la vraie mondialisation, des transports qui facilitent les déplacements transcontinentaux, on est passé d'une proportion de migrants de 2% à 3% de la population mondiale. Cela ne mérite pas 50% ou presque du discours politique dans nos sociétés du nord. 190 millions de migrants auxquels il convient d'ajouter 13 millions de réfugiés. Un peu plus de la moitié de ces migrants concerne le nord mais une très grosse minorité, 40%, concerne les migrations sud/sud. Le capital des 190 millions n'affecte pas nos sociétés dites développées.

L'Europe n'est pas la plus exposée, on compte pour les USA 1,4 millions de migrants par an, l'Europe est autour d'un million. Il y a plus d'Européens que d'Américains donc les USA font mieux que nous dans ce domaine. Les migrants représentent 4 pour 1000 aux USA, et 1,5 pour 1000 en Europe. Nous ne sommes donc pas dans une situation d'urgence, de détresse ou de bouleversement. Mais dans une situation telle que les politiques ou les sociologues devraient dire de lente évolution qui laisse le temps de l'adaptation de nos comportements, de nos mentalités et de nos politiques. Il n'y a pas lieu de dramatiser mais il faut porter un regard serein sur ce que signifie la migration dans notre espace mondial.

Comment s'internationalise la question de l'émigration?

Comment le monde vu de l'Europe la découvre t-il et l'accueille t-il? La migration est un réservoir de potentialités. Trois tableaux s'entrechoquent, il faut comprendre les trois pour faire un état des lieux convenable de la situation.

1. Un univers de crainte et d'échec
2. Une reconnaissance lucide
3. La mise en route d'une gouvernance globale

1. Un univers de crainte et d'échec

Il est difficile de passer d'une culture d'émigration à une culture d'immigration. L'Europe a formé, construit sa culture sur une culture d'émigration. Des émigrés ont quitté l'Europe pour aller « menacer » l'identité de ces pays lointains, 60 millions d'Européens ont traversé l'Atlantique pour « menacer » l'identité des USA naissants. On aurait pu créer un ministère de l'identité là-bas à ce moment-là.

Passer de la culture d'émigration à une culture d'immigration est source de tensions culturelles, c'est ainsi qu'il faut comprendre la méfiance. L'immigré qui vient chez nous vient d'un monde que nous contrôlions. Dans ce retour légitime vers chez nous de celui que nous avons exploité chez lui et qu'aujourd'hui nous continuons à exploiter, il y a un destin qui prend sa revanche. Ce qui explique l'inconscience de ceux qui parlent des Français qui ne sont pas de vieille souche comme le dit un sénateur de la Meuse...

La peur liée à l'échec

Tout ce que nous avons fait en matière d'immigration a abouti à un échec. Quand on échoue on a peur, c'est l'échec qui fait peur, il n'y a pas de raison d'avoir peur de la réussite.

Les régimes répressifs: cet échec est patenté par les statistiques onusiennes qui indiquent que seulement 22% des Etats du monde pratiquent une politique répressive en matière d'immigration. Les îles Tonga sont moins concernées que la France mais l'attitude répressive en matière migratoire est devenue minoritaire, le pourcentage des Etats adoptant une politique répressive tend à décliner. Nous sommes dans un monde où l'on prend de plus en plus conscience que la méthode répressive n'est pas bonne, parce qu'elle n'est pas efficace et n'aboutit pas aux résultats escomptés. La répression a donné naissance à un autre phénomène plus grave, celui de la clandestinité. Quand on entre en clandestinité on entre dans l'univers mafieux. On régale toute une série d'acteurs qui en font leur fortune et qui trouve le filon d'une nouvelle exploitation de l'homme.

Mais il y a plus, la répression est terriblement coûteuse, à une époque où on veut flatter le contribuable et lui présenter une facture moindre, que d'économies à faire en supprimant tout ce lourd appareil répressif de contrôle qui n'aboutit qu'à des contre-performances.

Échec de toutes ces politiques de substituts.

Il faut avoir le courage de regarder cela en face. La communauté internationale a souvent dit qu'il est difficile de traiter la question de l'émigration ici, qu'il faut la traiter là-bas à travers l'aide au retour, en procédant au co-développement, nous pourrions éteindre l'émigration.

Le choix de se déplacer est nouveau, on part du postulat que celui qui émigre le fait par plaisir, que c'est une sorte de club Med du pauvre. Or c'est une souffrance de quitter sa terre, sa famille, d'arriver dans un univers hostile même si on le sait plus riche et ouvert à davantage d'opportunités. L'aide au retour s'inscrit dans une économie de l'échec pour celui qui aura tenté l'aventure et qu'on reconduit chez lui.

Le co-développement est un mirage. La matrice de la migration n'est pas la pauvreté ou le sous-développement, c'est le différentiel. Co-développer n'empêche pas de mettre en lumière ce différentiel, d'entraîner le moteur, le jeu d'attraction qui fait que l'on choisira encore de se déplacer.

L'échec de la coopération inter-étatique.

C'est l'idée qu'en négociant entre états pauvres et riches, on pourra régler le problème. Rappelez-vous la conférence de Rabat, celle de Tripoli en 2006 dont on s'aperçoit qu'elle a davantage la fonction de flatter le clientélisme des petits chefs et des petits dictateurs locaux que de créer un régime de coopération.

Échec des politiques d'intégration

Nous ne savons pas intégrer parce que nous ne savons pas définir l'immigré, nous le présentons comme quelqu'un qui ne vient pas de chez nous et qui mange le pain des Français. Dans le sketch de Fernand Raynaud, l'étranger en a assez d'entendre cela et s'en va et le lendemain il n'y a plus de pain, parce que l'étranger c'était le boulanger! Nous ne savons pas construire cet imaginaire de notre futur, la division du travail où chacun apporte sa pierre. Présenter l'intégration comme une faveur, comme une charité, un beau geste, ce n'est pas ça l'intégration, c'est construire ensemble.

Voilà l'aspect sombre, c'est hélas le pré carré de l'entreprise politique qui, à très court terme, a flatté le sentiment xénophobe ou identitaire, cela donne du client. Quand nous avons présenté notre rapport on nous a répondu qu'aucun homme politique ne pouvait présenter pareilles conclusions à ses électeurs. J'ai répondu qu'un homme politique ne pouvait pas mais un homme d'Etat oui.

2. Une reconnaissance lucide

Le parcours fait par la communauté internationale, ce que nous ne voyons pas en France car on ne nous le montre pas beaucoup, c'est que dans le monde on s'est saisi de la migration de manière positive, il faut rendre hommage au grand secrétaire des Nations unies Kofi Annan qui a joué un rôle essentiel dans la réalisation de ce travail. Il a compris d'où venait le mal, que la migration devait être installée au cœur du multilatéralisme, alors qu'hélas la migration est affaire de bilatéralisme. C'est un mal dans le monde actuel. Il y a 176 accords bilatéraux en matière de migration au sein de l'OCDE. On règle le problème deux par deux, France/Botswana, Allemagne/ Burundi. Il n'y a pas de régime international de la migration. Lorsqu'on s'approche du multilatéralisme, on le bloque dans le régionalisme, c'est à dire, une politique européenne ou nord américaine. C'est bien et l'Europe est assez courageuse dans le traitement de cette question mais l'Europe n'est pas un espace de régulation mais une terre d'immigration. La gouvernance globale implique que soient ensemble les pays d'émigration et les pays d'immigration.

On a tenté pour cela de définir une convention internationale sur le droit des migrants en 1991. 37 Etats sur 192 dans le monde ont signé cette convention mais aucun Etat européen! Cette convention est hors jeu, à tel point que lorsqu'on en parle, y compris à ceux qui militent pour un régime global de l'émigration, il faut tout refaire. Elle n'est pas utilisable en tant que telle.

Le troisième pas a été franchi par ce magnifique rapport publié par la Division de la population de la direction de l'économie des Nations unies à la demande de Kofi Annan, premier grand rapport sur la migration dont on ne parle pas ici. Il dit que les Etats développés auraient intérêt économiquement, politiquement, socialement et culturellement à ouvrir leurs frontières. Ceux qui ont écrit ce rapport sont surtout d'Europe du nord et sont très sérieux, ce rapport est très précis et établit que l'Europe aurait intérêt à doubler le nombre de ses migrants par an. Intérêt. Il ne s'agit pas de charité, de philanthropie. Ce rapport a déjà fait bouger les choses, en 2003 on a créé la commission globale de l'émigration qui est la première commission intégrant différentes organisations internationales, experts du haut commissariat aux réfugiés, de l'OIT, de l'UNICEF, de l'AFAO, de l'OMS etc. 14 organisations, agences et institutions spécialisées des Nations unies ont participé à cette commission.

A partir de 2003 on a commencé à faire sauter un verrou, l'extraordinaire fragmentation, séparation, cloisonnement entre les organisations internationales sur la question de l'émigration. Ceci est compliqué par le fait qu'il n'y a pas dans le système onusien la fameuse OIM, organisation internationale de la migration créée de manière conjoncturelle au lendemain de la seconde guerre mondiale pour régler les problèmes de déplacements des populations à l'intérieur de l'Europe. Elle bloque l'internationalisation du thème avec une vision très conservatrice, limitée et ultrasouverainiste des rôles respectifs, voilà pourquoi la plupart des Etats riches tend à la soutenir.

En 2004 Kofi Annan passe encore une vitesse en créant une commission de haut niveau sur cette question. En 2006 il crée un représentant spécial pour ces questions de migration, en 2007 est ouvert le premier forum mondial sur l'émigration et le développement à Bruxelles, puis à Manille. Cela commence à se ritualiser comme un lieu de rencontres.

3. La mise en route d'une gouvernance globale

Maintenant que sont posés les jalons institutionnels et politiques vers quoi aller?

- **Admettre que la migration est un fait social ordinaire** et fait partie d'un comportement social normal. Quelques exemples:

Quand l'Europe rassemble 32% du PIB mondial et 6% de la population mondiale, quel est le comportement normal? Venir la rejoindre. Quand l'Italie aura en 2020, 3 millions d'actifs en moins et que le Nigeria aura 25% d'actifs en plus, si vous êtes Nigérian et que vous entendez parler de l'Italie, que faites-vous? Le fait social ordinaire n'est qu'un fait régulateur de cette tendance humaine à se déplacer vers les moyens quand on appartient à un ensemble surpeuplé et privé de moyens. La migration mondiale jouera toujours de gré ou de force ce rôle de régulation des inégalités mondiales.

- **Quel est le bon point de départ?** Le territoire national ou le fait migratoire? Toutes nos analyses considèrent que le point fixe de l'humanité c'est le territoire, le passage de la frontière et si le point fixe était l'homme, l'être humain? Est-on condamné à toujours prendre le migrant comme l'instrument d'une rationalité territoriale ou prenons-nous le territoire comme élément de la rationalité humaine?

L'Etat a-t-il encore le même sens aujourd'hui lorsque les individus et les acteurs non étatiques peuvent agir dans l'espace mondial sans son autorisation en le contournant et en disposant d'informations, de messages qui viennent d'ailleurs? L'Etat a perdu son monopole dans la formation, dans la production de l'information, la définition des règles mondiales. Cette nouvelle gouvernance globale est faite pour précisément associer l'Etat aux acteurs non étatiques.

Avec quel pari?

Trouver un optimum gagnant, faire de la migration un bien public mondial qui fasse gagner les migrants, les pays de départ et d'accueil. C'est une équation possible, pour que tout le monde y gagne.

Quelle est la perspective de ce régime global de la migration?

La migration peut faire gagner tout le monde:

- Apporter un bien indispensable au migrant.

Les transferts de l'argent gagné par les migrants sont passés depuis 1995 de 102 milliards à 232 milliards de dollars, les transferts atteignent un niveau supérieur à l'aide publique au développement, c'est la principale ressource pour les populations migrantes.

-Les sociétés de départ peuvent aussi trouver un avantage à travers ces transferts.

Le jeu de la migration n'est pas assez mis en évidence et a un effet considérable de reconstruction des pays de départ, de socialisation à la modernité, au droit, à la démocratie. Le migrant qui revient chez lui parle de droits sociaux, de respect de droits de l'homme, si toutefois nous savons en témoigner.

L'importance de la migration dans la transformation des sociétés de départ est un vrai sujet de recherche et de réflexion, bien plus intéressant que le co-développement, les logiques de transferts matériels, financiers, symboliques, idéologiques.

Un exemple remarquable: la Chine, le retour des étudiants chinois venant des USA où ils sont accueillis généreusement suralimentent les universités chinoises et apportent une plus value. Aujourd'hui avec la nanotechnologie, les Chinois sont supérieurs aux Américains. Le jeu de la migration fait que les deux savoirs et les deux cultures s'additionnent et donnent un plus remarquable.

-L'apport est tout aussi réel pour les sociétés d'accueil.

Je ne vais pas égrener tout ce que vous connaissez, comme la contribution des populations migrantes à l'accomplissement de travaux que nos sociétés locales ne savent ou ne veulent plus faire. Je rends hommage aux Haïtiennes, Philippines, Camerounaises qui sont aux côtés de nos parents âgés. Le

même phénomène se trouve au Japon mais comme le Japon est très protectionniste en matière d'émigration, les Japonais exportent les vieux, les nonagénaires et octogénaires sont envoyés en Thaïlande, aux Philippines pour y attendre la mort. A nous de réfléchir à la société de demain, le quatrième âge est l'un des grands défis de notre société. Choisissons-nous de faire venir une population capable de les aider ou choisissons-nous de les exporter comme des déchets? Il y a là un espace de fonctionnalités.

Il y a un autre espace de fonctionnalités, l'étude des Nations unies montre que si vous élevez de 3% le pourcentage de la population migrante dans les pays développés de l'Europe vous augmentez le revenu des résidents de 200 dollars par mois. La direction économique des Nations unies a établi que l'élévation de la courbe de migration renchérit la population locale.

Les économistes travaillent sur un autre point, c'est le problème de la délocalisation, avec l'économie mondialisée nous sommes face au risque de plus en plus fort de délocaliser les entreprises. Moins vous ferez venir de migrants, plus il y aura de délocalisation, plus vous faites venir de migrants, plus vous retenez de main d'œuvre sur le territoire national, plus vous limitez les effets de la délocalisation. Le véritable enjeu dans notre agenda est de créer le concept de bonne mobilité, de bonne migration.

C'est une mobilité informée, le brouillage sur les chiffres de la migration est redoutable dans la gestion des flux mais la bonne information est celle du migrant qui doit savoir où il va, il doit avoir les moyens d'accéder à la connaissance de la société qui l'accueille, il a droit au bonheur, au respect, ce droit est une utilité pour la société d'accueil, un migrant respecté et heureux s'intègre et se trouve davantage à l'abri des risques de violence.

Un travail d'information et d'intégration est à faire, en termes d'utilité et un travail d'assistance juridique, ce qui manque à l'émigration est d'être aidée. Je félicite les Eglises de jouer un rôle très fonctionnel. Il y a encore beaucoup à faire dans ce travail d'assistance.

Quant à la gestion des transferts, je reviens du Mali où tous les dix mètres on voit le panneau *western union*. Je rêve que ces derniers esclavagismes disparaissent, il y a là un régime de la prise en charge des transferts à penser au plan international. Le monde a besoin du migrant.

L'Europe, un continent d'immigration malgré lui

Catherine Wihtol de Wenden, directrice de recherche, CERI.

Introduction

L'Europe a longtemps été une terre de départ vers le nouveau monde et les colonies avant de devenir, dans le désordre, une terre d'accueil. En devenant l'une des premières destinations pour l'immigration au monde, l'Europe peine à définir ses politiques de flux et les modalités du vivre ensemble, aux prises avec les difficultés de l'Union à mettre en œuvre des instruments de régulation des flux en commun avec les pays proches, avec les influences contradictoires du vieillissement, des pénuries de main d'œuvre, du contrôle d'une opinion publique gagnée par le syndrome sécuritaire et les défis de l'ethnisation de la pauvreté. Confrontée à la mondialisation des flux migratoires, l'Europe est un carrefour de liens : familiaux, économiques, géographiques, historiques, culturels divers avec les régions de départ et de transit mais continue souvent à considérer l'immigration comme une donnée temporaire alors qu'elle est devenue constitutive de son identité. En octobre 2008, la présidence française de l'Union européenne a fait adopter un Pacte européen sur l'immigration et l'asile, suivi de l'Union pour la méditerranée, mais on peut craindre que l'esprit sécuritaire domine encore sur la volonté d'harmoniser les politiques migratoires d'Etats souverains solidaires entre eux.

Les flux mondialisés qui touchent l'Europe sont le fruit de la conjonction d'une pluralité de facteurs survenus depuis ces vingt dernières années :

- le passage, pour les pays d'Europe du Sud et de l'Est, de pays d'émigration à des pays d'immigration ou de transit, certains pays étant devenus l'un et l'autre à la fois ;
- la généralisation progressive des passeports, à l'exception de rares pays qui les distribuent encore parcimonieusement. Ce phénomène a entraîné une généralisation du droit de sortie, alors que le droit d'entrer dans les pays riches devenait de plus en plus contrôlé (visas) ;
- l'explosion de la demande d'asile dans les années 1990, dans des proportions inconnues jusque là (Afrique des grands lacs, Balkans, Proche et Moyen-Orient, Amérique caraïbe), atteignant plus de 500 000 demandes par an avant de connaître une rapide décrue depuis les années 2000 ;
- l'activation de réseaux transnationaux légaux et illégaux, à l'origine de migrations en chaîne¹, d'origine diasporique ou résultant d'une économie du passage ;
- le développement de migrations pendulaires² d'allers-retours où l'on ne part plus définitivement mais pour de courtes durées avec pour but de rester dans de meilleures conditions chez soi, d'Est en Ouest de l'Europe, notamment car la liberté de circulation le permet;
- la proximité géographique, rendue plus aisée par la baisse généralisée du coût des transports, aériens notamment, par une image de l'Europe véhiculée par les chaînes de télévision et de radio reçues dans les pays de départ, par les marchés locaux approvisionnés en produits manufacturés occidentaux et les transferts de fonds des migrants (14 milliards d'euros envoyés par les immigrés d'Europe vers leurs pays d'origine en 2005). Tout cela suscite une « envie d'Europe » dans les régions d'origine les plus enclavées.

Leur profil des migrants s'est beaucoup diversifié au cours de ces dernières années. Ceux qui partent sont ceux qui disposent d'un réseau, de famille installée à l'étranger, d'un pécule quand le franchissement des frontières est impossible par les voies légales : s'il n'y a pas de réseau, point de

¹ On appelle « migrations en chaîne » la spirale des migrations induite par la mobilité : le départ des uns entraîne des besoins de main d'œuvre donc de nouveaux migrants dans les zones de départ, tout en construisant une chaîne migratoire vers les pays d'accueil

² Ce terme a surtout été utilisé pour analyser les migrations est-ouest en Europe lors de la chute du mur de Berlin

migrations. La seule exception à cette mobilité transnationalisée est la migration forcée des réfugiés. Ce sont moins la pression démographique (d'ailleurs en baisse, notamment au Maghreb) et la pauvreté qui poussent les gens hors de chez eux que l'attraction pour d'autres horizons, l'absence d'espoir sur place, le désir de se réaliser, la visibilité à travers les migrants de retour le temps des vacances d'une société de consommation et de liberté d'expression. Enfin et surtout, beaucoup de nouveaux migrants, de l'Est notamment mais aussi du Sud s'inscrivent dans une stratégie de co-présence³, ici et là bas, surtout quand leurs titres de séjour et l'absence de visas le leur permettent : plus les frontières sont fermées, plus les gens s'installent, faute de pouvoir repartir et revenir, plus elles sont ouvertes ou entrouvertes, plus ils circulent et moins ils s'installent.

L'Europe continue à arborer une attitude frileuse face aux migrations, sous la pression de la politique de sécurisation des frontières, tandis qu'elle est confrontée au double défi du vieillissement des Européens et des pénuries sectorielles de main d'œuvre, deux réalités mises en évidence par un rapport des Nations Unies sur les migrations de remplacement de mars 2000, suivi par un Livre Vert européen de 2005. Aussi, les contradictions sont légion : depuis 1974, la plupart des pays européens de l'Ouest ont suspendu l'accès de leurs frontières à l'immigration salariée, un régime d'exception comparé aux autres régions d'immigration du monde. Les effets pervers sont nombreux : entrées clandestines, sédentarisation des sans papiers, esclavage moderne, détournement de la demande d'asile et du mariage à des fins de travail. Les secteurs qui manquent de main d'œuvre comme le bâtiment et les travaux publics, les métiers du tourisme, les services domestiques et aux personnes âgées, l'agriculture, l'habillement font appel à un volant d'immigration clandestine. La fermeture est liée au fait que les politiques européennes ont été progressivement définies autour d'une série d'idées fausses dont les scénarios n'ont pas eu lieu. Il y a vingt-cinq ans, la plupart des pays européens pensaient que l'ère des grandes migrations de masse était terminée, que l'heure était à la substitution de la main d'œuvre nationale à la main d'œuvre étrangère et à la nouvelle division internationale du travail, aux politiques de retour et de réinsertion des non Européens dans leurs pays d'origine, à la mobilité interne des Européens dans une Europe sans frontières intérieures et au co-développement, comme alternative à la migration. Ces prévisions ont été largement démenties par les faits et les politiques européennes, de même que celles des Etats, ont concentré leurs objectifs sur le contrôle des frontières, dans une vision sécuritaire habitée par le risque migratoire, le terrorisme, la criminalité organisée et l'obsession des défis à « l'intégration ». Ainsi, les politiques d'immigration sont en permanent décalage avec la réalité des flux. Ce décalage est aujourd'hui accentué par les négociations en cours sur la reprise des migrations de travail (« immigration choisie » en France depuis 2006, politique des permis à points en Allemagne depuis 2005, accords bilatéraux de main d'œuvre dans l'Europe du Sud, ouverture aux travailleurs de l'Est depuis 2006 au Royaume Uni, en Irlande et en Suède, mise en œuvre de la « blue card » - à l'instar de la « green card américaine - à compter de novembre 2007), le souci de tisser des liens entre l'Europe et ses voisins (poursuite tolérée de l'immigration frontalière à l'Est de la Pologne et de la Roumanie, projet français d'Union méditerranéenne et de co-développement incluant les migrations) et la poursuite de la lutte contre l'immigration clandestine. Les contradictions entre ces politiques et l'absence de consensus entre les Etats européens sur un thème crucial pour l'identité européenne cristallisent les attentions et les crispations chez les décideurs et dans l'opinion publique, encore peu acquis à l'idée de la mondialisation du phénomène migratoire dont l'Europe est l'un des terrains d'élection.

1. L'Europe, ses frontières et ses migrations

La fermeture des frontières aux travailleurs étrangers, voici près de trente ans, a eu pour effet d'accélérer le regroupement familial (plus de 50% des entrées légales annuelles), de provoquer leur sédentarisation, et n'a pas empêché la venue d'autres flux : réfugiés, illégaux, experts, étudiants... : un

³ Selon le terme de Serge Weber, *Des chemins qui mènent à Rome*, Thèse de géographie, Université Paris I, décembre 2004. Cela s'oppose à la « double absence » des migrants des années 1960 et 1970 décrits par Abdelmalek Sayad et signifie l'existence d'une double vie entretenue par des liens permanents économiques, familiaux et affectifs.

phénomène où, contrairement au passé, où entraient surtout des « bras », les facteurs d'attraction (« pull ») sont devenus plus puissants que les facteurs qui poussent les gens hors de chez eux (« push »). L'Europe attire donc par elle-même. Aussi, les migrants sont-ils moins des ruraux analphabètes que du temps des migrations de masse des années 1960, mais davantage des urbains scolarisés issus des classes moyennes. Outre la migration familiale, la demande d'asile est la source qui a le plus augmenté au cours des quinze dernières années notamment en Allemagne, au Royaume-Uni et en France. L'Afghanistan, l'Irak, la Turquie, l'ex-Yougoslavie, la Chine et l'Afrique sub-saharienne y figurent en bonne place. Comparées aux principaux réservoirs démographiques d'immigration potentiels que constituent la Chine, l'Inde ou l'Irak, les migrations intra-européennes qui bénéficient pourtant de toutes les libertés d'installation, de circulation et de travail, restent faibles. Cette mobilité interne à l'Europe est la plus élevée au Luxembourg, suivi de la Suisse, de l'Irlande, du Royaume Uni, de la Belgique, du Portugal, de la Suède, de l'Espagne et de la Grèce. On constate en revanche que, depuis une vingtaine d'années, la part des étrangers originaires de pays tiers a augmenté et que certaines nationalités ont gagné en importance (migrants originaires des pays d'Europe centrale et orientale en Allemagne, Marocains et Sénégalais en France, ex-Yougoslaves aux Pays-Bas), tandis que des nationalités nouvelles s'affirment dans le paysage migratoire : Pakistanais, Vietnamiens, Iraniens, Sri Lankais, Chinois.

Quant aux installés, dans l'Europe des 27, sur 450 millions d'habitants, on compte environ 25 millions d'étrangers, dont un quart d'Européens communautaires. Ces étrangers sont inégalement répartis dans les pays d'accueil : ainsi l'Allemagne est le premier pays d'immigration, avec 7,5 millions d'étrangers, 9% de sa population totale, suivie par la France (3,5 millions, 6% de la population totale), l'Espagne (passée d'1,5 million en 2002 à plus de 4 millions aujourd'hui) et le Royaume-Uni (2,8 millions, 4% de la population totale), la Suisse (1,4 million, près de 20% de la population), l'Italie (1,5 million d'étrangers, 2,4% de la population) et la Grèce (800 000 étrangers, 8% de la population totale). Mais la proportion d'étrangers n'est pas toujours liée à leur poids numérique (Luxembourg, 30% d'étrangers, Autriche 10%, Finlande 2%). Malgré la mondialisation, chaque pays a un peu « ses » étrangers, fruits de l'héritage colonial, de relations bilatérales privilégiées ou de la proximité géographique. Dans la plupart des pays européens, 60% des étrangers ne proviennent que de quatre ou cinq pays de départ, même si l'on s'achemine vers une diversification des pays d'émigration et des types de migrants et une dizaine de pays européens d'accueil seulement concentrent la presque totalité des immigrés : Allemagne, France, Espagne, Royaume Uni, Italie, Suisse, Belgique, Grèce, Autriche, Pays-Bas par ordre décroissant du nombre d'étrangers.

En Europe de l'Est, la chute du mur de Berlin a donné lieu à des migrations ethniques de retour, notamment celle des Aussiedler en Allemagne (deux millions), des Allemands installés depuis plusieurs siècles à l'Est de la frontière allemande, en Pologne, dans les pays baltes, en Russie, en Sibérie, celle des Bulgares retournés en Turquie (près d'un demi-million), des Finnois de Carélie en Finlande⁴, des Grecs pontiques⁵ en Grèce (131 600), des Hongrois de Transylvanie (Roumanie) vers la Hongrie, des Italiens d'Argentine mais aussi d'ailleurs vers l'Italie (306 000), l'Autriche ayant aussi connu quelques 380 000 retours ethniques. Mais les PECO (pays d'Europe centrale et orientale) représentent surtout une migration vers l'Europe de l'Ouest, tout en accueillant une population venant d'Ukraine, de Pologne et de Roumanie. Contrairement aux idées reçues, la grande déferlante ne s'est pas produite et il s'est agi surtout de migrations de voisinage et plus encore de migrations pendulaires (Polonais en Allemagne, Roumains en Italie, Ukrainiens en Espagne et au Portugal), de la part de gens qui s'installent dans la mobilité comme mode de vie. Le groupe le plus important est celui des Polonais, suivis des Roumains et des Ukrainiens. Autre nouvelle migration : les Roms. Au nombre de 8 à 12 millions en Europe (les chiffres varient fortement d'une source à l'autre), les Roms sont surtout présents en Roumanie (deux millions), en Slovaquie, en Bulgarie, et en Hongrie.

⁴ La délimitation de la frontière par Molotov entre la Russie et la Finlande après la seconde guerre mondiale selon un découpage non rectiligne (le « doigt de Molotov » dépassant de la règle qui a servi à la délimiter) a mis du côté soviétique une partie des Finlandais qui sont pour partie retournés ensuite en Finlande depuis 1990.

⁵ Il s'agit de colonies grecques installées de longue date dans la région dite du Pont Euxin, c'est-à-dire à l'est de la mer noire, en Turquie.

Au Sud, on trouve le même phénomène de migrations en chaîne, la Turquie étant devenue une zone de migrations et de transit pour les migrations de voisinage (soit environ 250 000 étrangers, venus d'Irak, de Moldavie, d'Iran, d'Afghanistan) et le Maghreb une zone de départ et d'accueil ou de transit pour une migration sub-saharienne venue du Sénégal, du Mali et de Mauritanie. La fermeture des frontières appliquée par les pays du Maghreb en application des dispositifs européens d'externalisation des frontières conduit les migrants illégaux à changer leurs parcours et à partir des côtes africaines par mer jusqu'aux îles Canaries plutôt que Gibraltar ou à traverser le désert et tenter les îles siciliennes plutôt que Brindisi, ce qui rend le voyage plus dangereux et a conduit à plusieurs milliers de morts aux abords de l'Europe depuis 2000.

Partout, la mobilité est régie par des réseaux transnationaux d'origine familiale, économique, commerçante, ainsi que mafieuse qui ne sont que superficiellement affectés par les politiques de contrôle des frontières. La fascination pour l'Eldorado occidental est grande et « l'envie d'Europe » aussi, surtout pour tous ceux qui considèrent qu'il n'y a aucun espoir chez eux. L'exode rural se dirige vers de grandes métropoles de départ qui sont des espaces d'échanges où prospère une économie liée à la frontière et à sa fermeture : trafics de main d'œuvre, d'êtres humains, de drogue, produits de contrebande mais aussi commerce tout court. De grands marchés viennent matérialiser ces zones de friction et de rencontre entre deux mondes, au départ ou à l'arrivée. Ce sont des plaques tournantes pour la migration, souvent à proximité des frontières. Parfois c'est le mariage, moins souvent blanc que traditionnel ou mixte d'ailleurs, ou les réseaux religieux (chrétiens comme musulmans) qui servent de ticket d'entrée vers le rêve européen, puisque les frontières ne sont ouvertes qu'aux plus nantis (commerçants et hommes d'affaires, experts, universitaires munis de visas à entrées multiples, titulaires de titres de séjour de longue durée ou de la nationalité d'un pays d'accueil et ainsi dispensés de visas, étudiants).

Quelques profils dominant dans ces nouveaux types de migrants: des hommes jeunes et diplômés issus des classes moyennes urbaines, nourris d'aspirations diffuses à la modernité occidentale, des femmes isolées, scolarisées, accédant à une indépendance économique et personnelle mais parfois aussi cherchant une liberté d'expression, des mineurs, souvent victimes d'exploitation en tout genre, aux motivations difficiles à démêler, des élites très qualifiées à la recherche d'une réalisation professionnelle à la mesure de leurs compétences ou de leurs talents, des hommes prêts à offrir leurs bras pour améliorer leur condition, des groupes installés dans la mobilité comme les paysans maliens de la région de Kayes, les Chinois de Wenzhou, les Roumains du pays d'Oas. Hormis les réfugiés et l'immigration matrimoniale (mariages et regroupement familial), beaucoup de ces nouveaux migrants aspirent davantage à la mobilité qu'à l'installation définitive. Ils considèrent parfois leur séjour comme un passage vers d'autres destinations plus convoitées (Etats-Unis, Canada) ou comme un aller-retour entre « ici » et chez eux. Tout porte à croire que ces tendances vont se poursuivre, compte tenu de la persistance des déséquilibres mondiaux, de la rencontre d'un désir d'individualisme avec un sentiment d'absence de perspectives dans les pays de départ. Cette mobilité est une source de dynamisme économique et démographique (50% de la population sur la rive sud de la méditerranée a moins de 25 ans) mais elle se heurte à la frilosité des pays européens à prendre en compte cette nouvelle donne.

La Méditerranée fait un peu figure de Rio Grande, de ligne de fracture géopolitique entre l'Afrique et l'Europe. La fermeture des frontières s'y conjugue avec la libéralisation accrue des échanges commerciaux (tels étaient les objectifs du processus de Barcelone, entre 1995 et 2005) mais aussi avec l'absence d'alternative véritable à la migration. Dans le même temps, les pays d'immigration européens cherchent à limiter la part de l'immigration familiale par rapport à la migration de travail salarié, réintroduite dans plusieurs pays, en souhaitant une immigration temporaire répondant à la structure du marché du travail. Mais ils peinent à définir collectivement leurs besoins de main d'œuvre dans le long terme et renforcent leur fermeture vis-à-vis des pays du sud, rendant ambigu le projet d'intégration régionale euro-méditerranéenne. Pourtant, la dépendance des pays européens à l'égard de l'immigration a des chances de s'accroître, compte tenu des faibles ressources démographiques des pays européens de l'Est nouvellement entrés dans l'Union

II. Réponses européennes: une européanisation à reculons

L'Union européenne définit le cadre des politiques de maîtrise des flux, qui passent de l'échelon intergouvernemental à la communautarisation des décisions, mais de façon désordonnée du fait des divergences et des convergences entre les politiques nationales, de la solidarité institutionnelle entre les pays signataires des accords de Schengen par rapport à ceux qui n'en sont pas signataires, de la superposition de plusieurs espaces normatifs de référence, notamment à propos du marché nordique du travail dont font partie deux pays non membres de l'Union européenne. De plus, l'harmonisation des politiques européennes de migration est porteuse de restriction des droits fondamentaux comme l'asile politique du fait de la recevabilité de la demande dans un seul pays. Elle détourne les accords de Schengen de leur finalité initiale qui était celle d'un espace de liberté de circulation, elle aggrave l'écart, quant aux droits, entre Européens et extra-Européens, substituant une nouvelle frontière juridique à celle qui opposait les nationaux des étrangers.

La dilution de la souveraineté nationale dans les processus de décision européens, la perte de pertinence de la notion de frontières et les difficultés de l'Europe à s'affirmer comme objet politique semblent compensées par une affirmation de la souveraineté de l'Union sur le contrôle de ses frontières externes. Alors que le bien fondé d'une communautarisation accrue des politiques d'immigration et d'asile dépend d'une plus grande confiance dans les instruments européens, chaque pays cherche à donner l'illusion qu'il reste maître de sa politique migratoire, vis-à-vis de son opinion publique.

1) L'européanisation des politiques migratoires

La construction de l'espace migratoire européen s'est effectuée en plusieurs étapes. Depuis la signature du traité de Rome en 1957 et la mise en place progressive de la liberté de circulation des travailleurs (1968), un étape décisive a été franchie en 1985 avec l'adoption de l'Acte Unique européen qui définit un espace européen sans frontière grâce à la liberté de circulation des personnes et non plus seulement des travailleurs et la signature des accords de Schengen (1985) qui avaient pour objet de réaliser le laboratoire pour l'Acte Unique. Ses principaux instruments sont :

- l'adoption d'un visa unique de moins de trois mois, obligatoire pour les non communautaires qui veulent pénétrer et circuler en touristes dans l'espace Schengen
- la liberté de circulation à l'intérieur des frontières européennes pour les Européens et les détenteurs (non communautaires) d'un visa Schengen et le renforcement des frontières extérieures de l'Union grâce à l'adhésion progressive au système Schengen des nouveaux entrants et à la solidarité entre les pays européens dans les contrôles externes menés par les pays situés sur les frontières extérieures de l'Europe. Des accords de réadmission sont signés à partir de 1991 avec les pays non communautaires riverains ou voisins de l'Union européenne en vertu desquels les Etats s'engagent à reprendre sur leur territoire les clandestins dont on a pu établir qu'ils étaient leurs ressortissants ou qu'ils avaient transité par chez eux
- l'adoption d'un système informatisé de contrôle, le SIS (système d'information Schengen) pour la mise en ligne des données nationales sur les « indésirables » (clandestins, déboutés du droit d'asile), obligeant tous les Etats européens à leur refuser le droit au séjour et à les expulser.
- une politique d'asile commune, définie en 1990 par les accords de Dublin à l'échelon de l'Europe des Quinze, assortie d'un dispositif de filtrage renforcé : notion de pays sûr, d'où on ne peut pas demander l'asile, de demande manifestement infondée, de sanctions contre les transporteurs, solidarité entre pays européens dans le contrôle à l'entrée, un demandeur d'asile débouté ne pouvant, sauf exception, demander l'asile dans un autre pays de l'Union (pour éviter les demandes d'asile multiples et « en orbite »). Le protocole Aznar spécifie qu'il n'est désormais plus possible de demander l'asile en Europe quand on est originaire d'un pays de l'Union européenne (1997). Les accords de Dublin II de 2003 ajoutent que les demandeurs d'asile doivent être examinés dans le premier pays de l'Union où ils mettent le pied (« one stop, one shop »).

- la lutte contre l'immigration clandestine. Des règles communes sont définies à l'échelon européen pour lutter contre le séjour illégal (1990), harmoniser le regroupement familial et définir une « préférence européenne » à l'emploi (1994) qui protège l'emploi des nationaux et des Européens des nouveaux entrants non communautaires sur le marché du travail. En décembre 2000 une convention (Eurodac) sur l'asile a été établie pour le contrôle des empreintes digitales des demandeurs d'asile et des personnes ayant franchi irrégulièrement une frontière à partir d'une base de données informatique. L'accès à l'information est ouvert à chaque Etat membre de l'Union Européenne. Le contrôle renforcé des frontières est aussi symbolisé par le SIVE (système intégré de vigilance externe) à l'aide de radars entre l'Espagne et les côtes africaines. A Séville, en juin 2002, les Etats européens ont décidé d'accélérer le processus d'harmonisation des politiques migratoires dans le sens de plus d' « équilibre », mais ils se sont surtout focalisés sur la lutte contre l'immigration clandestine et l'abus des demandes d'asile : clauses de réadmission, gestion conjointe des flux migratoires (opération « Ulysse » coordonnée par l'Espagne visant à lutter contre l'immigration illégale en mer). Cette tendance sécuritaire a été confirmée par les sommets de Thessalonique (2003) et de La Haye (2004). Des accords de réadmission entre l'Union européenne tendent à faire de nombreux Etats tampons les « garde-frontières » de l'espace européen, d'autres Etats (africains notamment) étant déjà liés par une clause de réadmission obligatoire. Des officiers de liaison immigration et asile à travers le programme Frontex, formalisé dans une agence spécialisée, assurent un contrôle renforcé des frontières externes et le rapatriement communautaire (c'est-à-dire par plusieurs pays de l'Union, qui joignent leurs efforts de façon conjointe) est considéré comme un signal fort de dissuasion.

- la citoyenneté européenne, définie en 1992 par le traité de Maastricht qui fait de la liberté de circulation, d'installation et de travail l'un des attributs essentiels de celle-ci, en son article 8, avec le droit de vote et l'éligibilité locale et au Parlement européen pour les Européens résidant dans un autre pays que celui dont ils ont la nationalité.

- le passage du « troisième pilier intergouvernemental de l'immigration et de l'asile⁶ au premier pilier communautaire avec, en 1997, le traité d'Amsterdam qui intègre « l'acquis Schengen » dans le traité de l'Union européenne. Mis en œuvre à partir de 1999 pendant une période transitoire de cinq ans, ce dispositif introduit un changement du processus de décision, passant de l'unanimité à la majorité qualifiée. Ce dispositif sera mise en œuvre de façon conjointe entre la Commission (à la majorité qualifiée) et le Parlement européen à partir de la mise en œuvre du traité de Lisbonne de 2007. Les législations nationales relatives à l'entrée et à l'asile s'harmonisent peu à peu mais la communautarisation est empreinte d'une idéologie sécuritaire et restrictive.

- la définition, avec, en 1999, le sommet de Tampere d'une politique d'immigration commune à partir d'une évaluation des besoins économiques et démographiques de l'Union européenne et de la situation des pays d'origine, et l'abandon de l'objectif de « l'immigration zéro ». A Laeken (décembre 2001) les pays européens ont évoqué un « équilibre nécessaire » entre la protection des réfugiés, l'aspiration légitime à une vie meilleure et la « capacité d'accueil des Etats membres. Cette évolution est interprétée comme une reprise de l'immigration de main d'œuvre légale malgré l'ambiguïté maintenue sur la question des quotas : en 2007 le commissaire européen à l'immigration, M. Frattini a annoncé le lancement de la « blue card »⁷, symbole de la reprise de l'immigration de travail vers l'Europe en fonction des besoins européens. Mais beaucoup d'Etats membres continuent à « faire leur marché » de main d'œuvre, qualifiée ou non, sur la scène internationale, sous la forme d'accords bilatéraux de voisinage, de sous-traitance et de travail au noir plus ou moins toléré selon les secteurs. Pour les très qualifiés, la « stratégie de Lisbonne », lancée au Conseil européen de 2000 cherche à favoriser en Europe l'économie de la connaissance la plus compétitive du monde d'ici 2010.

⁶ On entend par « pilier » un champ de compétence communautaire correspondant à une étape de la communautarisation des décisions, le premier étant l'économie, le second la politique étrangère et le troisième la justice et les affaires intérieures

⁷ Il s'agit d'une carte de séjour portant autorisation de travail salarié dans les secteurs qualifiés dont l'Europe a besoin et pour lesquels elle lève la préférence européenne à l'emploi, un système institué en 1994 pour protéger le travail des Européens de l'Union

La complexité du système européen renforce le registre du contrôle (coopération européenne renforcée, adoption de l'acquis communautaire par les Etats entrés dans l'Union), tout en faisant progresser lentement l'harmonisation des politiques européennes. La superposition de plusieurs espaces normatifs de référence et de sous-systèmes partiellement intégrés à l'Union tend à créer une « Europe à la carte ». Le Royaume-Uni, l'Irlande du Nord et la république d'Irlande ne participent pas à la politique commune d'immigration et d'asile, bien qu'ils aient signé la Convention de Dublin sur l'examen des demandes d'asile. Quant au Danemark, membre de Schengen, il n'a pas souhaité être partie prenante des délibérations du Titre IV du traité d'Amsterdam sur l'immigration et l'asile, bien qu'il participe à la politique commune des visas. L'Islande et la Norvège, qui appartiennent à l'Union douanière nordique et les nouveaux pays entrés dans l'Union européenne sont en revanche tenus d'adopter l'intégralité de l'acquis Schengen et de la coopération en matière de Justice et d'Affaires intérieures. Les politiques européennes qui ont ouvert les frontières de l'Union à la libre circulation des Européens de l'Est (y compris de l'Allemagne d'aujourd'hui) dès 1991 (pays dits de Visegrad exemptés de visas de court séjour: Pologne, Hongrie, république tchèque, puis Slovaquie et Estonie, les derniers en date étant la Bulgarie au 31 décembre 2000 et la Roumanie au 31 décembre 2001) leur accordent la liberté d'installation et de travail en ordre dispersé, selon les pays d'accueil et les pays de départ. Les accords sur le libre accès au marché du travail des Européens de l'Est prévoient un temps d'attente d'ici 2009 mais certaines nationalités peuvent déjà travailler légalement dans certains pays (Suède, Irlande et Royaume Uni depuis 2004 où les Polonais sont venus nombreux).

Les événements du 11 septembre 2001, s'ils n'ont pas eu d'impact majeur sur les politiques migratoires européennes, ont néanmoins renforcé le volet sécuritaire et associé les représentations de l'immigration à la criminalité et au terrorisme islamiste : une tendance qui s'inscrit de longue date, depuis que les Ministères de l'Intérieur des Etats-membres ont tenté, au tournant des années 1990 de s'approprier la « gouvernance » des questions migratoires. Pourtant les défis sont tout autres et parfois contradictoires : démographie, intégration, pénuries de main d'œuvre, maintien de l'Etat-providence, libéralisme économique, respect des droits de l'homme.

2) Politiques des Etats

La marche à l'europanisation est entravée par la forte dépendance de chacun des Etats à l'égard de son opinion publique, de son marché du travail, de sa démographie, de son voisinage avec des pays faisant ou non partie de l'Union européenne, de sa diplomatie, de la diversité de ses flux migratoires du fait de l'histoire (ancienneté ou non de la migration, passé colonial ou non), de la géographie (insularité ou frontières terrestres), et des réseaux familiaux, économiques, culturels, linguistiques existants avec telle ou telle région du monde.

La plupart des pays européens ont répondu à la pression migratoire sous la forme de modifications fréquentes des lois en vigueur sur l'entrée, le séjour et la nationalité ainsi que par des vagues de régularisations successives : durcissement des politiques d'entrée et du droit d'asile, externalisation des frontières à distance, maintien de l'opposabilité de l'emploi pour les non Européens qui cherchent à entrer sur le marché du travail lors de leur arrivée, restrictions temporaires apportées à l'accès au marché du travail des nouveaux Européens de l'Est.

Malgré la faveur actuelle de la politique d'immigration choisie (y compris dans les nouvelles politiques d'immigration des pays d'Europe de l'Est), la migration de masse est considérée comme une exception historique, avec vocation éventuelle au retour, malgré la sédentarisation du plus grand nombre. Les politiques d'entrée s'inspirent de cette réticence à reconnaître la légitimité de la présence étrangère : pressions de l'opinion publique, introduction de tests linguistiques et d'apprentissage de valeurs civiques dans les politiques d'entrée, manifestations de xénophobie, crainte d'une invasion venue du Sud et de l'Islam.

Si les procédures sont harmonisées à l'entrée ou en passe de l'être, les dispositions relatives au séjour restent du ressort de la souveraineté des Etats (en fonction de la règle de la subsidiarité). Elles sont à la source de grandes disparités entre les pays d'accueil : durée des titres de séjour variable, admission au travail immédiatement après l'entrée ou à la suite d'un temps de présence défini, accès variable aux

droits sociaux, diversité de l'interprétation de la Convention de Genève relative à l'asile, du traitement social des demandeurs d'asile en cours de procédure - avec ou non droit au travail -, pluralité des modalités du regroupement familial (quant aux ayants droits) et des codes de la nationalité donnant accès à l'acquisition de celle du pays d'accueil. Tous ces éléments viennent s'ajouter à l'attraction diverse et sélective du marché du travail, des salaires, des prestations sociales, des niches d'emploi sectorielles ou de l'installation, préalable ou non, de réseaux familiaux ou relationnels sur place dans chaque pays d'accueil.

Ce sont les pays d'Europe du sud, entrés plus tardivement dans l'immigration (Italie, Espagne, Portugal et Grèce) qui ont régularisé le plus les clandestins. Certains pays du nord y ont vu un facteur d'appel, sans que la démonstration en ait été faite. Ainsi, l'Italie (en 1986, 1990, 1995, 1998, 2003, 2005), y a procédé abondamment, suivie de l'Espagne (en 1991, 1996, 2000, 2006), du Portugal (en 1993, 1996) et de la Grèce. Mais d'autres pays européens y ont eu recours aussi : la France (en 1981 et 1997) et la Belgique (en 2000), y compris en Allemagne aujourd'hui.

Il en va de même pour l'asile. Les pays européens sont, du fait de leur passé colonial pour certains, de leur situation géographique pour d'autres, de leur tradition en matière d'asile pour d'autres encore, diversement confrontés au phénomène des réfugiés. S'y ajoutent de sensibles différences juridiques sur l'interprétation du droit d'asile et sur les critères donnant droit au statut, ce qui rend difficile le traitement de la question à l'échelle communautaire. Ainsi, depuis 1945, l'Allemagne de l'Ouest a accueilli à elle seule près de la moitié de l'ensemble de demandeurs d'asile qui frappaient aux portes de l'Europe occidentale du fait de son droit d'asile constitutionnel (article 16.2 de la Loi Fondamentale du 23 mai 1949, modifié par la loi de 1993). Les pays européens les plus concernés (Allemagne, Autriche), sont favorables à un « partage du fardeau ».

Les réponses des pays d'accueil aux nouveaux profils de demandeurs d'asile, qui fuient à la fois la pauvreté, la crise politique ou la guerre civile sont variables car ils rechignent souvent à reconnaître la situation des pays de départ comme définitive, de peur de cautionner ainsi la victoire contestée d'un groupe ou d'une ethnie. D'où l'apparition de réfugiés humanitaires, au séjour temporaire, le développement de l'asile externe au gré des Etats d'accueil, l'assignation dans des camps, la délivrance de visas de transit vers d'autres destinations, la création de zones internationales dans les aéroports : autant de dispositifs aussi provisoires que discrétionnaires, dépendants de politiques publiques nationales, alors que la politique d'asile se veut européenne. Les grandes tendances à la baisse du taux de reconnaissance du statut de réfugié s'inscrivent aussi dans l'absence d'harmonisation des critères à l'échelon européen et la difficulté d'homogénéiser des procédures souvent juridictionnelles, donc indépendantes.

Enfin, d'autres disparités proviennent des situations migratoires dans les pays d'accueil. Disparité quant au volume et à la concentration des nationalités. Si les Turcs (plus de trois millions) sont les plus nombreux, suivis des Marocains, certaines nationalités ne vivent que dans un seul pays (97% des Algériens, les deux-tiers des Portugais et des Tunisiens et 50% des Marocains immigrés en Europe vivent en France), 80% des Grecs, 72% des Turcs, 68% des Polonais et des ex-Yougoslaves vivent en Allemagne; la presque totalité des Irlandais et des ressortissants du Commonwealth se trouvent au Royaume-Uni. On trouve alors des implantations de type quasi-diasporique, entretenant des réseaux entre elles et les pays d'origine et d'autres qui se trouvent dans une relation de couple migratoire avec le pays d'accueil, situation souvent héritée d'un passé colonial (Indo-Pakistanaïens au Royaume-Uni, Maghrébins en France, Turcs en Allemagne). Mais les pays européens doivent aussi faire face à une immigration plus mobile qui n'aspire plus nécessairement à la sédentarisation. De plus, malgré la marche vers une certaine convergence des droits des résidents, et du droit de la nationalité vers un équilibre entre le droit du sol et le droit du sang, d'autres frontières intérieures se construisent autour de la ségrégation urbaine et des discriminations où les politiques locales ont un rôle essentiel. Elles relèvent du principe de subsidiarité, inspiré du système fédéral allemand, en vertu duquel l'intervention de l'Union européenne se limite aux domaines pour lesquels l'action engagée ne peut être réalisée de manière suffisante par les Etats membres.

Aujourd'hui les pays européens semblent hésiter entre le modèle de l'immigration d'installation et celui des travailleurs hôtes.

Conclusion

Perspectives et prospective : co-développement, quotas, droit à la mobilité

Depuis 2000, un débat nouveau est venu bousculer le consensus sécuritaire et le credo de l'« immigration zéro » : le vieillissement à l'horizon 2030 de la population européenne, les pénuries sectorielles de main d'œuvre et les déséquilibres entre la part des actifs et des inactifs nécessitent une autre approche des migrations, fondées sur la libre circulation, la sécurisation des parcours et le multilatéralisme de la décision dans la gouvernance des migrations. Ce constat est difficilement accepté par les Etats européens, habitués à la fermeture. Mais l'entrée ouverte est néanmoins entrée dans l'agenda de la politique européenne des migrations. Cette nouvelle inflexion s'inspire d'une seconde priorité affichée en faveur de l'ouverture : la compétition mondiale pour l'attraction des plus qualifiés, la croissance de la population en Europe mais aussi l'inscription de la mobilité d'une population jeune parmi les « biens publics mondiaux ». Un autre objet de controverse réside dans les relations que la migration entretient avec le développement dans les pays de départ.

A court terme (c'est-à-dire celui des politiques migratoires), le temps des migrations ne coïncide pas avec les stratégies de développement : plus il y a de développement, plus il y a de migration et plus il y a de migration, plus il y a de développement du fait des transferts de fonds et du mieux être apporté par l'immigration même s'il ne s'agit pas de développement durable créateur d'emplois. Pour le candidat au départ, nourri d'imaginaire, l'anticipation d'un éventuel développement de sa région à long terme passe souvent après la tentation migratoire, même périlleuse ou mortelle. Il en va de même des élites qui ne s'estiment pas toujours devoir servir un pays qui ne leur offre rien. Sous l'effet de la mondialisation, les pauvres ont connaissance de la richesse du Nord et savent que si elle ne vient pas à eux, c'est eux qui s'efforceront d'aller à elle grâce aux réseaux qui les mettent en mouvement. La question de l'inclusion est un autre défi pour les pays européens.

Face au décalage entre les mécanismes européens de maîtrise des flux migratoires et les réalités qui se dessinent, la communautarisation des décisions européennes est un instrument plus performant que les politiques étatiques pour y répondre mais elle reste empreinte de bien des confusions et des hypocrisies. On assiste aujourd'hui à une reprise des migrations économiques. Pour l'Europe l'enjeu consiste à trouver un compromis entre la fermeture et l'ouverture, entre la logique sécuritaire et celle des marchés. Dans le même temps, le droit à la mobilité, la démocratisation des frontières font partie des droits émergents et se profilent des tentatives de gouvernance mondiale des migrations (Conférences de New York de septembre 2006 et de Bruxelles de juillet 2007) associant pays de départ, d'accueil, OIG et ONG, associations de migrants, pour que la porte de service ne soit plus systématiquement utilisée à défaut de la porte principale. La France a inscrit l'immigration parmi les trois priorités de sa présidence de l'Union à partir de juillet 2008. Peut-on espérer que le réalisme présidera enfin à la dépendance électorale des politiques migratoires ?

Éléments de bibliographie

Face à l'abondance de la production scientifique sur le sujet, nous avons choisi de ne citer que quelques références.

Klaus BADE, *L'Europe en mouvement*, Paris, Seuil, 2002.

Christophe BERTOSSI, « L'Europe en mal de migrations ? », in Thierry DE MONTBRIAL, Philippe MOREAU DEFARGES (dir.), *L'Europe et le monde*, RAMSES 2007, Paris, Dunod, 2006, p. 81-91.

Emmanuelle BRIBOSIA, Andrea REA (dir.), *Les nouvelles migrations. Un enjeu européen*, Bruxelles, Complexe, 2002.

Stephen CASTLES, « Guestworkers in Europe : A Resurrection ? », *International Migration Review*, 40 (4), winter 2006, p. 741-766.

OCDE, *Tendances des migrations internationales. SOPEMI 2007*, Paris, OCDE.

Anne de TINGUY, *La grande migration*, Paris, Plon, 2004.

Catherine WIHTOL DE WENDEN, *Atlas des migrations dans le monde*, Paris, Autrement, 2005.

Catherine WIHTOL DE WENDEN, « L'Union européenne et les enjeux migratoires », in Thierry CHOPIN, Michel FOUICHE (dir.), *L'Etat de l'Union 2007*, Paris, Fondation Robert Schuman, 2007, p. 111-117.

Evolutions et impasses des politiques migratoires en France

M. Yannick Blanc

La direction de la police générale n'est pas une direction de police mais une direction administrative, c'est elle qui délivre les papiers aux Parisiens et aux étrangers qui veulent résider à Paris.

La politique d'émigration a suivi le même cycle que la politique coloniale et peut-être même celle de l'esclavage.

Au début ce sont des nombres, des quantités, cela commence par de l'échange triangulaire de marchandises, d'hommes. L'empire colonial c'est la même chose, il y avait les « taches roses » sur les cartes de notre enfance, il faut étendre l'empire, mesurer sa population, sa richesse.

Puis, ces populations, ces nombres deviennent des sujets plus ou moins encombrants, il faut les organiser, les maîtriser, les canaliser, les loger, les soigner, il faut des politiques de gestion de ces sujets. Dans les colonies on a eu le statut de indigénat. Pour nos migrants que nous gérons, nous avons construit des foyers pour les héberger. On a même eu un service social pour eux.

Enfin on s'avise que ces gens sont nos semblables et là cela ne va plus. Au moment où l'esclave, l'indigène, le migrant, passe du statut de sujet au statut de semblable, il y a une forte tension politique et un débat difficile. Si nous sommes ici aujourd'hui, c'est que vous avez admis l'hypothèse que les migrants sont nos semblables.

Dans la démarche administrative, on se heurte au même problème. L'administration en cette matière travaille sur les nombres, il y a des objectifs chiffrés. Depuis quelques années on a fait des chiffres de l'émigration et des chiffres de reconduits à la frontière un enjeu politique. On a eu tort car les acteurs des processus administratifs, juridiques, juridictionnels, judiciaires se sont sentis tenus par ces chiffres ou non obligés de s'y déferer car ils avaient une indépendance à défendre. Je pense aux juridictions et aux consulats. On a créé de la tension sur cette question des chiffres.

Les chiffres déjà évoqués ici ont été relativisés, situés, j'ai été le témoin et l'acteur de la façon dont étaient produits les chiffres de l'émigration. Il faut bien comprendre que les données statistiques sur l'émigration sont produites par l'administration et reposent sur le comptage des titres de séjours délivrés, ces titres sont déterminés par la loi, les catégories de séjour sont définies par le législateur en fonction de l'idée qu'il se fait de ce que devrait être l'émigration. C'est au bout de ce processus qu'on prétend mesurer la réalité de l'immigration, sur la base de la catégorie construite sur ce qu'on pense qu'elle devrait être. Il y a un problème épistémologique de base auquel je vous sensibilise. Un exemple très simple:

Quand l'Europe a prétendu fermer l'immigration de travail, les migrants se sont dirigés vers les autres possibilités de migration donc demande d'asile ou de résidence familiale. Quand j'étais en fonction, (ce n'est plus valable aujourd'hui), la seule façon d'obtenir un titre de séjour, quand on était en situation irrégulière en France donc sans visa de long séjour, était de répondre aux critères permettant d'obtenir une carte de séjour vie privée et familiale. Cela explique en partie que le premier acte d'un demandeur d'asile qui s'installe en France est de faire des enfants. Il a plus de chance ainsi d'obtenir sa carte de séjour. Mes yeux se sont ouverts quand j'ai demandé à un groupe de migrants représentés par une association, pourquoi ils préféreraient la carte de séjour vie privée et familiale, ils m'ont dit que c'était la carte qui permettait de travailler sans demander d'autorisation, sans fatras administratif.

Les phases de la migration dans notre pays

Depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à fin de 1974, les entreprises assistées par la puissance publique ont organisé l'immigration, en faisant venir de la main d'œuvre de l'extérieur pour combler les déficits de mains d'œuvre, les Italiens sont venus, les Polonais dans les départements miniers. Dans la presse locale des années 20 ou 30 j'ai lu un article expliquant que ces Polonais étaient inassimilables à cause de leur pratique religieuse!

En 1974, on a considéré, compte tenu de la crise et du ralentissement de la croissance, qu'on n'avait plus besoin d'immigrés et on a stoppé le flux. On réalise rapidement que ceux qui sont là ne repartiront pas donc on organise le regroupement familial. Ce phénomène explique le discours sur l'émigration qui s'est construit sur le risque de la charge, du parasitisme. Souvenez-vous de la phrase d'un politique, loin d'être xénophobe, sur l'odeur et le bruit. Le dialogue politique est souvent fait de dérapages et de lapsus.

Cette gestion des flux migratoires a fait que pendant plus de dix ans on a géré du regroupement familial et fait venir des familles qui rejoignaient les travailleurs concentrés sur des zones géographiques très restreintes. On a vécu ensuite dans le déni de l'émigration de travail.

La situation politique et économique et la gestion du chômage ont fait qu'il était impossible politiquement de dire ouvertement qu'on pouvait ré-ouvrir l'émigration de travail. On a fait comme si on ne voyait pas les migrants qui venaient travailler ni les branches économiques dans lesquelles ils travaillaient. Le regard s'est porté, y compris celui des parlementaires, sur l'émigration familiale. Notre système administratif était compris de cette manière, avec la loi Chevènement on a multiplié le nombre de titres de séjour pour permettre aux demandeurs d'asile d'obtenir une carte pour avoir le droit d'avoir une vie familiale privée normale. L'administration et les stratégies d'émigrants, qui vont là où les titres de séjour peuvent être obtenus, ont entretenu la fiction d'une migration familiale. Aujourd'hui encore dans les rapports officiels qu'on produit en France, dans les institutions internationales, on peut dire que ce qui caractérise la migration en France est essentiellement familiale.

Le gouvernement constatant qu'on ne peut définitivement augmenter les objectifs de reconduites à la frontière et que la politique du chiffre ne connaît pas le succès escompté, pour justifier ses objectifs a décidé d'inverser la proposition entre la migration de travail et la migration familiale, c'est à dire de passer de 20 à 80, puis on a vu que 50/50 serait déjà bien. Les titres délivrés sont des régularisations, il suffit de décider qu'on ne régularise que sur la base du travail et non sur la vie familiale, les migrants s'adaptent. Ce ne sont pas des sujets mais des gens actifs et ils demanderont des cartes de séjour salarié.

Dans le dernier rapport de 2008 du comité ministériel de contrôle de l'émigration, le nombre de reconduites à la frontière a légèrement augmenté, on est autour de 29.000 et le nombre de régularisations aussi. Après avoir été élevé en 2006 et baissé en 2007, le nombre de régularisations ré-augmente en 2008, ceci étant provoqué par les décisions prises suite aux grèves des travailleurs migrants d'entrouvrir une porte de régularisation.

Le poids des migrants dans certaines branches de notre économie est tel que les chefs d'entreprise considèrent, malgré les discours sur la main d'œuvre corvéable, qu'il est plus rationnel, plus normal de travailler avec des gens en situation régulière plutôt que dans la clandestinité. Même si la précarité du travailleur sans papiers permet d'exercer une pression sur les salaires, à la longue avec la somme d'ennuis et les risques pénaux, le patron préfère des travailleurs en situation régulière sauf quand l'activité est entièrement bâtie sur une base clandestine. Ce qui existe mais de façon marginale.

La criminalisation des problèmes d'émigration

Le gouvernement a mis en avant, pour justifier les mesures répressives et l'utilisation des outils de répression, le fait de dire que les migrants sont victimes de réseaux de passeurs mafieux. Il faut lutter contre ces criminels qui exploitent la misère humaine. Si on regarde les choses avec distance et si on met de côté les trafics de réseaux de prostitution, on voit que la migration subit le phénomène connu des politiques prohibitionnistes. Si vous prohibez l'objet d'un commerce, vous générez la criminalisation de ce commerce, on l'a vu aux USA avec la prohibition de l'alcool, on le voit avec les drogues. Il serait plus rationnel de dépénaliser l'usage du cannabis car la prohibition n'a aucun effet. La prohibition de certaines drogues alimente l'économie criminelle. C'est éthiquement difficile de dépénaliser l'usage du cannabis car c'est un poison et alors on est en contradiction avec la politique de santé publique.

Le problème de la migration se pose dans des termes différents, tant qu'on fait de l'entrée sur le territoire l'objet d'une quasi prohibition, on construit le migrant comme un criminel. Comme on organise la rareté du titre de séjour et du visa, on offre le terrain à une économie criminelle. Notre politique de délivrance de visas est fondée sur la rareté et nos consulats sont gangrenés par la corruption. Tout le monde le sait même si on le cache tant qu'on peut. Toute personne vivant à l'étranger et fréquentant les consulats vous le dira, la corruption est endémique.

En France, sans parler de corruption, la quantité de faux-papiers en matière de migration est phénoménale. En juillet 2007 on a mis en œuvre la règle obligeant les entreprises à vérifier la validité des papiers des gens qu'elles emploient, le premier mois il y a eu plus de 20% de faux-papiers. Avec un système administratif fondé sur la vérification des papiers, ce taux dégrade tout le système. Le fonctionnaire au guichet confronté à ce niveau de falsification ne fonctionne plus qu'à la méfiance. Il est inutile d'espérer une quelconque efficacité de ce système. Plus on fonctionne à la méfiance, plus on multiplie les demandes de papiers, plus on allonge les procédures, plus on multiplie les rendez-vous, plus on allonge les files d'attente, plus on dégrade la qualité du service rendu.

Peut-on tirer une conséquence politique de ce constat?

On peut se demander si ce ne serait pas plus sage, plus rationnel, plus conforme à l'intérêt de tous, d'ouvrir les frontières. En théorie la question peut être posée. Raisonnablement ce n'est pas politiquement réaliste. Dans un monde où les pertes et les abandons de souverainetés fragilisent les systèmes politiques et les processus démocratiques, il n'est pas raisonnable de demander à un corps politique de renoncer à l'un des derniers remparts de la souveraineté.

Il faut s'y prendre autrement, l'une des voies pour remettre les politiques d'émigration en phase avec les réalités d'émigration est de sortir de cette politique prohibitionniste et de fonder un système de régularisation sur la facilité de l'accès.

Un exemple partiellement valable: voyez avec quelle facilité nous avons adopté le paiement par la carte de crédit dans les magasins et par Internet. Il y a beaucoup de cartes de crédit et de la fraude à la carte mais un commerçant à qui vous présentez votre carte ne se demande pas d'abord si elle est fausse.

Quand vous avez un système avec une relative abondance et accessibilité, les phénomènes de falsification et de fraude deviennent marginaux. Si les visas étaient plus nombreux, plus accessibles, si les cartes de séjour étaient moins longues et moins complexes à obtenir, on aurait les bases d'un système où on pourrait réguler la mobilité. On pourrait fixer des règles assez simples d'entrée et de séjour, le discours ne sera plus: « Vous avez un logement, une promesse d'embauche, un visa, mais si vous n'avez plus cela il faudra repartir. » Si on a un système où la migration est perçue comme une stratégie de mobilité par les migrants, où partir et revenir est banal, le système administratif, au lieu de de générer la sédentarisation des migrants comme aujourd'hui, gèrera leur mobilité avec plus d'efficacité.

Au guichet une expérience est marquante, la première chose que fait un migrant longtemps sans papiers qui obtient une carte de séjour et un migrant en situation régulière qui obtient la nationalité française est de partir. Ils retournent au pays pour aller voir leur famille. Ces données d'observation non théoriques fondent le comportement humain normal des migrants chez qui il y a une dimension d'entreprise, d'investissement. Un migrant n'est pas une victime, celui qui migre décide de miser sa vie sur un projet, il va poursuivre sa vie sur cette faculté d'entreprendre. Si on s'appuie sur ces comportements pour réguler la migration, je fais le pari qu'on a les bases d'une politique d'émigration plus efficace que celle qu'on connaît.

La figure de l'étranger ou du migrant dans la Bible¹

M. Daniel Gerber, Professeur de Nouveau Testament
à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg

En guise d'introduction à ce vaste sujet qu'on ne saurait vouloir épuiser en 20 minutes, disons que la figure de l'étranger ou du migrant présente différents visages dans la Bible et que le regard porté sur cette personne ou ce statut est lui aussi pluriel.

Ce thème, on le sait bien, n'a pas été abordé dans les Ecritures de l'extérieur : la « conscience d'une migrance originelle »², elle-même suivie d'autres migrations, a beaucoup joué sur l'approche de cette question en Israël. Une fois planté le décor du monde, l'histoire biblique nous parle en effet du séjour inaugural des patriarches en Canaan, de la migration « aller » de soixante-dix « réfugiés économiques »³ en Egypte, du temps de l'esclavage, de la migration « retour » d'un grand nombre (l'exode), de la conquête et du partage du territoire, enfin de l'expérience de l'exil. C'est de cette longue mémoire de migrations, volontaires ou forcées, que sont issus les textes législatifs fixant le statut de l'étranger ou de l'émigré en Israël. Le peuple qui a légiféré est un peuple qui confesse : « Mon père était un araméen errant, descendu en Egypte pour y séjourner en immigré » (Dt 26,5). A la charnière du temps, « l'événement Jésus de Nazareth » a fait éclater ces notions d'étranger et de migrant pour leur donner une dimension nouvelle.

Mais revenons au commencement. Il est frappant de constater que les premiers chapitres du livre de la Genèse nous présentent deux figures opposées du migrant. Il y a tout d'abord le « migrant meurtrier, maudit du sol », Caïn : « Tu seras errant et vagabond », dit Dieu en réaction au meurtre d'Abel ; et Caïn de répéter, comme pour acquiescer, mais non sans insister sur l'angoissante fragilité de son nouveau statut : « Je serai errant et vagabond sur la terre, *et quiconque me trouvera me tuera* » (Gn 4, 12.14). En contraste, il y a le « migrant identitaire, béni de Dieu », Abraham : « Pars de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir. Je ferai de toi une grande nation et je te bénirai » (Gn 12, 1-2a).

S'intéresser au migrant ou à l'étranger dans la Bible hébraïque nécessite en fait de distinguer entre trois mots qui recouvrent, *grosso modo*, trois réalités différentes : *nakri* désigne en effet généralement « un étranger au pays, quelqu'un qui n'a [donc] aucun lien avec la famille, le clan, ni même la tribu »⁴ ; *tosab* nomme l'étranger de passage, le résident ou l'hôte temporaire qui ne jouit d'aucun droit spécifique ; *ger* définit l'« étranger installé en Israël, [...] l'émigré [ou le réfugié, ce dernier terme sous-entendant] aussi une différenciation sociale »⁵ - cf. par exemple Dt 29,10 : « L'émigré que tu as chez toi [...] pour t'abattre des arbres ou pour te puiser de l'eau », Dt 14,29 où l'émigré est associé à la veuve et à l'orphelin, ou encore Lv 19,10 qui stipule qu'il faut abandonner les fruits tombés « au pauvre et à l'émigré ».

Si le souvenir du séjour en Egypte est explicitement mentionné en Ex 22,20 – « Tu n'exploiteras ni n'opprimeras l'émigré, car vous avez été des émigrés au pays d'Egypte » –, s'il est stipulé en Dt 10,18 que « Dieu aime l'émigré en lui donnant du pain et un manteau », si l'on peut repérer toute « une [...] série de lois [qui] visent à intégrer l'émigré étranger au sein de la société israélite »⁶, force est cependant de constater qu'il « y a loin de la théorie à la pratique. [...] La législation [...] maintient [...] une

¹ Ce texte s'appuie sur l'ouvrage de Jean Riaud (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Paris, Cerf (Lectio divina 213), 2007, comme le laissent apparaître les nombreuses citations. Nous lui avons conservé sa forme de notes de conférence.

² André Wénin, « Israël, étranger et migrant. Réflexions à propos de l'immigré dans la Bible », *Mélanges de sciences religieuses* 52 (1995), p. 281-299 (285).

³ André Wénin, « Israël, étranger et migrant », p. 286.

⁴ « Etranger », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brepols, 1987, p. 447-448.

⁵ Marianne Bertrand, « L'étranger dans les lois bibliques », dans : Jean Riaud (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, p. 55-84 (56).

⁶ Marianne Bertrand, « L'étranger dans les lois bibliques », p.63

différence et accepte comme allant de soi l' [...]infériorité sociale [des émigrés]. L'émigré reste un émigré, dans un groupe ethniquement et socialement marqué »⁷. Même s'il est dit : « Il y aura un même droit pour l'immigré et pour l'autochtone » (Lv 24,22) ou : « Il y aura une même loi pour l'autochtone et pour l'immigré qui séjourne au milieu de vous » (Ex 12,49), la dénonciation en Mt 3,5 de ceux qui « dévient le droit de l'immigré » confirme l'écart entre les textes législatifs et la réalité.

A cet égard, il convient certainement de prendre en compte la notion délicate d'identité, et ses corollaires obligés que sont l'inclusivisme et l'exclusivisme. Si le livre de Ruth, qui raconte comment une étrangère Moabite a été intégrée par le mariage à Israël, plaide tout en finesse pour une ouverture universaliste, on se souviendra également de « la rudesse avec laquelle les livres d'Esdras et de Néhémie, contemporains des premières générations du retour, dénoncent [au contraire] tout mélange avec les nations »⁸. Dans la logique de ces deux écrits, la préservation de l'identité impose en effet non seulement l'interdiction du mariage avec des étrangères, mais encore leur renvoi (Esd 10) comme la mise au ban du pays de « tout homme de sang mélangé » (Ne 13,3). Deux points de vue opposés se sont ainsi exprimés, peut-être même à pareille époque, l'un appelant à l'ouverture, à l'accueil de la différence, l'autre au repli « identitaire et xénophobe »⁹.

Pour clore ce parcours vétérotestamentaire express, évoquons encore le cycle d'Elie en 1 R 17-19, selon lequel « la véritable frontière ne se situe pas au niveau de l'appartenance territoriale, mais au niveau du choix pour ou contre Yahvé »¹⁰, et rappelons le raidissement identitaire observable au temps de l'hellénisation, choisie ou forcée, dont 1 et 2 Maccabées se font l'écho.

Dans le Nouveau Testament, on assiste à une valorisation du thème de l'étranger ou du migrant, dans la mesure où ces deux notions servent occasionnellement à caractériser les chrétiens dont l'objectif n'est plus de jouir en toute quiétude de l'héritage d'une terre, mais d'habiter, au dire de Paul, une « cité céleste »¹¹, n'ayant pas ici-bas, selon Hb 13,14, « de cité permanente ». C'est dans cette logique que l'auteur de la première épître de Pierre interpelle ses destinataires en 1 P 2,11 comme des « exilés », ou des « gens de passage », *paroikoi*¹², et des « étrangers », *parepidèmoi*, au sens où leur système de valeurs et leur espérance sont autres.

Pour sa part, l'auteur de l'épître aux Ephésiens souligne à l'inverse que, grâce à l'œuvre de paix réalisée par Jésus, les chrétiens d'origine païenne ne sont plus désormais « ni des étrangers, ni des émigrés » à l'alliance de la promesse (Ep 2,12.19). Leur exclusion n'est plus de mise, leur manque est comblé. « Il n'y a plus ni Grec ni Juif, [...] ni barbare ni Scythe », précise Col 3,11.

Ceci est illustré narrativement dans les préliminaires à la rencontre entre Pierre et Corneille en Ac 10,9-16, par cette vision d'une grande toile contenant tous les quadrupèdes, les reptiles et les oiseaux invitant Pierre, respectivement le lecteur, « à se libérer de l'impact puissant de la métaphore qui assimile les étrangers à l'impureté et les Juifs à la pureté »¹³. Cette même idée est développée en Ep 2,14 où il est affirmé que Jésus a « détruit le mur de séparation », c'est-à-dire qu'il a rendu caduc ce qui, dans la loi juive, empêchait juifs et païens de se rencontrer pour se présenter ensemble devant Dieu.

Mais cette rencontre possible avec l'« autre », désormais au bénéfice du même privilège, n'a pas été sans poser problème. A preuve le récit de la rencontre de Jésus avec la femme syro-phénicienne en Mc 7,24-30 par. Mt 15,21-28, « un épisode-clé dans le passage à une conception nouvelle du rapport à

⁷ Marianne Bertrand, « L'étranger dans les lois bibliques », p. 64.

⁸ Marianne Bertrand, « L'étranger dans les lois bibliques », p.81.

⁹ André Wénin, « Israël, étranger et migrant », p. 296.

¹⁰ Christophe Pichon, « La figure de l'étranger dans le cycle d'Elie », dans : Jean Riaud (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, p. 85-101 (90).

¹¹ Cf. Ph 3,20 : « Car notre cité, à nous, est dans les cieux ».

¹² *Paroikos* traduit 11 fois *ger* dans la Septante.

¹³ René Kieffer, « La rencontre de Pierre et Corneille dans les Actes des apôtres », dans : Jean Riaud (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, p. 195-204 (203).

l'étranger »¹⁴. Dans ce récit en effet, la femme est « présentée de manière telle qu'elle apparaît, au départ, comme la quintessence même de l'étrangère, de la païenne [...]. Ce qui est en jeu [en cette péripécie], c'est [bien] une question de frontière, mais de frontières du Royaume »¹⁵ de Dieu, ou, plus exactement, d'effacement des frontières ethniques dans cette nouvelle logique inaugurée par la venue du Nazaréen. La précision apportée en Lc 17,18, à savoir que le samaritain guéri par Jésus était un « étranger », *allogenès*¹⁶, ne traduit-elle pas la conviction de l'ouverture universelle de l'offre du salut de Dieu ou le fait que Dieu, comme Luc l'exprime par la bouche de Pierre en Ac 10,34, « ne fait acception de personne » ?

En guise de conclusion, nous relèverons que, dans l'Ancien Testament, l'étranger ou le migrant a un statut « théologique » partiel, en référence à une expérience collective, heureuse ou malheureuse, conditionné par le souci, soit de la préservation d'une identité ethnique, soit, au contraire, d'une plus grande ouverture.

Dans le Nouveau Testament, l'étranger ou le migrant a un statut « sotériologique » (qui a trait au salut) entier, lié à une compréhension universaliste du Dieu de Jésus. Ce point de vue ne s'est pas imposé immédiatement et sans réticences, mais il a nécessité de la part des chrétiens d'origine juive et païenne un apprentissage commun en vue de roder des réflexes humains nouveaux.

¹⁴ Cf. Christian Grappe, « Jésus et la femme syro-phénicienne (Mc 7,24-30). Un épisode-clé dans le passage à une conception nouvelle du rapport à l'étranger », dans : Jean Riaud (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, p. 167-183.

¹⁵ Christian Grappe, « Jésus et la femme syro-phénicienne », p. 170.

¹⁶ Cf. Pierre Haudebert, « Le samaritain-étranger (Lc 17,18) dans l'œuvre de Luc », dans : Jean Riaud (éd.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, p. 185-194.

Les Pères de l'Église face au défi des migrants

M. Michel Stavrou, Institut de théologie orthodoxe St-Serge

Il semble somme toute assez opportun qu'à un intervenant orthodoxe ait été confié le soin de présenter le défi des migrants du point de vue des Pères de l'Église. Non seulement parce que, du point de vue orthodoxe, les Pères tiennent une place centrale dans la Tradition ecclésiale, mais aussi parce qu'en Occident la communauté orthodoxe dans sa diversité est, depuis la révolution russe de 1917, le fruit de plusieurs migrations qui s'étalent sur quatre générations, et qu'en conséquence, avec le cas actuel des arrivées massives d'orthodoxes issus de Roumanie et des pays slaves d'Europe de l'Est, la réalité migratoire est pour nous, orthodoxes en France, une dimension prégnante de notre existence communautaire et ecclésiale.

Je commencerai par deux réflexions préalables. Tout d'abord, qui sont les Pères de l'Église ? Des témoins lumineux de la foi et de la vie chrétienne, qui nous aident sur notre propre chemin par leur interprétation de l'Écriture, leurs paroles de vie et leur exemple. Leur cadre géo-historique, celui de l'Empire romain d'Orient et d'Occident, s'étend par convention du 2^e au 8^e siècle, quoique pour les orthodoxes, les Pères ne disparaissent pas à l'orée du Moyen âge, car il y a toujours eu par la suite des grands vivants qui soient à la fois des autorités au plan doctrinal, spirituel et moral, que ce soit par exemple un saint Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique au 14^e siècle ou encore un saint Philarète métropolite de Moscou au 19^e siècle.

Deuxième remarque, les Pères étaient pour la plupart des migrants : que l'on songe à Athanase d'Alexandrie et Hilaire de Poitiers qui se sont croisés dans leurs exils respectifs vers des directions opposées de l'*oikoumène* romaine, à Martin de Tours issu de Pannonie et installé en Gaule, aux Pères Cappadociens, à Augustin d'Hippone partagé entre Afrique et Italie, Jérôme installé à Bethléem, Jean Cassien, Maxime le Confesseur et tant d'autres qui ont pérégriné toute leur vie pour répandre la Bonne Nouvelle et se battre pour la vraie foi. Et cependant, ces Pères pèlerins ne semblent pas s'être intéressés à la question des migrations comme telle, leur souci n'étant pas de mener une réflexion sociologique ou économique sur les flux migratoires mais de veiller à assurer le bien-être et le salut des personnes concernées, en l'occurrence des migrants autant que des ressortissants des pays d'accueil. Le christianisme, révélant en Jésus-Christ le mystère d'un Dieu personnel, a proclamé, rappelons-le, la dignité éminente de chaque personne humaine, quels que soient son sexe, son origine et son statut social, proclamant que chaque personne était aimée par Dieu et créée à son image pour Lui ressembler. On pourrait dire en simplifiant que la période patristique a connu deux types de migrations : les grandes migrations de caractère partiellement militaire, et les petites migrations récurrentes de peuples et d'individus, au sein même de l'empire romain et autour de ses frontières : ce sont les secondes qui intéressent notre sujet, de par leur caractère incessant et ordinaire.

I. Les invasions « barbares » et défi de l'évangélisation

J'évoquerai en introduction ces grandes migrations militarisées du premier type que furent ce qu'on a appelé longtemps classiquement les « Invasions barbares » des 4^e et 5^e siècles, puis ensuite les migrations des 6^e - 10^e siècles (des Slaves aux Hongrois) dans l'Est de l'Europe.

En pénétrant en Europe au 4^e - 5^e siècles siècle, les Huns, nomades asiatiques, ont provoqué les mouvements en cascade de peuples germaniques (Wisigoths, Vandales, Suèves, etc.) et non germaniques (comme les Alains, nomades d'origine iranienne), mouvements qui déstabilisèrent l'Empire romain. Si la partie orientale de l'empire – le futur Empire byzantin – parvint à résister (il se maintiendra jusqu'à la conquête turque en 1453), ce ne fut pas le cas de sa partie occidentale, remplacée par une série de royaumes germaniques au cours du 5^e siècle. Rappelons combien ces migrations, notamment lors de la première chute de Rome sous les coups d'Alaric en 410, ont été ressenties par les Pères d'Occident comme la fin d'un monde. Désormais, devant la disparition des élites de l'administration impériale, chaque évêque était dans sa cité non seulement un père dans la foi chrétienne mais aussi le défenseur des valeurs de la romanité.

Bien des Pères de l'Église, suivant le commandement évangélique de *Matthieu 28*, s'efforcèrent d'évangéliser les peuples barbares ayant migré au sein de l'Empire. Je prends ici le mot *barbares*, sans connotation péjorative, dans son acception ancienne désignant les populations étrangères à la civilisation gréco-romaine. De grands évêques travaillèrent en ce sens, cherchant du même coup à rétablir la *pax romana*. Par exemple, Nicéas de Remesiana (+ ap. 414) évangélisa les régions danubiennes. Paulin de Nole (+431) lui écrivait : « À travers toi, les Barbares apprennent à célébrer le nom du Christ avec un cœur romain. »¹ De même saint Victrice de Rouen, en Gaule, fut l'apôtre du Boulonnais et de la Flandre². Fallait-il assimiler totalement ces migrants à la civilisation romaine ? De sa résidence en Palestine, Jérôme semble s'être inquiété des nombreux Barbares de l'empire devenus chrétiens. N'allaient-ils pas être davantage affermis dans leur combat contre les Romains ?³

D'autres Pères, loin d'être inquiets, tentaient de lancer des missions en pays barbare et même de les confier aux Barbares christianisés. Saint Jean Chrysostome, par exemple, était soucieux d'étendre l'évangélisation des Goths dans une vaste région au nord-ouest de la mer Noire ; il leur avait envoyé l'évêque Unilas⁴. Dans l'église des Goths orthodoxes de Constantinople, il prône auprès des prêtres goths l'idée d'une conversion chrétienne de ces peuples qui serait accomplie par eux-mêmes⁵. Pour lui la christianisation est porteuse de pacification, et la notion de romanité *versus* barbarie est secondaire.

À une époque ultérieure, de la fin du 6^e au 8^e siècle, on sait que des tribus slaves s'installèrent assez pacifiquement dans les Balkans et notamment en Grèce par migrations successives dans des enclaves assez fermées, les « sklavénies ». L'assimilation de ces Slaves à la société byzantine ne se fit que de façon progressive et grâce au dynamisme des missionnaires byzantins qui poussaient les élites slaves à embrasser, avec leurs familles et leurs sujets, aussi bien la foi chrétienne que les us et coutumes de l'hellénisme chrétien : christianisation équivalait donc à assimilation à la romanité byzantine, sauf dans deux régions balkaniques qui furent le noyau des États médiévaux de la Serbie et de la Bulgarie.

II. Face aux migrations récurrentes : l'hospitalité chrétienne

J'en arrive à présent au cœur de notre sujet. Le monde de l'Antiquité tardive est un monde en mutation dans lequel les peuples sont sans cesse confrontés à de nouveaux venus, et où les équilibres au sein de la population d'une région sont sans cesse remis en question. Le repli progressif vers Constantinople, de la *Romania*, c'est-à-dire de ce qui survivait de Rome, et le fléchissement de la sécurité, la difficulté croissante des liaisons maritimes caractérisent la période allant du 5^e au 9^e siècle. C'est une période de migrations incessantes : la disette, la misère, le manque d'emploi, les incursions de bandes de brigands, les guerres. Quelques-unes de ces migrations étaient temporaires mais la plupart étaient définitives. Sur les routes de l'empire romain, circulaient donc toutes sortes de voyageurs : non seulement des marchands, des pèlerins et des moines, mais des brigands ou des bandes de mercenaires, mais aussi des marginaux, des errants, des étrangers, qu'ils soient seuls ou en groupe, partis pour trouver leur subsistance ou un emploi.

Retrouver un statut de citoyen à part entière était quasiment impossible dès lors que l'on avait quitté sa région d'origine. Le statut d'étranger restait attaché à tout migrant, quel que soit l'âge où il venait s'établir en terre étrangère, ou le nombre d'années passées dans son lieu d'adoption. On se gardera bien d'idéaliser l'attitude d'accueil des étrangers dans la chrétienté latine ou byzantine. Même si, comme le souligne Michel Meslin, le Grec était « facilement porté vers l'Autre et l'Ailleurs », surtout

¹ Voir Paulin de Nole, *Carmina*, XVII, 261-264 (CSEL 30, éd. G. de Hartel, Wien, 1894, p. 93).

² Voir Paulin de Nole, *Lettres*, XVIII, 4 (CSEL 29bis, éd. G. de Hartel, Wien, 1999, p. 130-131) ; E. Thompson, « Christianity and the Northern Barbarians », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, éd. A. Momigliano, Oxford, 1963, p. 56-78.

³ Voir Jérôme, *Lettre 107*, 2, cit. dans A. Chauvot, « Les migrations des Barbares et leur conversion au christianisme », in *Histoire du christianisme*, dir. J.-M. Mayeur et al., t. II, Paris, 1995, p. 875.

⁴ Voir Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*, IX, 5 (SC 13bis, Paris, 1968, p. 236-239). Voir aussi la *Lettre 207* adressée aux Marseilles, moines goths orthodoxes.

⁵ Voir Jean Chrysostome, *Homélie VIII*, PG 63, 501-503.*

depuis les explorations du vaste monde liées aux conquêtes d'Alexandre le Grand, tandis que le Romain était, au moins à l'origine, « plus casanier, méfiant, enraciné d'abord dans sa petite patrie »⁶, partout on ne se pressait guère pour accueillir les hôtes de passage. Il y avait dans les populations, chrétiennes ou non, une méfiance spontanée envers l'étranger, souvent même un rejet, une méfiance de l'autre. Il est intéressant de constater qu'en latin *hospes* (l'hôte, le voyageur) et *hostis* (l'ennemi) sont deux termes issus d'une racine commune qui désigne l'étranger avec sa signification ambivalente, fascinante et inquiétante.

Dans notre contexte du 21^e siècle, marqué par le triomphe – aux deux siècles précédents – des « nations » créatrices et vectrices d'identités collectives, nous avons du mal à comprendre qu'il suffisait de migrer de son village vers la capitale de sa province pour hériter d'un statut de *xénos* (étranger, en grec), avec la vulnérabilité que cela impliquait. Face au défi que constituaient les nombreux migrants, la question posée est : comment l'Église a-t-elle réagi, comment a-t-elle considéré le statut de ces nombreuses personnes migrantes qui tentaient de survivre, chassées par les guerres ou les pillages, ou encore les famines ou les catastrophes naturelles ?

On sait que l'hospitalité était pratiquée bien avant l'avènement du christianisme, en particulier dans les communautés juives et dans la civilisation nomade du Proche-Orient mais aussi dans le monde grec qui constituait l'infrastructure culturelle de l'empire romain. Athènes, nous dit Isocrate, était « l'asile le plus sûr pour l'étranger qui avait subi un revers de fortune dans sa patrie »⁷. Et déjà l'épopée homérique vantait l'hospitalité comme la loi la plus sacrée de l'humanité. Que l'on songe à l'accueil donné par les Phéaciens à Ulysse, l'étranger inconnu, échoué, nu, sur le rivage et recueilli par Nausicaa. Rappelons aussi que la guerre de Troie eut pour cause – ou pour prétexte – le viol de la loi sacrée de l'hospitalité : on ne quitte pas son hôte en emmenant sa femme, comme le fit Pâris à l'égard de Ménélas.

Si les chrétiens ont repris cette tradition de l'hospitalité – grecque et dans une moindre mesure romaine –, c'est en lui conférant un sens nouveau. L'accueil des migrants se voit valorisé pour des raisons de deux ordres :

1. La condition d'extranéité est constitutive de l'identité ecclésiale : tout migrant est donc une figure de la condition des chrétiens en ce monde.
2. L'hospitalité chrétienne résulte de raisons proprement théologiques : elle exprime à la fois l'hospitalité du Christ et l'accueil de celui-ci dans le migrant.

1. La condition d'extranéité est constitutive de l'identité ecclésiale

Un message central du Nouveau Testament est que les chrétiens sont présents dans le monde sans être du monde (Jn 17, 11-16), car le monde, objet de l'amour de Dieu mais en proie à la « vanité » et au « divertissement », est une réalité ambiguë. Le monde n'a pas reconnu son Créateur venu le visiter dans l'Incarnation : « Il est venu chez lui et les siens ne l'ont pas accueilli » (Jn 1,11). Jésus-Christ a donc été étranger sur la terre : « Le Fils de l'Homme n'a pas où reposer la tête » (Mt 8,20). Dans la tradition rabbinique, on trouve d'ailleurs une prière à Dieu prêtée au psalmiste : « Tu es comme moi un étranger sur la terre et tu n'y as pas [...] de demeure pour ton repos. »⁸ Ce qui est vrai du Christ vaut également pour les chrétiens, membres de son corps, l'Église, dont il est la Tête. Comme le remarque l'apôtre Pierre, les chrétiens sont « gens de passage et étrangers » (*paroikoi kai parepidèmoi*) (1 Pi 2,11). En effet, comme l'explique Clément d'Alexandrie : « Sont étrangers ceux à qui les valeurs du monde sont étrangères. Car nous entendons par *mondains* ceux qui mettent leur espérance dans les choses de la terre et les désirs charnels. »⁹

⁶ Voir M. Meslin, « Étrangers et exclus dans le monde romain au début de l'ère chrétienne » dans J. Riaud (dir.), *Étrangers et exclus dans le monde biblique*, Angers, éd. de l'UCO, 2003, p. 117.

⁷ Isocrate, *Panégryrique d'Athènes*, 11 (trad. Auger, Paris, 1864, p. 24).

⁸ Cité dans M. Buber, *Les Récits hassidiques*, Paris, 1963, p. 147.

⁹ Voir Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 9, 3-4, SC 38, Paris, 1954, p. 66.

La vie terrestre du chrétien peut, dans cet esprit, être vue avec saint Paul comme « un exil loin du Seigneur » (2 Co 5,6). L'Épître à Diognète (un texte chrétien extraordinaire du 2^e siècle) reprend ce thème avec vigueur : les chrétiens « résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés [...]. Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie, une terre étrangère. »¹⁰ Saint Augustin dit dans le même sens : « Vous recevez un hôte, c'est pour vous un compagnon de route, car nous sommes tous voyageurs ici-bas. Le vrai chrétien est celui qui, jusque dans sa maison, jusque dans sa patrie, se reconnaît voyageur. Notre patrie est le ciel : là nous ne serons plus comme étrangers. »¹¹

Pour tout un courant ascétique de l'Orient chrétien, notamment en Syrie, l'extranéité est une dimension intrinsèque de l'existence chrétienne et doit être recherchée et cultivée comme apprentissage de la liberté intérieure et voie d'acquisition de la paix intérieure : l'*hésychia*. Par refus de toute installation dans le monde, fût-ce même dans un monastère, il est bon de se vouer à la pérégrination, à l'exil volontaire¹². C'est la voie dite de la *xénitéia*. Ce mot, qui dérive de l'adjectif grec *xénos*, étranger, désigne en français l'exil, le dépaysement, avec la rupture, le détachement qui vont de pair. En copte, le mot *m^ents^em^mo* formé sur l'adjectif signifiant *étranger* a une signification analogue¹³. Ainsi, pour le moine Abba Isaïe, il s'agit de « fuir seul » et de « devenir étranger à cause de Dieu »¹⁴, avec les inconvénients que connaissent la plupart des pauvres errants. Comme en témoigne un poème attribué à saint Éphrem le Syrien : « Celui qui s'adonne à la *xénitéia* ôte et rejette son honneur, pour faire choix seulement du mépris »¹⁵. Tous ces ascètes avaient pour modèle la migration d'Abraham, appelé à fuir son pays à l'appel de Dieu. Un texte édité sous le nom du moine copte Chenouda (et qui est peut-être d'Abba Isaïe) résume une telle conviction : « Si tu parcours toute l'Écriture, frère bien-aimé, tu trouveras que la plupart des saints et des prophètes ont vu Dieu à cause de la violence de leur *xénitéia* »¹⁶. Et saint Jérôme, dans une lettre adressée à Paulin, rappelle qu'il a lui-même, « à l'exemple d'Abraham, quitté famille et patrie »¹⁷. Notons que cette tradition monastique de la *xénitéia*, vécue comme migration incessante, a été cultivée aussi bien en Occident¹⁸ qu'en Orient¹⁹. Ce courant s'est maintenu dans le monde orthodoxe jusqu'aujourd'hui, spécialement en Russie à travers le type du *strannik*, « le vagabond mystique »²⁰.

On comprend que, selon cette vision partagée dans l'Église ancienne, les migrants nous sont proches parce qu'ils nous disent quelque chose d'essentiel quant à notre identité chrétienne et humaine : nous sommes « de passage ici-bas ». Les Pères étaient convaincus que pour Abraham l'hospitalité offerte aux trois anges était une conséquence de sa *xénitéia*²¹. Réaliser que nous sommes fondamentalement des migrants en ce monde réduit d'autant l'altérité de ceux que notre société reçoit comme des migrants.

2. Les raisons théologiques de l'hospitalité chrétienne

Si les chrétiens ont repris et développé l'hospitalité reçue de la tradition du monde gréco-romain autant que de la Bible, c'est aussi et surtout parce que cette pratique s'inscrit dans le plan de salut de

¹⁰ À Diognète, 5, 5 (éd. H.-I. Marrou, SC 33 bis, Paris, 2005², p. 62).

¹¹ Augustin, *Sermon* 111, 2 in *Œuvres complètes*, trad. Péronne et al., Paris, t. 17, 1872, p. 171.

¹² Voir M. Stavrou – J.-M. Valmigièrè, *Le pèlerinage comme démarche ecclésiale*, Paris, 2004, p. 15-22.

¹³ Voir A. Guillaumont, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien », in *Annuaire* 1968-69 de l'École pratique des Hautes-Études, V^e Section, Paris, 1968, p. 32.

¹⁴ Abba Isaïe, *Logos* 4, éd. Volos, 1962, p. 50.

¹⁵ Ed. Assemani, tome VI, Rome 1743, p. 650, cit. Guillaumont, op. cit., p. 47.

¹⁶ Voir A. Guillaumont, op. cit., pp. 43-44.

¹⁷ Jérôme, *Lettres*, LVIII, 3 (éd. I. Hilberg, CSEL 54, Wien, 1996², p. 530).

¹⁸ Notamment chez les moines irlandais, tel saint Colomban au Haut Moyen âge.

¹⁹ En se développant en Irak actuel et en Perse, la *xénitéia* des moines syriaques a permis l'évangélisation jusqu'en Asie centrale et en Inde.

²⁰ Voir M. Evdokimov, *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, 1987 pour une étude approfondie.

²¹ Par exemple, voir Jean Chrysostome, *Hom. sur les Actes des Ap.*, 45, 3 (PG 60, 318D).

Dieu sur le monde : un plan qui partait de la création et dont le point d'orgue fut l'Incarnation, avec pour perspective la victoire sur le mal et la mort.

Comme l'écrit saint Paul dans sa lettre à Tite, Dieu nous a manifesté, par l'envoi de son Fils, sa bonté et sa *philanthropia*, c'est-à-dire son amour pour les hommes²² (Ti 3,4), un amour inimaginable – « amour fou », dira un mystique byzantin du 14^e siècle – qui ne recule pas devant l'humiliation et une mort terrible sur la croix. Or, la vie chrétienne n'est rien d'autre, pour les Pères, qu'une imitation de la bonté divine, imitation non pas servile et extérieure mais toute inventive et intérieure dans la grâce de l'Esprit Saint. Si Dieu aime concrètement les hommes, nous sommes appelés à faire de même : cela est inscrit dans la vocation humaine qui est de ressembler à Dieu.

À la fois vertu, attitude et pratique, la *philanthropia* est la disposition fondamentale qui commande toute la vie chrétienne et authentifie l'amour envers Dieu. Son caractère absolu, sans exclusive, et presque inaccessible à la mesure humaine est souligné avec finesse dans la 12^e *Homélie* du Pseudo-Clément, un texte chrétien syriaque du 3^e siècle : « La grandeur de l'amour pour les hommes (*philanthropia*), c'est qu'il s'agit d'une affection pour *tout* homme quelles que soient ses convictions, par le fait même qu'il est homme. [...] La miséricorde est d'ailleurs proche de l'amour pour les hommes parce qu'elle ne convoite pas quelque avantage. [...] Celui qui pratique l'amour pour les hommes, c'est celui qui fait du bien à ses ennemis. [...] Le prochain de l'homme, c'est tout homme quel qu'il soit, et non pas tel ou tel homme ; car le méchant et le bon, l'ennemi et l'ami sont également hommes. »²³

Qu'il soit un fruit de la grâce divine n'empêche pas, pour les Pères, que cet amour pour les hommes doive être recherché comme accomplissement de l'existence. Il s'exerce envers tous et de multiples manières. Envers les étrangers, il prend la forme de l'hospitalité, en grec *philoxenia*, litt. amour de l'étranger. Le Christ a montré cette voie en lavant les pieds de ses disciples : « C'est un exemple que je vous ai donné, pour que ce que je vous ai fait, vous le fassiez vous aussi » (Jn 13,15). Le lavement des pieds est l'expression johannique de l'oblation eucharistique décrite dans les évangiles synoptiques. Aux matines du Jeudi Saint, la liturgie byzantine chante : « Venez, fidèles, les cœurs élevés, jouissons de l'hospitalité du Maître et de la Table immortelle préparée dans la chambre haute [...]. » Cette hospitalité eucharistique du Seigneur qui, à la Cène, offre sa vie à travers le pain et le vin consacrés dans la grâce de l'Esprit, les Pères appellent à la faire rayonner dans le monde, à travers le corps ecclésial, bien au-delà du seuil des églises et sans s'arrêter aux catégories sacré-profane propres au paganisme. Chaque baptisé peut ainsi se faire l'image dynamique du Christ nourricier et miséricordieux.

La seconde raison qui fonde théologiquement l'hospitalité est que celle-ci vise à sortir de soi pour accueillir ceux auxquels le Christ lui-même s'identifie : « J'étais étranger et vous m'avez accueilli » (Mt 25,35). Dans la parabole du Jugement dernier, au-delà de l'appel moral à accueillir les déshérités, on entend que le Christ s'identifie mystérieusement aux plus petits de « ses frères », aux délaissés et aux fragiles, parmi lesquels il faut compter le migrant qui n'a pas d'abri. La raison profonde est d'ordre ecclésiologique : le Christ, en tant que personnalité corporative, s'identifie à chacun des membres d'un corps dont il est la Tête²⁴. En effet, dans le Christ rédempteur une fraternité nouvelle s'est instaurée entre tous les hommes. En témoigne le récit, fait par Grégoire le Grand (6^e s.), d'un père de famille qui recevait chaque jour à sa table les étrangers de passage et qui, un jour, vit l'étranger qu'il servait disparaître subitement. La nuit suivante, il entendit en songe le Christ lui dire : « Les autres jours, tu m'as reçu dans mes membres mais hier tu m'a reçu en Moi-même »²⁵. On connaît le bel *agraphon* attribué au Christ : « Tu as vu ton frère ? Tu as vu ton Dieu »²⁶ ; les Pères l'ont mis très tôt en relation

²² La traduction « philanthropie » ne convient pas., car – outre le caractère désuet qu'a pris ce terme en français – la *philanthropia* ne désigne pas l'amour d'une humanité abstraite mais l'amour des personnes humaines, au sens le plus concret. Dieu nous connaît chacun par notre nom.

²³ Pseudo-Clément, *Homélie*, XII, 25 (PG 2, 320C-321C). Pour une traduction française (parfois douteuse), voir *Les Homélie clémentines*, trad. A. Siouville, Paris, 1991², p. 274-275.

²⁴ Voir P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 366.

²⁵ Voir Grégoire le Grand, *Homélie sur les Évangiles*, XXIII, 2 (PL 76, 1181-1183).

²⁶ Cité dans Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 19, 94 (SC 30, Paris, 1951, p. 119), et dans Tertullien, *De oratione*, 26, 1.

avec l'accueil de l'étranger. D'après saint Paulin de Nole, celui qui accueille « reçoit Jésus-Christ dans tous les étrangers »²⁷.

L'Orient chrétien a perçu le Christ comme le prototype de l'Hôte par excellence, dans le double sens de ce terme : à la fois celui qui donne et qui reçoit l'hospitalité. En ce sens, aux matines du Samedi saint la liturgie byzantine entonne un chant où s'exprime la requête du juste Joseph d'Arimathie venu réclamer auprès de Pilate le corps de Jésus : « Donne-moi cet *étranger* qui, déjà comme nouveau-né, est venu en *étranger* dans le monde [...], et qui sait accueillir les pauvres et les *étrangers* [...]. » Le migrant doit donc être accueilli à double titre : il est l'image du Christ et il nous permet de manifester dans nos actes l'hospitalité du Christ. Ainsi se tissent entre les hommes des relations fraternelles dans lesquelles se donne à contempler la ressemblance à Dieu.

III. L'exhortation des Pères à accueillir l'étranger

Pour toutes les raisons théologiques que l'on vient d'exposer, les Pères de l'Église ont exhorté les chrétiens à accueillir l'étranger en toutes circonstances.

Grégoire de Nazianze appelle donc les fidèles à pratiquer l'hospitalité pour sauvegarder la portée même de leur baptême : « Un étranger sans logis qui est de passage (*parepidèmos*) est tombé devant toi ? Reçois, à travers lui, Celui qui pour toi a été un étranger même parmi les siens, qui a fait sa demeure en toi par la grâce et qui t'a attiré vers le séjour d'en haut. »²⁸ On discerne que cette attitude d'accueil ne répond pas à une simple morale volontariste mais se veut le prolongement même de la vie sacramentelle et ecclésiale. D'où la portée eschatologique soulignée par Ambroise de Milan qui nous met en garde : « Si nous avons été durs ou négligents dans l'accueil des étrangers, une fois écoulé le cours de cette vie, les saints pourraient bien, à leur tour, refuser de nous accueillir. »²⁹ Et de même Jean Chrysostome : « C'est nous qui sommes étrangers [envers les Cieux], nous qui n'offrons pas l'hospitalité aux étrangers. »³⁰

Jean Chrysostome a longuement exhorté à pratiquer l'hospitalité en prenant l'exemple d'Abraham, qui, quoique ou plutôt *parce que* lui-même était étranger, a su accueillir les étrangers : « Plus votre frère est petit, dit-il, plus le Christ vient vers vous avec lui. Celui qui reçoit quelqu'un de grand, souvent le fait par vanité ; celui qui reçoit un petit, le fait seulement pour le Christ. [...] N'est-il pas absurde que [...] vous n'ayez pas d'endroit où puissent demeurer les étrangers ? [...] Le Christ, nu et étranger, voyage, il a besoin seulement d'un toit. Fournis-lui au moins cela; ne sois pas inhumain et cruel. »³¹

Saint Jérôme écrit que « le laïc, en recevant un, deux ou quelques étrangers, remplira le devoir de l'hospitalité ; mais l'évêque, s'il ne les reçoit pas tous, est inhumain ! »³² Le même Jérôme écrit à Nepotius : « Que ta table soit frugale ; qu'elle soit connue des pauvres et des étrangers ; qu'elle compte toujours Jésus-Christ pour convive. »³³ Grégoire le Grand fait référence à l'exemple des pèlerins d'Emmaüs qui ont accueilli un errant sur leur chemin : « Ils n'aimaient pas encore le Christ comme Dieu, mais ils ont aimé un pèlerin, et ainsi ont-ils aimé le Christ. »³⁴ Lactance souligne que la charité envers le prochain se rapporte à Dieu même et non pas à l'homme³⁵. L'hospitalité n'est pas restreinte à certains : elle embrasse tous ceux qui ont besoin de ce bienfait : tous les étrangers. Il est remarquable de noter que, dans le monde latin et grec, l'emploi du mot *humanité* prend souvent le sens

²⁷ Voir Paulin de Nole, *Lettres*, XXXII, 21 (CSEL 29bis, éd. G. de Hartel, Wien, 1999, p. 295).

²⁸ Grégoire de Nazianze, *Disc.* 40, 31 (SC 358, éd. C. Moreschini, Paris, 1990, p. 268).

²⁹ Ambroise de Milan, *Sur Abraham*, Livre I, chap. 5, 32-35, cité in Sr Isabelle de la Source, *Lire la Bible avec les Pères*, Paris, vol. I, 1988, p. 64.

³⁰ Jean Chrysostome, *Hom. sur les Actes des Ap.*, 45, 4 (PG 60, 319).

³¹ *Ibid.*

³² Jérôme, *Comm. in ep. Paul. ad Tit.*, 1 (*Opera*, t. VIII, CCSL 77C, Turnhout, 2003, p. 23).

³³ Jérôme, *Lettres*, LII, 5 (éd. I. Hilberg, CSEL 54, Wien, 1996², p. 422).

³⁴ Grégoire le Grand, *Homélie sur les Évangiles*, XXIII, 1, (PL 76, 1182C-D).

³⁵ Lactance, *De ver. cult.*, 6, 11.

d'*hospitalité*³⁶ et qu'inversement ceux qui n'accueillent pas l'étranger versent, pour les Pères, dans le péché d'*inhumanité*³⁷.

IV. L'organisation de l'accueil de l'étranger (philoxénie)

Si les Pères exhortent tant le peuple chrétien à accueillir l'étranger, c'est que les choses n'allaient pas de soi. Pourtant ces prédications ne prônaient pas des idéaux chimériques mais furent mises très concrètement en actes dès l'avènement du christianisme, en continuité d'ailleurs avec l'univers de la Première Alliance autour du modèle d'Abraham l'hospitalier. L'évangéliste Jean loue Gaïus pour avoir accueilli les frères étrangers qui ont fui « pour le Nom » (3 Jn 7). Ce devoir d'hospitalité incombait à chaque communauté, aux laïques non moins qu'au clercs sous la responsabilité de l'évêque qui l'organisait.

Au 2^e siècle, saint Justin le philosophe, dans sa 1^{ère} Apologie pour les chrétiens, indique comme un usage reconnu que le président de l'assemblée eucharistique (*proestós*) prend soin de tous ceux qui sont dans le besoin, et il cite nommément les « hôtes étrangers »³⁸. Le 40^e *Canon apostolique* confie à l'évêque le soin de donner, parmi les biens de l'Eglise, ce qui est nécessaire aux « frères auxquels il donne l'hospitalité ». Rapidement et dès la christianisation progressive de l'empire romain au 4^e siècle, l'hospitalité, qui risquait de se réduire à une solidarité communautariste entre les seuls chrétiens, prit une orientation résolument universelle. L'empereur Julien dit l'Apostat (361-363), se plaint amèrement dans une lettre que les chrétiens secourent tous les nécessiteux, qu'ils soient chrétiens ou païens³⁹. Au 4^e siècle, l'histoire du célèbre ermite égyptien saint Paphnuce montre que l'hospitalité chrétienne était déjà solidement établie : « Une voix divine se fit entendre à Paphnuce, lui disant : 'Tu ressembles au chef du village voisin'. Il se rendit au plus vite chez cet homme. Quand il eut heurté le portail, l'autre vint au devant de lui *pour l'accueillir en tant qu'étranger, selon la coutume*. Il lui lava les pieds et, ayant dressé la table, l'invita à prendre quelques mets. »⁴⁰

Pour abriter les nécessiteux, l'Église multiplia les bâtiments spécialisés. Saint Basile fit ainsi édifier près de Césarée en Cappadoce un vaste complexe que Grégoire de Nazianze appelle « nouvelle cité »⁴¹, et que d'autres sources nomment la Basiliade. Un peu partout dans les diocèses apparut un bâtiment pour les migrants appelé *xenodokheion*, litt. lieu d'accueil de l'étranger, ou plus simplement *xenon*. Cet édifice est attesté dans bien des centres urbains comme à Ancyre, à Alexandrie, à Rome, à Hippone où Augustin en fit édifier un⁴². L'argent nécessaire à l'entretien du centre d'accueil provenait des dons des fidèles, même modestes, déposés avant chaque liturgie eucharistique. Les évêques sollicitaient aussi la générosité des plus riches, y compris de la famille impériale. Cette solidarité était bien organisée dans les grandes métropoles comme Alexandrie, Antioche et Rome où l'on note au 4^e siècle l'arrivée de vagues massives de migrants pauvres issus des petites villes et des campagnes⁴³. Il faut bien comprendre que ces migrants restaient dans les villes où ils arrivaient des étrangers marginaux, car ils n'avaient pas le statut de citoyens. L'Église, à travers la personne de l'évêque, faisait beaucoup pour les prendre en charge, leur donner du travail. Dans la ville égyptienne d'Oxyrhynque, un riche chrétien pouvait offrir 1000 *solidi* par an pour le soin des pauvres, de façon à entretenir 250 familles. Ces sommes allaient aux moines, aux mendiants ainsi qu'aux réfugiés arrivés de régions dévastées par la

³⁶ Voir le *Journal de voyage* d'Éthérie qui présente l'accueil reçu des moines comme « satis humane » ou « valde humane » (cf. SC 21, Paris, 1948, p. 102, 116). Dans sa correspondance, Sidoine Apollinaire loue l'*humanitas* à l'égard des pèlerins dont a fait preuve un candidat à l'épiscopat (*Lettre 7, 9, PL 58, 578D*).

³⁷ Voir Jean Chrysostome, *Hom. sur les Actes des Ap.*, 45, 4 (PG 60, 319D et 320C).

³⁸ Justin, *Apologie pour les chrétiens*, I, 67, 7 (éd. Ch. Munier, SC 507, Paris, 2006, p. 311).

³⁹ Voir Julien, *Lettre 84* (éd. Bidez, *Coll. Budé*, Paris, 1924, p. 145).

⁴⁰ *Historia monachorum in Aegypto*, XIV, 10-11, éd. et trad. A.-J. Festugière, Bruxelles, 1971. Passage mis en italiques par nous.

⁴¹ Voir Grégoire de Naz., *Discours 43, 63* (PG 36, 577 et 580).

⁴² Voir Augustin, *In Iohannis Evangelium*, 97, 4 (éd. Willems, CCSL 36, Turnhout, 1954, p. 575). Le nom latin *xenodochium* est une transcription du terme grec.

⁴³ Voir P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Londres, 1992, p. 93.

guerre⁴⁴. En Occident, un évêque comme saint Césaire d'Arles (6^e s.) exhorte non seulement ses fidèles à pratiquer l'hospitalité mais accorde à celle-ci une grande place dans son action évangélisatrice⁴⁵. Le roi Childebert I^{er} fonda à Lyon un *xenodochium*, tandis que le concile de Mâcon II (585) appelait à pratiquer l'hospitalité, ce que reprend également le concile de Paris de 829.

On sait que, dans les villes de l'empire romain, des moines ou de simples laïcs veillaient à recevoir les étrangers. La *Vie* de saint Daniel de Scété (6^e siècle) raconte, par exemple, que, dans un village d'Égypte où le saint s'était arrêté, se trouvait un vieux bûcheron respecté, un ancien (*gérôn*) du village nommé Euloge qui, une torche à la main, arpentait les rues à la recherche des étrangers pour les accueillir et prit Daniel chez lui. Il faisait cela chaque jour depuis plusieurs années⁴⁶.

Du côté du monachisme, il faut se garder de penser que les moines ne se souciaient pas d'accueillir les gens de passage, préférant vaquer à l'ascèse et à la prière. L'hospitalité était un acte sacré et l'est resté, dans le monachisme occidental aussi bien qu'oriental. Dès l'époque des premières fondations monastiques en Égypte et en Asie mineure, la plupart des monastères incluait un *xenon*, lieu d'accueil pour les étrangers. Il porte encore ce nom aujourd'hui dans les monastères grecs. Chez les moines égyptiens, Abba Apollô déclarait : « Il faut saluer avec vénération les frères qui nous visitent. Car ce n'est pas eux mais Dieu que tu salues. Tu as vu ton frère, dit l'Écriture, tu as vu le Seigneur ton Dieu. Cela, nous l'avons reçu en tradition d'Abraham. »⁴⁷ Ce précepte « Accueillir l'hôte comme le Christ lui-même » est repris par Jean Cassien⁴⁸. La *Grande Règle* de saint Basile comprend un long chapitre consacré à l'hospitalité qui doit être sobre et frugale⁴⁹. Dans la charte de fondation de nombreux monastères byzantins, on trouve des exhortations à pratiquer l'hospitalité sur le modèle d'Abraham. On connaît, par exemple, la vie de saint Hypatios, moine médecin du 5^e siècle qui vécut un temps dans un monastère de Thrace qui comptait près de 80 moines et qui soignait non seulement les pauvres, les malades mais aussi les étrangers. À la suite d'une incursion de Goths, de nombreux migrants vinrent se réfugier au monastère dont le père abbé dut partir à Constantinople pour obtenir et rapporter des vivres⁵⁰. En plein cœur de Constantinople, saint Théodore Studite (9^e s.) et ses moines du Stoudios se dévouaient pour accueillir les étrangers qui ne connaissaient personne dans la grande cité⁵¹.

En Occident, les monastères suivaient sur ce point la même tradition qu'en Orient. La Règle de saint Benoît appelle le père abbé en personne à se rendre, avec ses frères, auprès de l'étranger de passage, pour l'accueillir « avec tout l'empressement de la charité », car, en le saluant avec humilité, les moines adoreront le Christ, reçu dans la personne de l'hôte⁵².

Que penser, pour finir, de l'idée – souvent en vogue actuellement – d'une hospitalité choisie ? Une telle démarche serait pour les Pères spirituellement ruineuse. Saint Ambroise de Milan estime, en ce sens, que « choisir ses hôtes, c'est avilir et vider l'hospitalité »⁵³. Parler d'immigration choisie, c'est reconnaître que l'on ne se situe plus du tout dans le cadre d'un accueil chrétien, donc humain, où tous sont accueillis au même titre de personnes, puisque, comme le dit l'Apôtre, « Dieu ne fait pas acception des personnes ».

⁴⁴ Voir P. Brown, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁵ Voir Césaire d'Arles, *Sermon* 83, 4 (CC 103-104, p. 342 ; voir l'index aux mot *hospes*, *peregrini*, etc).

⁴⁶ Voir L. Clugnet, « Vie et récits de l'Abbé Daniel de Scété », *Revue de l'Orient chrétien*, vol. V, Paris, 1900, p. 255-256.

⁴⁷ *Enquête sur les moines d'Égypte*, VIII, 55 dans A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, t. IV-1, Paris, 1964, p. 61.

⁴⁸ Voir Jean Cassien, *Conférences*, II, 26 (éd. E. Pichery, SC 42, Paris, 1955, p. 136).

⁴⁹ Voir Basile de Césarée, *Grande Règle*, 20 (PG 31, 970-976).

⁵⁰ Voir Callinicos, *De Vita S. Hypatii Liber*, Leipzig, 1895, p. 16.

⁵¹ Voir Théodore Studite, *Lettres*, I, 13 (PG 99, 953A).

⁵² Voir *Règle de saint Benoît*, 53, 3-7.

⁵³ Cit. in E. Bianchi, *J'étais étranger et vous m'avez accueilli*, Bruxelles, 2008, p. 10.

Conclusion

Il y a déjà plus d'un demi-siècle, Jean Daniélou écrivait : « La civilisation a franchi un pas décisif, et peut-être son pas décisif, le jour où l'étranger, d'ennemi (*hostis*), est devenu hôte (*hospes*). »⁵⁴ Soyons lucides : un tel pas n'a jamais en nul lieu été franchi de façon définitive. Périodiquement, même dans les sociétés les plus ouvertes, ressurgit la crainte qu'inspirent ceux qui viennent d'ailleurs. Pourtant, le caractère et l'honneur d'une civilisation authentiquement *humaine* s'éprouvent dans le fait de reconnaître de façon concrète en tout étranger un frère en humanité. Cela était attesté autant chez les Hébreux – comme Abraham et Lot en témoignent – que chez les Grecs depuis l'époque d'Homère. Et le christianisme antique et médiéval s'est naturellement inscrit dans cette double filiation, où nous trouvons l'origine d'institutions qui, aujourd'hui laïcisées, sont devenues un attribut essentiel de tout État civilisé. Mais le christianisme a apporté aussi un sens radicalement nouveau et décisif en intériorisant le sens de l'accueil de l'autre. En effet, c'est le Dieu fait homme qui s'est soucié directement du sort et de la dignité des migrants, comme l'illustre un court poème byzantin :

« Si quelqu'un possède en son âme la crainte de Dieu, qu'il soit clairvoyant, qu'il prie, et qu'il ne méprise pas l'étranger, puisque dans le monde Dieu a formé aussi les étrangers. Et pour dire une vérité indubitable : Celui-là même qui, tout-puissant, est le Créateur de toutes choses s'est fait étranger et s'est manifesté au monde. C'est Lui le premier à avoir signalé le sort amer, les afflictions, tourments et humiliations des étrangers. »⁵⁵

Dans le christianisme, il s'agit de reconnaître en l'autre non seulement un frère, une sœur en humanité, mais aussi, à travers cette personne, le Dieu fait homme, le Christ qui recrée, réconcilie et unifie mystiquement toute l'humanité. C'est pourquoi, l'accueil des migrants, de ceux dont la condition est marquée par l'extranéité, la précarité et l'incertitude, n'est pas, pour les Pères, une simple prescription morale mais un acte central de la vie ecclésiale : le « sacrement du frère » comme l'appelle saint Jean Chrysostome. Le fait que les situations concrètes requièrent parfois des aménagements ou des adaptations des principes pour répondre à d'autres contraintes d'ordre politique ou national – notamment le nécessaire respect des frontières entre les États – ne doit pas pour autant laisser occulter ni relativiser des principes essentiels de la vie en société.

Georges Bernanos écrivait que nous avons besoin des pauvres pour nous rappeler ce que nous sommes et nous enrichir par nos aumônes. De même, les Pères de l'Église, à la lumière de leur foi en Christ, nous enseignent que nous avons besoin des migrants pour nous rappeler que nous sommes de passage sur la terre et que l'accueil de l'autre demeurera toujours une dimension fondamentale de notre humanité.

⁵⁴ J. Daniélou, « Pour une théologie de l'hospitalité », *La Vie spirituelle*, n° 367, 1951, p. 340.

⁵⁵ « Sur l'exil », cité in W. Wagner, *Carmina Graeci Medii Aevi*, Leipzig, 1874, p. 206.

Pour un pluralisme éthique de la question des migrations

Sr Geneviève Médevielle, S.A. Professeur de Théologie morale au Theologicum de l'Institut Catholique de Paris

Introduction

La question des migrations est rarement traitée au plan purement éthique. Pourtant si l'on consent à attribuer au phénomène migratoire une fonction de révélateur de nos sociétés occidentales, on constate un phénomène de politisation de la question migratoire. Celle-ci dépasse largement le cercle des spécialistes de l'analyse des flux de population qu'ils soient démographes, géographes, politologues ou économistes. Elle mobilise les opinions publiques et de nombreux acteurs, tout particulièrement ceux des ONG et des Eglises. Or, avec la politisation de la question des migrations et l'engagement militant de tous ceux qui veulent se tenir aux côtés des migrants, surgit le positionnement éthique. La politisation de la question migratoire produit des normes, celles de l'accueil légal du migrant dans un pays, son droit de séjour, son permis de travail, le regroupement familial et les règles de son exclusion. Elle produit des conditions favorables ou défavorables à la vie et l'humanisation des migrants par les politiques d'intégration ou de défense et d'exclusion. Elle dessine un type d'homme voulu par une société. C'est pourquoi la politique suppose une éthique. Une éthique politique qui se décline le plus souvent sous la forme d'une éthique de responsabilité et qui rencontre de plein fouet l'autre polarité de l'éthique, celle des convictions présentes dans nos sociétés pluralistes.

Or, c'est précisément dans le refus de l'éclatement entre morale de responsabilité et de conviction que se situent les Eglises et communautés chrétiennes que nous représentons dans le cadre de ce colloque. Alors que notre société laïque et sécularisée impose une forte différenciation du politique et du religieux et relègue la sphère des convictions religieuses au domaine privé, l'hospitalité et le soutien des Eglises et des chrétiens aux migrants obligent l'observateur à reconnaître l'impact pratique et éthique de la foi dans les pratiques sociales. En matière de droits du migrant, il y a des valeurs qui ne se laissent pas réduire au résultat arithmétique d'un vote démocratique ni aux exigences d'une politique de sécurité et de fermeture parce qu'il en va de la véracité de la confession de foi. L'auteur de la première épître de Jean l'atteste : « Si quelqu'un dit : "j'aime Dieu", et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur. En effet, celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne peut pas aimer Dieu qu'il ne voit pas » (1 Jn 4, 20). Il en va aussi de la mission de l'Eglise : donner corps à la charité comme le demande l'apôtre Paul aux Corinthiens (1 Co 13). Il en va enfin de l'identité même de l'Eglise. En faisant place à l'étranger, il ne s'agit pas seulement de mettre en œuvre une éthique de la solidarité conforme à la suite du Christ qui s'est fait proche des petits, des pauvres et des exclus. Cette exigence vigoureuse ne s'apparente pas à une simple obligation morale qui découlerait de la foi, elle constitue une donnée fondamentale de l'identité même de la foi. Il s'agit plus fondamentalement de vivre et de comprendre la « catholicité » de l'Eglise que nous confessons dans le Credo. Cette catholicité se décline dès l'origine comme communion universelle d'un « Peuple sans frontières » rassemblé par l'Esprit où chacun entend la Bonne Nouvelle dans sa langue et sa culture (Actes 2, 5-13). Aborder au plan éthique la question des migrations, c'est donc se situer, comme chrétiens, au cœur même de la question de l'impact social de la foi chrétienne. C'est refuser que la question des migrations soit limitée au seul champ politique où se déclinent les rapports entre citoyenneté et nationalité. Rappeler à temps et à contretemps que l'accueil et la solidarité envers l'étranger appartient à l'annonce de l'Évangile¹, comme le font régulièrement nos Eglises et tout particulièrement en ce Carême 2010, c'est dire que nous ne sommes pas sans ressources propres à la foi chrétienne pour penser une éthique de l'accueil du migrant.

¹ Benoît XVI, Message pour la 96^{ème} journée mondiale du Migrants et du Réfugié, « Les migrants et les réfugiés mineurs » 16 octobre 2009

Mais si nous ne sommes pas sans ressources pour affronter éthiquement la question des migrations, nous devons le constater, il n'existe pas « une » éthique chrétienne des migrations. Tout d'abord, parce qu'il existe bien plus d'acteurs que nous le pensons dans ce problème de l'éthique des migrations et que le discernement éthique suppose d'articuler une complexité dans l'analyse qui relève le plus souvent du bricolage² individuel. Il faudrait pouvoir faire un travail d'analyse comparable à celui qu'avait fait la *Commission pontificale « Justice et Paix »* en 1986 sur l'approche éthique de l'endettement international³. Le document avait répertorié les acteurs principaux (collectifs et individuels) du champ monétaire et financier international. Il avait examiné les fonctions, degré de liberté, contraintes et responsabilités de chacun, leurs objectifs et les valeurs sous-jacentes à leurs actions. Il leur proposait des critères de discernement en fonction d'une temporalité, à court terme et à long terme et cherchait à les éveiller à une « éthique de détresse » lorsque l'humanisation des plus défavorisés était en jeu. Si nous nous limitons à l'assemblée œcuménique d'acteurs chrétiens que nous représentons, reconnaissons qu'en dépit de nos pratiques communes au service des migrants, nous avons des manières plurielles de nous situer évangéliquement face au défi des migrations.

Comme l'a bien souligné l'exégète allemand Frank Crüsemann, on a beau lire l'Écriture sainte dans nos communautés du Livre de l'Alliance au Deutéronome en passant par le Lévitique sur le commandement de l'amour de l'étranger⁴, il faut bien se rendre compte que l'éclectisme dans la réception chrétienne de l'Ancien Testament n'a pas aidé à forger une appropriation commune du droit des étrangers⁵ dans nos diverses Eglises. Le souvenir qui fonde ce droit : « Vous connaissez la vie des étrangers, vous qui avez été vous-mêmes étrangers en Egypte » (Ex 23,9) n'a guère d'écho dans l'identité chrétienne. Ce droit ne figure pas dans le catéchisme catholique comme le reste des commandements du Décalogue. Ce qui vaut pour l'appropriation de l'Écriture, vaut pour l'héritage des premiers siècles chrétiens. Lorsqu'au II^e siècle, l'épître à Diognète développe la métaphore de la « patrie des voyageurs » pour caractériser le statut des chrétiens sur cette terre, on reste frappé du peu d'impact de cette tradition des voyageurs pour fonder une éthique contemporaine des migrations hormis peut être chez nos frères orthodoxes. Pourtant, comme l'a souligné Denis Müller, les premiers chrétiens « renouaient avec la grande tradition biblique des migrations, notamment avec son potentiel critique contre les sédentarisation trompeuses et les sécurités idolâtres. »⁶ Seuls quelques groupes chrétiens se sont approprié cette tradition de voyageurs pendant que d'autres restaient prisonniers d'idéologies nationalistes et participaient à la formation de nouvelles frontières.

C'est pourquoi, il m'a semblé plus juste, au risque de paraître provocatrice, d'oser intituler ma contribution « Pour un pluralisme éthique de la question des migrations ». Non pas que je souhaite promouvoir à tout prix un pluralisme pour sauvegarder la liberté de conscience de chacun dans ses choix éthiques. Tout n'est pas possible pour celui dont la vie est liée à celle du Christ. Je souhaite seulement faire droit à la complexité du discernement éthique y compris lorsque celui-ci est mobilisé

² Le mot bricolage nous vient de Michel de Certeau. Il ne faut pas le concevoir dans un sens péjoratif, mais dans le sens d'une non-connaissance des savoirs-faires des métiers ou des arts.

³ Commission Pontificale « Justice et Paix », *Au service de la communauté humaine. Une approche éthique de l'endettement international*, Rome, 27 décembre 1986, Paris : Editions du Cerf, 1987.

⁴ On peut citer : Exode 22, 10 « Tu n'exploiteras ni n'opprimeras l'étranger, car vous avez résidé comme étrangers au pays d'Egypte » ; Ex 23, 9 « Tu n'opprimeras pas l'étranger. Vous connaissez la vie de l'étranger, puisque vous avez-vous-mêmes résidé comme étrangers dans le pays d'Egypte. » ; Dt 24, 18 « Tu te souviendras que tu étais esclave en Egypte et que le Seigneur ton Dieu t'en a racheté. C'est pourquoi je t'ordonne de mettre en pratique cette parole. » ; Lv 19, 33 « Si un étranger réside avec vous dans votre pays, vous ne le molesterez pas. L'étranger qui réside avec vous sera pour vous un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même ; car vous avez été étranger au pays d'Egypte. Je suis le Seigneur votre Dieu ».

⁵ L'exégète Franck Crüsemann constatait que « le chemin, [pour nos Eglises], certainement long, vers une éthique des étrangers réellement fondée sur la Bible, ne peut pas conduire à une compréhension réaliste de l'histoire nationale et de son peuple, à la lumière de catégories qui se trouvent déjà dans la Bible. La constitution et la délimitation, la liberté et le bien être, la faute et l'échec d'un peuple à la lumière de l'histoire de Dieu avec son propre peuple, voilà de quoi il devrait être question. » in Franck CRÜSEMANN, « Vous connaissez la vie de l'étranger. (Ex 23,9). Rappel de la Torah face au nouveau nationalisme et à la xénophobie », *Concilium*, 248, 1993, p. 133.

⁶ Denis MÜLLER, « Patrie des voyageurs. Pour une éthique des Migrations », *Concilium*, 248, 1993, p. 175.

par des exigences évangéliques⁷. Je m'attacherai donc à comprendre pourquoi et jusqu'où peut aller ce pluralisme éthique sachant que tout jugement éthique sur la situation est un acte herméneutique complexe. Il ne suffit pas de lire l'Écriture sainte ou de se référer aux droits de l'homme pour évaluer l'enjeu éthique des migrations. Il faut dégager la logique de l'humanisation et de la déshumanisation des êtres humains concernés dans une situation donnée pour poser un jugement éthique. Or, n'oublions pas, comme le soulignait Xavier Thévenot⁸, que le sujet qui discerne n'observe jamais les réalités d'un point de vue anhistorique et an-existential. Il est toujours immergé au sein d'un éthos⁹ et d'un contexte interprétatif qui le façonne plus ou moins à son insu. Bien plus, le sujet, qui discerne, est lui-même transformé par les réalités qu'il tente de juger.

1. La place du contexte interprétatif des migrations dans le jugement moral.

Lorsque nous posons un jugement sur les migrations et cherchons à en comprendre l'enjeu éthique, une première source de pluralisme entre nous apparaît, liée au contexte du débat public dans lequel nous abordons la question des migrations. Un contexte interprétatif où l'immigration est vécue comme épreuve, défi ou comme chance pour penser les relations entre êtres humains à l'heure du multiculturalisme. Un contexte marqué par un éthos qui nous façonne à notre insu et pèse sur l'opinion publique et le débat public.

Ce qui façonne le débat et notre manière de l'habiter, c'est le langage utilisé

Langages et imaginaires pluriels habitent notre éthos contemporain. Ils sont porteurs de représentations des migrants et de l'étranger qui ne sont pas anodines pour comprendre la situation des migrations aujourd'hui et pour y discerner l'enjeu éthique. Comment par exemple interpréter la présence de centaines d'Afghans et de Kurdes irakiens à Calais en attente d'un passage pour la Grande Bretagne ou en demande d'asile ? Migrants, clandestins, réfugiés, apatrides, sans papiers, hommes en fuite, frères en détresse ? Autant d'expressions non équivalentes pour désigner ces êtres en errance et leurs statuts, et de là, décider de leur sort et de l'aide à leur apporter. Il y a beaucoup plus de données et de complexité dans la situation que dans la schématisation qu'en donne le vocabulaire utilisé. Quels mots utilisons-nous ? Quel sens leur donnons-nous ?

Parler de migrations ou de migrants, comme on le fait à l'heure actuelle, a l'avantage de mettre l'accent sur le déplacement. Sur les routes de tous les continents et sur les mers, des millions de gens sont en mouvement. Les migrants sont alors perçus au mieux comme des voyageurs, au pire comme des errants, comme des gens en transit ou des hommes en fuite. Comme l'a souligné Madame de Wenden dans son exposé, la ligne de démarcation entre les différents types juridiques de populations mobiles devient alors floue et ne semble plus pertinente car de plus en plus de raisons, qui se chevauchent, poussent les hommes à émigrer. Mais, comme le remarque le moraliste protestant Denis Müller¹⁰, ce vocabulaire de la migration peut neutraliser toute la charge émotionnelle et potentiellement idéologique que le registre plus traditionnel de l'immigré et de l'émigré véhiculait.

Dans les représentations symboliques, immigré et émigré impliquent arrachement et menace. Arrachement de l'immigré à ses racines, à son pays d'origine, à sa culture. Déracinement qui devient risque et menace pour le pays d'arrivée lorsque ce migrant est qualifié d'émigrant dans le pays qui le reçoit. Alors que traditionnellement immigré et émigré faisaient référence au départ d'un pays pour l'installation dans un autre, le migrant-circulant d'aujourd'hui brouille les cartes entre les pays

⁷ Pour une bonne appréhension des différences de raisonnement éthico-pratique entre catholiques et protestants, on peut se référer au livre de James M. GUSTAFSON, *Protestant and Roman Catholic Ethics. Prospects for Rapprochement*, Chicago: The university of Chicago Press, 1978, en particulier le ch 2 "Practical Moral reasoning", p. 30-59.

⁸ Xavier THEVENOT, *Le discernement éthique. La méthodologie du moraliste catholique*. Cours Polycopiés A Robert, Institut Catholique de Paris, Paris, 1993, p. 8-9.

⁹ L'éthos, qu'on peut définir à la manière de Bourdieu, comme « ce conglomérat d'évidences, de mythes, de symboles, de valeurs et de pratiques » qui supportent et règlent la vie collective et individuelle. Cf : Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 178-179.

¹⁰ Denis MÜLLER, « Patrie des voyageurs. Pour une éthique des Migrations », *Concilium*, 248, 1993, p. 159-177.

d'arrivée et de départ. Calais, lieu de transit et d'attente vers la Grande Bretagne, en est un exemple typique.

Ce qui façonne le débat, c'est aussi la place qu'on y occupe

Parler des migrations, c'est aussi, pour le sujet qui discerne, se situer au cœur d'une tension entre deux dimensions de l'expérience. La dimension structurelle des flux de personnes à l'échelle continentale ou transcontinentale et la dimension personnelle de l'expérience des résidents et des voyageurs. Nous sommes plus habitués au côté de la dimension personnelle qu'à celui de la dimension structurelle. C'est souvent les responsables des grandes organisations internationales (HCR, OIT et OIM) et des experts lors des grandes conférences internationales sur les migrations qui envisagent cette dimension structurelle et qui se positionnent en fonction des contours du bien public mondial.

Parler des migrations, c'est alors non seulement habiter cette polarité mais c'est aussi assumer le dédoublement des points de vue de l'émigré ou de l'immigrant, de l'accueillant et de l'accueilli. C'est affronter la question des positions sociales et politiques des autochtones et des étrangers. Point n'est besoin à ce stade d'établir des distinctions subtiles entre réfugiés économiques et politiques, entre migration et asile, il suffit de constater que parler de migrations conduit à percevoir une tension entre intérêts nationaux et personnels et que dans l'expression de nos points de vue se glissent bien des émotions, de l'irrationnel et du préconçu. Dans un contexte de crise économique et d'identité culturelle, l'étranger devient pour certains un concurrent et un facteur d'insécurité face à un avenir incertain. Dans un tel contexte de peur qui stimule les replis identitaires, exhorter à l'accueil de l'étranger comme le font nos Eglises, au nom d'exigences spirituelles, peut être interprété comme une provocation ou comme une faute contre la laïcité. Et ceci d'autant plus que le contexte sécularisé et laïc dans lequel se déploie le débat public sur la question des migrations est lui aussi objet d'interprétations plurielles.

Enfin, notons que le débat public sur les migrations est en pleine transformation

Ces transformations dessinent une polarité dans le débat public et peuvent aider à saisir pourquoi les uns et les autres adoptent des positions éthiques différentes. D'un côté, le débat public est dépendant de l'apparition d'une équité entre l'étranger et l'autochtone par la reconnaissance des droits inaliénables de toute personne humaine. D'un autre côté, il est marqué au plan politique par le rôle fonctionnel des migrations pour l'économie ou la sécurité. Or, ces dernières années, on est passé à une réflexion de plus en plus centrée sur la personne et ses droits inaliénables dans les propos des associations et des communautés chrétiennes. Le droit à la libre circulation et les droits de l'homme deviennent alors la base de la discussion et non pas l'application de tel ou tel droit spécifique au migrant. Le débat public sur les exigences éthiques de l'accueil du migrant par les Eglises est d'autant plus vif que tout rôle public et toute fonction sociale d'une religion sur le territoire français est régie par le principe de laïcité¹¹.

Pourtant comme on l'a déjà souligné dans les conférences précédentes, la question des migrations et de l'accueil de l'étranger relève encore des exigences et des intérêts discernés par l'État et on assiste alors souvent à un dialogue de sourd entre les discours politiques et les discours humanitaires et confessionnels. Du côté des exigences discernées par le politique, il y a la requête d'intégration harmonieuse des populations et celle de la sauvegarde du bien commun, d'une identité culturelle et d'une politique respectueuse des valeurs de la démocratie et des Droits de l'homme. Du côté des

¹¹ La laïcité, comprise au sens de Jaurès et des pères fondateurs de la Troisième République, tend à sceller un accord social sur un certain nombre de valeurs fondamentales pour le vivre ensemble en s'interdisant de les réduire à une quelconque univocité philosophique ou religieuse. Elle est de fait compatible avec l'accueil dans l'espace public de religions ou de spiritualités faisant appel à des données extérieures à la société civile, car la laïcité admet le pluralisme. D'un point de vue positif, elle peut offrir à chacun la possibilité de se frayer sa propre voie éthique en n'étant tenu par aucun système de prescription particulier et en conjuguant à sa guise les valeurs venant des divers groupes présents dans l'espace public. Mais dans le même temps, et cette fois-ci de manière négative, on ne saurait nier cependant que, tout en favorisant le pluralisme, la laïcité libère les valeurs de tout fondement spirituel et réclame la ferme distinction entre la sphère politique publique et la sphère religieuse privée.

intérêts, il y a tout lieu, pour l'Etat, de privilégier ceux qui pourront participer activement au bien commun. C'est ce qui peut légitimer alors une politique de privilèges accordés en France à certains étrangers dès lors qu'ils apportent des performances sportives ou des compétences techniques, scientifiques ou économiques. En rigueur de terme, c'est bien à l'État en effet qu'appartient le droit de recevoir sur son territoire l'étranger, qu'il prétende au statut de réfugié ou d'immigrant. Politiquement le « droit d'accueil », fondé éthiquement sur le respect universel des Droits de l'homme, est lié au seul « droit d'asile » qui n'est pas illimité.

Or, du point de vue de l'humanitaire, l'accueil de l'immigrant n'est pas à limiter au seul droit d'asile. En fait, comme l'ont souligné à diverses reprises les évêques catholiques Présidents de Justice et Paix, de la Commission sociale de l'Episcopat et du Comité Episcopal des Migrations, dans le réel des situations, la politique sur la maîtrise de l'immigration vient brouiller, voire contredire celle du droit d'asile. Ainsi, ce qui se passe dans les zones d'attente est très préoccupant. Quand la police doit empêcher des étrangers de débarquer qui d'autre qu'elle est là pour vérifier que ceux qui demandent l'asile sont bien admis à entrer dans l'aéroport ? Les personnes en danger doivent avoir accès au territoire pour présenter leur demande d'asile. Toutes les mesures pour restreindre les possibilités d'entrée légale font augmenter le recours aux filières illégales, mettent le réfugié dans des conditions alarmantes et finalement risquent de présenter l'étranger comme un fraudeur ou un tricheur. On mesure une fois encore combien de telles images du migrant peuvent façonner un jugement éthique pluriel sur la situation. Mais c'est une chose de juger éthiquement de la question des migrations par le truchement d'un système interprétatif qu'il soit linguistique, symbolique, social, économique, politique ou civique, c'en est une autre que de discerner les enjeux à partir de l'expérience personnelle de la migration ou de la rencontre singulière de migrants.

2. Le Poids de l'émotion dans la rencontre singulière des souffrants pour le jugement éthique

Reconnaissons que bien de nos engagements en faveur de la justice ou de la dignité de la personne sont façonnés et mobilisés d'abord par l'intelligence du cœur et une capacité d'indignation commune à nos contemporains plus que par une obéissance immédiate à la foi ou encore à la Doctrine sociale de l'Eglise pour les catholiques. Avoir vu la misère des jeunes Afghans à Calais et leurs humiliations quotidiennes et s'en être indigné, avoir été témoin d'injustice à leur égard lorsqu'en plein hiver la police vient leur prendre les couvertures données par des associations humanitaires et s'en être révolté, avoir soi-même été accueilli comme étranger quelque part, être rescapé d'un massacre et en chercher le sens, suscitent bien souvent chez les chrétiens des engagements en faveur de la justice, de la paix, du vivre ensemble et du respect de l'étranger plus radicalement que la lecture d'une page d'évangile, d'une encyclique sociale ou d'un manuel de morale sociale et politique. C'est le cas raconté dans la *Voix du Nord* du 12 novembre 2009 où le Père Dominique Pham Xuan Dao¹², situe le point de départ de son soutien aux migrants de Calais, le jour où il découvre que ceux-ci sont aussi installés sur la commune de Tétéghem où il est prêtre. Comment alors dit-il ne pas être touché par la misère de ces hommes et de ces jeunes traqués, vulnérables et sans droits ?

Un engagement éthique dépendant d'une identification aux victimes

Car à y regarder de plus près, c'est le plus souvent une situation de souffrance, d'injustice, de perte humaine, de scandale causé par la violence de la réalité, qui suscite de fait nos engagements et un premier jugement éthique sur la situation. Cette expérience repose le plus souvent sur une identification à la victime des persécutions, des déracinements et de l'exil. On se projette en elle voyant qu'elle ne dispose pas de certaines possibilités de vie que nous avons et qui nous semblent nécessaires à une vie vraiment humaine et humanisante. Cette identification qui se fait sous le registre

¹² Né au Vietnam, et arrivé en France pour se mettre au service de l'Eglise catholique. Ordonné prêtre à Lille, il intègre la paroisse de Tétéghem en 2005.

des émotions a le mérite de faire apparaître la place de l'autre à accueillir, à reconnaître et à promouvoir.

Ce faisant, le sujet confronté à l'expérience concrète du monde des migrations par la rencontre de personnes singulières adopte un point de vue désormais classique en éthique postmoderne à l'heure du pluralisme : celui du faire-mémoire des victimes pour s'orienter dans une action positive à l'égard de toute victime potentielle. « C'est une terrible violence que subissent ici les migrants » dit M. Jean-Marie Devulder, diacre à Calais, « Je ne peux pas les trahir, c'est tout. »¹³

Un engagement éthique qui s'origine sur une promesse de vie pour tous mais qui demeure fragile

Cette reconnaissance d'une norme à respecter, au sein de la mémoire de la négativité et de la souffrance, a été décrite par le théologien E. Schillebeeckx sous le concept du « contraste »¹⁴. En fait pour Schillebeeckx, cette indignation de la conscience éthique au cœur de la mémoire d'une négativité, toujours située historiquement, fonctionne comme capacité de discernement, de saisie et d'interprétation d'un toujours déjà-là exprimé au titre d'une promesse¹⁵ de vivre ensemble et de réalisation de soi. Car si dans le contraste expérimenté, il y a perception et connaissance que certaines possibilités de vie ne sont pas remplies - ici pour un migrant déraciné sans lieu où reposer sa tête-, c'est qu'un processus d'interprétation est à l'œuvre par rapport soit à d'autres situations historiques où la vie est rendue possible, soit plus fondamentalement par rapport à une promesse d'existence. Promesse d'existence car, on le sait, aucun sage au monde n'oserait fonder sur de simples faits de vie historiques que la vérité et le bonheur, la justice et la liberté, la vie et l'avenir sont possibles. Trop d'échecs, d'épreuves et de tragédies viennent faire constater le contraire. Pourtant, c'est ce que l'on peut « croire » et fonder en vertu d'une promesse d'existence. Mais d'où peut venir cette confiance, sinon de cette promesse fondamentale signifiée dès la naissance par la sollicitude parentale et fraternelle qui appelle chaque être humain à vivre et à croire qu'un avenir lui est ouvert ?

Mais si la question éthique de l'accueil de l'étranger naît de l'implication historique du sujet interprétant l'actualité des victimes de ce temps, il faut constater que l'ampleur sans précédent de migrations structurelles au niveau du globe, sur fond d'éthos des droits de l'homme, vient complexifier la réflexion éthique du droit à l'immigration. Racisme, violence, nationalisme et réflexes identitaires exacerbés qui refont surface font constater la fragilité d'une éthique de l'étranger née du simple souvenir des victimes. Même avec sa Loi fondamentale enracinée sur le souvenir des victimes, l'Allemagne n'arrive pas à enrayer xénophobie et racisme à l'égard de l'étranger. « Une éthique des migrations appelle », comme l'écrit Denis Müller, « au plus profond de nos sociétés, une authentique conversion à l'autre », contraints de nous reconnaître, étrangers à notre tour, autre de l'autre¹⁶. A ce titre, la foi chrétienne n'est pas sans ressource pour motiver le respect de l'autre et de ses droits.

3. Le rôle des motivations chrétiennes dans le jugement éthique

Expliciter la motivation chrétienne d'une éthique de l'accueil du migrant ne signifie pas que l'on puisse tirer en fil direct un fondement théologique au devoir d'accueil de l'étranger qui serait inscrit dans l'Écriture ou dans la Tradition. En cherchant à être l'auteur de son agir, le chrétien articule valeurs, principes, convictions, émotions, opinions, raisons dans un dosage le plus souvent aujourd'hui très personnel. Or pour qu'une valeur soit reconnue comme valable comme celle du respect de la dignité de tout migrant, il ne faut pas oublier le rôle des motivations. Ce sont elles comme l'a bien souligné le

¹³ Portrait de Jean-Marie DEVULDER par Joséphine Bataille, *La Vie*, 14 janvier 2010, p. 20.

¹⁴ Les théologiens qui ont mis en valeur cette expérience de négativité où se jouent la découverte d'une valeur et l'implication éthique à la faire advenir sont E. SCHILLEBEECKX et Dietmar MIETH. Le « contraste » in E. SCHILLEBEECKX, « Portée théologique des déclarations du Magistère en matière sociale et politique », *Concilium*, n° 36, 1968, p. 27-44 ; D. MIETH, « Plaidoyer pour un modèle éthique », *Concilium*, n° 120, 1976, p. 34-35.

¹⁵ Pour une étude de la « Promesse » comme fondement des droits de l'homme, on peut lire Éric FUCHS et Pierre-André STUCKI, *Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1985, p.117-121.

¹⁶ Denis MÜLLER, art. cit. , p. 163.

philosophe Jean Ladrière qui sont « la source de l'adhésion » que l'on peut apporter à des valeurs, normes ou principes. Elles les font apparaître comme authentiques et indiscutables, elles les justifient. Elles peuvent être rattachées à des conceptions religieuses ou être dérivées d'une construction idéologique ou encore relever d'un système symbolique. Mais comme nous allons le voir, là encore, chacun peut faire jouer les motivations de façon différente

La foi plénitude de sens pour mener la vie de l'homme de bonne volonté

Sans apporter des solutions spécifiques, la foi peut donner un contexte dans lequel vivre la vie éthique que tout homme droit cherche à mener. Elle peut donner une intentionnalité religieuse spécifique à savoir la mise en œuvre de la charité du Christ, une finalité propre - celle de faire la volonté de Dieu¹⁷-, ou encore un éclairage particulier sur la vie et le monde capable de conférer un sens achevé à la décision éthique. Pour exprimer cela autrement, la foi conserve une signification historique, présente, en ce qu'elle est une forme, un langage, un corps d'expression, une symbolique qui s'adresse au cœur du croyant et lui permet de fonder le « sens » des valeurs et des normes éthiques auxquelles il se réfère pour mener sa vie éthiquement. Ce qui laisse supposer que la foi peut fonctionner dans l'éthique de l'accueil de l'étranger et du migrant comme venant conférer à l'agir éthique une « plénitude » de sens.

Bon nombre de militants chrétiens engagés dans le monde associatif non-confessionnel qui défend la dignité des migrants, des sans papiers et des illégaux appartiennent à ce modèle éthique. Ils revendiquent cette défense de l'humain au sein de la société civile comme le critère de ce qui est chrétien. Mais, ils n'ont pas besoin que ceci soit identifié par la société. Ils acceptent sous prétexte de sécularité, d'ouverture et de participation au monde de consentir à « l'aphasie de la foi en matière éthique »¹⁸, tout en conservant en leur cœur, un fidéisme muet. Car c'est bien la foi chrétienne qui demeure l'âme des motivations de leur engagement social ou politique.

Plus récemment, en 2003, en plein débat public sur la révision du droit d'asile, certains évêques catholiques de France ont donné leur avis selon ce modèle éthique apparenté à celui de « l'éthique autonome » partageable avec tout homme de bonne volonté. Ces évêques appelaient leurs concitoyens à mettre en œuvre un droit d'accueil de l'étranger à partir d'une valeur unanimement reconnue dans l'espace public : la fraternité. La foi en la fraternité en Christ qui motivait leur prise de parole, n'était pas alors obligée de se dire explicitement dans le débat public.

Cette manière de voir est venue pour une grande part, dans le champ catholique, d'un souci exprimé par le Concile Vatican II, à savoir d'un appel « au témoignage d'une foi vivante et adulte dont la fécondité doit se manifester en pénétrant toute leur vie profane et en les entraînant à la justice et à l'amour, surtout au bénéfice des déshérités. » *Gaudium et Spes*, § 21,5. La tendance a été alors de lier foi et engagement social par le biais d'une simple relecture opérée dans l'après coup.

La foi façonne une vision du monde et des comportements spécifiques

Mais, si au nom de la fraternité commune à tous, on promeut la dignité humaine comme une exigence qui demande à s'effectuer dans une éthique des migrations et de l'étranger, on risque d'occulter, qu'au cœur du pluralisme éthique contemporain, des anthropologies différentes se cachent derrière l'évocation de valeurs communes. Ainsi, remarquons que c'est au nom du respect de la dignité humaine qu'on réclame le droit à l'euthanasie. C'est au nom de cette même valeur qu'on entre en désobéissance civile pour aider des déboutés du droit d'asile. C'est pourquoi, d'autres chrétiens, entrent dans le débat public en raison d'une vision de l'homme référée à la foi même et développent alors un autre modèle d'éthique : une « éthique de la foi ».

¹⁷ Cf : Bruno SCHÜLLER, « Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen », in Georg Teichtweier et Wilhelm Dreier (eds), *Herausforderung und Kritik der Moralthologie*, Würzburg : Echter Verlag, 1971, p. 106.

¹⁸ André MANARANCHE, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne ?*, Paris : Seuil, 1968, p. 8.

La foi chrétienne nourrit alors la conviction que nul ne peut jamais dénier à un être humain sa dignité parce qu'il est fils ou fille de Dieu dans l'unique Fils bien aimé. Cette référence au Fils fonde une dignité qui ne découle alors pas de qualités ou d'aptitudes spécifiquement humaines telles que liberté, autonomie, raison, perspectives d'avenir, langage, mémoire¹⁹. Elle est attachée à la condition de l'homme, qui dans sa nudité, son dénuement, y compris en celui qui a perdu « toute apparence humaine », est pourtant homme dans son rapport constitutif à son Dieu et à ses frères en humanité. Il y a quelque chose d'extrême dans une telle attestation de la dignité humaine. C'est la portée de la parabole du jugement dernier (Mat 25) et du visage du crucifié. C'est dans la foi et les sacrements que nous percevons l'énigme de la valeur de tout être humain, véritable icône du Christ. L'avantage de ce modèle est de maintenir une identité chrétienne forte non sujette au relativisme.

Peuvent alors fonctionner dans cette éthique de la foi, plusieurs ressources pour l'éthique de l'étranger : une éthique normative qui tire l'impératif du devoir d'accueil de l'étranger de la fidélité à la foi dans le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ou des modèles de charité envers le pauvre à la suite du Christ. Dans l'Ancien Testament, la conscience vive de la communauté de destin et de solidarité avec les émigrés est très présente. Peuple voyageur, promis à une terre nouvelle, l'Israël biblique trouve le fondement éthique du respect inconditionnel de l'étranger dans la mémoire de sa vie d'étranger. Dans le Nouveau Testament, c'est la rencontre du Dieu qui s'est fait pauvre et humilié en Jésus-Christ qui vient fonder une éthique de la solidarité et de la compassion envers le pauvre et l'étranger. Mais reconnaissons que ce modèle fonctionne par une appropriation personnelle du message scripturaire qui n'est pas sans danger si l'on en venait à tabler sur l'application directe et immédiate du sens du texte biblique pour aujourd'hui.

La foi modèle une communauté prophétique

En revanche, lorsque les migrants sans droits et sans papiers viennent demander à l'Église refuge et asile en vertu de sa tradition d'accueil, il n'est pas question d'une telle normativité. De fait, par cette demande de l'autre, l'Église ou la communauté chrétienne se voit attribué le rôle de communauté prophétique nourricière d'une conception de la défense des Droits de l'homme en « excès » sur son application juridique. C'est dire que la foi nourrit non seulement des convictions propres comme dans le modèle de l'éthique de la foi, mais bien plus, un style de vie communautaire reconnaissable qui participe de l'identité de l'Église.

De même lorsque des chrétiens ou des communautés entrent dans la désobéissance civile au nom de leur foi en accueillant des sans papiers et constituent alors des enclaves dissidentes sanctuarisées porteuses d'un certain visage de l'humain, ils témoignent d'un service de la société typique d'une communauté bien précise. Le théologien protestant américain Georges Lindbeck, l'a bien vu. Quand la communauté reste fidèle à sa vision spécifique du monde, elle peut être un lieu d'attestation qui peut nourrir les combats de la société civile. Par le témoignage, rendu jusqu'au sacrifice de soi, du service de l'amour, de la justice et de la fraternité, elle peut nourrir les combats de la société civile²⁰. Linbeck va même jusqu'à dire, dans son livre *La nature des doctrines*, que les sociétés démocratiques séculières peuvent prendre appui sur ces enclaves communautaires dans la mesure où celles-ci encouragent leurs membres « à se préoccuper des autres et non de prérogatives et de droits individuels, et qui pousse à un sens des responsabilités pour la société au sens large. » C'est dire, toute l'importance des

¹⁹ On voit à l'heure actuelle des philosophes dans le débat sur l'euthanasie ou l'avortement prendre position sur la définition de la dignité humaine en la vidant de son contenu dès lors qu'une personne de manifeste plus de raison, de mémoire, de communication langagière ou de projets d'avenir. Cf : Peter SINGER, *Op. cit.*, 1997.

²⁰ Le service de la société a été explicité par George Linbeck dans son article « Ecumenism and the Future of Belief » (1968) in *The Church in a Postliberal age*, James BUCKLEY ed., Londres : SCM Press, 2002, p. 91-105. Enracinée sur une ecclésiologie sectarienne, ce modèle développe la pertinence sociale d'une communauté lorsqu'elle reste fidèle à sa vision spécifique du monde et à ses valeurs propres. Il en va de la mission de l'Église de témoigner jusqu'au sacrifice du service de l'amour, de la justice et de la fraternité. L'enclave sectarienne de l'Église est alors un lieu d'attestation qui peut nourrir les combats de la société civile. Linbeck va même jusqu'à dire, dans son livre *La nature des doctrines*, (1984), Paris : Van Dieren, 2003 que les sociétés démocratiques séculières peuvent prendre appui sur ces enclaves communautaires dans la mesure où celles-ci encouragent leurs membres « à se préoccuper des autres et non de prérogatives et de droits individuels, et qui pousse à un sens des responsabilités pour la société au sens large. » George LINBECK, *La nature des doctrines*, p. 169.

communautés chrétiennes qui, par la médiation de collectifs, associations, et initiatives veillent à l'approche humaine d'un problème de société vaste, complexe et délicat.

Conclusion

En conclusion, quatre points forts peuvent être retenus de notre parcours :

1. Nous l'avons vu, il n'y aurait pas de problème éthique des migrations sans l'apparition d'une équiparité entre l'étranger et l'autochtone par la reconnaissance des droits inaliénables de toute personne humaine. Le discernement éthique sur les migrations et la vie des migrants prend sa source dans l'exigence éthique de respecter la dignité de tout migrant quel que soit son statut juridique. A ce titre, croyants et incroyants sont appelés au même test éthique : leur capacité de respecter inconditionnellement l'autre qui appartient à la même commune humanité.
2. Mais le discernement éthique est un acte complexe où émotion et raison ont toute leur place. Le sujet qui discerne le fait toujours dans une conjoncture et de l'intérieur de sa propre histoire. L'art du discernement devra donc comprendre l'élucidation par le sujet de ses propres précompréhensions pour tenter de percevoir dans quelle mesure celles-ci interviennent ou non massivement dans l'évaluation sans pour autant oublier que les faits sont les faits. La question éthique des migrations ne se pose jamais dans l'abstrait, mais toujours au cœur d'une situation singulière, d'un réel pluridimensionnel et parfois ambigu. Le réel est une question incontournable. Nos différentes clés de lecture de ce réel ne sont pas anodines pour nos prises de positions à l'égard de l'étranger et du migrant.
3. De là, nos différentes prises de positions éthiques peuvent être motivées de façon plurielles. Pluralités des motivations mêmes : tradition de mobilité d'Israël, souvenir du statut d'étranger, citoyen de la patrie des voyageurs, frère en responsabilité de son frère... Pluralité des manières de faire jouer les motivations chrétiennes au cœur de notre système éthique : éthique autonome, de la foi, et de la communauté d'appartenance.
4. Mais si les motivations sont variées, un point n'est pas négociable au plan de la foi : le respect inconditionnel de la dignité de tout être humain. La Révélation nous livre en effet cette idée-force que l'humanité, dans toute sa diversité et ses infirmités morales, n'en n'est pas moins dotée d'une dignité inaliénable, celle de fils et fille de Dieu. C'est cette conviction centrale qui peut être le test de l'éthicité d'une morale chrétienne des migrations.

Table-ronde avec Olivier Abel, Henri-Jérôme Gagey et Bertrand Vergely

A partir des notes prises par Ch. Bonnet

Les politiques estiment que les chrétiens sont idéalistes et font dans l'incantation. Quelles sont nos convictions incontournables ?

Olivier Abel

La notion de frontière

Nous avons vécu plusieurs décennies comme si nous pouvions supprimer les frontières. De nouveaux murs sont en train de surgir, de nature immorale car ils ne sont pas pensés. Anna Arendt comparait la société totalitaire à un oignon. Aujourd'hui l'oignon s'est inversé : doux à l'intérieur mais dur et inhumain à l'extérieur (pour les candidats à la migration). Il faut avoir le courage de se frotter les uns aux autres et de refaire des sociétés humaines.

Qui sont les petits de Matthieu 25 ?

Attention de ne pas théologiser trop vite le discours de Jésus. Comme s'il n'y avait plus de morale, de règles mais uniquement une figure christique. Attention de ne pas affirmer trop vite que nous sommes tous des étrangers sans y joindre des gestes de solidarité. L'étranger est une personne ordinaire avec ses faiblesses. Il est comme un enfant. Comme des enfants, ils arrivent un par un, on ne sait pas au départ ce qu'ils vont devenir, ils sont des barbares incultes quand ils nous viennent. Par quelle éducation en faisons-nous ensuite des adultes capables ?

Les figures de l'hostilité et de l'hospitalité sont liées et concurrentes.

Il faut inventer une éthique de la réciprocité : une éthique de l'accueillant et de l'accueilli. Le plus grave aujourd'hui, ce sont les humiliations dans la rue mais aussi au niveau des institutions. Comment repenser notre fonctionnement pour que nos attitudes ne soient pas humiliantes ? Un Etat démocratique devrait être honoré d'avoir des militants ou des objecteurs de conscience en face de lui.

Le migrant doit aussi faire preuve d'une éthique : l'espace dans lequel il arrive n'est pas seulement un espace économique où il peut venir comme un prédateur. Il vient aussi pour rencontrer une culture.

Pour que la greffe prenne, il ne faut pas considérer les migrants comme des personnes vides à remplir, mais comme porteurs d'une culture qui nous rencontre et nous féconde. Il nous faut repenser notre théologie de l'alliance. Nous nous greffons toujours sur une ancienne alliance.

Nous devons 'différer ensemble'. Pour avoir un autre que soi, il faut avoir un soi (Paul Ricoeur)

Henri-Jérôme Gagey

La réflexion sur la pastorales de migrants date du 19^e siècle dans l'Eglise catholique. On se préoccupe à ce moment là des prêtres étrangers qui accompagnent leurs compatriotes.

On met en place des équipes locales d'accueil en 1952, mais c'est surtout Jean-Paul II qui développe la question de la mondialisation et des solidarités humaines.

Dans tous les textes examinés, la migration est considérée comme un phénomène positif qui rapproche la grande famille humaine.

2004 : texte fondateur de la pastorale des migrants. La migration préfigure le mystère pascal par lequel il n'y a plus d'esclave ni d'homme libre. L'accueil de l'étranger est donc le prémisses d'une humanité réconciliée. On présente le phénomène migratoire comme un désir de Dieu qui manifeste l'appartenance à une commune humanité. Ces textes présentent la migration comme une réalité désirable qui constitue l'émergence d'un monde nouveau que Dieu prépare. Le migrant catholique est accueilli partout comme un frère.

Bertrand Vergely

Rien n'est incontournable. En tout cas aucune conviction.

L'étranger correspond-t-il encore à quelque chose aujourd'hui ? Cette catégorie est-elle encore pertinente ? La catégorie apparaît avec l'immigration et la clandestinité. Nous avons du mal à traiter du problème de l'étranger car nous sommes pris entre deux extrêmes : à droite, l'étranger est une menace et le cosmopolitisme est la source de tout mal. A gauche, le discours est inverse : le mal c'est le poison nationaliste, le bien c'est l'immigration qui va diluer ce poison. Nous sommes tiraillés entre la haine de l'autre et la haine de soi. La France est transformée dans un glacié : tout le monde a peur de dire ses convictions.

Qu'est ce que nous apporte notre identité en Christ ? Voilà les trois choses que j'aime dans le christianisme :

➤ **la notion de vérité :**

Le Christ dénonce l'hypocrisie : vous dites une chose et vous faites le contraire. L'étranger c'est nous : nous avons tous été des étrangers à un ou l'autre moment de notre vie. Quand nous sommes dans la honte de notre identité et de notre altérité, nous avons de comportements graves. Il faut traiter l'immigration en terme historico-politique.

➤ **la loi est fondée sur la réciprocité des droits et des devoirs.**

Dans les extrêmes on traite les droits sans les devoirs ou les devoirs sans les droits. Il n'y a pas de plus ou de moins de droits, il y a toujours des droits et des devoirs. Souviens-toi de qui tu es.

➤ **L'autre est mon semblable :**

Nous ne sommes pas si différents que nous soyons pas capables de nous comprendre. Le racisme est né dans le sud des Etats-Unis lorsque les ouvriers blancs n'ont pas accepté d'être mis au même rang que les anciens esclaves émancipés.